Universidad de Deusto
Biblioteca

SYLVESTER

COMMENTARIA

IN QUATUOR LIBROS

CONTRA GENTILES

Universidad de Deusto
Biblioteca

2/fo

3/10

Universidad de Deusto
Biblioteca

Biblioth. Philosoph.

TAE AQVINATIS,
PRAEDICATORIA
FAMILIA.

SVMMA CONTRA GENTILES, QVATVOR LIBRIS COMPREHENSA: COMMENTARIIS

ERVDITISSIMI VIRI, FRATRIS FRANCISCI de Siluestris, Ferrarienſis, doctoris Theologi, ordinis item Prædicatorii, olim poſt eximium regimen obſeruantiæ quæ Lóbardiæ vocatur, auctoritate ac iuſſu Clementis VII. Pont. Max. Conuentus & gymnaſii Bononienſis regẽtis ac moderatoris, & deinde totius dicti ordinis Magiſtri generalis, illuſtrata.

Nunc denuò tanta diligentia ac ſedulitãte repurgata, vt multò quàm antehac correctior in lucem prodeat.

LVGDVNI,
Ad Salamandræ, in vico Mercatorio.
M. D. LXVII.

33.486
BIBLIOTHECA PHILOSOPHORUM PROV. CAST. C. J.

Universidad de Deusto
Biblioteca

THEOLOGIAE STVDIOSIS FRATER CLAVdius Spinæus, Prædicator, Theologus, Salutem.

INDIGNVS *est qui viuat, Christiane Lector, si cùm potest rem literariam augere, torpescit. Non etenim minus in culpa existimandus est hic, quàm qui literas ipsas simul cum authoribus extinguit. Diligenter itaque id cauens, cùm viderem infra Galliarum orbem Commẽtaria hæc præclarissima, authoréque præclarissimo edita, nusquam impressa, ob idque summa raritate haberi, quod penes me exemplar illorum vetustum extabat (ne limpidissimo Theologi huius scaturientis canali viderer calculum obtrudere) producere mstitui, eáque emaculare & apparare. Porrò negocium aggressus, sicubi locorum vel otium, vel eruditionem mihi deesse sensi, virorum doctissimorum ad hoc operas & iudicium implorare haud puduit. Neque tamen existimo singula adeò exactè meditata, quin nonnulla tibi obuiam futura sint castiganda, quorum pagella erratorum te admonebit. Ad eas nostras operas accesserũt suffragio, bibliopolæ (quorũ nomina versa pagella prodit) in nostra vniuersitate Parisiensi celebratissimi iuxtà ac Reipublicæ literariæ studiosissimi: qui nihil territi vel sumptuũ magnitudine, vel molesta temporis prolixitate fastiditi, totum superiorem annum (& eo amplius) huic operi effusissimè impenderunt: adeóque felicibus auspiciis, vt iam copiam eorum habere possis, quæ tandiu dilata ac remorata dolebis. Hæc itaque gratulabũdo animo, simúlque nostras operas suscipe, Candide Lector, quibus dum auctum te senseris, Authori, eiúsque ordini Prædicatorum, qui tam præclarum doctorem Ecclesiæ Christi peperit, bene precator. Vale. Ex æde nostra Prædicatorum Parisiensium, Idibus Nouembris.*

SANCTISSIMO PATRI, CLEMENTI SEPTIMO, PONTIFICI MAXIMO,

frater Franciscus de Siluestris, Ferrariensis, ordinis Prædicatorum, S. P. D.

NEMO, sanctissime Pater, tam sapiens est quin alienæ operæ alienique laboris indigeat. Beatissimus quippe is dicendus esset, qui solus sibiipsi sufficeret, suóque sibi ingenio omnem posset scientiam comparare: sed humanæ vitæ imbecillitas tantam felicitatem non capit. Quare amplissimæ iis habendæ sunt gratiæ, qui nostræ institutionis causa sese in rerum vestigatione exercuerunt, suáque inuenta in aliorum cõmodum literis commendarunt. Nam dum sibi scribendi desumpserũt curam, reliquos bonarum artiũ studiosos improbo quodam & admodum graui labore, magnáque animi anxietate leuarunt. Fuere autem hi profectò quàm plurimi. Sed vt Platonem, Aristotelem, Augustinum, Hieronymum, cæterósque antiquiores, qui famigeratissimi sunt, præteream: Thomas Aquinas diuino vir ingenio, atque (vt ita dixerim) omnium horarum homo, tantùm olei in nostrã vtilitatem consumpsit, vt parem illi in quouis scientiarum genere nõ facilè alium reperias. Nam tam acutè de natura, tam diligenter de moribus, tam sapienter de rebus diuinis disseruit, vt si eius libros (qui fermè innumeri sunt) familiares habeas, nihil sit vltrà quod scire desideres. Adde quòd ea omnia quæ diuinè tractauit, mira quadam dicendi facilitate perscripsit, támque videre animo, quàm ea quæ oculis cernuntur, facit. Peream si vnquam vel neglectam ab eo schedulam legerim, quæ non me in eius admirationem pertraxerit. Nunquam enim Thom. Aquinatem cõueni, quin abierim doctior, eiúsve amantior. At quanquam multa solertissimè disputauit, quibus (absit inuidia verbo) ipsis etiam scientiarum authoribus præstat, in istis ipsis tamen libris quos aduersus Gẽtium errores inscripsit, seipsum quoque visus est superasse. Prò Deũ immortalem, quid Christianæ reipublicæ, quid nostræ fidei, quid humanæ diuinæque philosophiæ, splendidius, luculentius, vtiliúsve afferri potuit? Vt enim suis eos coloribus pingam, sunt eruditi, sunt emuncti, sunt ingeniosissimè elaborati, & ita diuini, vt qui eos diligenti studio perlegerit, sibiipsi constanter polliceri queat, se cùm philosophorum, tum hæreticorum omnium perditissimi, præsertim, hominis, ne dicam immanissimæ beluæ, Martini Lutheri (qui sub hanc nostram ætatem Christianæ fidei nitorem fœdius omnibus qui vnquam ab orthodoxa republi-

ca desciuerunt, commaculauit) & maledicta extinguere, & argumenta refellere quàm facillimè posset. Quo fit vt in eam quam plerique probant opinionem adducar, tunc huiusce operis anxiam curam tenuisse Thomam, quum ab Ludouico Francorum rege conuiuio familiariter exceptus, quasi è profundo experrectus somno, esse contra Manichæos conclusum asseuerauit. Tanto nanque ardore animi in hostes fidei ferebatur ruebátque, vt in ea mentis cogitatione, qua pila, tela, ictus, quibus eos feriret, vestigabat, sibiipsis sensus constare non possent. Hosce ego libros posteaquam sæpissimè legi, legendóque propè detriui, quum succi admodum plenos offendissem, explicare in animum induxi meum. Nam quum cætera Diui Thomæ opera plerique ætatis nostræ doctissimi viri, sed in primis Thomas Caietanus, omnium ingeniosissimus hominum, Cardinei consessus, nedum familiæ nostræ Prædicatoriæ insigne ornamentum, suis commentationibus illustrarit: vnus hic qui contra Gentes inscribitur liber, iacebat, nullúsque ad eum illustrandum apponebat manum. Quare ne solus neglectus, incultus, desertúsque esset, quod mihi virium fuit, id omne in eo exornando profudi: non eo sanè consilio, quòd tam excelso præclaróque operi parem me præstare diligentiam posse confiderem, sed eo instituto, vt iis qui Thomæ doctrinam obseruant, & aliquo prosequi desiderant officio, præmonstrarem quæ ille nobis inuigilauit, tam excocta esse quàm succulenta, ac plenè talia vt in illis suum quisque possit ingenium exercere. Cæterùm quum mecum ipse cogitatione conquirerem cui hosce meos Commentarios nuncuparem, húcque atque illuc traheretur animus, ipsa sese mihi tua sanctitas obtulit, cui iure optimo deberi viderentur. Nam quum hunc ipsum librum ad expurgandam omni sorde Christianam fidem diuus Thomas ediderit, cui honestius quàm Clementi septimo, Pontifici Maximo dicandi erant? Quum enim pontificum regúmque omnium maximus sis, atque idcirco totius rei publicæ Christianæ moderator: tui muneris est, quid Christianæ fidei conueniat, quídve illi repugnet obstétque decernere: quo sanè efficitur vt mihi persuadere possim nulla me ex parte à Christiana fide in hoc opere concidisse, si abs te fuerit comprobatum. Hoc ipsum quoque mihi certò polliceri possum, siquid errauero, te mihi errata omnia facilè condonaturum, quippe quòd non solùm Clemens, verumetiam clementissimus sis. Sed & illud me magnopere recreat, quòd quum acerrimo omnibus in rebus sis iudicio, hasce meas enarrationes probabunt multi, dum eas sub tuo nomine publicatas viderint, qui alioqui fortasse damnassent. Nihil enim tanto Pontifici qui rerum omnium experientissimus sit, dicandum fuisse existimabunt, quòd non sit omni cura, studio, diligentia excultum atque perfectum: sícque ego de tua maiestate, déque excelso ingenio tuo maximam mihi laudem ac gloriam comparauero. Inuenietur fortè in hisce meis Commẽtariis quod non omnibus placeat, (hæc est enim humani ingenii conditio, vt quòd vnus probat, alteri displiceat) sed tamen sum mihi ipse testis, nihil à me in hoc opere enarratum esse quod non ex Thomæ sententia fuisse crediderim. Quod sanè si assecutus fuero, nunquam me laboris mei pœnitebit: sin minus, hoc mihi saltem consolationis loco ponam, quòd hisce meis fortasse ineptiis, literarum studiosis conquirendæ veritatis occasionem præstiterim. Accipitò itaque, Pontifex Maxime, hanc

mearum

mearum vigiliarum partem, quósque nomini tuo Commentarios nuncupaui, eo animo suscipito quo trado. Hoc enim mihi in maximis lucris posuerim, si eos sanctitati tuæ vel mediocriter fuisse gratos intellexero. Vale perpetuò felix. Bono niæ, Calendis Sextilibus, M. D. XXIIII.

IOANNIS BAPTISTAE EGNATII DE DIVO THOMA AQVINATE ELOGIVM, AD LECTOREM.

TANTA semper Aquinatis Thomæ in omni scriptorum genere authoritas fuit, is tuendæ augendæque Christianæ pietatis ardor, ea vitæ puritas ac sanctitas, vt à diuis Petro & Paulo, reliquisque nostræ religionis heroibus, aut primus, aut siquis non facilè hoc concesserit, vt non primum eum censeat, nulli saltem primi post Petrum ac Paulum, omnes cum Thoma secundi numerari debeant. Quo magis admirari sæpe soleo nescio quos hodie, seu arrogantia, seu potius mentis insania laborantes, qui diuo Thomæ hanc palmam inuideant, quasi verò plus vni fraterculo terræ planè filio, quàm nobilissimo Thomæ credere par sit: aut eam ingenii felicitatem, eam indolem, id ab ineunte ætate studium, eam vitæ integritatem, cum hominis hac infantia, cum ea ignauia, cum ea bonarum omnium artium imperitia, cum ea denique vitæ impuritate conferre habeas: & quod plus doleas, non solùm ille sibi insanus id persuasit, sed si diis etiam placet, habet etiam è nostris amatores, qui hanc tantam contumeliam, hanc tam grauem inustam noram viro sanctissimo æquo animo patiantur. Quanquam quid dico patiantur? imò potius approbent, Luthero arrideant, & velut è cælo demissum tragicum quendam colant Deum. Cæterùm, qui peruersitate ingenii transuersi abierint, & aliàs non defuere, & vtinam hac nostra tempestate non multò plures reperias qui hoc vitio insaniant. Ille igitur Aquinas cùm infinita alia ingenii fœcundissimi ac felicissimi monumenta reliquit, quæ in vsum Christianæ pietatis elaborauit, tum hoc ipsum quod contra Gentes, seu mauis contra Gentiles, inscripsit. Quod opus ad multorum veterum exemplum conscriptum, sic facilè excellit, vt nec Græci, nec nostri quicunque in hoc curriculo desudarint, conferri cum diuo Thoma possint. Scripsit contra Gentes egregium olim volumen Tatianus, scripsit Apollinaris Laodicenus, scripsit hoc penè argumento Septimius Florens Tertullianus Apologeticum, scripsit denique suas Firmianus Institutiones, vt omittam innumeros alios: qui omnes si cum diuo Thoma comparentur, oleum & operam perdidisse videri possint. Cæterùm, seu quòd obscurũ hoc opus & arduum suo argumẽto erat, seu quòd Christiana pietas intestinis magis vitiis quàm externis laboret, vt non quærenda sint amplius argumenta in fidei hostes, sed magis in nosipsos remedia, vix vnum aut alterum inuenisses qui legendo

huic operi ſtudium curámque adhiberet. Alioqui præter alia deeſſe quoque videbantur multis lenocinia, quæ abhorrentes ab ſacrarum literarum lectione doctos non paucos inuitarent, & ſiqua obſcuriora eſſent, illuſtrarent: id ne deſiderare amplius habeas, Franciſcus Silueſt. Ferr. ex prædicatoria familia poſt Caietanum Cardinalem facilè princeps, cùm doctrina, tum vitæ ſanctimonia, effecit: qui commentarios in hoc opus tam cultos, tam eruditos, tam planos elucubrauit, vt nullus eſſe excuſationi locus poſſit etiam à ſacris literis alieniſſimo, ſi non poſthac & libenter hoc opus lectitarit, & in manibus frequenter habuerit. Tu igitur, lector, experiere facilè legendo, & probabis non ſolùm Chriſtianam pietatem debere Paulo, Auguſtino, Hieronymo, Thomæ, ſed noſtræ quoque ætati plurimùm, quæ Ferrarienſem in hac familia partum tam fauſtum ediderit. Bene vale.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INCIPIT TABVLA CAPITVM
LIBRI CONTRA GENTILES DIVI THOmæ Aquinatis ordinis Prædicatorum: & primò capitum primi libri, appoſito numero quæſtionum & foliorum.

Liber primus.

1 VOD ſit officium ſapientis. fol.1
2 Quæ ſit in hoc opere authoris intentio. fol.2
3 Quòd in his quæ de Deo confitemur, duplex eſt veritatis modus. ibid.
4 Quòd veritas diuinorum ad quam naturalis ratio pertingit, conuenienter hominibus credenda proponitur. fol.3
5 Quòd ea quæ ratione inueſtigari nó poſſunt, conuenienter fide tenenda hominibus proponuntur. fol.4
6 Quòd aſſentire his quæ ſunt fidei, non eſt leuitatis, quamuis ſuprà rationem ſint. fol.5
7 Quòd veritati fidei Chriſtianæ non contrariatur veritas rationis. fol.6
8 Qualiter ſe habeat humana ratio ad veritatem fidei primam. fol.7
9 Ordo & modus procedendi ſit in opere. ibid.
10 De opinione dicẽtium quòd Deum eſſe demonſtrari non poteſt, cùm ſit per ſe notum. fol.8
11 Reprobatio præmiſſæ opinionis, & ſolutio rationum præmiſſarum. ibid.
12 De opinione dicẽtium quòd Deum eſſe demonſtrari non poteſt, ſed ſola fide tenetur. fol.10
13 Rationes ad probandum Deum eſſe. ibid.
14 Quòd ad cognitionem Dei oportet vti via remotionis. fol.14.
15 Quòd Deus ſit æternus. ibid.
16 Quòd in Deo non eſt potentia paſſiua. fol.15
17 Quòd Deus non eſt materia. fol.16
18 Quòd in Deo nulla ſit compoſitio. fol.17
19 Quòd in Deo nihil eſt violentum neque præter naturam. fol.18.
20 Quòd Deus non eſt corpus. ibid.
21 Quòd Deus eſt ſua eſſentia. fol.22
22 Quòd in Deo idem eſt eſſe & eſſentia. fol.24
23 Quòd in Deo non eſt accidens. fol.25
24 Quòd diuinum eſſe non poteſt deſignari per additionem alicuius differentiæ ſubſtantialis. fol.26
25 Quòd Deus non ſit in aliquo genere. fol.27
26 Quòd Deus non eſt eſſe formale omnium. fol.29
27 Quòd Deus non ſit forma alicuius corporis. fol.31
28 Quòd Deus eſt vniuerſaliter perfectus. ibid.
29 Quomodo in rebus ſimilitudo ad Deum inueniri poteſt. fol.32.
30 Quæ nomina in Deo poſſunt prædicari. fol.33
31 Quòd diuina perfectio & pluralitas nominum diuinorum diuinæ ſimplicitati non repugnant. fol.34
32 Quòd nihil de Deo & aliis rebus vniuocè prædicatur. folio.35.
33 Quòd ea quæ de Deo & aliis rebus prædicantur, non dicuntur purè æquiuocè. fol.37
34 Quòd quæ dicuntur de Deo & creaturis, dicuntur analogicè. fol.38
35 Quòd plura nomina dicta de Deo non ſunt ſynonyma. folio 40.
36 Quòd propoſitiones quas intellectus noſter de Deo formar, non ſunt vanæ. fol 40
37 Quòd Deus eſt bonus. fol.41
38 Quòd Deus eſt ſua bonitas. ibid.
39 Quòd in Deo non poteſt eſſe malum. fol.42
40 Quòd Deus eſt omnis boni bonum. fol.43
41 Quòd Deus ſit ſummum bonum. ibid.
42 Quòd Deus eſt vnus. ibid.
43 Quòd Deus eſt infinitus. fol.45
44 Quòd Deus eſt intelligens. fol.47
45 Quòd intelligere Dei eſt ſua eſſentia. fol.50
46 Quòd Deus per nihil aliud intelligit quàm per eſſentiam ſuam. ibid.
47 Quòd Deus perfectè intelligit ſeipſum. fol.51
48 Quòd Deus primò & per ſe ſolùm ſeipſum cognoſcit. f.51
49 Quòd Deus cognoſcit alia à ſe. fol.52
50 Quòd Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus. fol.53
51 Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum ſit in intellectu diuino. fol.54
52 Rationes quòd huiuſmodi multitudo intelligibilium non eſt niſi in intellectu diuino. fol.55
53 Quomodo multitudo intellectorum ſit in Deo. ibid
54 Quomodo diuina eſſentia vna exiſtens ſit propria ſimilitudo & ratio omnium intelligibilium. fol.57
55 Quòd Deus omnia ſimul intelligit. fol.58
56 Quòd in Deo non eſt habitualis cognitio. fol.60
57 Quòd cognitio Dei non eſt diſcurſiua. fol.60
58 Quòd Deus non intelligit cõponendo & diuidendo. fol.61
59 Quòd à Deo non excluditur veritas enunciabilium. fol.62
60 Quòd Deus eſt veritas. fol.64
61 Quòd Deus eſt puriſſima veritas. ibid.
62 Quòd diuina veritas ſit prima & ſumma veritas. fol.65
63 Rationes volentium ſubtrahere à Deo cogitionem ſingularium. ibid.
64 Ordo dicendorum circa diuinam cognitionem. fol.66
65 Quòd Deus cognoſcit ſingularia. fol.cod.
66 Quòd Deus cognoſcit ea quæ non ſunt. fol.68
67 Quòd Deus cognoſcit ſingularia cõtingentia futura. fo.70
68 Quòd Deus cognoſcit motus voluntatis. fol.73
69 Quòd Deus cognoſcit infinita. fol.74
70 Quòd Deus cognoſcit vilia. fol.75
71 Quòd Deus cognoſcit mala. fol.76
72 Quòd Deus ſit volens. fol.77
73 Quòd voluntas Dei ſit eius eſſentia. fol.79
74 Quòd principale volitum Dei eſt diuina eſſentia. fol.cod.
75 Quòd Deus volendo ſe, vult etiam alia. fol.80
76 Quòd Deus vno actu voluntatis ſe & alia velit. fol.cod.
77 Quòd volitorum multitudo non repugnat ſimplicitati diuinæ ſubſtantiæ. fol.81
78 Quòd voluntas diuina ad ſingularia bonorum ſe extendit. fol.cod.
79 Quòd Deus vult etiam ea quæ nondum ſunt. fol.82
80 Quòd Deus de neceſſitate vult ſuum eſſe & ſuam bonitatem. fol.cod.
81 Quòd Deus non de neceſſitate vult alia à ſe. fol.83
82 Rationes contra præmiſſa, & earum ſolutiones. fol.84
83 Quòd Deus vult aliquid aliud à ſe neceſſitate ſuppoſitionis. fol.85
84 Quòd voluntas Dei nõ eſt impoſſibiliũ ſecundũ ſe fol.86
85 Quòd diuina voluntas nõ tollit contingentiã à rebus. ibid.
86 Quòd diuinæ voluntatis poteſt ratio aſſignari. fol.87
87 Quòd diuinæ voluntatis nihil poteſt eſſe cauſa. fol.88
88 Quòd in Deo eſt liberum arbitrium. fol.cod.
89 Quòd in Deo non ſunt paſſiones affectuum. fol.89
90 Quòd in Deo ſit delectatio & gaudium. fol.90
91 Quòd in Deo ſit amor. fol.91
92 Quòd in Deo ponantur eſſe virtutes. fol.93
93 Quòd in Deo ſunt virtutes quę ſunt circa actiones. fol.co.
94 Quòd in Deo ſint virtutes contemplatiuæ. fol.95
95 Quòd Deus non poteſt velle malum. fol.cod.
96 Quòd Deus nihil odit. fol.cod.
97 Quòd Deus eſt viuens. fol.96
98 Quòd Deus eſt ſua vita. fol.97
99 Quòd vita Dei eſt ſempiterna. fol.cod.
100 Quòd Deus eſt beatus. ibid.
101 Quòd Deus ſit ſua beatitudo. fol.98
102 Quòd diuina beatitudo perfectiſſima eſt, omnémque aliã beatitudinem excedit. ibid.

Liber ſecundus.

1 Continuatio ſequentium ad præcedentia. fol.100
2 Quòd conſideratio creaturarum vtilis eſt ad fidei inſtructionem. fol.101
3 Quòd cognitio creaturarum valet ad deſtructionem errorum, qui ſunt contra Deum. fol.102

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA CAPITVM ET FOLIORVM.

4 Quòd aliter considerat de creaturis philosophus,& aliter theologus. fol.eod.
5 Ordo dicendorum. fol.103
6 Quòd Deo competit esse aliis principium essendi. ibid.
7 Quòd potentia actiua sit in Deo. fo.104
8 Quòd Dei potentia sit eius substantia. ibid.
9 Quòd Dei potentia sit eius actio. ibid.
10 Qualiter potentia in Deo dicatur. fol.105
11 Quòd de Deo dicatur aliquid relatiuè ad creaturas. fo.106
12 Quòd relationes dictæ de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo. fol.107
13 Quòd relationes quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes. ibid.
14 Quòd multas relationes dici de Deo non derogat simplicitati diuinæ. fol.108
15 Quòd omnia quæ sunt,à Deo sunt. ibid.
16 Quòd Deus ex nihilo produxit res in esse. fol.110
17 Quòd creatio non est motus neque mutatio. fol.112
18 Quòd creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis. ibid.
19 Quòd creatio est absque successione. fol.113
20 Quòd nullum corpus potest creare. fol.114
21 Quòd solius Dei est creare. fol.115
22 Quòd Deus sit omnipotens. fol.118
23 Quòd Deus non agit per necessitatem naturæ. fol.119
24 Quòd Deus per suam sapientiam agit. fol.121
25 Qualiter Deus omnipotès dicatur quædã nõ posse. fol.eo.
26 Quòd diuinus intellectus non coartatur ad determinatos effectus. fol.122
27 Quòd diuina voluntas ad determinatos effectus non artatur. fol.123
28 Qualiter in rerum productione debitum iustitiæ inueniatur. fol.eod.
29 Qualiter in productione alicuius creaturę potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem. fol.124
30 Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta. ibid.
31 Quòd non est necessariũ creaturas fuisse ab æterno. fo.126
32 Rationes probare volentium æternitatem mundi ex parte Dei acceptæ. ibid.
33 Rationes ex parte creaturarum sumptæ. fol.127
34 Rationes sumptæ ex parte factionis. ibid.
35 Solutio rationum sumptarum ex parte Dei. fol.128
36 Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum. fol.129.
37 Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum. fol.130
38 Rationes quibus conãtur aliqui ostendere mundum non esse æternum,& solutiones earum. ibid.
39 Quòd distinctio rerum non est casu. ibid.
40 Quòd materia non est prima causa distinctionis rerum. fol.131.
41 Quòd distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium. ibid.
42 Quòd causa distinctionis rerum non est secundorũ agentium ordo. ibid.
43 Quòd distinctio rerum non est per aliquem angelum inducentem in materiam diuersas formas. fol.134
44 Quòd distinctio rerum non processit ex meritorum vel demeritorum diuersitate. fol.135
45 Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem. fol.136
46 Quòd oportuit ad perfectionem vniuersi esse aliquas naturas intellectuales. fol.137
47 Quòd substantiæ intellectuales sunt volentes. fol.138
48 Quòd substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrij. fol.139
49 Quòd substantia intellectualis non sit corpus. fol.eod.
50 Quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales. fol.140
51 Quòd substantiæ intellectuales non sunt formæ materiales,sed subsistentes. fol.141
52 Quòd in substantiis intellectualibus creatis differt esse & quod est. ibid.
53 Quòd in substantiis intellectualibus creatis est actus & potentia. fol.143
54 Quòd non est idem compositio, materia,& forma, & ex substantia & esse. ibid.
55 Quòd substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles. folio 141.
56 Vtrum substantia intellectualis possit corpori vniri,& per quem modum. fol.147
57 Positio Platonis de vnione animę intellectualis ad corpus. folio 149.
58 Quòd nutritiua & sensitiua & intellectiua non sunt in homine tres animæ. fol.150
59 Quòd intellectus possibilis hominis non est substantia separata. fol.152
60 Quòd homo nõ sortitur speciem per intellectum passiuũ, sed intellectum possibilem. fol.154
61 Quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis. folio 157.
62 Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. folio 158.
63 Quòd anima non sit complexio, vt posuit Galenus. folio 159.
64 Quòd anima non sit armonia. Ibidem
65 Quòd anima non sit corpus. fo.eod.
66 Contra ponentes intellectum & sensum esse idem. fo.160
67 Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem. fol.161
68 Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis. Ibidem
69 Solutio rationum quibus suprà probatur quòd substantia intellectualis non potest vniri corpori vt forma. fol.164
70 Quòd secũdum dicta Aristot. oportet ponere intellectum vniri corpori vt forma. fol.165
71 Quòd anima immediatè vnitur corpori. fo.166
72 Quòd anima sit tota in tota,& tota in qualibet parte. folio 167.
73 Quòd intellectus possibilis non est vnus in omnibus hominibus. fo.168
74 De opinione Auicennæ qui posuit formas intelligibiles nõ conseruari in intellectu possibili. fo.172
75 Solutio rationũ quibus videtur probari vnitas intellectus possibilis. fo.174
76 Quòd intellectus agens non sit substantia separata,sed aliquid animę. fol.176
77 Quòd non est impossibile intellectum possibilem & agentem in vna substantia animæ conuenire. fol.180
78 Quòd non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente quòd sit substantia separata, sed magis quòd sit aliquid animæ. fol.181
79 Quòd anima humana corrupto corpore nõ corrumpitur. folio 183.
80 Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore. fol.186
81 Solutio præcedentium rationum. fol.eod.
82 Quòd animæ brutorum animalium non sunt immortales. folio 189.
83 Quòd anima humana non incipit cum corpore, sed fuerit ab æterno. fol.192
84 Soluio rationum contra superiorem conclusionem. folio 196.
85 Quòd anima non sit de substantia Dei. fol.197
86 Quòd anima humana non traducatur cum semine. fo.eod.
87 Quòd anima humana producatur in esse à Deo per creationem. fol.198
88 Rationes contra determinatam veritatem. fol.199
89 Responsiones ad prædicta. Ibidem
90 Quòd nulli alij corpori nisi humano vnitur substantia intellectualis vt forma. fol.203
91 Quòd sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus nõ vnitæ. fol.204
92 De multitudine substantiarum separatarum. fol.206
93 Quòd substantiæ separatæ non sunt multæ vnius speciei. folio 208.
94 Quòd substantia separata & anima non sunt vnius speciei. fol.209.
95 Quomodo accipiatur genus & species in substantiis separatis. fol.210
96 Quòd substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus. fol.211
97 Quòd intellectus substantiæ separatæ semper intelligit actu. fol.214
98 Quomodo vna sua substantia separata intelligit aliam. folio eod.
99 Quòd substantiæ separatæ cognoscũt materialia. fol.220
100 Quòd substantiæ separatæ cognoscunt singularia. fol.221
101 Vtrum substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul. fol.222

Liber tertius.

1 Procemium. fol.224
2 Quòd omne agens agit propter finem. fol.eod.
3 Quòd omne agens agit propter bonum. fol.226
4 Quòd malum est præter intentionem in rebus. fol.eod.
5 Rationes contra determinatam veritatem. fol.228
6 Solutio rationum præmissarum. ibidem
7 Quòd malum non est aliqua natura. fol.229
8 Rationes contra præmissam conclusionem. fol.230
9 Responsio ad prædictas obiectiones. fol.eod.
10 Quòd causa mali est bonum. fol.232
11 Quòd malum fundatur in aliquo bono. fol.234
12 Quòd malum non totaliter consumit bonum. fol.235
13 Quòd malum habet aliquo modo causam. fol.eod.
14 Quòd malum est causa per accidens. fol.236
15 Quòd non est summum malum, quod sit omnium malorum principium. fol.236
16 Quòd finis cuiuslibet rei est bonum. ibidem
17 Quòd omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus. folio 237.
18 Quomodo Deus sit finis omnium. fol.238
19 Quòd omnia intendunt assimilari Deo. ibidem
20 Quomodo res imitentur diuinam bonitatem. fol.239
21 Quòd res intendunt assimilari Deo in hoc quòd sunt causa. fol.241
22 Quomodo diuersimodè res ordinantur ad suos fines. folio 241.
23 Quòd cælum mouetur ex aliqua intellectuali substantia. fol.243.
24 Quòd omnia appetunt bonum,etiam quæ cognitione carent. fol.245
25 Quòd intelligere Deum,est finis omnis intellectualis substantiæ. fol.246
26 Quòd felicitas in actu voluntatis non consistit. fol.248
27 Quòd felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus. fol.252
28 Quòd felicitas hominis non consistit in honoribus. folio 253.
29 Quòd felicitas hominis non consistit in gloria mundana. fol.eod.
30 Quòd felicitas hominis non consistit in diuitijs. fol.254
31 Quòd felicitas humana non consistit in potentia mundana. fol.eod.
32 Quòd felicitas non consistit in bonis corporis. ibid.
33 Quòd felicitas humana non consistit in parte sensitiua. folio 255.
34 Quòd vltima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium. ibid.
35 Quòd vltima felicitas non sit in actu prudentiæ. fol.256
36 Quòd felicitas non consistit in operatione artis. fol.256
37 Quòd vltima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei. fol.eod.
38 Quòd humana felicitas non consistit in cognitione Dei, quæ communiter habetur à pluribus. fol.256
39 Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ habetur per demonstrationem. fol.257
40 Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ est per fidem. fol.258
41 Quòd homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium & inquisitionem scientiarum speculatiuarum, vt voluit Auempace. fol.259
42 Quòd non possumus in hac vita intelligere substantias separatas, sicut posuit Alexander. fol.261
43 Quòd non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Auerrois. fol.262
44 Quòd vltima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem prædictę opiniones fingunt. fol.264
45 Quòd non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas. fol.265
46 Quòd anima in hac vita nõ intelligit seipsam per seipsam. fol.267.
47 Quòd non possumus in hac vita videre Deum per essentiam. fol.268
48 Quòd vltima felicitas hominis non sit in hac vita. folio 269.
49 Quòd substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam, ex hoc quòd cognoscunt eum per suas essentias. fol.271.
50 Quòd in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, nõ quiescit eorum naturale desiderium. fol.272.
51 Quomodo Deus per essentiam videatur. fol.273
52 Quòd nulla creata substantia potest sua naturali virtute peruenire ad videndum Deum per essentiam. fol.274
53 Quòd intellectus creatus indiget aliqua influentia diuini luminis ad hoc quòd Deum per essentiam videat. fo.275
54 Rationes contra prædictam determinationem, & earum solutiones. fol.276
55 Quòd intellectus creatus nõ comprehendit diuinam substantiam. fol.278
56 Quòd nullus intellectus creatus videdo Deum videt omnia quæ in ipso videri possunt. fol.278
57 Quòd omnis intellectus cuiuscunque gradus particeps esse potest diuinæ visionis. fol.280
58 Quòd vnus alio perfectius Deum videre potest. fol.281
59 Quòd videntes diuinam substantiam, omnia videant aliquo modo. fol.281
60 Quòd videntes Deum,omnia simul vident in ipso. fol.283
61 Quòd per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ. fol.eod.
62 Quòd videntes Deũ,in perpetuum eum videbunt. fol.284
63 Qualiter in illa vltima felicitate omne desiderium hominis completur. fol.286
64 Quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa. fol.287
65 Quòd Deus conseruat res in esse. fol.288
66 Quòd nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute diuina. fol.290.
67 Quòd Deus est causa operandi omnibus operantibus. folio 291.
68 Quòd Deus est vbique,& in omnibus rebus. ibid.
69 De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones. fol.294
70 Quomodo idem effectus sit à Deo & à naturali agente. fol.297.
71 Quòd diuina prouidentia non excludit totaliter malum à rebus. fol.298
72 Quòd diuina prouidentia non excludit contingentiam à rebus. fol.300
73 Quòd diuina prouidentia non excludit arbitrij libertatem. ibid.
74 Quòd diuina prouidentia non excludit casum & fortunam. fol.301
75 Quòd prouidentia diuina sit singularium contingentium. fol.302.
76 Quod prouidentia Dei sit singularium immediatè. fol.303
77 Quòd executio diuinæ prouidentiæ fit mediantibus causis secundis. fol.304
78 Quòd mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur à Deo. fol.305
79 Quòd substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores. fol.306
80 De ordinatione angelorum ad inuicem. fol.306
81 De ordinatione hominum ad inuicem & ad alia. fol.309
82 Quòd corpora inferiora regantur à Deo per superiora. fol.310.
83 Epilogus prædictorum. fol.312
84 Quòd corpora cælestia non imprimant intellectus nostros. fol.312
85 Quòd corpora cælestia nõ sunt causæ voluntarum & electionum nostrarum. fol.314
86 Quòd corporales effectus in istis inferioribus nõ sequuntur ex necessitate à corporibus cælestibus. fol.317
87 Quòd motus cælestis corporis non sunt causa electionum nostrarum ex virtute animæ mouentis. fol.319
88 Quòd substantiæ separatæ creatæ non possunt esse causa directè electionum & voluntatum nostrarum. fol.319
89 Quòd motus voluntatis causatur à Deo, & non solùm à voluntate. fol.321
90 Quòd electiones & voluntates humanæ subduntur diuinæ prouidentiæ. fol.322
91 Quomodo res humanæ ad superiores causas reducantur. fol.323.
92 Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuuatur homo ex superioribus causis. ibid.
93 De fato an sit,& quid sit. fol.326
94 De certitudine diuinæ prouidentiæ. fol.326
95 Quòd immobilitas diuinæ prouidentiæ vtilitatem orationis non excludit. fol.329
96 Quòd petitiones orantium non semper admittuntur à Deo. fol.eod.
97 Quomodo dispositio diuinæ prouidentiæ habeat rationem. fol.330
98 Quomodo Deus possit,aut non possit facere præter ordinem suæ prouidentiæ. fol.332
99 Quòd Deus potest operari præter ordinem rebus inditum producendo effectus absque causis propriis. fo.333

Universidad de Deusto
Biblioteca

100 Quòd ea quæ Deus facit præter naturæ ordinem, nõ sunt contra naturam. fol.334
101 De miraculis. fol.335
102 Quòd solus Deus potest miracula facere. fol.336
103 Quòd substantiæ spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt verè miracula. fol.339
104 Quòd opera magorum non sunt solùm ex impressione cælestium corporum. fol.340
105 Vnde magorum operationes efficaciam habeant. fol.342
106 Quòd substantia intellectualis quæ præstat efficaciam magicis operibus, non est bona. fol.343
107 Quòd substantia intellectualis cuius auxilio magicæ artes vtuntur: non est mala secundum suam naturam. folio 344.
108 Rationes quòd in dæmonibus non possit esse peccatum. folio 345.
109 Quòd in dæmonibus possit esse peccatum, & qualiter. folio eodem.
110 Solutio rationum præmissarum. fol.349
111 Quòd speciali quadam ratione creaturæ rationales diuinæ prouidentiæ subduntur. fol.351
112 Quòd creaturæ rationales gubernantur propter seipsas: aliæ verò in ordine ad eas. Ibidem
113 Quòd rationalis creatura dirigitur à Deo ad suos actus nõ solùm secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quòd congruit indiuiduo. fol.353
114 Quòd diuinitus hominibus leges dantur. fol.354
115 Quòd lex diuina principaliter ordinat hominem in Deum. fol.eodem.
116 Quòd finis legis diuinæ est dilectio Dei. fol.355
117 Quòd lege diuina ordinamur ad dilectionem proximi. folio eodem
118 Quòd per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur. fol.356
119 Quòd per quædam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum. fol. eodem
120 Quòd latriæ cultus soli Deo est exhibendus. fol.357
121 Quòd diuina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia & sensibilia. fol.359
122 Qua ratione fornicatio simplex secundum legem diuinam sit peccatum: & quòd matrimonium sit naturale. folio eodem.
123 Quòd matrimonium debeat esse indiuisibile. fol.361
124 Quòd matrimonium debeat esse vnius ad vnam. fol.362
125 Quòd matrimonium non debeat fieri inter propinquos. fol.363.
126 Quòd non omnis carnalis commixtio est peccatum. folio eodem.
127 Quòd nullus cibi vsus est peccatum secundum se. fol.363
128 Quomodo secundum legem Dei homo ordinatur ad proximum. fol.364
129 Quòd in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, & non solùm quasi lege posita. fol.365
130 De consiliis quæ dantur in lege diuina. fol.eodem
131 Rationes impugnantium voluntariam paupertatem. folio 366.
132 Rationes impugnantium particulares modos viuendi in paupertate. Ibidem
133 Quomodo paupertas sit bona. fol.368
134 Solutio rationum suprà inductarum contra paupertatem. fol. eodem.
135 Solutiones obiectionum contra particulares modos viuendi in paupertate. fol.369
136 De errore eorum qui perpetuã continentiam impugnant. fol.371
137 Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant. folio 372.
138 De errore eorum qui vota impugnant. Ibidem
139 Quòd merita & peccata non sunt paria. fol.373
140 Quòd actus hominis puniuntur vel præmiantur à Deo. fol.374.
141 De differentia & ordine pœnarum. fol.375
142 Quòd non omnia præmia & pœnæ sunt æquales. fol.376
143 De pœna quæ debetur peccato mortali & veniali per respectum ad vltimum finem. fol.376
144 Quòd per peccatum mortale vltimo fine aliquis in æternum priuatur. fol.377
145 Quòd peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nocui. fol.378
146 Quòd iudicibus licet pœnas inferre. Ibidem
147 Quòd homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. fol.379
148 Quòd per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem. fol.380
149 Quòd prædictum diuinum auxilium homo promereri non potest. Ibidem
150 Quòd prædictum diuinum auxilium gratia nominatur, & quid sit gratia gratum faciens. fol.381
151 Quòd gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei. fo.382
152 Quòd diuina gratia causat in nobis fidem. fol.383
153 Quòd diuina gratia causat in nobis spem futuræ beatitudinis. Ibidem
154 De donis gratiæ gratis datæ, in quo & de diuinationibus dæmonum. fol.384
155 Quòd homo indiget auxilio gratiæ ad perseuerandum in bono. fol.387
156 Quòd ille qui decidit à gratia per peccatũ, potest iterũ per gratiam reparari. fol.388
157 Quòd homo à peccato liberari non potest nisi per gratiam. Ibidem.
158 Qualiter homo à peccato liberatur. fol.389
159 Quòd rationabiliter homini imputatur si ad Deum non cõuertatur, quamuis hoc sine gratia non possit. fol.390
160 Quòd homo in peccato existẽs, sine gratia peccatum vitare non potest. Ibidem
161 Quòd Deus aliquos à peccato liberat: & aliquos in peccato relinquit. fo.391
162 Quòd Deus nemini est causa peccandi. fo.392
163 De prædestinatione, reprobatione, & electione diuina. folio 393.

Liber quartus.

1 Procemium. fol.394
2 Quòd sit generatio, paternitas, & filiatio in diuinis. folio 395.
3 Quòd filius Dei sit Deus. fol.396
4 Quid opinatus sit Photinꝰ de filio Dei: & eius improbatio. Ibidem.
5 Opinio Sabellij de filio Dei: & eius improbatio. fo.397
6 De opinione Arrij circa filium Dei. fol.398
7 Improbatio positionis Arrij. fo.399
8 Solutio ad authoritates quas Arrius pro se inducebat. folio 400.
9 Solutio ad authoritates Photini & Sabellij. fol.402
10 Rationes contra generationem & processionem diuinam. folio 403.
11 Quomodo accipienda sit generatio in diuinis, & quæ de filio Dei in scripturis dicuntur. fol.404
12 Quomodo filius Dei dicatur Dei sapientia. fol.410
13 Quòd non est nisi vnus filius in diuinis. Ibidem
14 Solutio ad rationes suprà inductas contra generationem diuinam. fo.413
15 De spiritu sancto quòd sit in diuinis. fol.417
16 Rationes ex quibus aliqui spiritum sanctum æstimauerunt esse creaturam. Ibidem
17 Quòd spiritus sanctus sit verus Deus. fo.418
18 Quòd spiritus sanctus sit subsistens persona. fo.419
19 Quomodo intelligenda sint quæ de spiritu sancto dicuntur. fol.420
20 De effectibus attributis spiritui sancto in scr. respectu totius creaturæ. fol.422
21 De effectibus attributis spiritui sancto in sacra scriptura respectu rationalis creaturæ quantum ad ea quæ Deus nobis largitur. Ibidem
22 De effectibus attributis spiritui sancto secundum quod mouet creaturam in Deum. fol.423
23 Solutio rationum suprà inductarum contra diuinitatem spiritus sancti. fol.424
24 Quòd spiritus sanctus procedat à filio. fol.425
25 Rationes ostendere volentium quòd spiritus sanctus non procedat à filio, & solutio ipsarum. fo.429
26 Quòd non sunt nisi tres personæ in diuinis, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus. fol.430
27 De incarnatione verbi secundum traditionẽ sacræ scripturæ. fol.432
28 De errore Photini circa incarnationem. fol.433
29 De errore Manichæorum circa incarnationem. Ibidem
30 De errore Valentini circa incarnationem. fo.434
31 De errore Apollinaris circa corpus Christi. Ibidem
32 De errore Arrij & Apollinaris circa animam Christi. folio 435.
33 De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, & Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam. Ibidem
34 De errore Theodori Mopsuestini circa vnionem verbi ad hominem. fol.436
35 Contra errorem Eutichetis. fol.438
36 De errore Macharij Antiocheni ponentis vnam tantùm voluntatem in Christo. fol.440
37 Contra eos qui dixerunt ex anima & corpore non esse aliquid vnum constitutum in Christo. fol.441
38 Contra eos qui ponunt duo suppositа vel duas hypostases in vna persona Christi. fol.442
39 Quid fides catholica sentiat de incarnatione Christi. Ibid.
40 Obiectiones contra fidem incarnationis. fol.443
41 Quomodo oporteat intelligere incarnationem filij Dei. folio 444.
42 Quòd assumptio humanæ naturæ maximè competebat verbo Dei. fol.445
43 Quòd humana natura assumpta à verbo non præextitit assumptioni: sed in ipsa conceptione fuit assumpta. Ibidem.
44 Quòd natura humana assumpta à verbo, in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam & corpus. folio 446.
45 Quòd Christum decuit nasci ex virgine. Ibidem
46 Quòd Christus natus est de spiritu sancto. fol.448
47 Quòd Christus non fit filius spiritus sancti secundum carnem. Ibidem
48 Quòd non est dicendum, Christus est creatura. fol.448
49 Solutio rationum contra incarnationem superius positarum. fol.449
50 Quòd peccatum originale traducatur à primo parente in posteros. fol.450
51 Obiectiones contra peccatum originale. fol.451
52 Solutio obiectionum positarum. fol.452
53 Rationes quibus videtur probari quòd non fuit conueniens Deum incarnari. fol.454
54 Quòd conueniens fuit Deum incarnari. fol.455
55 Solutio rationum suprà positarum contra conuenientiam incarnationis. fol.457
56 De necessitate sacramentorum. fol.461
57 De distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis. folio 462.
58 De numero sacramentorum nouæ legis. fol.463
59 De baptismo. Ibidem
60 De confirmatione. fol.464
61 De Eucharistia. Ibidem
62 De errore infidelium circa sacramentum Eucharistiæ. folio 465.
63 Solutio præmissarum difficultatum: & primò quo ad conuersionem panis in corpus Christi. fol.465
64 Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte loci. fol.467
65 Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte accidentium. fol.458.
66 Solutio eorum quæ obiiciebãtur ex parte actionis & passionis. fol.469
67 Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte fractionis. folio 470.
68 Solutio authoritatis suprà inductæ. fol.471
69 Ex quali pane & vino debet confici hoc sacramentum. folio 471.
70 De sacramento pœnitentiæ: & primò quòd homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt. folio 471.
71 Quòd homo peccans post sacramentorum gratiam, potest conuerti per gratiam. fol.473
72 De necessitate pœnitentiæ & partium eius. fol.474
73 De sacramento extremæ vnctionis. fol.477
74 De sacramento ordinis. fol.478
75 De distinctione ordinum. fol.479
76 De episcopali potestate, & quòd in ea vnus sit summus. folio 480.
77 Quòd per malos ministros sacramenta dispensari possunt. fol.481.
78 De sacramento matrimonij. fol.482
79 Quòd per Christum corporum resurrectio sit futura. Ibidem.
80 Obiectiones contra resurrectionem. fol.484
81 Solutio præmissarum obiectionum. Ibidem
82 Quòd homines resurgent immortales. fol.487
83 Quòd in resurrectione non erit vsus ciborum neque venereorum. fol.488
84 Quòd corpora resurgentium erunt eiusdem naturæ sicut prius. fol.490
85 Quòd corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quàm antè. fol.492
86 De qualitate corporum glorificatorum. Ibidem
87 De loco corporum glorificatorum. fol.493
88 De sexu & ætate resurgentium. Ibidem
89 De qualitate corporum resurgẽtium in damnatis. fol.494
90 Quomodo substantiæ incorporeæ patiantur ab igne. folio 495.
91 Quòd animæ statim post separationem à corpore pœnam vel præmium consequuntur. fol.496
92 Quòd animæ sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono. fol.497
93 Quòd animæ malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo. fol.498
94 De immutabilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis. Ibidem
95 De causa immutabilitatis cõmuniter in omnibus animabus post separationem à corpore. Ibidem
96 De finali iudicio. fol.500
97 De statu mundi post iudicium. Ibidem

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONTENTORVM IN COMMENTARIIS REVERENDISSIMI PATRIS, FRATRIS Francisci de Silueſtris, Ferrarienſis, totius ordinis Prædicatorum Magiſtri generalis, in libros contra Gentium errores diui Thomæ Aquinatis, alphabetica annotatio.

Abſolutum.

VNVM abſolutũ quomodo ſine alio eſſe poſſit. libro 3. capitulo 4. folio 227.

Abſtractio.

Quæ abſtractio ad diuinæ eſſentiæ viſionem requiratur. lib. 3. cap. 47. fol. 269.
Quare in viſione diuinæ eſſentiæ oportet fieri abſtractionem à ſenſibus. Ibidem.

Accidens.

Accidens eſt quod adeſt & abeſt præter ſubiecti corruptionem. lib. 2. cap. 81. fol. 188.
Omne quod eſt de genere accidentis, oportet vt ex principiis alicuius ſubſtantiæ cauſetur, & ſit illi naturale. lib. 3. capitu. 7. fol. 230.
Accidens quomodo diuiditur in proprium & commune. lib. 3. cap. 7. fol. 230.
In Deo non poteſt eſſe aliquid per modum accidentis. li. 2. ca. 9. fol. 105.
Ex diuerſitate materiarũ & formarum ſequitur diuerſitas proprietatum & accidentium. lib. 3. cap. 97. fol. 331. in fine.
Omnis forma accidentalis ex principiis ſubſtantiæ cauſatur. li. 4. cap. 14. fol. 415.
Accidens non poteſt traduci niſi traducatur ſubiectum. lib. 4. cap. 52. fol. 453.
Accidenti quomodo conueniat inhærere ſubiecto ratione ſuæ quiddꝛitatis. lib. 4. cap. 65. fol. 469.
Quomodo accidentia Euchariſtiæ poſſint agere ad generationem aut corruptionem. lib. 4. cap. 66. fol. 469.

Accidentale.

Quòd aduenit alicui poſt eſſe completum, aduenit ei accidentaliter. lib. 4. cap. 49. fol. 450.

Actio.

Actio tranſiens non eſt in agente ſed in patiente. lib. 2. cap. 1. folio 100.
Actio tranſiens aliter eſt complementum potentiæ quàm immanens. lib. 2. cap. 9. fol. 105.
Actio tranſiens quomodo ponitur in Deo. lib. 2. cap. 19. fol. 111.
Actio voluntatis eſt perfectior actione naturæ. lib. 2. cap. 23. folio 120.
Actione eadem aqua corrumpitur, & aër generatur. lib. 2. capit. 41. fol. 133.
Ab vno formali principio actionis eſt vna tantùm actio. lib. 2. cap. 73. fol. 171.
Actio immanens non eſt propter aliquod operatum tanquam propter finem. lib. 3. cap. 2. fol. 225.
Actio compoſiti ex materia & forma non eſt materiæ tantùm aut formæ, ſed compoſiti. lib. 2. cap. 50. fol. 141.
Actiones iudicæ quomodo ſunt finis. lib. 3. cap. 2. & 25. fol. 226. & 248.
Duæ actiones vnius agentis quomodo vnum effectum producere poſſint. lib. 2. cap. 89. fol. 202.
Quædam inter actionem immanentem & tranſeuntem differentia. lib. 1. cap. 70. fol. 82.
Differentia inter actionem immanentem & tranſeuntem. lib. 1. cap. 100. fol. 98.
Actio tranſiens eſt aliquo modo perfectio facti, & aliquo modo perfectio facientis. lib. 2. cap. 1. fol. 100.
Actio eſt perfectio patientis, & perfectio facti, ſed diuerſimodè. Ibidem.
Quomodo ſequitur actionem immanentem eſſe priorem naturaliter tranſeunte, quia ipſa eſt perfectio agentis, illa verò perfectio facti. Ibidem.
Actio trãſiens ſecundum mentem ſancti Thomæ eſt in patiente. Ibidem. fol. 101.
Quòd ſecundum mentem Ariſtotelis & Commentatoris actio tranſiens eſt in patiente. Ibidem.

Actus.

Actus eſt ſimpliciter prior potentia. lib. 1. cap. 16. fol. 15.
Quomodo idem faciat ſeipſum in act. lib. 1. ca. 23. fol. 26.
Actus exterior quomodo ſit malus. lib. 3. cap. 10. fol. 235.
Actus alteri inhærens limitatur ex eo in quo eſt. lib. 1. cap. 43. folio. 46.
In ſucceſſione intellectionũ intellectus angelici ſuccedit actus actui, non autem actus potentiæ. lib. 2. cap. 101. fol. 223.
Quomodo actus qui nobiliori obiecto cõiungitur, eſt nobilior. lib. 3. cap. 26. fol. 252.
Omne actiuum eſt in actu & econuerſo. lib. 2. ca. 6. fol. 104.
Per actum in nobis exiſtentem poſſumus in actionem immanentem & tranſeuntem. Ibidem.
Perfectius eſt in actu quod eſt ipſe actus quàm habens actum. libro 2. capitulo 52. folio 143.

Adam.

Adam non potuit per actum ſuum, bonum naturæ redintegrare. lib. 4. cap. 52. fol. 454.
Qui dicantur ad imitationem Adæ peccare. lib. 4. cap. 50. fol. 452.

Adhæſio.

Quomodo adhæſio per voluntatem eſt maior adhæſione per intellectum. lib. 3. cap. 116. fol. 355.

Admiratio.

Admiratio ſapientiæ diuinæ in nobis quomodo ex creaturarũ conſideratione prouenit. lib. 2. cap. 2. fo. 102.
Ex admiratione virtutis diuinæ cauſatur timor & reuerentia ad Deum. lib. 2. Ibidem. fo. 102.
Admiratio dupliciter ſumitur. lib. 3. cap. 62. fol. 285.

Aër.

Aëris pars non eſt per ſeipſam terminabilis. lib. 2. ca. 90. fo. 203.
Eadem actione generatur & aqua corrũpitur. lib. 2. cap. 41. folio 133.
Æternitas', vide in litera E.

Affectio.

Quid affectionis nomine importetur. lib. 1. cap. 89. fol. 89.

Agens.

Agens naturale non poteſt idem numero reparare. lib. 4. ca. 81. folio 485.
Primi agentis eſt prima actio. lib. 2. cap. 21. fol. 115.
Agens primum, eſt cauſa eſſendi ſimpliciter. Ibidem. fol. 116.
Nullum agens particulare facit ens per ſe. lib. 2. Ibi. fol. 118.
Vnumquodque agens hoc modo agit ſecundum quòd ſimilitudo facti eſt in agente. lib. 2. cap. 23. fol. 120.
Agens voluntarium & naturale quomodo diſtinguantur. lib. 2. cap. 35. fol. 129.
Diuerſorum agentium non eſt vna operatio vt egreditur ab agente, ſed bene ex parte operati. lib. 2. cap. 57. fol. 149.
Differentia inter agens naturale & artificiale. li. 2. cap. 75. fo. 176.
Agens per naturam non poteſt intendere multa vt diſtincta. li. 1. cap. 50. fol. 54.
Agens vniuocum non eſt cauſa ſimpliciter ſpecici. lib. 3. cap. 65. folio. 290.
Differentia inter agens diuinum & alia agentia per intellectum. li. 2. cap. 46. fol. 137.
De proportione agentis ex omnino nõ ente ad agens ex aliquo ente. lib. 1. cap. 43. fol. 47.
Finis agentis eſt eius bonum. lib. 3. cap. 16. fol. 236.
Eiuſdem rationis eſt quòd effectus tendat in ſimilitudinem agentis, & quòd agens aſſimilet ſibi paſſum. libro. 3. cap. 21. fol. 241.
Agens intendit aſſimilare ſibi paſſum in cauſalitate. lib. 3. ca. 20. folio 241.
Agentis perfecti producere ſibi ſimile quantum poteſt. ibi. f. 124.
Agens vniuocum in natura non eſt cauſa niſi generationis iuris aut illius rei. lib. 3. cap. 65. fol. 290.
Quomodo agens vniuocum ſe habeat ad eſſe effectus. li. 2, 3. cap. 65. fol. 290.
Quomodo impreſſio agentis nõ remaneat ceſſante motione agentis niſi verſatur in naturam. libro 3. capitulo 65. folio 290.
Secundaria agentia determinant actionem primi agentis. lib. 3. cap. 66. fol. 291
Voluntarium agens in multiplices effectus poteſt. lib. 3. cap. 73. folio 301.
Tantum ſe extendit cauſalitas primi agentis quantum ſe extendit ordinatio effectuum in finem. lib. 3. cap. 71. fol. 299.
Superius agens dat inferiori virtutem per quam agit. lib. 3. cap. 70. fol 297.
Agens per voluntatem ſtatim ſine medio poteſt producere effectum quemcunque ſuam virtutem non excedentem. lib. 3. ca. 99. fol. 333.
Differentia inter agens per neceſsitatem naturæ, & agẽs per voluntatem. ibidem.
Quomodo factum quod eſt compoſitum, ab agente compoſito fieri intelligatur. lib. 3. cap. 103. fol. 340.
Agens educere materiam de potentia ad actum ſuæ formæ dupliciter contingit. lib. 2. cap. 75. fol. 176.
Idem non poteſt eſſe operatum à diuerſis agentibus eodem modo. lib. 4. cap. 7. fol. 400.
Quomodo omne agens agat ſibi ſimile. libro 4. capitulo 19. folio 421.
Vtrum ſi agentia creata non haberent materiam ſibi proportionatam, eſſent fruſtra. lib. 2. cap. 16. fol. 111.
Ab agẽte voluntario non procedit aliquid neceſſario, niſi ratione alicuius debiti. lib. 2. cap. 31. fol. 126.

Agere.

Agere ad determinatam ſpeciem dupliciter dicitur. lib. 2. capi. 16. folio 110.
Agere de neceſsitate naturæ dupliciter contingit. lib. 2. cap. 23. folio 120.
Agere per ſe dupliciter contingit. lib. 1. cap. 72. fol. 79.
Quomodo deus agat mediate mediatione ſuppoſiti. lib. 3. c. 70. fol. 297.
Quomodo deus agat in omnibus immediate immediatione virtutis. ibidem.

Albedo.

Albedo ſi eſſet ſeparata à ſubiecto, eſſet perfectior albidine in ſubiecto exiſtente. lib. 1. cap. 20. fol. 32.
Albedo eſt menſura omnium colorum. lib. 1. ibidem, fol. 32.

Alteratio.

Alteratio ſecundum animę paſsiones manet in homine quandiu anima paſsibili corpori vnitur. libro 4. capitulo 70. folio 473.

Amare.

Quomodo res amata in amante eſſe dicatur. libro 4. cap. 19. folio 421.
Vtrum deus verè amet creaturas irrationales amore amicitiæ, an tantùm amore concupiſcentiæ. libro 1. capit. 91. folio 81.
Amans ad amatum ſe habet ſicut ad id quod eſt aliquo modo vnum cum ipſo. ibidem, fol. 92.
Quantò id vnde amans eſt vnum cum amato, eſt maius, tantò eſt amor intenſior. ibidem, fol. 92.
Amatur res magis quando habetur, quia fit nobis affinior & intimior. ibidem, fol. 92.
Quomodo euenit contrarium iis quæ deus amat & approbat. ibidem, fol. 82.
Vnum quodque exteris paribus magis amat ſe quàm aliud. lib. 1. cap. 102. fol. 99.

Amor.

Quomodo amor eſt vis vnitiua. libro 1. cap. 91. fol. 92.
Amor eſt omnis affectionis principium. libro 1. capitu. 91. folio 92.
Solus amor in duo obiecta fertur. libro 1. capitulo 91. folio 93.
Amor inquantum huiuſmodi non procedit ſecundum rationem ſimilitudinis. lib. 4. cap. 19. fol. 421.
Quomodo amor eſt omnium actuum voluntatis initium & radix. lib. 4. cap. 19. fol. 421.

Anagoges.

Quid anagoges nomine ſignificetur. libro 3. capitulo 80. folio 308.

Analogum.

Quomodo ſignificatum analogi ſit in vno aut pluribus, & quomodo inter analogata ſit vnum primum. libro 1. capitulo 34. folio 38.
De diuerſis modis analogię. ibidem.
Multipliciter accipitur analogia vnius ad alterum. ibidem.
Primum analogatorum in diffinitione aliorum ponitur. ibidem folio 39.

Angelus.

Quomodo erroneum ſit dicere angelos ante mundum corporeum eſſe productos. libro 2. cap. 83. folio 194. & 194.
Angelus deum per ſuam ſubſtantiam conguoſſit. libro 2. cap. 98 folio 216.
Differẽtia inter angelum & animam. li. 2. c. 94. fo. 209. & 210.
Angeli congnoſcunt ſingularia per ſpecies vniuerſalium lib. 2 cap. 96. & 100. folio 212. & 220.
Angelus intelligit ſe & deum per eſſentiam ſuam. libro 2. ca. 98. folio 216.
Angeli ſunt in loco per operationem, libro 3. cap. 68. folio 293.
Vtrum vnus angelus alium intelligere poſſit. libro 2. cap. 98. folio 219.
In ſucceſsione intellectionum intellectus angelici ſuccedit actus actui, nõ autem actus potẽtiæ. libro 2. cap. 101. folio 223.
Vtrum angelus neceſſario ſimul conſideret omnia quæ per vnam ſpeciem congnoſcere poteſt. ibidem, folio 223.
Quomodo ſit inteligendum quòd natura vnius angeli nõ impedit aliorum angelorum cognitionem propter eorum affinitatem & propinquitatem. libro 2. cap. 98. folio 219.
Angeli ſuperiores per vniuerſaliores ſpecies intelligunt. lib. 2. cap. 98. folio. 218.
Angelus alia à ſe per ſpecies ſuper additas intelligit, ibidem, folio 217.
Angeli quomodo plura ſimul intelligant. libro 1. ca. 55. folio 58. & libro 2. cap. 101. folio 223.
Quomodo in angelis eſt intellectus agens & poſsibilis. libro 2. cap. 96. folio 213.
Rationes quibus probatur vnum angelum non cognoſcere alium per eius ſubſtantiam, ſunt ſolubiles. li. 2. cap. 98. fol. 219.
Intellectum angeli totaliter per ſpecies intelligibiles eſt perfectus. ibidem, folio 218.
Oportet in intellectu angelico plures ſpecies intellectuales eſſe. ibidem, folio 217.
Nullus angelus per ſuam eſſentiam eſt ſufficiens principium cognitionis omnium. ibidem, folio 216. in fi.
Quomodo eſſentia angeli ad eius intellectum ſe habeat. ibidem folio 216.
Quomodo angeli indiguerunt gratia ad hoc vt conuerterentur in deum. libro 3. cap. 51. folio 273.
Vtrum angeli inferiores ſingula ab ipſis exequenda in particulari per viſionẽ diuinæ eſſentiæ cognoſcant. li. 3. c. 80. fo. 307.
Quomodo inferiores angeli ex virtute ſuperiorum poſſunt id quod ad ſuperiores ſpectat. ibidem, folio 308.
Quomodo diuerſę ſan. Th. ſentẽtiæ de ordinatione angelorum conueniant quantum ad hierarchiarum ordinem. ibi. fol. 309.
Concordia ſancti Thomæ, circa diſtinctionem ordinum. ibidem.
Angelorum cognitio eſt indefectibilis. libro 3. cap. 91. folio 323.
Angelorum cognitio eſt immobilis. ibidem.
Angeli improprie localiter mouentur. libro 3. cap. 102. fol. 337.
Vtrum motus angeli poſsit eſſe continuus. ibidem.
Vtrum motus localis angeli tempore motum ęqli menſuranti menſuretur. ibidem.
Vtrum motus diſcretus angeli ſit in inſtanti. ibidem, folio 337.
Angelus nõ recedit à termino à quo in inſtanti in quo eſt in termino ad quem. ibidem, folio 338.
Vtrum vnus angelus poſsit ſimul in pluribus locis eſſe. libro 3. cap. 68. folio 293.
Vtrum in vno & eodem loco poſsint plures angeli ſimul eſſe. ibidem.
De modis quibus angeli aliquos mirabiles effectus operantur. libro 3. cap. 103. folio 340.
Quomodo non eſt angelis naturaliter inditum vt ſuam perfectionem in aliũ finem ordinẽt. libro 3. cap. 109. folio 346.
Vtrum angeli peccauerint, quia conuerſi ſunt in proprium bonum tanquam in vltimum finem. lib. 3. capit. 109. folio 347.
Quomodo angelus voluit omnia à ſe regulari, & ſuam voluntatem non regulari à ſuperiori. libro 3. capitulo 109. folio 347.
Angelus non potuit æqualitatem dei abſolutam appetere. ibidem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Vtrum peccatum angeli fuerit superbia. ibidem, folio 348.
Vtrum supremus angelus peccauerit. ibidem.
Differentia inter primum angelum peccantem & alios inferiores. ibidem, fol. 348.
Vtrum inferiores angeli appetierint æqualitatem dei. ibidem, folio 348.
Quomodo in intellectu angeli cũ peccauit fuit defectus. libr. 3. cap. 110. fol. 148.
Quomodo inconsideratio ad peccatum angeli se habuit. ibidem, folio 349.
Quæ fuit causa inconsiderationis in angelo. ibidem.
Quomodo ab angelis peccantibus prætermissum est medium rationis. lib. 3. cap. 110. fol. 349.
Quomodo in angelo peccante fuit iniustitia. ibidem.
Quot morę circa angelorum casum sint ponendæ. ibidem, folio 350.
Vtrum omnes angeli in primo instanti habuerint actũ liberum & meritorium. ibidem.
Aliter conuenit angelo mereri in primo instanti, & aliter in secundo. ibidem, fol. 350.
Angeli in secundo instanti non meruerunt. li 3. cap. 110. fo. 350.
Quomodo angelus habuit libertatem ad bonum & malum. lib. 3. cap. 110. fol. 350.
Via omnium angelorum fuit æqualis. lib. 3. cap. 110. fol. 350. in fin. & dein. fol. 351.
Vtrum boni angeli simul fuerint viatores & comprehensores. lib. 3. cap. 110. fol. 351.
Demeritum potest in eodem instanti cum damnatione in angelis, non autem meritum cum beatitudine. li. 3. cap. 110. fo. 351.
Differentia inter instans præmiationis angelorum, & instans mortis hominum. lib. 3. cap. 110. fol. 351.
Differentia inter immobilitatem angelorum & hominum. libr. 4. cap. 95. fol. 499.
Prima electio angeli primaque apprehensio immobilis est, ibidem, fol. 500.
Quomodo prima apprehensio & electio angeli fuerit libera. ibidem.
Quomodo intelligatur angelum post electionẽ habere liberum arbitrium inflexibile. ibidem, fol 500.

Anima.

Anima intellectiua aduenięte, omnes dispositiones precedentes corrumpuntur. lib. 2. cap. 89. fol. 202.
Anima intellectiua quomodo per vnionem ad materiam habeat esse lib. 2. cap. 86. fol. 198.
Anima intellectiua coniuncta non intelligit se per essentiam suam, sed bene separata. lib. 2. cap. 98. fol. 219.
Animæ intellectiuæ naturale est vniri corpori. lib. 2. cap. 68. fo. 174. & cod. lib. cap. 83. fol. 194.
Anima intellectiua est incorruptibilis apud Arist. lib. 2. ca. 79. & 81. fol. 185. & 189.
Animæ intellectiuę multiplicantur secundum comensurationem ad corpora. lib. 2. cap. 81. fol. 187.
Anima intellectiua indiuiduatur ex materia. libro 2. cap. 75. folio 175.
Anima intellectiua quomodo est perfectior coniuncta corpori quam separata. lib. 2, cap. 68. fol. 163.
Anima intellectiua est forma naturalis aliquomodo. ibidem, folio 163.
Anima intellectiua non educitur de potentia materiæ. ibidem, folio 163.
Anima vnius hominis est nobilior anima alterius hominis indiuidualiter, non autem specificé. lib. 1. cap. 3. fol. 3.
Animæ diffinitio non dicitur æquiuoce secundum mentẽ Aristotelis de anima intellectiua & aliis animabus. li. 2. c. 61. f. 157
Anima est mouens non motum. lib. 2. cap. 65. fol. 160.
Anima est pars mouens in animalibus. ibidem.
Anima quantò magis à corporeis sensibus retrahitur, tantòmagis superiorum recipit impressionem. libro secundo, cap. 81. folio 188.
Animas fuisse ante corpora productas, quomodo sit erroneum. lib. 2. cap. 83. fol. 16[illegible].
Anima intellectiua est subsistens. lib. 2. cap. 68. fol. 162.
Quomodo anima sit tota in qualibet parte. lib. 4. c. 67. fo. 470.
Anima intellectiua quomodo ad alias formas materiales se habeat. ibidem, fol. 470.
Anima intellectiua quomodo non est immersa materiæ. lib. 2. c. 68. fol. 163.
Quomodo anima mouet corpus per medium. lib. 2. capitu. 71. folio 167.
Quomodo anima habeat totalitatem essentiæ. libro 2. capi. 72. folio 168.
Quomodo animæ per habitudinem ad corpora indiuiduantur. lib. 2. cap. 75. fol. 175.
Anima intellectiua an proficiatur in vnione ad corpus. libro 2. cap. 83. fol. 194.
Quomodo anima quantum ad indiuidua ad vniuersi perfectionem pertinet. lib. 2. cap. 84. fol. 197.
Aliter comparatur anima coniuncta ad motum cæli, & aliter separata. lib. 4. cap. 82. fol. 487.
Anima intellectiua est pura potẽtia in genere intelligibilium. lib. 2. cap. 98. fol. 216
Quomodo si anima videret se per se ipsam, semper intelligeret de se quid est. lib. 3. cap. 46. fol. 267.
Quomodo anima intellectiua sit factiua intelligibilium in actu, cum ipsa sit pura potentia in genere intelligibilium. lib. 3. ca. 46. fol. 267
Quomodo anima se esse per se ipsam cognoscat. ibidem, folio 263.
Quomodo anima humana ad æqualitatem superiorum possit peruenire. lib. 3. cap. 57. fol. 281
Vtrum anima post hanc vitam ordine ad vltimum finem priuetur si cum mortali decedat. lib. 3. cap. 144. fol. 377.
De animæ passione ab igne cui aligatur, prouenięte. lib. 4. ca. 90. fol. 496.
Duplex est animę capacitas ad visionem diuinam. lib. 4. cap. 91. folio 496.
Quomodo intelligatur anima beatam non posse mutari de bono in malum. lib. 4. cap. 92. fol. 498.
Dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis. lib. 4. cap. 95. fol. 499.
Anima in instanti separationis demereri non potest. lib. 4. cap. 65. fol. 499.
Immobilitas animæ separatæ in bono & malo remanebit in ipsa corpori reunita. ibidem, fol. 500.

Animal.

In animalibus brutis forma mouens quomodo est ab extrinseco vel intrinseco. lib. 2. cap. 47. fol. 138.
Animalibus brutis quomodo conuenit ex seipsis moueri, & quomodo non. ibidem, fol. 139. & lib. 1. cap. 44. fol. 48.
Animalia irrationabilia sunt liberæ actionis nõ tamẽ mouentur libero arbitrio. lib. 2. cap. 48. fol. 439.
Animalia bruta voluntario communicant. libro. 2. cap. 66. folio 161.
Animalia bruta non agunt se ad operationem. libro 3. cap. 16. folio 237.
Animali ratione posset accipi vt proprium exemplar animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positiuas. lib. 1. cap. 54. fol. 57.

Animatio.

Omne corporeum quod fit ante animationem, est informe. lib. 4. cap. 44. fol. 446.

Annihilatio.

Potest res annihilata eadẽ numero reparari. libro 4. cap. 81. folio 485.
Quomodo in rei corruptione, corporeitas annihillari dicatur. ibidem, fol. 486.

Appetibile.

Appetibile quomodo moueat appetitum. lib. 1. cap. 44. fol. 48. & lib. 4. cap. 19. fol 420. & dein.
Non esse, quomodo est appetibile per accidens. lib. 3. cap. 19. folio 238.
Appetibile mouet voluntatem. lib. 1. cap. 74. fol 79.

Appetitus.

Appetitus quomodo ad motum animalis se habeat. libro 2. cap. 82. fol. 191.
Appetitus scientiæ qualis sit lib. 1. cap. 4. fol. 4.
Appetitus scientiæ quomodo possit esse frustra. ibidem. dubio. 2. fol. 4.
Quomodo appetitus essendi sit naturalis. lib. 1. cap. 72. fol. 79.
Appetitus obiectum est bonum vel malum. lib. 1. cap. 90. fol. 90.
Appetitus non tendit ad infinitum. lib. 1. cap. 101. fol. 98.
Quomodo in appetitu inferiori est peccatum, quia non regulatur per superiorem. lib. 3. cap. 109. fo. 347.
Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum. lib. 13. cap. 16. folio 237.

Apud.

Ista præpositio apud subsistentiam importat & distinctionem. lib. 4. cap. 5. fol. 398.

Aqua.

Aquæ quomodo frigiditas sit naturalis, & quomodo ab ea removeri potest, libro 1. cap. 7. folio 7.
Vtrum motus naturalis aquę sit tantum ad medium libro 3. cap. 100. folio 335.
Aqua est materia sacramẽti baptismi, lib. 4, cap. 59. folio 463.
Non oportet aquam quæ est materia baptismi esse omnino simplicem. ibidem folio 473.
Aqua fuit per verbum dei baptizatum à Ioanne, sanctificata, ibidem, folio 463.

Argumentum.

In diuinis quãtum ad absoluta videlicet, ista sunt idem quod diuina essentia. ergo sunt idem inter se, non autem quantum ad relatiua. libro 4. cap. 19. folio 421.

Ars.

Forme artis non consequuntur artis actionem. libro. 2. cap. 76. folio 179.
Quomodo bonitas diuina arti comparatur. li. 1. cap. 81. fol 84.
Quomodo ars sit virtus. lib. 1 cap. 93. folio 94.

Articulus.

De articulis Parisiensibus. lib 2. cap. 93. fol. 209.

Assumptio.

Vtrum sufficiens ratio sit quare deus creaturam irrationalem in vnitatem personæ non assumpsit, quia ipsius non est per se agere. libro 4. cap. 55. folio 459.
Vtrum in distinctio naturæ à suppositio sit sufficiens ratio quare non sit assumpta natura angelica à deo. ibidem, folio 459.

Auerrois.

An apud Auerroem intellectus nobiscum vniatur secundum esse. libro 2. cap. 59. fol. 0152.
Quomodo apud Auerroem intellectus copulatur nobiscum per phantasmata. ibidem, folio 153.
Secundum Auerroem deus de rebus nõ habet cognitionem nisi vniuersalem. libro 1. cap. 50. folio 54.

Authoritas.

Quid proprie nomine authoritatis importetur. libro 4. cap. 24. folio 427.

Auxilium.

Necesse est dari homini auxilium aliquod supernaturale ad finis supernaturalis consecutionem. libro 3. cap. 147. folio 379.
Quomodo homo diuino auxilio ad beatitudinem cõsequẽdam indigeat. Ibidem.

Baptismus.

Potest aliquando baptismus reiterari, libro 4. cap. 59. folio 467.
Per baptismum non liberatur quis à pœna sibi debita in iudicio humano. libro 4. cap. 59. folio 464.
Baptismus aperit ianuam cęli. libro 4. cap. 59. folio 464.
Baptismus est spiritualis generatio, libro 4. cap. 59. folio 465.
Baptismus non tollit fomitem, sed mitigat. lib. 4. c. 52. fo. 453.
Differentia inter baptismum & pœnitentiam, libro 4. cap. 72. folio 498.
Vtrum post baptismum remaneat concupiscentia cum carentia iustitiæ originalis, lib. 4. cap. 52. folio 454.
Quis dicatur ad baptismum fictus accedere, libro 4. cap. 72. folio. 475.
Differentia baptismi & pœnitentię quantum ad exigentiam actus humani. Ibidem.
Baptizatis imponẽdum est vt læsis à se satisfaciant, licet eis remittatur pœna & culpa, libro 4. cap. 59. folio. 464. in princ.

Beatitudo.

Beatitudo vera differt à falsa ex parte intellectus, libr. 3. cap. 29. folio 249.
Dupliciter accipi potest beatitudinis perfectio, libro 3. cap. 26. folio 210.
Beatitudo quomodo est summum bonum, libro 1. cap. 101. folio 89.
Quomodo is qui ad beatitudinem à deo dirigitur, continuè dirigatur. libro 3. cap. 150. folio 382.

Beatus.

Beati de bono in malum mutari non possunt. libro 3, cap. 56. folio 498.
Beati quomodo cognoscunt de deo quid est. libro 3. cap. 56. folio 280.
Beati quomodo omnia vident in deo. libro 3. capitulo 59. folio 282.
Beatorum desiderium quomodo totaliter quietatur. lib. 3. cap. 62. fol. 286.
An beati singularia futura congnoscat. libr. 3. cap. 59. fol. 282.
Vtrum beati omnes rerum rationes congnoscant, ibidem. folio 282.
Beato non potest deesse voluntas fruendi diuina visione. lib. 2. cap. 62. fol. 285.
Diuina subsistãtia semper à beatis cum admiratione videtur. ibidem. fol. 285.
Vtrum beatus possit velle diuina visione carere, ibidem, folio 285.
Quomodo claritas animæ beatorum redundabit in corpus. lib. 4. cap. 89. fol. 482.
De agilitate corporum beatorum. ibidem, fol. 492.
Motus non erit in beatis propter necessitatem. ibidem.
Corpus beati perfectum per animã proportionabiliter animæ immune erit ab omni malo. ibidem, fol. 492.
Quare in beatis inuenitur passio sensus, non autem passionatiuæ. ibidem.
Vtrum beati sint vsuri sensibus propter delectationem. ibidem.
De impassibilitate corporum beatorum. libro 4. cap. 86. folio 492.
Vtrum oporteat aliquam qualitatem in corpore glorioso ponere quæ omnem passionem prohibeat. ibidem.
Duplex est causa impassibilitatis corporum beatorum, scilicet remora, & propinqua. ibidem, fol. 492.
Corpora beatorum erunt super omnes cælos. lib 4. cap. 87. folio 493.
Corpora beatorum non possunt simul esse cum alio corpore nisi virtute diuina. ibidem.
Quare beati à sensibilibus lædi non potuerunt. libro 4. cap. 89. folio 494.

Bonum.

Bonum omne aut est finis, aut ordinatum ad finem. libro 1, cap. 82. fol. 84.
Quid significet formaliter bonum. lib. 1. cap. 25. fol. 29.
Bonum est ratio mali. lib. 1, cap. 71. fol. 77.
Bonum & malum sunt genera contrariorum. li. 3, cap. 9. fo. 232.
Quomodo bonum & malum sunt opposita, & tamen vnum sit in alio. lib 3 cap. 11. fol 234.
Quantò magis creatura à bonitate diuina distat, tãto magis eius perfecta bonitas maiorem multiplicatem requirit. lib. 3. cap. 20. fol. 240.
Bonum simpliciter, multipliciter dicitur. libro 3. capitulo 20. folio. 240.
Bonum est maioris ambitus quàm ens. ibidem, folio 241.
Bonum honestum est vltima hominis fœlicitas, libro 3. cap. 34. folio. 255.
Bonum in decem prędicamenta diuiditur, libro 1. cap. 25. folio 29.
Bonum & ens conuertuntur secundum essentiam, ibidem.
Nulli conuenit ratio boni nisi inquantum est in actu, libro 1. ca. 38. folio 42.
Plura bona sunt vno bono meliora, libro 2. cap. 45. folio 137.
Bonum est suipsius diffusiuum, libro 1. cap. 17. folio. 41.
Verum appetibile & finis sit essentialis ratio boni, ibidem.
Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel ordinis priuationem libro. 3 cap. 9. folio 231.
Bonum est causa mali per accidens, libro 3, cap. 10. folio 232.
Bonitas diuina est omnium finis, non autem communicatio bonitas, libro 3. cap. 17. folio 237.
Bonum est amplioris habitus quàm ens, libro 3. cap. 20. folio 241.
Quomodo res dicantur bonæ in ordine ad deum, libro 3. cap. 19. folio 259.
Bonum particulare est appetibile inquantum est similitudo primæ bonitas, libro 3. cap. 24. folio 246.
Quomodo bonitas rerum ad simplicitatem se habeat, lib. 3. cap. 20 folio 240.
Dupliciter potest intelligi deum velle bonitatem suam quantũ possibile est multiplicari, libro 1. cap. 75. folio 80.
Bonitatis cõmunicatio quomodo est diuinæ voluntatis finis. libro 3. cap. 64. folio 288.
Virtuosius est bonum in bonitate quàm malum in malitia. libro 1. cap. 71. folio 299.
Diuina bonitas quomodo diuinæ voluntatis est causa, libro 1. cap. 87. folio 88.
Vniuersali bono nihil deperit ex bono particulari. libro 1. cap. 89. folio 90.

Esse immutabile est medium inter esse formæ omnino materiale, & esse intelligibile. libro 2. cap. 96. folio 212.
Vnumquodque secundum suam essentiam habet esse. libro 3. ca. 7. fol. 236.
Vtrum omnia naturaliter appetant esse. libro 3. capitu. 19. folio 258.
Substantia simplex participat esse secundum id quod est. libro 3. cap. 20. folio 240.
Creatura participatione ipsius esse dicitur ens. Ibidem, folio 240.
Quod potest esse, potest etiam non potest esse. libro 2. capitu. 30. folio 125.
Esse rerum intellectarum ad extra non est ipsum intelligi sicut accidit in intentione intellecta. libro 4. cap. 11. folio 407.
Quomodo bene ostenditur quòd idem est esse verbi diuini & diuini intellectus, quia intelligere est substantia diuini intellectus, intelligi verò est esse verbi intellecti. Ibidem, folio 406.

Essentia.

Essentia quomodo significetur per modum partis. libro 1. ca 21. folio 23.
Esse tale per essentiam vel participationem multipliciter dicitur. libro primo cap. 22. fol. 25. & libro secundo, capi. 2. &. 52. folio 141. & 142.
Essentia habet modum partis formalis, non autem materialis. li. 1. cap. 21. fol. 23.
Essentiam diuinam posse accipi vt propriam rationem, duplicitèr potest intelligi. libro primo, cap. 54. fol. 57.
Vtrum essentia conuenitat rei per causam. lib. 2. ca. 52. fol. 142.
Quomodo intelligitur quòd homo in hac vita diuinam essentiam videre non potest. lib. 3. cap. 47. fol. 269.
Quomodo essentia diuina vnitur intellectui beatorum. lib. tertio, cap. 51. fol. 174.
Diuinam essentiam intellectus creatus secundum totum suum posse non capit. libro tertio, cap. 55. fol. 278.
Diuina essentia non videtur à beatis perfectè sicut cognoscibilis est. Ibidem, fol. 278.
Essentiam diuinam videntibus est quodammodo per se notum, quod hic per fidem tenemus. libro quarto, cap. 54. fol. 456.
Per diuinam essentiam alia cognoscuntur sicut ex causa. lib. 3. cap. 56. fol. 279.
Si cognoscerentur omnes effectus dei in diuina essentia, ipsa infinite cognosceretur intensiue. Ibidem, folio 279.
Dici per essentiam tale dupliciter contingit. libro primo capit. 102. folio 99.

Æternitas.

Æternitas ratio explicatur. lib. 1. cap. 15. folio 15.
Si agens & recipiens sunt æterna, oportet recepta esse æterna. lib. secundo, cap. 73. folio 168.
Omnia sunt in æternitate præsentia. libro primo, capit. 66. folio 69.
Dupliciter dicitur aliquid æternitate participare. libro tertio. cap. 61. folio 283.
Verum visio beata mensuretur æternitate. libro tertio, Ibidem.

Eucharistia.

In eucharistia alia accidentia panis sunt in quantitate. libro quarto, cap. 63. folio 467.
Corpus Christi non diuiditur ad diuisionem dimensionum substantium in eucharistia. libro quarto, cap. 67. folio 470.
Quomodo accidentia eucharistiæ ad formam substantialem agere possint. libro quarto, cap. 66. folio 469.
Quomodo dimensio sacramenti eucharistiæ se habeat ad formam substantialem quando ex ipsa aliqua substantia generatur. Ibidem, folio 470.
Quomodo in sacramento eucharistiæ sint anima ex vi conuersionis, & alia quædam concomitater, libro quarto, capitu. 64. folio 468.
Corpus Christi secundum esse quod habet in eucharistia, quomodo sit in loco. libro quarto, cap. 63. fo. 466.
Corpus Christi incipit esse in eucharistia per conuersionẽ substantiæ panis in ipsum. libro quarto, cap. 63. fol. 466.
In consecratione corporis non annihilatur substantia panis. Ibidem.
Si maneret substantia panis in eucharistia, non vere diceretur, hoc est corpus meum. Ibidem, fol. 467.
De veritate & significatione huius locutionis, Hoc est corpus meum. Ibidem, folio 467.
Quantitas corporis Christi est in eucharistia indiuisibiliter, libro quarto, cap. 64. folio 468.
Vtrũ in eucharistia in die cœnæ conseruata fuisset corpus Christi constitutum per animam si in triduo mortis fuisset conseruata. lib. 4. cap. 64. fol. 468.
Quomodo contingat fractionem Eucharistiæ fieri. libro 4. cap. 67. fol. 470.
Quomodo ex accidentibus eucharistiæ possit aliquid generari. lib. 4. cap. 66. fol. 470.
Vtrum qualitatibus eucharistiæ in aliquam substantiam agentibus simul agat & quantitas. ibidem.
Quid nomine panis tritici ad eucharistiam requisiti intelligatur. lib. 4. cap. 69. fol. 471.

Falsitas.

Falsum est quod non ita est vt videtur. lib. 4. cap. 29. fol. 434.

Fantasma

Fantasma quomodo fit actu intelligibile. lib. 2. cap. 73. fol. 171.
Fantasmata in diuiduorum eiusdem speciei, quomodo in vno homine sint vnius vel diuersarum specierum. ibidem, folio 170.
Fantasma quomodo illuminantur ab intellectu agente. li. 2. ca. 77. fol. 180.
Fantasma causant speciem in intellectu, quæ est similitudo tantùm naturæ lib. 1. cap. 65. fol. 67.
Fantasma solùm intelligibile actu est altius in genere obiectorum cognoscibilium. lib. 2. cap. 96. fol. 212.

Fascinatio.

De fascinatione & huiusmodi immutationibus. lib. 3. ca. 103. folio 339.

Fatum.

Quomodo fatum secundum Boetii diffinitionem sit dispositio. lib. 3. cap. 93. fol. 326.
Quomodo fatum sit mobile, aut immobile. ibidem.
Multiplex fati acceptio. ibidem.

Felicitas.

Felicitas humana quomodo à pluribus habetur. lib. 3, cap. 39. & 44. folio 257. & 258. & 264.
Quomodo secundum Aristotelem felicitas in cognitione diuinarum rerum per scientias speculatiuas consistit. lib. 3. ca. 44. fol. 264.
Felicitas est secundum operationẽ intellectus per habitum perfecti. lib. 1. cap. 100. fol. 98.
Duplex felicitas, scilicet cõtemplatiua & actiua. lib. 1. cap. 102. fol. 99.
Quod à corporea influentia dependentiam habet, non est medium ad felicitatem proportionatum. lib. 3. cap. 85. fol. 316.

Fides.

Fides primorum quomodo est altior posteriorum fide. lib. 3. ca. 40. fol. 259.
Quomodo actus fidei est imperfectus ex parte intellectus, ex parte verò obiecti est perfectus. lib. 3. cap. 40. fol. 258.
De fidei certitudine. ibidem.
Fides habet cognitionem magis similem auditui quàm visioni. ibidem, fol. 259.
Quomodo aliqua cognitio de deo est altior cognitione fidei. ibidem.
Quomodo apostoli cognitionem fidei acceperunt. ibidem, folio 259.
Quomodo fides ad gratiam gratis datam pertineat. libro 3. ca. 154. folio 387.
Quod hic per fidem tenemus, videntibus diuinam essentiam est quodammodo per se notum. lib. 4. cap. 54. fol. 456.

Figura.

Figura nullius actionis aut passionis est principium. libr. 3. ca. 105. folio 343.
Vtrum figuræ quæ in imaginibus necromanticis aut astrologicis fiunt, sint corporum cœlestium effectus. libro 3. cap. 105. folio 343.
An constitutionem figuræ consequatur aliqua virtus ex influentia cælesti inquantum dat speciem imagini. libro 3. capi. 105. folio 343.

Filius.

Filius dei à patre naturaliter producitur. libro 4. capitu. 11. folio 407.
Quomodo filius sit in patre, & econuerso. libro 4. capitu. 9. folio 403.
Impropriè & secũdum quid filius dei potest dici creatus. lib. 4. cap. 8. fol. 402.
Quomodo intelligitur filium dei descendisse de cælo, libro 4. cap. 30. folio 434.
Quid essentialiter per claues Ecclesiæ importetur. lib. 4. ca. 72. fol. 475.
Virtute clauium aliquid de pœnis singulorum peccatorum remittitur. ibidem. fol. 476.

Cogitatio.

Cogitationes cordium solus deus cognoscere potest. lib. 3. cap. 154. fol. 386.
Quomodo sit inteligendum cogitationes cordis angelo esse incognitas in seipsis. ibidem, fol. 491.

Cognitio.

Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari. lib. 3. cap. 75. fol. 303.
Quomodo intus existens prohibet extranei cognitionem. lib 2. cap. 98. fol. 219.
Cognitio de deo per demonstrationem quomodo habet incertitudinem. lib. 3. cap. 39. fol. 258.
Cognitio beati est magis vnita ad deum quàm amor. lib. 3. cap. 26. fol. 250.
Cognosci primò & per se dupliciter intelligitur. lib. 1. cap. 48. fol. 52.
Cognitio de deo quæ naturaliter acquiri non potest, est intellectui possibili supernaturalis. lib. 1. cap. 3. fol. 3.
Quæ ad practicam cognitionem pertinent, perficiuntur in particulari: quæ verò ad speculatiuam, in vniuersali. li. 3. cap. 75. folio 303.
Cognitio intellectiua est certior sensitiua. lib. 1. cap. 20. fol. 19.
Cognoscentia sola nata sunt forma aliarum rerum in se recipere. lib. 1. cap. 44. fol. 50.
Nemo potest rerum omnium habere cognitionem. lib. 3. cap. 44. fol. 264.
Cognita causa cognoscitur effectus lib. 1. cap. 50. fol. 53.
Cognitio humana mediantibus angelis ordinatur à deo. lib. 3. cap. 91. fol. 50
Plura quomodo simul cognosci possint libro 1. cap. 55. fol. 58.
An plura successiuè per vnam operationem cognosci possint. ibidem, fol. 58.
Cognito præeminet dilectioni simpliciter, licet secundum quid sit econuerso. lib. 3. cap. 29. fol. 250.
Quod cognoscitur in communi tantùm imperfectè cognoscitur. lib. 1. cap. 50. fol. 54.
Cognoscens aliquam naturam perfectè omnẽ modum eius quo haberi potest cognoscit. lib. 1. cap. 50 fol. 54.
Quomodo cognitio an est, præcedat cognitionem quid est. li. 1. cap. 66. fol. 69.
Cognitio incomplexa est perfectior cognitione complexa. li. 1. cap. 59. fol. 64.
Localis distantia non impedit cognitionem substantiæ separatæ. lib. 2. cap. 96. fol. 213.
De cognitione intuitiua & abstractiua. libro secundo, ibidem, fol. 213.
Cognoscere aliquid in causa est illud vniuersaliter cognoscere. lib. 1. cap. 66. fol. 70.
Magis & vicinius aliquid coniungitur deo cognoscendo quam aliquam eius similitudinem participando. lib. tertio, cap. 25. fol. 247.
Cognitio quæ fit per aliquid nobis naturaliter inditum, est naturalis. lib. 3. cap. 46. fol. 267.
Cognosci aliquid dupliciter potest, scilicet in seipso & in alio. lib. 4. cap. 1. fol. 394.
Ex sensibilibus in dei cognitionem perfectam peruenire potest. ibidem.
Aliter ordinantur cognitiones quid & quia circa habitus quàm circa animam. lib. 3. cap. 46. fol. 268.
Cognitio quam habet mens de deo ex seipsa, non exedit genus cognitionis ipsius ex sensibilibus. lib 3. cap. 47. fol. 269.
Omnis cognitio à diuina cognitione regulatur. li. 3. c. 64 f. 288
Intellectus humanus potest ascendere in dei cognitionem per processum creaturarũ à deo ordine quodam tanquã per quandam viam. lib 4. cap. 1. fol. 395.
Cognitio hominis de deo in hac vitam nõ est propiè intellectualis intuitus. ibidem. fol. 395.
Perfecta rei cognitio haberi nõ potest nisi eius operatio cognoscatur. lib. 2. cap. 1. fol. 100.
Cognoscentia aliarum rerum naturam in se recipiunt. li. 1. ca. 44. fol. 50.
Cognoscens perfectè aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modum quo natura illi potest haberi. libro primo, capitu. 50. fol. 54.
Qui cognoscit rem in vniuersali tantùm cognoscit eam in potẽtia. lib. 3. cap. 75. fol. 303.

Complexum

In complexo importatur comparatio inconplexi ad rem. libro 1. cap. 51. fol. 62.

Compositio.

De compositione & ordine quomodo se habeat adinuicem. lib. cap. 35. folio. 439.
Cõpositioni & diuisioni intellectus oportet correspondere cõpositionem ex parte rei. lib. 1. cap. 58. fol. 61.
Intellectus diuinis compositionem & diuisionem dicit. lib. 1, ca. 59. fol. 62.

Concilium.

De conciliis & additionem ad concilia, libro quarto, capite 25. folio 429.
Romani pontificis authoritas authoritate concili superior est, ibidem.

Concubina.

Quid nomine cõcubinæ intelligitur in scriptura, quando plures habere concubinas permittebatur. libro tertio, cap. 125. folio 363.

Confessio.

De confessionis institutione & necessitate. li. 4. cap. 72. fo. 475.
Quomodo papa in confessione potest dispensare. ibidem, folio 476.
Per confessionem & baptismum aliquando confertur gratia, secundum quòd sunt in proposito tantùm, aliquando secundum quòd in actu. ibidem.

Confirmatio.

Quare confirmatis fit signum crucis in fronte. libro quarto, cap. 60. fol. 464.
Apostoli in exhibitione sacramenti confirmationis quandoque Chrismate sunt vsi. lib. 4. cap. 60. fol. 464.
Sacramentum confirmationis à solis pontificibus ex officio cõfertur. licet etiam simplex sacerdos ex papæ commissione hoc possit. ibidem fol. 464.
Quid sit minister necessarius in sacramento confirmationis. ibidem.
Per sacramentum confirmationis constituitur quis in quadam status existentia. li. 4. cap. 73. folio. 478.

Coniugatus.

Quomodo aliquid coniugati sunt perfectiores aliquibus continentibus. lib. 3. cap. 137. folio 360.

Cununctio.

Quæ coniunctio mentis ad Christum in spirituali sanatione restauratur. lib. 4. cap. 72. fol. 475.

Conscientia.

Liberari à conscientia offensę præteritę dupliciter potest intelligi. lib. 4. cap. 54. fol. 456.

Consilium.

Consilium est de meliori bono. lib. 3. cap. 139. fol. 373.

Contingens.

Contingens vt futurum cognosci, dupliciter potest intelligi. libro 1. cap. 67. fol. 71.

Contrarium.

Quæ secundum naturam sunt contraria, in intellectu desinunt contraria esse. lib. 2. cap. 55. fol. 146.
Contrarias formas contrarietatẽ amittere in intellectu, est signum quòd natura intellectualis neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita. lib. 2. cap. 55 fol. 146.
Quomodo intelligatur contrarietas in intellectu. lib. 2. capit. 76. folio 179.
Rationes contrariorum simul cognoscuntur. libro 1. capit. 71. folio 77.
Quare species contrariorum in intellectu non sunt contrariæ. libro 3. cap. 82. folio. 311.
Vnum contrariorum est causa cognoscendi alterum. lib. 2. cap. 50. folio 141.

Contritio.

Quomodo ex contritione potest omnis obligatio ad pœnã remitti. lib. 3. cap. 158. fol. 389.
Vehementia contritionis ex duobus attendi potest. libro 4. cap. 72. fol. 475.
Contritio non est pars integralis sacramenti pœnitentiæ, nisi vt aliquo sensibili signo manifestatur. ibidem, fo. 477.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Contritio est res & sacramentum pœnitentiæ exterioris secundum quod habet efficatiam sanandi peccatum. Ibidem.

Conuersio.

Conuersio panis in corpus Christi est successio substantiarum, non autem substantialis. lib. 4. cap. 63. fol. 467.
Quomodo conuersio panis in corpus Christi, est causa q̃ Christus sit in sacramento. lib. 4. cap. 93. fol. 469.
Vtrum per solam conuersionem substantiæ in substantiã absque motu locali possit corpus Christi in altari esse. ibidem, folio 466.
Si substantia panis in cõuersione resolueretur in materiam primam, materia prima esset sine forma. ibidem. fol. 467.
Quomodo aliquid ex vi conuersionis dicatur esse in sacramento. lib. 4. cap. 63. fol. 496.
Quomodo anima Christi sit in Eucharistia ex vi conuersionis, ibidem, 468.
Vtrũ in Eucharistia in die cœnæ consecrata fuisset corpus Christi constitutum per animam si in triduo mortis fuisset conservata. ibidem. fol. 468.
Quomodo se habeat conuersio prædicta ad dimensiones corporis Christi. ibidem. fol. 468.
Vtrum prius nos conuertamur ad deum quàm ipse ad nos. libro 3. cap. 149. fol. 381.

Corpus.

De veritate & significatione huius locutionis, Hoc est corpus meum. lib. 4. cap. 63. fol. 467.
Nullum corpus agit nisi moueatur. lib. 2. cap. 20. & 65. fol. 160.
Corpora inferiora vt mota naturalibus motibus considerantur vt mota tantum non autem vt mouentia. li. 3. ca. 22. fol. 242.
Vtrum corpus possit agere in aliquod situaliter distans immediate. lib. 3. cap. 68. fol. 294.
Corpus superius magis formale est quàm inferius. lib. 3. cap. 82. folio 319.
Tripliciter corpora inferiora ad superiora comparari possunt. lib. 3. cap. 86. fol. 318.
Quomodo inferiora corpora aliquando propter indispositionem materiæ rectitudinem primæ regulæ non sequuntur. lib. 3. cap. 110. fol. 350.
Corpus oportet animæ proportionatum esse. li. 4. cap. 33. f. 436.
Corpus christi sub sacramento duplicem habet præsentialitatem, quarum vna sibi conuenit mediante alia. lib. 4. cap. 63. folio 466.
Corpus Christi potest dici esse sub dimensionibus panis & diuisibiliter & indiuisibiliter. lib. 4. cap. 64. fol. 464.
Corpus Christi quomodo incipiat sub speciebus panis esse. libro 4. cap. 63. fol. 466.
Virtute diuina duo corpora simul esse possent. li. 4. ca. 87. f. 493.
Duo corpora non possunt naturaliter simul esse in eodem loco. ibidem. fol. 493.

Corruptio.

Omnis corruptio fit per separationem formæ à materia. li. 2. ca. 55. fol. 146.
Corruptibile secundum naturam quomodo potest incorruptibile fieri. lib. 2. cap. 89. fol. 201.
Quomodo corruptio fit vel non fit præter intentionem naturæ. lib. 3. cap. 6. fol. 229.
Quare virtute naturæ non potest corruptum reparari. libro 4. ca. 81. fol. 485.
Per diuinam virtutem possunt corrupta in integrum reuocari. ibidem fol. 485.

Creatio.

Quomodo in creatione aliquid aliter se habet nunc & prius. libro 2. cap. 72. fol. 112.
Creatio alia creatione non creatur. lib. 2. cap. 18. fol. 112.
Creare non ea nisi potentiæ infinitæ. lib. 2. cap. 20. fol. 115.
Quomodo creatio & conuersatio distinguantur. lib. 3. cap. 65. folio 289.
Ideo creatio est res aliqua quia creatura realiter depẽdet à deo. lib. 2. cap. 18. fol. 113.
Quomodo in creatione non est successio. libro. secundo, capitulo 19. fol. 113.
Quomodo ideo in creatione non est successio, quia inter esse & non esse medium non cadit. lib. 2. cap. 19. fol. 113.
Quomodo in creatione sit terminus à quo, & terminus ad quẽ. lib. 2. cap. 19. fol. 113.

Creatura.

Creatura dicitur conuenienter similis deo, non autem econuerso. libro 1. cap. 29. fol. 35.
Creatura non potest esse sine relatione ad deum. libro 2. cap. 93. fol. 205.
Creatura quanto magis à diuina bonitate distat, tantò eius perfecta bonitas maiorem multiplicantem requirit. lib. 3. ca. 20. folio 240. col. 1. in prin.
Creatura participatione ipsius esse dicitur ens. ibidem, folio 240.
Vtrum creaturarum multiplicatio sit de perfectione diuina. li. 1. cap. 75. fol. 80.
Processus creaturarum à deo, à nobis imperfectè cognoscitur. lib. 4. cap. 1. fol. 395.
Processus creaturarum à deo ipsum deum non includit tanquam intrinsecum principium licet eius extrinsecum principium sit. ibidem.
Quomodo omnis creatura substantiam dei repræsentat. lib. 4. cap. 7. fol. 400.
Sola creatura rationalis est capax directionis ad suos actus etiã secundum indiuiduum. lib. 3. cap. 113. fol. 353.
Creatura rationalis rationem prouidentiæ cognoscere potest. ibidem.

Culpa.

Quomodo defectus naturæ possit dici habere rationem culpæ. lib. 4. cap. 52. fol. 453.
Quomodo defectus naturæ sint culpabiles quamuis sint naturales. lib. 4. cap. 52. fol. 454.
Quomodo culpa originalis est in actu virtutis generatiuæ. ibi. folio 453.
Quomodo defectus naturæ in prolem transfundatur sub ratione culpæ licet in parente rationem culpæ non habeat. libr. 4. cap. 52. folio 454.

Damnatus.

De damnatorum verme, scilicet de remorsu conscientiæ. lib. 4. cap. 90. fol. 495.
Defectus naturales in corporibus damnatorum non reparabuntur. lib. 4. cap. 89. fol. 492.
Quomodo corpora damnatorum à sensibilibus rebus lædi possint. ibidem, fol. 495.
Quomodo dolor ex intentionali forma possit in damnatis causari. ibidem.
Quomodo spiritus damnati igni corporeo alligentur. libro 4. cap. 90. folio 495.
Dolor spirituum damnatorum per alligationem, duplicem habet causam. ibidem. fol. 495.
De fletu damnatorum. libro 4. cap. 90. fol. 495.
Quomodo voluntas damnatorum est immutabilis in malo. lib. 4. cap. 93. fol. 498.
Quid sit illa dispositio qua aliquid vt vltimus finis à damnatis desideratur. lib. 4. cap. 95. fol. 499.
Vtrum ex dispositione acquisita in vita, voluntas damnati immobilis fiat in malo. lib. 4. cap. 95. fol. 499.
Vtrum voluntas damnatorum possit velle bonum. libro 4. cap. 95. fol. 499.

Delectatio.

Delectatio quomodo est appetibilis & bona per se. lib. 3. cap. 26. folio 250.
Delectatio quomodo se habeat ad vltimum finem. ibidem, folio 251.
Delectationes cibi & venereorum non sunt propter se. lib. 4. cap. 83. fol. 4. 890.
Delectatio est appetenda ex operationibus quas consequitur. lib. 3. cap. 29. fol. 250.
Quomodo in naturalibus delectatio est propter operationem. lib. 3. cap. 26. fol. 250.
Vtrum delectatio beati ordinetur ad aliquid aliud. lib. 3. ca. 26. folio 251.
De spiritualibus delectationibus. libro 1. cap. 5. folio 5.
Delectationes spirituales sunt corporalibus potiores. lib. 3 cap. 61. fol. 286.
Vtrum gaudium & delectatio sint operationes. libro primo, ca. 90. fol. 90.
Quomodo delectatio rationem quietis habeat. lib. primo, cap. 90. folio 90.
Quomodo inter se se habeant gaudium & delectatio, ibidem, folio 60.
De ordine delectationis ad operationem. lib. 4. cap. 83. fol 489.

Dæmon.

Dæmones dum aliqua prænunciant, non illuminant mentem. lib. 3. cap. 154. fol. 386.

Desiderium

Desiderium.

Desiderium dupliciter accipitur. lib. 3. cap. 62. fol. 285.
Omnia alia desideria à desiderio cognitionis in aliis rebus quiescere possunt. lib. 3. cap. 50. fol. 273.
Quomodo naturale desiderium fertur in cognitum. libro 1. ca. 5. folio 5.
Vtrum per diuinam visionem omne desiderium animæ separatę implcatur. lib. 3. cap. 63. fo. 286.
Motus desiderii ad bonum non potest esse nisi à deo. lib. tertio, cap. 95. fol. 329.
Desideriũ à desiderato spiritualiter mouetur li. 3. c. 64. fol. 287.
Cuicunque sufficit id quod habet, non quęrit aliud extra ipsum. libro qtarto, cap. 91. fol. 520.

Determinans.

Quomodo determinans sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam eius speciem. libro tertio, cap. 4. fol. 227.

Deus.

Dei nomine quomodo significatur id quo maius cogitari non potest. libro primo, cap. 11. fol. 9.
Deus est infinitę potentiæ intensiuę secundum Aristot. lib. 1. ca. 20. fol. 20.
Quomodo de deo sit aut nõ sit demonstratio. lib. 1. ca. 25. fo. 29.
Deus non potest facere præteritum nõ fuisse. li. 2. ca. 25. fo. 122.
Deus quomodo ad creaturam refertur. lib. 2. ca. 11. fol. 106.
Deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiã producat. lib. 2. cap. 26. fol. 122.
In deo suum agere est suum intelligere & suum velle, libro secũdo, cap. 35. fol. 128.
Deus alia intelligit in seipso. lib. 1. cap. 46. fol. 53.
Diuina essentia ad res se habet non sicut principium ad cõclusiones, sed sicut species ad res cognitas. libro 1. cap. 57. fol. 61.
Deus operatur propter finem. lib. 3. cap. 17. fol. 238.
Deus immediate mouet primum mobile. lib. 3. ca. 68. fo. 292.
Deus in remotissima agit. lib. 3. cap. 77. fol. 305.
Omnia sunt ab æterno realiter præsentia deo. libro primo. ca. 68. folio 74.
Deus non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quàm ad ea quæ sunt in potentia. lib. 2. cap. 12. folio 107.
Deo nihil potest esse simplicius, neque secundum rem, neque secundum rationem. lib. 1. cap. 32. folio 36.
Deum esse omnis boni bonum dupliciter potest intelligi. lib. 1. cap. 40. fol. 43.
Quomodo intelligitur quòd intellectus diuinus vilesceret si intelligeret alia à se. lib. 1. cap. 49. folio 53.
Deum intelligere aliquid extra se dupliciter potest intelligi. Ibidem
Deo conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa. Ibidem folio 52.
Vtrum intellectio dei à rebus intellectis dependat. libro primo, cap. 51. folio 55.
Quid est deum intelligere essentiam suam vt propriam alicuius rationem. lib. 1. cap. 54. folio 58.
Deus cognoscit alia inquantum est eis causa. li. 1. cap. 65. fol. 66.
Vtrum Adam & antichristus coexistant deo. libro primo, capit. 66. folio 69.
Quomodo res temporales dicuntur deo coexistere. Ibidem.
Deus sua actione nihil sibi acquirit. lib. 3. cap. 18. fol. 238.
Deus quomodo agit propter suum bonum. libro tertio, capi. 24. folio 246.
Magis & vicinius aliquid coniungitur deo cognoscendo quàm aliquando eius similitudinem participando. libro. tertio, cap. 25. folio 247.
Quomodo videbimus deum facie ad faciem. libro tertio, capit. 51. folio 274.
Deus volendo se vult omnia quæ in ipso sunt. libro primo, capit. 75. folio 80.
Quomodo quædam magis elongantur à deo, & quædam minus. lib. 3. cap. 72. folio 360.
Deus est in omnibus rebus, quia omnibus dat esse, & illas conseruat. lib. 3. cap. 68. fol. 294.
Quomodo intelligitur deus esse vbique & in omnibus rebus. libro 3. cap. 68. fol. 292.
Quomodo se habeat deus ad contingentia & necessaria. lib. 1. cap. 85. folio 86.
Quicquid deus potuit potest. lib. 1. cap. 83. fol. 86.
Deus non potest non velle quod voluit. Ibidem 86.
Quomodo deus nõ vult alia ex necessitate licet illa velit vt ad suam bonitatem ordinata tanquam ad finem. libro. 1. capi. 81. folio 83.
Vtrum possibile sit Deum nihil velle. lib. 1. cap. 83.
Dupliciter dicuntur res esse in deo exemplariter. lib. 1. capi. 93. fol. 95.
Deus vult alia à se inquantum volendo se & bonitatem suam vult eam in alia diffundi. lib. 1. cap. 96. fol. 96.
Deus comparatur ad omnia sicut ad id quod est in potentia. lib. 3. cap. 100. fol. 335.
Ex eo quòd deus noceat damnatis, non dicitur aliquo modo secundum suam naturam malus. lib. 3. cap. 107. fol. 345.
Deus dispositionem naturalem in subiecto corporeo non requirit. lib. 3. cap. 156. fol. 388.
Quomodo potest dici deus nouiter vnitus humanæ naturę. lib. 4. cap. 49. fol. 449.
Quia deus est totus actu, oportet vt totam substantiam rei producat. lib. 2. cap. 16. fol. 111.

Differens.

Differens quomodo est relatiuum. lib. 1. cap. 17. fol. 17.
Quomodo distinguuntur differens & diuersum. ibidem.
Quomodo differentia est extra essentiam generis. lib. 1. ca. 24. fol. 27.
Quomodo differentia conducit ad esse.
Differentia ex forma diuersitatem speciei inducit. lib. 2. ca. 93. fol. 208. col. 4.

Definitio.

Quomodo partes diffinitionis comparentur ad diffinitum, sicut formale ad materiale. lib. 2. cap. 58. fol. 150.

Dilectio.

Dilectionis differẽtia ab aliis gratię donis. li. 3. ca. 154. fol. 387.
Dilectionis effectus est conformitas voluntatis. lib. 3. capit. 151. folio 382.
Vtrum dilectio dei sit melior eius cognitione. libro 3. capi. 26. fol. 251. & 252.
Quomodo dilectio secundum sanctum Thomam præeminet eius cognitioni. ibidem. fol. 252.
Vtrũ dilectio magis deo cõiungat quàm cognitio. ibi. fo. 252.

Dimensio.

De dimensionibus interminatis. lib. 4. cap. 81. fol. 486.

Dispositio.

Dispositiones materiæ ad formam quomodo sint priores in essendo. lib. 2. cap. 71. fol. 167.
Dispositiones ad formam quomodo sint priores forma. lib. 2. cap. 71. fol 167.
Quomodo generans hominem causat dispositiones pro forma. lib. 2. cap. 86. fol. 202.
Nihil est susceptiuum formę sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illam eleuetur. lib. 3. cap. 53. fol. 276.
Deus per se & per suam sapientiam ordinem etiam rerum minimarum disponit. lib. 3. cap 76. fol. 304.

Distinctio.

Si diuersa agentia non ordinata, sint causa distinctionis rerum erit à casu. lib. 2. cap. 41. fol. 133.
Quomodo possint aliqua esse causa distinctionis realis, & tamen ipsa sola ratione distingui. lib. 4. cap. 24. fol. 428.
Distinctio non inuenitur inter aliqua nisi per aliquam oppositionem. lib. 4. cap. 24. fol. 427.
Per oppositionem affirmationis & negationis distinguitur entia à non entibus. ibidem.
Quid ad formalem distinctionem positiuam aliquorum requiratur. lib. 4. ibidem. fol. 427.
Dupliciter potest intelligi in prima rerum productione distinctionem non fuisse. lib. 2. cap. 39. fol. 132.
Diuisio formalis reducitur ad priuationem & formam. lib. 2. ca. 44. fol. 136.

Diuitiæ.

Quomodo liceat habere diuitias. lib. 3. ca. 127. fol. 364.
Conueniens est vt religiosi tantas in communi diuitias habeãt quantę ad eorum sustentationem conuenientem requiruntur. lib. 3. cap. 133. fol. 368.

Diuturnum.

Res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior. lib 1. cap. 43. fol. 47.

Docere.

Interius docere est proprium opus dei. lib. 4. cap. 17. fol. 417.

Dominium.

Homini cõuenit dominium per accidẽs, deo verò per naturam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

lib.3.cap.122.fol.357.

Donatio.

Donatio qua pater donauit filio, nullam eius indigentiam ostẽdit.lib.4.cap.8.fol.402.
Quis propriè dicatur habere aliquod donum per modum habitus.lib.4.cap.70.fol.473.

Duratio.

Vtrum res creata necessario per aliquod tempus duret.lib.3.ca.65.fol.289.

Eadem.

Quæ vni & eidem sunt eadem, inter se sunt eadem.lib.2.cap.9.fol.105.

Effectus.

Effectus per accidens quomodo in cælum referri possit. libro 3. cap.86.fol.318.
Quid sit effectum esse adæquatum suæ causæ.libro 1.cap.3.folio 3.
Oportet effectus causis proportionari.lib.2.cap.15.fol.109.
Effectus vniuersalis causam vniuersalem requirit.lib.2.cap.21.fol.116.
Vnus effectus non potest simul à pluribus causis totalibus eiusdem generis esse.lib.3.cap.68.fol.293.
Effectus non potest esse immaterialior sua causa.lib.2.capi.62.fol.158.
Effectus dei quomodo in diuina essentia cognoscantur.li.3.ca.56.fol.280.
Non omnes effectus diuinę virtutis cognosci possunt. lib. eod. ibidem.
Diuersitas effectuum corporalium etiam in corpora cælestia refertur,& non tantum in causas particulares. lib.3.cap.84.folio 313.
Effectus nobiliores in istis inferioribus requirũt agentia sui generis.lib.2.cap.76.fol.179.
Prima causa existente necessaria, potest effectus esse contingẽs. lib.1.cap.97.fol.72.
Quomodo prima causa existente necessaria, non potest effectus non euenire.ibid fol.72.
De contingentia & necessitate effectus.ibid.fol.71.
Vtrum maius sit videre diuinam essentiam in se quàm omnes eius effectus in ipsa.lib.3.cap 56.fol 280.
Vtrum omnes effectus à deo producibiles cognosci possint.ibidem.fol.280.
Contingit malum in effectu esse propter defectum causę secundo dato quòd in prima causa nullus sit defectus.lib.3. cap. 71. fol.298.
Perfectio effectus determinat perfectionem causæ.lib.3.ca.69. fol.295.
Sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu, qui ex causa de necessitate sequitur.lib.1.cap.81.fol.84.
Effectus per accidens non habet causam per se.lib.3.cap.86.folio 318.
Aliqui effectus per accidens sunt in ordine ad cælestia corpora. ibidem.
Quomodo aliquis effectus per accidens possit in ordine ad virtutem cælestem esse per se.lib.3.cap.92.fol.325.
Quomodo posita causa per se, qua posita necesse est effectum poni, non est necesse semper effectum euenire necessariò absolutè.lib.3.cap.94.fol.328.
Dupliciter inuenitur ordo alicuius effectus esse certus.ibidem.
Dupliciter contingit effectum esse suæ causę proportionatum. lib.3.cap.104.fol.333.
Quod sit virtute corporum cælestium, est effectus naturalis.lib. 3.cap.104.fol.341.
Dupliciter potest intelligi effectum perfectè à causa procedere.lib.4.cap.25.fol.429.

Electio.

Vtrum electio semper per liberum arbitrium fit lib.1.ca.88.folio 88.
Optimè infertur cælum non esse causam electionis nostræ, quia intelligentia est eius causa immediata.lib.3.cap.85.fol.315.
Virtutes & vitia sunt electionum principia propria.lib.3.ca.85. fol.315.
Quomodo electiones humanæ aliquo modo ex impressione corporum cælestium occasionantur.lib.3 cap.85.fol.316.
Quomodo corpora cælestia in nobis sint causa electionis per modum passionis.lib.3.cap.92.fol.324.
Vtrum electio humana in volitionem angelicam tanquam in suam regulam sit reducenda.lib.3.cap.61.fol.329.
Substantiæ intellectuales sunt secundum electionem mutabiles. lib.3.cap.112.fol.352.

Elementum.

Elementa manent virtute in mixto.lib.2.cap.56.fol.148.
Elementa sunt incorruptibilia secundum totum, corruptibilia autem secundum partem.lib.2.cap.60.fol.203.

Emanatio.

Quomodo emanatio sensibilis sit inter emanationes vitales cõnumeranda.lib.4.cap.11.fol.406.

Ens.

Ens nominaliter sumptum est quod diuiditur in decem genera rerum.lib.1.cap.25.fol.28.
Quomodo ens fiat ex non ante simpliciter. li.2. cap.16.fol.111.
Ens non ponitur in alicuius diffinitione.lib.1.cap.25.fol.29.
Si ens ponatur vniuocum, oportet poni ipsum esse genus. lib.1. cap.32.fol.36.
Ens non est vniuocum.ibid.fol.37.
Vtrum ens & alia nomina analogicè dicta de deo & creatura, vnum conceptum dicant.lib1.cap.34.fol.39.
Nobiliora in entibus oportet ignobiliora numero aut quantitate excedere.lib.2 cap.92.fol.207.
Nobiliora in entibus quantum possibile est multiplicantur.lib. 2.cap.92.ibidem.

Episcopatus.

Episcopalis potestas est aliis ordinibus superior. lib.4.cap.76. fol.480.
Vtrum episcopatus sit ordo ibidem.
Quomodo episcopalis potestas sacerdotalem excellat. ibidem.
Potestas episcopalis & iurisdictionis & ordinis.ibid.fol.481.

AEqualitas.

AEqualitas inter diuinas personas est relatio rationis.lib.4.ca. 11.fol.409.

Error.

Error non est in principiis, sed tantùm in conclusionibus. lib.1. cap.61.fol.65.
In simplicibus error circa essentialia totaliter rei cognitionem excludit.lib.3.cap. 118.fol 356.
Quicunque errat circa deum, ipsum non cognoscit. ibidem.

Esse.

Esse est primum causatum.lib.2.cap.21.fol.115.
Esse animæ intellectiuę quomodo est variabile lib.4.cap.81.folio 487.
Esse dei est intelligere.lib.1.cap.10.fol.54.
Esse animæ intellectiuę sibi primò conuenit. lib. 2.cap.68.folio 163.
Esse animę intellectiuę & hominis est idem. ibidem,fol. 162.
Esse per se consequitur formam.lib.2,cap.55.fol.145.
Esse non conuenit rei secundum essentiam.li.2.cap.52.fol.143.
Quomodo accipiatur esse cùm dicimus quòd cognoscimus deum esse,& similiter in aliis.lib.1.cap.12.fol.10.
Quomodo in esse rei temporalis inueniatur successio. lib.1.ca.15.fol.15.
Esse substantiale quomodo per accidens attingitur à tempore. lib.1,cap.20.fol.21.
Esse diuinum limitari non potest. li.1,ca.24.& 26.fol.27.& 31.
Esse diuinum non potest esse terminus generationis. lib.1.capi. 26.fol.30.
Esse diuinum non potest esse actus rei à se distinctæ. lib.1.cap. 27.fol.31.
Esse simpliciter est proprius effectibus dei. lib.2.ca.21.& 87.fo. 1.6.& fol.199.
Esse est prius generatione effectus aliarum causarum. ibidem, folio 116.
Esse subsistenti nihil conuenit: nisi quod est entis inquantũ ens. lib.2.cap.52.fol.142.
Secundum esse intellectuale magis est aliquid multiplicabile, quàm secundum esse naturale.libr.2.cap.92.fol.28.
Impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur.libro 1.cap.24.fol.27.
Quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu,& est intrinsecum rei designatę.ibidem,folio 27.
Vnum esse vnam formam requirit.lib.2 cap.58.fol.151.
Comparatio esse diuini ad esse commune.lib.1.cap.26.fol.31.
Comparatio quidditatis ad esse.lib.1.c.42.fol.45.
Duorum si substantialiter distinguantur, non est vnum esse. lib. 1.cap.42.fol.46.

Bonum habet rationem finis.lib.1.cap.95.fol 95.
Quomodo intelligitur deum velle vt rebus similitudo suæ bonitatis imprimatur quantum possibile est.lib.3.cap.97.f. 331.
De ordine per se bonorum.lib.3.cap.141.fol.375.
Bonum inquantum bonum est finis. lib.3.cap.17.fol 237.
Vnum quodque natut aliter vult suo modo proprium bonum. lib.1. cap.91. fol.91.
Vnum quodque naturaliter vult proprium bonum. ibidem.
Bono vniuersali malum adiungi non potest.libro tertio, capitulo 107.fol.343.

Brutum.

Bruta aliqua similitudine prouidentiæ participant.lib.3.cap.81. fol. 310.
Bruta non cognoscunt finem lib.3.cap.16.fol.237.

Calor.

Calores qui sunt in semine, non sunt vnus calor secundum speciem.sed multi.lib.2.cap.73.fol.171.

Casus.

Ea quæ ex causis per accidens eueniunt, sunt à casu vel à fortuna.lib.3.cap.74. fol.301.
Quomodo aliquid est fortuitum & casuale ex concursu plurium causarum.ibidem,& lib.2. cap.44.fol.136.
Casus aliquorum individuorum fortassis distinctius esse potest lib.2.cap.39. fol.132.

Causa.

Quod est maximè, tale est causa aliorum. lib. 1. cap. 13. fol. 13.
Vnum quodque nobilius inuenitur in causa quàm in effectu. lib.1. cap.13. fol.26.
Habens esse causatum secundum aliquam naturam, non potest esse simpliciter illius naturæ causa.lib.2. cap. 21. fol.117.
Causa per accidens, reducitur ad causam per se.lib.3.cap.10.folio 232.
Defectus operationis quomodo in causam secũdam reducitur. ibidem,fol.233.
Quod est causa formæ alicuius secundum rationem ipsius, est causa omnium illa ratione participantium.lib.3.cap. 65.fol. 190.in princ.
Operationis creaturę multipliciter deus est causa.libr.3.ca.67. fol.291.
Vnum quodque sicut se habet ad esse, ita ad hoc vt sit causa.lib. 3.cap.74.fol.302.
Dupliciter potest dici causa ex necessitate agẽs.li.3.c.72.f.300.
A causa variabili effectus contingentes sequũtur. lib. 1.cap.83. fol.87.
Quid est esse per se & directè causam alicuius.li.2. c.84. f.312.
Propria causa alicuius effectus & sufficiens potest impediri.lib. 3.cap.86. fol.318
Quomodo concursus causarum agentium particularium possit esse per se in ordine ad virtutem cælestem.ibidem,fol.318.
Duo requirũtur ad hoc vt vna causa in effectum alterius causæ possit.lib.3.cap.99.fol.334.
Quomodo oportet causam per accidens causæ per se coniungi. lib.3.cap.107.fol.344.
Vtrum idem sit causa productionis rerum & conseruationis.earum.lib.4.cap.13.fol.415.
Oportet esse aliquam causam altiorem ea quæ per motum agit. lib.2.cap.26.fol.111.
Si causarum secũdum aliquam naturam esset causa prima illius naturæ, esset causa suipsius.lib.2.cap.21.fol.116.
Causatum secundum aliquam naturam si sit causa illius naturæ, est causa secunda & instrumentalis. ibidem, fol. 116.
Nullum creatum est causa per se necessaria.li.2.cap.31. fol.126.
Non est idem aliquam causam esse per se causam alicuius, & plures causas esse eius per se causas.lib.2.cap.38. fol.131.

Cæcus.

In cæco quomodo aptitudo ad visum remaneat. li.3.c.12.f.235.

Celebrare.

Ecclesia aliquando in azimis, aliquando in fermentato celebrauit.lib.4.cap.69. fol.492.
Peccatet Latinus in fermentato celebrans, & Græcus in azimo ibidem, fol 492.

Cælum.

Cælum est causa electionũ nostrarũ indirectè.lib.3.c. 85. f.316.
Cælum habet virtutem vt sit semper.lib.1. cap.20. fol.21.
Cæli motus quomodo cessabit aut non cessabit naturaliter.ibidem,fol.21.
Cælum quomodo secundum mentem Aristotelis sit animatum, libro 2.cap.70.fol.165.
Non sunt plures cæli eiusdem speciei.lib.2.cap.92.fol.206.
Cælum quomodo habet materiam,& tamen est incorruptibile. lib.3.cap 20.fol.240.
Motus cæli quid sit finis.lib.3.c.22. fo.242.& lib.4.c.87.f.502.
Cælum empyreum quomodo agit in inferiora.lib.2.c.63.f.190.
Quomodo cælum se habeat ad vbi quę per motum acquirit & perdit.lib.3.cap.22.fol.242.
Cælo non magis congruit vnũ vbi quàm aliud. lib3 c.23 f.244
Cælestium corporũ motus ratio assignari nõ potest ex necessitate naturę.lib.3.cap.64.fol.288.
Vtrum cælum diuersitatis effectuum in istis inferioribus sit causa.lib.3.cap.84.fol.313.
Diuersimode se habent intellectus & voluntas ad corporum cælestium impressionem.lib.3.cap.85.fol 316.
Quomodo effectus corporis cælestis impediri possit. lib.3.cap. 89.fol.318.
Quomodo motus & actiones corporum cælestium necessitatem habent. ibidem.
Dupliciter dicitur aliquid secundum ordinem corporum cælestium euenire.lib.3.cap.92.fol.325.
Vtrum cælum aliquem effectum causarum inferiorum immediatè operetur.lib.3.cap.99.fol.334.
Maxima assimilatio cæli ad deum est cum ad generationem hominis operatur.lib.4.cap.97.fol.501.

Certitudo.

Alia est certitudo cognitionis,& alia certitudo ordinis.lib.3.c. 94.fol.327.

Christus.

In Christo sunt plura quod quid est.lib.4.cap.49.fol.449.
Christus nihil voluit humana voluntate nisi quod deus disposuit.lib.4.cap.36.fol.441.
In Christo facta est vnio in persona non in natura.lib.4.cap.35. folio 544.
Voluntas humana in Christo non voluit nisi secundum quòd voluntas diuina disposuit.ibidem, cap. 36. fol.441.
Quomodo natura humana in Christo per esse diuini suppositi extitit.ibidem,& cap.41.fol. 445.
Comparatio animę Christi ad alios beatos. lib.3. cap. 59.folio.282.
Quomodo dicitur Christus venisse in mũdum.li.4.c.34.f.438.
Vtrum diuinitatis essentia sit vnita animę Christi & corpori. lib.4.cap.35.fol.440.
De merito Christi quo meruit sibi & aliis.li.4.cap.36.fol.441.
Christi operatio quomodo dicatur theandrica.ibidem.
Qui Christi vestigia immitantur, cum Christo iudicabunt.li.4. cap.96.fol. 500.
Quare aliqui hęretici posuerunt vnum tantùm operationem in Christo.lib.4. cap.36.fol.441.
Quomodo humanitas Christi ad rationem indumenti se habeat lib.4.cap.38.folio 442.
Quare prędicata diuina & humana dicantur de Christo deo, & eadem de Christo homine dicantur.ibidem,fol.442.
Quomodo Christi conceptio fuit in instanti.lib.4.c.44.f.446.
Quomodo Christus potest dici creatura secundum quòd homo, si creari est proprium suppositi, diuinum verò suppositum nõ creatur.lib.4.cap.48. fol.449.
Quomodo licet humana natura in Christo sit creatura, non potest tamen Christus dici simpliciter creatura, sed tantùm secundum quid.ibidem,
Solutio ad rationes Scoti, quibus probatur quòd Christus dici potest creatura.ibidem, fol.449.
Christus nõ contraxit peccatum originale, quia corpus eius nõ fuit virtute seminis formatum.libro 4.cap.52.fol.453.
Vtrum Christus meruerit nobis primã gratiam.libro 4.cap.55. folio 459.
Quomodo corpus Christi incipiat sub speciebus panis esse.li.4. cap.63.fol.466.
Conuenienter ex eo quòd corpus Christi non incipit esse sub sacramento per motũ locale, infertur hoc oportere esse per conuersionem substantię panis in ipsum.ibidem,fol.466.
Quomodo intelligitur verbum Christi, verba quę ego locutus sum, spiritus & vita sunt.lib.4.cap.68.fol.471.
Christi corpus post resurrectionem fuit simul cum aliorum corpore.lib.4.cap.87.fol.494.
De Christi manducatione post resurrectionem.li.4.c.83.f.489.
Christo secundum quòd homo conuenit iudicare. libro 4.cap. 96.fol.500.

Clauis.

De clauibus ecclesię.lib.4.cap.72.fol.475.

Universidad de Navarra
Biblioteca de Humanidades

TABVLA COMMENTARIORVM.

Quomodo non est necesse si filius dei est incarnatus, quod aliæ personæ diuinæ sint incarnatæ. lib. 4. cap. 39. folio 443.
Filius de substantia patris generatur. libr. 4. cap. 47. folio 448.

Finis.

Finis ad quem ordinatur humana natura, est supernaturalis. libro 1. cap. 5. folio 5.
Quomodo habito fine cessat motus. libro 1. cap. 20. folio 21.
Finis diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inquantum per causata manifestatur. libro 2. cap. 38. folio 131.
Vltimus finis cuiuslibet agentis in quantum huiusmodi, est ipse met. libro 3. cap. 17. folio 238.
Finis est melior iis quæ sunt ad finem. libro 3. cap. 27. folio 253.
Vltimus finis vniuersi est veritas. libro 1. cap. 1. folio 1.
Nec naturalia, nec bruta præstituunt sibi finem. libro 1. cap. 44. folio 48.
Ordo finium proportionatur ordini agentium. libro 3. cap. 27. folio 237.
Quomodo deus agit propter finem. ibidem, folio 238.
Quomodo diuina assimilatio in causando est vltimus finis. lib. 3. cap. 22. fol. 243.
Motus cæli, duplex est vltimus finis, ibidem. folio 243.
Finis motus cæli est vt consequatur vbi ad quod est in potentia. ibidem. fol. 242.
Vltimus finis dupliciter accipi potest. libro 3. cap. 26. folio 251.
Ea quæ sunt vnius speciei perueniunt ad finem eius vt in pluribus. libro 3. cap. 39. folio 257.
Repugnat aliquid esse finem naturæ, & naturam ad illud peruenire non posse. libro 3. cap. 44. folio 264.
Quę sit causalitas finis. libro 1. cap. 71. folio 80.
Vltimus finis & perfectio rei est operatio vel operationis terminus. libro 3. cap. 64. folio 288.
Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. libro 1. cap. 86. folio 88.
Quę sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem. libro tertio, cap. 90. folio 322.
Fini repugnat in finitum. libro 1. cap. 39. folio. 42.
Quomodo res ordinata ab agente ad finem ex eius motione finem consequatur. libro 3. cap. 1. folio 224.
Deus est finis creaturæ rationalis, & aliter aliarum creaturarum. lib. 3. cap. 111. fol. 231.
Intelligibilia suum finem non consequuntur à fortuna inquantum huiusmodi. libro 3. cap. 143. folio 376.
An aliquis præter intentionem vltimum finem assequi possit. libro 3. cap. 143. folio 376.
An frustrà per aliquod medium finis quæratur si sine illo haberi potest. ibidem. folio 377.
Necesse est dari homini aliquod auxilium supernaturale ad finis supernaturalis consequutionem. libro 3. capitulo 137. folio 371.
Dupliciter contingit rem in finem dirigi & ordinari. libro 3. ca. 150. folio 381.
Vnus finis est alterius finis. libro 3. cap. 17. folio 237.
Proportio inter prima principia in speculatiuis & finem in agibilibus. libro 4. cap. 92. folio 498.

Flagella.

Flagella quibus homo pro peccatis affligitur, quandoque ei in satisfactionem computantur. libro 4. cap. 72. folio. 478.

Fomes.

Fomes per baptismum non tollitur, sed mitigatur. libro 4. cap. 62. fol. 465.

Forma.

Formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu q̄ in rebus. libro 2. cap. 50. folio 141.
Forma inferioris gradus non potest in gradum superiorem sui similitudinem producere. libro 1. cap. 65. folio 67.
Forma abstracta à materia est intellectiua. libro 2. cap. 82. folio 190.
Forma est id quo aliquid est, sed esse est id quo aliquid denominatur ens. libro 2. cap. 54. folio 144.
Forma quæ imperfectè est in aliquo, non facit ipsum esse tale. libro 2. cap. 50. folio 141.
Formæ non sequuntur dispositiones materiæ sed econuerso. libro 2. cap. 40. folio 142.
Forma mixti quomodo habet actionem excedentem qualitates actiuas & passiuas. libro 2. cap. 68. folio 163.
Formæ quæ sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius aliis. libro 2. cap. 92. folio 208.
Forma dauenies rei post esse completum est accidentali. libro 2. cap. 58. folio 151.
De vnione formę cum materia. libro 2. cap. 86. folio 198.
Forma generati est finis generationis. libro 3. cap. 19. folio 238.
Forma limitata non potest essentiam formę illimitatę repręsentare. libro 3. cap. 49. folio 272.
Forma dat esse, sed non conducit ad esse. libro 2. capitu. 6. folio 104.
Si forma subsistens habeat esse non participabile ab alio, per ęs se suum determinatur in seipsa. libro 3. cap. 51. folio 274.
Id quod aliquid operatur, est forma eius ibidem, folio 274.
Forma per quem res ordinatur in finem, assimilat quodammodo rem illam fini. libro 3. cap. 151. folio 382.

Fortuitum.

Homini nihil potest euenire fortuitum in ordine ad deum, sed bene in ordine ad alias causas. libro 3. cap. 92. folio. 325.

Fortunatus.

Ex virtute cælesti non potest quis vniuersaliter esse fortunatus, sed bene ex vna diuina dispositione. libro 3. capitu. 92. folio 325.
Non est negandum hominem ex cęlorum impressione bene aut malè fortunatum esse. ibidem, folio 326.

Fruitio.

Quomodo fruitio vltimus finis hominis sit. libro 3. cap. 117. folio 356.

Futurum.

De cognitione futurorum in somnis & extasi. libro 2. cap. 81. folio 188.
Contingęs vt futurum per certitudinem sciri non potest. lib. 1. cap. 67. folio 71.
Quot modis præsignatio futurorum fiat. libro 3. capitu. 104. folio 341.

Generatio.

Fœminæ generatio est præter intentionem particularis agentis. libro 3. cap. 94. folio 328.
In generatione hominis quomodo idem est terminus generationis & creationis. libro 2. cap. cap. 89. folio 202.
Quomodo generatio hominis est naturalis. libro 2. cap. 68. folio 163.
Accipere nouum modum essendi, non autem nouum esse, non facit generationem. libro 1. cap. 26. folio 30.
De iis quæ ex putrefactione generantur. libro 3. capitul. 69. folio 296.
Quomodo pater diuinus genuit filium non voluntate, sed natura. libro 4. cap. 11. fol. 408.
An voluntas concomitans generationem filii, secundum rationem præcedat. ibidem.
Quomodo generatio hominis dicitur vniformis secundum totum. libro 4. cap. 43. folio 446.

Genitum.

Omne genitum est corruptibile secundum Aristotelē. libro 2. cap. 15. & 81. folio 109. & folio 189.
Genita ex putrefactione, & genita ex semine, sunt aliquando eiusdem speciei. libro 3. cap. 69. folio 296.

Genus.

Quod est in genere, conuenit cum aliis in generis quidditate, sed differt ab eis secundum esse. libro 1. cap. 25. folio 28.
Differentia quomodo ad genus se habeat. libro 2. ca. 42. fol. 44. in fine col. 4.
Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiæ primæ cognoscantur. libro 1 cap. 65. folio 67.
Vnde sumitur genus & differentia tam in rebus materialibus quàm immaterialibus. libro 2. cap. 93. folio 211.

Gratia.

Gratia gratum faciens quid sit. libro 3. cap. 150. folio 382.
Quomodo in anima sit naturalis ordo ad gratiam. libro 3. capi. 101. folio 336.
Vtrum ordo ad gratiam & gloriam amissus, post hāc vitam possit reparari. libro 3. cap. 144. folio 377.
Non possumus diuinam gratiam nostris operibus promereri. libro 3. cap. 149. fol. 380.
Quare auxilium ad beatitudinem consequendam gratia nuncupatur. libro 3. cap. 150. folio 381.
Proprius effectus gratię est dilectio dei. libro 3. capitu. 151. folio 382.
Quomodo per gratiam perficiatur affectus. ibidem.
Per gratiam homo, dei dilector efficitur. ibidem, folio 383.
De necessaria concomitantia fidei ad gratiam. libro 3. cap. 152. folio 383.
Vtrum gratia præcedat fidem, spem, & charitatē tanquam eius aliquo modo causa. libro 3. cap. 153. folio 383.
Vtrum motus liberi arbitrii gratiæ infusionem præcedat. ibidem, folio 384.
Differentia inter gratiam gratis datam & gratum facientem. libro 3. cap. 154. folio 385.
De gratia virtutum & sanitatum. libro 3. cap. 154. fol. 385.
Quomodo sapientia & scientia inter gratias gratis datas computantur. ibidem, folio 387.
Homini imputatur si gratiam non habeat quamuis à solo deo eam habere possit. libro 3. cap. 159. folio 390.
Gratia dat non solum efficaciam merendi, sed etiam alia. libro 3. cap. 160. folio 391.
Vtrum ad primam gratiam aliqua dispositio requiratur cuius meritum Christi non sit causa. libro 4. cap. 55. folio 459.
Quomodo intelligitur hominē post peccatum posse ad gratiam tedire. libro 4. cap. 71. folio 474.
Vtrum quis per gratiam viæ possit in bono cōfirmari. libro 4. cap. 70. folio 473.

Grane.

Grauia & leuia mouentur à generante. libro 3. capi. 23. fo. 244. libro 1. cap. 20. & 27. folio 20. co. fo. 96.
Quomodo grauitas & leuitas ad motum grauium & leuium se habeant. libro 4. cap. 87. folio 514.

Grauitas.

Grauitas & leuitas quomodo sint principium actiuum aut passiuum motus naturalis. libro 4. cap. vltimo, fol. 501.

Gubernatio.

Dupliciter dicitur aliquid propter se gubernari. libro 3. cap. 113. folio 353.

Habitudo.

Quomodo habitudo naturalis dicatur. libro 1. cap. 82. folio 85.

Habitus.

Habitus primorum principiorum non est idem cum lumine intellectus agentis. libro 2. cap. 75. & 78. folio 176. & 182.
Quomodo habitus scientiæ sit simplex qualitas. libro 1. cap. 56. folio 60.

Hierarchia.

Distinctio hierarchiarum. libro 1. cap. 80. folio 308.
Declaratio distinctionis hierarchiarum. libro 3. capit. 80. folio 308.
Quomodo tertius ordo primæ hierarchiæ dispositionem diuinorum operum in seipsa considerat. Ibidem.

Homo.

Homo generat hominem causando vnionem animæ cum corpore. libro 2. cap. 89. folio 202.
Quomodo homo generans sit causa dispositionum corporis. ibidem, folio eodem.
Quomodo virtus seminis animam intellectiuam attingat. ibidem, folio 202.
Homo de necessitate vult suam beatitudinē. li. 1. ca. 80. fol. 83.
Homines conuenienter sub cælestibus spiritibus collocantur. libro 3. cap. 81. folio 310.
Homini natura in paucis sufficientes prouidit. libro 3. capi. 85. folio 316.
Quare deo gubernatio hominis ascribitur, angelis verò eius custodia. libro 3. cap. 92. folio 325.
Quomodo homo dicitur bene aut male natus ex corporum cælestium dispositione, nō autem ex angelis aut ex deo. Ibidem, folio 324.
Quomodo corruptibilia ad hominem ordinentur. libro 3. capi. 112. folio 352.
Facultas agendi & non agendi est homini naturalis, non autem ipsa operatio. libro 3. cap. 113. folio 353.
Quomodo plures hominum damnentur quàm saluentur non obstante quod per se sub diuina prouidentia cadant. ibidem, folio 354.
Quomodo partes hominis, vnius aut diuersarum specierum sint. libro 4. cap. 32. folio 435.
Alii homines à Christo mouentur à deo ad operationes tantùm communes. libro 4. cap. 41. folio 444.
Homo multis modis naturalis dici potest. libro 4. capi. 43. folio 446.
Nihil est altius homine secundum ordinem finis nisi deus. libro 4. cap. 54. folio 456.
Quomodo humanitas sola principia essentialia significet. libro 4. cap. 81. folio. 486.
In homine manent semper eędem partes secundum speciem, nō secundum materiam. ibidem, folio 486.

Honor.

Vtrum honor sit bonum corporale an spirituale. libro 1. cap. 92. folio 93.
Exhibitio honoris deo per sensibilia, & etiam per interiorem venerationem cōuenienter dei cultus nominatur. libro. 3. ca. 119. folio 357.

Idem numero.

Quod non est continuum, idem numero non est. libro 4. cap. 81. folio 486.
Quomodo res annihilata possit eadem numero reparari. ibid. folio 485.
Quomodo virtute naturę idem numero corruptum reparari non potest. ibidem.
Quomodo remaneat idem numero indiuiduum à principio vitæ vsque ad finem. ibidem, folio 486.

Ignis.

Quomodo ignis cui noua fit appositio combustibilis maneat vnus numero. libro 4. cap. 81. folio 486.
De igne per quem purgandum est vniuersum. libro 4. ca. 97. folio 502.

Imaginabile.

Esse imaginabile quomodo est medium inter esse sensibile & intellectuale. libro 2. cap. 96. folio 212.

Imaginatio

Ex imaginatione sequitur aliquando corporis immutatio ad sanitatem vel ægritudinem. libro 3. cap. 99. folio 334.

Imago.

Vtrum imaginibus astrologicis, aut etiam necromāticis aliqua virtus ex corporibus cælestibus inesse possit. libro 3. cap. 104. folio 341.
Dupliciter potest accipi imago. libro 4. cap. 26. folio 431.
Quædam est imago perfecta, quędam imperfecta, & quomodo in homine ponitur dei imago. ibidem.
Quomodo imago ad vestigium se habeat. ibidem.

Immateriale.

Vnde sumatur genus & differentia in rebus immaterialibus. libro 2. cap. 93. folio 211.
Res immateriales seipsis sunt indiuiduę. libro 1. ca. 21. folio 23. & libro 2. cap. 93. folio 209.
Multitudo rerum immaterialium, rerum materialium multitudinem excedit. libro 2. cap 92. folio 207.

Immaterialitas.

Immaterialitas est ratio quòd aliquid sit de ordine intelligibilium libro 1. cap. 44. folio 49.
Immaterialitas est ratio quòd aliquid sit virtutis cognoscitiuę. libro 2. cap. 62. & 82. fol. 158. & 190.

Immortale.

Quomodo primus homo fuit institutus immortalis. libro 4. ca. 81. folio 485.

Immutabile.

Vtrum ex immutabilitate diuina argui possit quòd deus necessariò ex suppositione velit quæ modo vult. libro 1. cap. 83. folio 86.

Impassibilitas.

Impassibilitas corporum resurgentium erit firmior impassibilitate corporum cęlestium. libro 4. cap. 86. folio 493.
De causa impassibilitatis corporum beatorum. ibidem.
Vtrum impassibilitas beatorum sit aliqua qualitas permanens. ibidem.
Duplex causa impassibilitatis, scilicet remota & propinqua. ibidem, folio 498.
Quomodo corpora cum originali tantùm decedentia, erunt impassibilia. libro 4. cap. 89. folio 494.

Impossibile.

Quę sunt impossibilia, non cadunt in intellectu. libro 1. cap. 84. folio 86.

In aliquo.

Quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

non per proprium modum. libro 4. cap. 13. folio 413.

Incarnatio.

Licet virtus incarnationis diuinæ sit ad omnium hominum salutem sufficiens, non omnes tamen salutem consequuntur. libro 4. cap. 55. folio 459.
Vtrum Christus per incarnationem meruerit nobis primam gratiam. ibidem.
Vtrum si homo nõ peccasset, filius dei fuisset incarnatus. lib. 4. cap. 55. folio 461.

Incipere.

Quod non incipit esse, non desinet. libro 1. capitu. 15. folio 15.

Incomplexum.

Quomodo incomplexum comparationem importat. libro 1. ca. 59. folio 62.
Incomplexo importatur comparatio incomplexi ad rem. ibidem.

Incorruptibile.

Est aliqua causa communis incorruptibilitatis in damnatis & in beatis, sed in beatis etiam aliqua particularis causa inuenitur. libro 4. cap. 86. folio 493.

Indiuiduatio.

Dupliciter potest in deo assignari aliquid tanquam principium indiuiduationis. libro 4. cap. 14. folio 414.
Quomodo intelligitur indiuidua vnius speciei per solam materiam multiplicari. libro 4. cap. 26. folio 430.
Vtrum multiplicatio indiuidualis fiat per materiam. ibidem, folio 430.

Indiuiduum.

Quomodo accidentia indiuidui se habent ad essentiam. libro 1. cap. 21. folio 23.
Res materiales per materiam signatam indiuiduantur. ibidem, folio 23.
Res immateriales seipsis sunt indiuiduæ. ibidem, & libro 1. ca. 93. folio 209.
Vtrum indiuiduum humanæ naturæ sit hypostasis vel persona, libro 4. cap. 43. folio 445.
Quomodo manear idem numero indiuiduum à principio vitæ vsque ad finem. libro 4. cap. 81. folio 486.

Infinitum.

Non potest dari infinitum in actu. libro 1. cap. 81. folio 187.
Infinitas dei multipliciter cognosci potest. libro 3. cap. 56. folio 279.
De infinito negatiuè & priuatiuè dicto. libro 1. capitu. 43. folio 46.
Infinitum repugnat fini. libro 1. cap. 38. folio 42.
Quomodo deus si potest finita plura simul cognoscere, potest etiam cognoscere infinita. libro 1. cap. 69. folio 75.
Quid est cognoscere infinitum per modum infiniti. ibidem, folio 75.
Quomodo infinitum à deo perfectè cognoscitur. ibidem, folio 75.
Intellectus in diuina essentia videt aliquo modo infinita. libro 3. cap. 60. folio 283.

Infirmitas.

Infirmitas corporalis aliquando ex peccato consequitur. libro 4. cap. 73. folio 478.

Innascibilitas.

Quid dicat innascibilitas in patre. libro 4. capit. 24. folio 428.

Instrumentum.

Instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum nisi per vim motus. libro 2. cap. 21. folio 116.
Instrumentale agens exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem mediam, & habet proprium effectum. ibidem, folio 116.
Instrumentum virtutis creatæ oportet vt propria virtute attingat passum, non autem instrumentum virtutis diuinæ. libro 3. cap. 87. folio 319.
Quomodo omnia quæ sub deo sunt, sunt tanquam eius instrumenta. libro 3. cap. 100. folio 335.
Vtrum quia corpora naturaliter operantur, non possint esse instrumenta substantiæ incorporeæ ad miracula facienda. libro 3. cap. 102. folio 339.
Dupliciter potest corpus esse instrumentum agentis incorporei. ibidem, folio 339.
Aliæ creaturæ sunt instrumenta dei, & aliquo modo substantiarum intellectualium. libro 3. cap. 112. folio 352.
Instrumentum non ex virtute suę naturæ, sed ex virtute principalis agentis operatur. libro 4. cap. 56. folio 461.
Duplex indispositio potest esse in instrumento. libro 4. cap. 77. folio 481.

Intellectio.

Bene infertur corpus non posse intellectionem in alio causare ex eo quod ipsam in se causare non potest. libro 3. capi. 84. folio 313.

Intellectuale.

Intellectualis natura secundum suum cognitionem est sui actus domina. libro 3. cap. 112. folio 352.
Vnde sumuntur gradus intellectualis operationis. libro 2. cap. 92. folio 207.
Quomodo plures gradus intellectualis operationis vni possint aut non possint conuenire. ibidem, folio 207.
Intellectuales substantię non dependent à mouendo. ibidem, folio 207.
Aristoteles duos ordines substantiarum intellectualium posuit. ibidem, folio 208.
Cuilibet intellectuali naturæ creatę, proprium est intelligere secundum modum suæ substantię. libro 3. cap. 52. folio 275.
Intellectuales substantię superiores habent virtutem non expli cabilem per virtutem corpoream, sed bene inferiores. libro 3. cap. 80. folio 307.
Quomodo substantia intellectualis ab aliis naturis differt. lib. 3. cap. 112. folio 352.

Intellectus.

Intellectus agens intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu, & similiter intellectus habitualis. libro 2. cap. 77. fol. 181. & libro 3. cap. 42. folio 262.
Intellectus diuinus est primus author & motor vniuersi. libro 1. cap 1. fol. 1.
Virtus intellectus est quodammodo infinita. libro 2. cap. 55. folio 146.
Intellectus in actu est intelligibile in actu. libro 1. cap. 44. folio 49.
Quæ sit causa intellectiui nostro, quòd si naturam sensibilem determinatam haberet, prohiberetur ab aliarum naturarum receptione. libro 2. cap. 98 folio 219.
Intellectus perficitur sedatis animæ passionibus. libro 2. cap. 55. folio 147.
Ex intellectu & intelligibili magis fit vnum quàm ex materia & forma. libro 1. cap. 44. folio 49.
Intellectus inspicit immaterialia in aliquo materiali. libro 2. ca. 73. folio 172.
Intellectus cognoscit vniuersale per abstractionem à materia. ibidem.
Intellectus intelligit secundum modum suę naturę. ibidem, folio 172.
Intellectus agens assimilatur arti. libro 2. cap. 76. folio 179.
Intellectus agens naturaliter operatur. ibidem.
Intellectus noster est pura potentia in genere intelligibilium. libro 2. cap. 82. & 98. folio 190. & folio 216. libro 3. ca. 46. folio 267.
Intellectus noster non intelligit singularia. libro 1. cap. 65. folio 68.
Illud primò & per se ab intellectu cognoscitur cuius similitudine informatur. libro 1. cap. 48. folio 52.
Intellectus multa successiuè cõsiderantis, impossibile est vnam operationem esse. libro 1. cap. 55. folio 59.
Intellectus noster cognoscit priuationem & potentiam per priuationem, & potentiam in ipso existentem. libro 1. cap. 71. folio 77.
Intellectus possibilis non est in angelis. libro 2. capitu. 96. folio 215.
Intellectus aliquam operationem habet cuius solus deus est causa tanquam agens quod. libro 3. cap 89. folio 321.
Intellectus noster intelligit prima principia. libro 4. cap. 11. folio 408.
Intellectus quomodo est simplicior & abstractior anima intellectiua. libro 2. cap. 69. folio 164.
Quomodo proportionantur intellectus agens, intellectus possibilis, & species intelligibilis. libro 2. cap. 76. folio 178.
Si intellectus agens esset substantia separata, homo non se aget ad intelligendum. libro 2. cap. 76. folio 179.

Intellectus ageus illuminat phantasmata. libro secundo, cap. 77. fol. 180.
Intellectus modum quo intelligit, rebus non attribuit. lib. 1. ca. 36. fol. 41.
Intellectus quomodo per diuersas conceptiones deo aliqualiter assimilatur. lib. 1. cap. 35. fol. 40.
Intellectus quomodo se habeat ad conceptum suum. libro 1. ca. 53. fol. 56.
Quæ sit necessitas ponendi conceptum in intellectu intelligente. ibidem. fol. 56.
Quomodo intellectus intelligatur conuerti ad phantasmata. libro 1. cap. 65. fol. 68.
Intellectus diuinus compositionem & diuisionem dicit. li. 1. ca. 59. fol. 62.
Quomodo intellectus in ratione motiui est simpliciter nobilior voluntate. libro 3. cap. 26. fol. 251.
Intellectus agens & intellectus in habitu se habent sicut forma & materia. lib. 3. cap. 43. fol. 263.
De duplici facultate intellectus ad intelligendum. libro 3. cap. 104. fol. 341.
Intellectui in habitu secundum Auerroem conuenit facere intelligibilia in actu & intelligere. libro 35. cap. 41. fol. 263.
Prima intellecta sunt initium intellectus in actu. ibidem.
Intellectus possibilis secundum Auerroem est subiectum intellectus in habitu. ibidem. folio 263.
Secundum Auer. in perfecta copulatione intellectus agentis cum homine, homo erit sicut deus. ibidem, fol 263.
Intellectus videns deum non cognoscit quæ ex simplici eius voluntate dependent. lib. 3. cap 56. fol. 280. in prine.
De intellectu qui est virtus intellectualis. libro primo, cap. 94. fol. 95.
Quomodo intellectus dicitur naturaliter intelligere. lib. 4. ca 11. fol. 407.
Intellęctus dupliciter fit in actu. libro 4. cap. 19. fol. 420.
Dupliciter potest intellectus hominis ab angelo illuminari. lib. 3. cap. 92. fol. 324.

Intelligere.

Cuiusliber naturæ intellectuali proprium est vt intelligat secũdum modum suæ substantiæ. libro 3. cap. 52. fo. 275.
Intellectuales operationes quomodo specię diuersificantur. libro 2. cap. 94. fol. 210.
Diuersus modus intelligendi, diuersitatem arguit naturarum. ibidem, fol. 210.
Quæ vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. libro 1. cap. 55. fol 59.
Intelligere conuenit animæ intellectiuæ secundum quòd materiam excedit. lib. 2. cap. 68. fol. 163. in fine.
Posse intelligere est posse pati. libro 2. cap. 60. fol. 159.
Intelligere est nobilissimus effectus in illis inferioribus. lib. 2. cap. 76. fol. 179.
Vtrum apud aristotelem anima possit intelligere sine phantasmate. libro 2. cap. 81. fol. 189.
In separatis à materia idem est intelligens & intellectum. lib. 2. cap. 81. fol 188.
Intelligere distinguitur realiter à conceptu per ipsum producto. libro 1. cap. 53. fol. 56.
Intelligere comparatur ad intellectum sicut eius esse. lib. 1. cap. 45. fol. 50.
Intelligere non ordinatur ad aliquod factum per ipsum. libro 3. cap. 2. fol. 225.
Quomodo intelligens & sentiens in quantum cuiusmodi, habet habitudinem ad rem extra. lib. 1. cap. 72. fol. 78.
Vtrum intelligere nostrum sit successiuum. libro 1. capit. 102. fol. 99
Intelligere diuinum non est per aliquam virtutem passiuam, sed bene intelligere humanum. libro 4. cap. 11. fol. 410.

Intelligibile.

Facere intelligibilia in actu conuenit intellectui agenti, & intellectui in habitu. libro 3. cap. 42. fol. 262.
Facere intelligibilia in actu est prius quàm intelligere. lib. 3. ca. 43. fol. 263.
Facere intelligibilia in actu est in nostra potestate. ibidem, folio 263.
Quomodo res est actu intellecta. lib. 4. cap. 11. fol. 406.
Intelligibile non mouet nisi sub ratione boni. libro 3. cap. 3. folio 226.

Intentio.

Via cognoscitiua non cognoscit nisi adsit intentio. libro 1. ca. 55. fol. 59.
Quæ oportet sub vna intentione cadere, oportet simul esse intellecta. ibidem.
Intentio effectus demonstrat agentem. libro 2. capitul 76. folio 179.
Quomodo se habeat intellectus ad intentionem intellectam, libro 1. cap. 53. fol. 56.
Intentio agentis per intellectum & æstimationem tendit in id quod apprehenditur vt finis. libro 3. cap. 4. fol. 227.
In idem fertur intentio principalis agentis & instrumenti. lib. 3. cap. 24. fol. 245.
Aliquis effectus est prętęr intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem vniuersalis agentis. libro 3. capi. 94. fol. 328.
Fœminæ generatio est prętęr intentionem particularis agentis. lib. 3. cap. 94. fol. 328.
Vtrum sufficienter concludatur intentionem intellectam & intellectum esse idem in deo, quia habent idem esse. libro 4. ca. 11. fol. 406.
Esse intentionis intellectę, in ipso intelligi consistit. ibidem, folio 406.
Intętio intellecta in angelis est omnino eis intrinseca. ibidem, fol. 406.

Inuisibile.

Vtrum sit res aliqua naturalis quæ hominem reddere inuisibilem possit. lib. 3. cap. 104. fol. 341.

Iudicium.

Per commune iudicium reddetur omnibus simul quod meruerunt. lib. 4. cap. 96. fol. 500.
Post finale iudicium non erit amplius generationis & corruptionis status. lib. 4. cap. 97. fol. 501.

Iustitia.

De iustitia quę est condecentia diuinę bonitatis. lib. 2. capit. 28. fol. 124.
Vtrum iustitia commutatiua sit in deo. lib. 1. cap. 93. fol. 94.
Iustitia aliter dicitur de deo, & aliter de hominibus ibidem, folio 95.
Quomodo subtractio iustitiæ originalis fuit voluntaria voluntate primi parentis. lib. 4. cap. 52. fol. 453.
Quòd iustitia originalis gratiam includebat. ibidem.

Iustus.

Iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad obseruandam iustitiam inclinantur. lib. 3. cap. 128. fol. 365.

Latria.

De latrię nomine. libro 3. cap. 119. fol. 357.
Latria soli deo primò & per se debetur, secundariò verò etiam [illegible]. lib. 3. cap. 120. fol. 358.
Quomodo latriæ cultus nullis alii à deo est exhibendus. ibidem, fol. 358.

Legalia.

De obseruatione legalium. lib. 4. cap. 57. fol. 463.

Lex.

Lex vetus grauior erat lege noua. lib. 4. cap. 55. fol. 460.
Lex diuina non inducit ad credendum aliquod falsum. libro 3. cap. 118. fol. 356.
Lex vetus & noua quomodo differant. lib. 1. cap. 5. fol. 5.
Ad superiorem pertinet suas leges interpretari. libro 3. cap. 76. folio 304.
Lex est ratio & regula operandi. libro tertio, capitul. 114. folio 354.
Illis danda est lex in quibus est agere & non agere. ibidem, folio 354.
Ad legem requiritur promulgatio. libro tertio, capit. 115. folio 355.
Intentio legislatoris est eos quibus dat legem bonos efficere. ibidem.
Vtrum lex vetus debeat dici lex timoris, lex autem noua lex amoris. lib. 3. cap. 116. fol. 355.
Quomodo qui spiritu dei aguntur, non sunt sub lege. libro 4. cap. 22. fol. 424.

Liberalitas.

Vtrum liberalitas, & magnificentia sint in appetitu sensitiuo an in voluntate. lib. 1. cap. 93. fol. 94.

Libertas.

Vtrum actus intellectus prævenions actum voluntatis sit liber. lib. 3. cap. 73. fol. 301.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Liberum arbitrium.

Liberum arbitrium idem est quod voluntas. libro 2. ca. 48. folio 139.
Sola habentia intellectum, sunt liberi iudicii. libro 2. cap. 48. folio 139.
Quid sit de ratione liberi arbitrii. libro 1. cap. 88. fol. 88.
Vtrum necessitas naturalis inclinationis stet cum arbitrii libertate. libro 3. cap. 138. fol. 372.
Dupliciter integritas liberi arbitrii consideratur. libro 3 capit. 160. folio 390.
Cum libertate arbitrii stat immutabilitas de bono in malum, & econuerso. libro 4. cap. 95. fol. 499.

Locus.

Quomodo substantia immaterialis est in loco per operationem. lib. 3. cap. 68. folio 292.
Comparatio loci ad formam. libro 3. cap. 82. fol. 310.

Ludus.

Ludus ad animæ recreationem ordinatur. libro 3. capit. 25. folio 248.

Lumen.

Lumen gloriæ propter quid requiratur. libro tertio, cap. 54. folio 277.
Lumen gloriæ nulli intellectui creato potest esse naturale. ibidem.
Quomodo lumen gloriæ sit eiusdem ordinis cum diuina essentia. ibidem, fol. 277.
Quomodo in hac vita aliqui lumine gloriæ sunt illustrati. ibi. folio 277.
Quomodo lumen gloriæ sit diuinæ visionis principium. libro 3. cap. 58. fol. 281.
Propter quid requiratur lumen ad videndum. libro 1. capi. 76. & lib. 2. cap. 77. folio 81. & 181.
Alia auxilia ad diuinorum cognitionem data sine interiori lumine non sufficiunt. libro 3. cap. 154. fol. 385.
Differentia inter lucem & splendorem, tam in spiritualibus quàm in corporalibus. lib. 4. cap. 12. fol. 410.
In vna parte aeris non possunt esse plura lumina simul. lib. 4. ca. 26. fol. 430.

Magister.

Magister quomodo causat scientiam in discipulo. lib. 2. cap. 75. fol. 176.

Magus.

Quomodo per magorum opera aliqui supra facultatem intellectus sui eleuantur. lib. 3. cap. 124. fol. 341.
Per magicas artes non adipiscuntur homines profectum in bonis rationis, libro 3. cap. 106. fol. 343.

Malum.

Malum inquantum est non ens, est aliquid. libro 2. capit. 41. folio 133.
Malum quomodo habilitatem ad bonum remouet. libro 3. capi. 12. fol. 235.
Quomodo malum est in bono. lib. 3. cap. 11. fol. 134.
Malum quomodo est in pluribus aut paucioribus. libro 3. cap. 6. folio 229.
Malum potest per accidens dupliciter intendi. ibidem.
Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel priuationem ordinis. libro 3. cap. 9. fol. 231.
Quomodo à malo specificatur actus vel habitus. ibidem.
Malum habet causam deficientem, non autem efficientem. li. 3. cap. 10. fol. 233.
Quomodo aliquod malum est alicui violentum, & tamen est naturale. lib. 1. cap. 39. fol. 42.
Quid dicat malum quod est differentia constitutiua. libro 3. ca. 9. fol. 231.
Subiectum mali est in potentia ad ipsum & ad suum oppositum. libro 3. cap. 13. fol. 236.
Quomodo malum est causa per accidens. libro 3. capit. 14. folio 236.
Nihil est primum principium mali per se. libro 3. capit. 15. folio 236.
In deo est ratio qua malum cognoscitur. libro primo, cap. 71. folio 77.
Malum cognoscitur per bonum sicut per suam rationem. ibid. folio 77.
Vtrum de malo intellectus proprium conceptum formet. ibidem.
Vtrum deus habeat propriam ideam mali. ibidem.
Vtrum malum culpæ sit à deo. libro 3. cap. 71. folio 299.
Quod ex sua natura inclinatur ad malum, per se ad malum tendit, libro 3. capitu. 107. folio 344.
Nihil est simpliciter malum. libro 3. cap. 107. folio 344.
Quomodo quod tendit in bonum vniuersale secundum naturam nullo modo in malum tendit. ibidem.

Mare.

Maris fluxus & refluxus causa. libro 3. cap. 100. folio 335.
Vtrum diuisio maris rubri qualis fuit tempore egressionis populi iudaici de ægypto, possit virtute fieri angelica. libro 3. cap. 101. folio 336.

Mater.

Quomodo mater ad generationem concurrat tam actiue quàm passiue. libro 4. cap. 11. & 45. folio 409. & 447.
Quomodo beata virgo dicitur mater Christi hominis, mater filii dei, & mater dei libro. 4. cap. 45. folio 447.
Vtrum ista sit propria, beata virgo est mater dei. libro 4. cap. 45. folio 447.

Materia.

Quomodo materia prima ad formas se habeat. libro 2. cap. 76. & 89. folio 178. & 201.
Materia non potest esse sine forma. libro 3. cap. 4. folio 227.
Materia est bona in potentia, libro 3. capitu. 11. & 20. folio 234. & 240.
Materia est bona simpliciter. libro 3. cap. 20. Folio 240.
Materia signata est principium indiuiduationis. libro 1. cap. 21. folio 23.
Quidditas materialis includit materiam in communi. libro 1. cap. 21. folio 24.
Materia non est in potentia naturali ad eandem numero formã quam amisit. libro 2. cap. 60. folio 156.
Quomodo se habeat potentia materiæ ad priuationem. li. 3. cap. 4. folio 227.
Quomodo in cælo est materia, & tamen est incorruptibile. libro 3. cap. 20. folio 240.
Materia elementorum non sit susceptiua formæ vnius elementi, nisi per hoc quòd subiicitur alteri parti contrarietatis. lib. 2. cap. 30. folio 126.
Materia sub forma contraria existens non est generationis subiectum. libro 2. cap. 30. folio 126.
Res eiusdem naturæ requirunt eandem materiam qua generentur. libro 4. cap. 45. folio 447.
Vtrum in materia remaneat potentia ad formam quam amisit. lib. 4. cap. 81. folio 485.
Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter. libro 2. capit. 40. folio 132.

Matrimonium.

Matrimonium gratiam confert. libro 4. cap. 78. folio 482.
Matrimonium aliquo modo per ministros ecclesiæ dispensatur. ibidem, folio 503.
Quomodo aliquæ personæ à matrimonio repelluntur. libro 3. cap. 125. folio 363.
Alicui melius est matrimonio vti, quamuis absolute melius sit continere. lib. 3. cap. 136. folio 371.
In sacramento matrimonii sunt tria sicut in aliis sacramentis. libro 4. cap. 78. folio 482.
Matrimonium vnionem Christi & ecclesiæ causat. ibidem, folio 482.
Quomodo sacramentum inter bona matrimonii computatur. ibidem.

Medicus.

Medicus consequitur efficaciam in sanando ex corporibus cælestibus. libro 3. cap. 92. folio 325.

Medium.

Duplex medium inter aliqua. libro 2. cap. 96. folio 212.
Ab extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium, ibidem, folio 212.
Quomodo medium virtutem agentis adæquat vt instrumentũ. libro 3. cap. 68. folio 202.

Memoria.

Memoria quomodo est in parte intellectiua. libro 2. capitul. 74. fol. 173.

Mens.

Quomodo deus mentem hominis implere dicatur, libro 4. ca. 18. folio 420.

Vtrum

Vtrum substantia spiritualis creata possit in mentibus sanctorum esse. ibidem.
Mens non potest debitè conuerti ad Christum sine charitate. libro 4. cap. 72. folio 475.

Meritum.

Vtrum homo possit be atitudinem promereri. libro 3. cap. 149. folio 58.
Mercedem oportet merito proportionari. libro 3. cap. 149. folio 381.

Metaphysica.

Metaphysica quomodo est aliis scientiis prior. libro 1. cap. 4. folio 4.
Metaphysica quomodo est post alias scientias addiscenda. lib. 1 cap. 4. folio 4.
Subiectum metaphysicè est ens reale.

Miraculum.

Miracula Christi & discipulorum eius sufficienter veritatem fidei Christianæ confirmant. libro 4. cap. 55. folio 460.
Quæ fiunt mediantibus corporibus naturaliter agentibus, non sunt miracula. libro 3. cap. 102. folio 337.
Quæ ad miraculi rationem exigantur. libro tertio, cap. 101. folio 335.
Creatio vniuersi, animarum creatio, iustificatio quoque impii, miracula non sunt. libro 3. cap. 101. folio 335.
De gradibus miraculorum. ibidem, folio 336.
De magnitudine miraculorum, ibidem.
Vtrum quæ à natura nullo modo fieri possunt, sed tantum à deo miracula dici debeant. ibidem, fol. 336.
Quæ fiunt à virtute finita, simpliciter miracula non sunt. libro 3 cap. 102. fol. 337.
Sancti miracula faciunt authoritate & virtute diuina. lib. 4. ca. 55. folio 460.
Duobus modis sancti miracula faciunt. libro tertio, cap. 103. folio 340.

Missio.

An de ratione missionis diuinæ personæ sit quòd persona missa à mittente procedat. libro 4. cap. 23. folio 425.
An mittit includat produci. ibidem.
Quomodo filius potest dici à spiritu sancto missus. libro 4. cap. 24. folio 427.
Quomodo in mente intelligatur esse authoritas. ibidem, folio 427.

Mixtio.

Quæ permiscentur, non manent integra, sed [illegible]im vtrunque corrumpitur. libro 4. cap. 35. folio 439.
Miscibilia in mixto non saluantur. libro 4. cap. 35. folio 439.
De forma mixti quæ est qualitas. libro 4. cap. 81. folio 486.

Mobile.

Primum mobile à deo immediatè mouetur. libro 3. cap. 68. folio 292.
Duplex ordo propinquitatis mobilium ad primum mouens. lib. 3. cap. 87. folio 319.
Incarnatio est omnium miraculorum maximum. libro 4. cap. 27. folio 432.
De miraculis à Christo factis. ibidem, folio 433.

Moralis.

Quomodo aliquis actus dicatur moralis. libro tertio, cap. 10. folio 233.

Mors.

Mors quomodo aduenlat homini per se, & quomodo per accidens. libro 4. cap. 81. foli. 485.
Mors postquam ad felicitatem peruenitur, non naturaliter desideratur, licet naturaliter desideretur felicitas. libro 3. cap. 48. folio 270.
In homine inuenitur necessitas moriendi à sua natiuitate. libro 4. cap. 10. folio 450.
Dupliciter potest intelligi homini conuenire necessitatem moriendi ex sua institutione. ibidem.
Quòd necessitas moriendi est pœna peccatioriginalis: & quòd vbi inuenitur hæc pœna, oportet inueniri peccatum, nec oppositum potest absque errore teneri. ibidem, folio 450.
Quomodo mors eligibilis rationem habere possit. libro 4. cap. 55. folio 400.
Quomodo mors Christi fuit sufficiens pro peccato originali satisfactio ratione personæ patientis. ibidem, folio 460.

Motor.

Motores corporum cælestium quomodo moueantur per accidens. libro 1. cap. 13. fol. 13. & libro. 2. cap. 91. folio 205.
Quomodo primus motor demonstratus duodecimo metaphysicæ est primus motus octauo Physicorum demonstratus. ibidem, folio 13.
Vniuersalis motor per vniuersalem formam mouet. libro 1. ca. 44. folio 49.
Intellectus est primus motor in homine. libro tertio, cap. 25. folio 248.
Quid senserit Commentator de infinitate primi motoris. lib. 1. cap. 20. fol. 22.

Motus.

Motus augmenti & decrementi est aliquo modo secundum locum. libro 2. cap. 90. folio 203.
Motus perpetuitas quomodo arguit infinitatem mouentis. lib. 1. cap. 20. folio 21.
Motus qui est actus imperfecti, & qui est actus perfecti. libro 2. cap. 82. folio 191.
Motus grauium & leuium est à generante. libro 3. capit. 23. folio 244.
Motus cæli quomodo est naturalis. ibidem, fol. 244.
Motio mouentis est prior motu mobilis. libro tertio, capi. 149. folio 380.
Motus dupliciter potest ex parte formæ dici naturalis. libro 3. cap. 23. folio 244.
Motus continuus non ordinatur ad quietem. libro 3. capi. 23. folio 244.
Motus naturalis velocior est in fine quàm in principio. libro 3. cap. 50. folio 273.
Quomodo motus nutritionis & augmenti dicuntur naturales vt motus cordis. libro 1. cap. 97. folio 97.
Vtrum motus corporis cælestis habeat contrarium. libro 3. ca. 82. folio 310.
Quomodo motus qui sunt in inferioribus ex impressione corporum superiorum non sunt violenti. libro 3. capit. 100. folio 331.
Motus localis est prior aliis perfectione. libro tertio, cap. 82. folio 311.
Motus localis est naturaliter prior aliis motibus. ibid. & lib. 2. cap. 43. folio 135.
Quomodo motus circularis dicitur esse semper in fine. libro 3. cap. 82. folio 311.
Alteratio est aliis motibus prior in istis inferioribus. ibidem, folio 311. in fine & dein.
Vtrum posita tantùm intelligentia æterna finitæ virtutis motus possit esse æternus. libro 1. cap. 20. fol. 21.

Mouens.

Quæ seipsa mouent, habent in seipsis moueri & non moueri. libro 1. cap. 44. folio 48.
Nihil mouet seipsum primò. libro 1. cap. 13. fol. 11.
Nullum corpus mouet, nisi moueatur. libro primo, capit. 20. folio 20.
Si virtus infinita esset in magnitudine, moueret in instanti, li. 1. cap. 20. fol. 22.
Mouens corporeum mouet attrahendo vel expellendo. ibidem, folio 22.
Vniuersale mouens mouet per vniuersalem formam. libro 1. ca. 44. folio 49.
Mouens vt remouens prohibens magis vtitur motu quàm illum causet. lib. 3. cap. 88. fol. 321.
Motio mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa. lib. 3. cap. 149. fol. 380.
Mulieri nulla lege permissum est, vt vna plures habeat maritos. libro 3. capit. 124. fol. 362.

Mutari.

Quomodo dicitur aliquid mutari per acceptionem formæ. lib. 4. cap. 14. folio 416.
Mutatio duratione præcedit id quod fit. libro 2. capit. 17. folio 112.

Natura.

Humana natura & diuina persona in vno esse vniuntur. lib. 4. capit. 41. folio 445.
Quod conuenit alicui ex sua natura, & non ex aliqua communi causa, minoratum in eo & deficiens esse non potest. lib. 2. cap. 15. fol. 109.
Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diuersitatem. lib. 3. cap. 57. folio 289.

Universidad de Antioquia
Biblioteca

TABVLA

Quomodo nihil factum à deo in rebus est contra naturam. lib. 3.cap.100.folio 335.
Quæ naturæ conueniunt, sunt ex seipsis bona. libro 3.capit.129. folio 365.
Quomodo vnius naturæ est tantùm vnus communicationis modus libro 4.cap.13.folio 423.
Aliud est personam ex duabus naturis esse, & aliud ipsam in duabus naturis subsistere. libro 4.cap.33 fol.439.
Quod est præter naturam, non potest esse semper. libro 4. capit. 37.fol.441.
Quare virtute naturæ idem numero reparari non potest. lib. 4. cap.81. folio 485.
Interitus naturæ semper est ad aliquod certum. libro 4.cap.83. folio 489.

Naturale.

Dicitur res naturalis ex hoc quòd habet formam. libro 4.capi. 35.fol.439.
Ea quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales. ibidem, folio 439.
Dupliciter potest dici aliquid naturale. libro 4.cap.52.fol.450.

Necessarium.

Quomodo hoc antecedens, deus scivit hoc esse futurum, est necessarium absolutè. libro 1.cap.67.folio 72.
Si nihil eueniret in minori parte, omnia necessariò euenirent. libro 3.cap.74.folio 301.
Non si deus vult aliquid euenire, illud necessariò eueniet. lib.1. cap.85.fol.87.
Necessitas ex suppositione non repugnat contingentiæ. ibidem, folio 87.
De necessario absolutè & ex suppositione. libro primo, capit.83. folio 85.
In id quod est necessarium vnicuique duplex est inclinatio. lib. 3.cap.134.fol.369.
Si aliquid natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse. libro 2.cap.13.folio 109.

Negatio.

Negatio quomodo per affirmationem cognoscitur. libro 1.cap. 14.folio 14.
Prima quæ distinguuntur, negationem includunt. libro 1.capit. 71.folio 77.
Nobiliora in entibus oportet ignobiliora numero aut quantitate excedere. lib.2.cap.92.folio.207.

Nomen.

Nomine res exprimuntur eo modo quo à nobis intellectu concipiuntur. libro 1.cap.30.fol.34.
Nomen abstractum significat vt quo aliquid est. ibidem, folio 34.
Nomina quæ proprium modum creaturæ important, non dicuntur propriè de deo. libro 1.cap.31.folio 35.
Quomodo beati vnicum nomen & proprium habebunt de deo. ibidem, folio 35.
Rerum distinctarum sunt distincta nomina. ibidem, folio 35.
Pluralitas nominis substantiui & adiectiui vnde sumatur. lib. 4. cap.11.& 14.folio 407.& 417.col 1.circa finem.
Nomen rei artificialis dicitur primò de materia, & secundò de aggregato. libro 1.cap.30.folio 34.
In nominibus dictis de deo & creaturis consideratur ratio causæ & causati. libro 1.cap.33.folio 37.
Nomen vnum plura significat aliquando ratione affinitatis eorum. libro 4. cap. 42.folio 445.

Non ens.

Includere rationem non entis dupliciter contingit. libro 2.ca. 22.folio 118.in fine.
Quomodo implicans contradictionem est non ens. Ibidem, folio 119.
Non esse quomodo sit appetibile. libro 3.cap.19.folio 238.
Quomodo non esse possit sub voluntate cadere. libro 1.cap. 81. folio 83.

Numerus.

Millenarius est numerus cubicus. libro quarto, cap. 83. folio 489.
Numerus denarius solet perfectionem designare. ibidem, folio 489.

Obligatio.

Quomodo potest aliquis ad impossibile obligari. libro 3.cap. 160.folio 391.

Odium.

Quomodo deus aliqua habere odio dicitur. libro 1. cap.96.folio 96.
Vtrum odium feratur in malum sub ratione mali. ibidem, folio 96.

Operatio.

Modus operationis correspondet modo naturæ operantis. libro 2.cap.73.& 96.folio 172.
Impossibile est vt diuersorum secundum esse vna sit operatio. libro 2.cap.57.folio 149.
Operatio est motus qui est actus perfecti. libro 2. cap. 82. folio 191.
Vna operatio non potest diuersis terminis primo & per se terminari. libro 1.cap.48.folio 52.
Quomodo operationes specificè distinguuntur. libro 2.cap.94. folio 210.
Quomodo operationes iudicrę sunt finis. libr.3.ca.2.folio 226.
Operatio diuiditur in actionem & passionem. libro 3.cap.22. folio 242.
Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius. libro 3. cap.25.folio 247.
Operationes ex obiectis speciem recipiunt. libro 3. cap. 25. folio 247.
A diuersis substantiis secundum esse non potest esse vna operatio. libro 3.cap.42.folio 262.
Perfectum in vnoquoque est eius perfectissima operatio. libro 1.cap.100.folio 98.
Nullius operatio est perfectior sua substantia. libro 1.cap.102. folio 99.
Quod subditur corpori secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suæ naturæ. libro 3.cap.84.folio 313.
Ex obiecto intellectus conuenienter arguitur operationem intellectualem in tempore non esse. libro 3.cap.84.folio 313.
Operationes amentium non sunt proprie humanæ. libro 3.capi. 85.folio 316.
Ex modo & specie operationis mensura & qualitas eius pensatur. libro 2.cap.1.folio 100.
Operationem sumere speciem ab obiecto, & à forma agentis non opponuntur. libro 2.cap.1.folio 100.
Id quo aliquid operatur, est forma eius. libro 2.cap.59.fo.153.& lib.3.cap.51.folio 274.
De necessitate operationis manualis. libro 3. capit. 135. folio 370.

Oppositio.

Oppositio contradictoria quomodo est maxima. libro 4.ca. 14. folio 417.
Oppositio relatiua contradictionem non includit. ibidem.
Sola oppositio relatiua facit distinctionem realem inter relationes, & inter personas diuinas. libro 4. capitul.24. folio 426.

Oratio.

Quid sit oratio, & quomodo ad desiderium se habeat. libro 3. cap.95.fol 0 329.
Qui à dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur. libro 3.cap.96.folio.330.
Conditiones ad orationem requisitę ad hoc vt exaudiatur. ibidem, folio 330.
Quomodo peccator quandoque pie oret. ibidem.

Ordo.

Omnes septem ordines possunt dici vnum sacramentum, & dici septem. libro 4.cap.75.folio 480.
Inferiores ordines sunt proprie sacramentum. libro 4.capi. 75. folio 480.
In ordinis sacramento & confertur gratia & prexigitur. libro 4.cap.74.folio 479.
Episcopatus est ordo, non autem ordinis sacramentum. libro 4. cap.76.folio 480.
Ordo rerum est sicut melius esse potest. libro 1.capit. 42. folio 44.
Ordinis corporalium ad ordinem spiritualium comparatio. libro 3.capit.18.folio 281.
Bonum ordinis diuersorum est melius quolibet ordinatorum. libro 2.cap.45.folio 137.
De modo, specie, & ordine libro 3.cap.97.folio 332.
Quomodo ordo plurium effectuum sit vnus. libro 3.cap.98.folio 332.
Vnde ordo speciem & naturam accipiat. ibidem.

Dupliciter

COMMENTARIORVM.

Dupliciter intelligi potest voluntatem diuinam ad hunc ordinem rerum determinatam non esse. libro 3.cap.99.folio 334.
Quomodo deus aliquando absque prouidentiæ mutatione præter ordinem rerum operatur. ibidem, folio 334.
Quod est sub aliquo ordine constitutum, non potest præter illum ordinem operari. libro 3.cap.102.folio 336.
Diuisio ordinis sacramenti est diuisio totius potestatiui. libro 4. cap. 75.folio 480.
Ordo dupliciter potest dici sacer. ibidem, folio 480.
Inferiores ordines sunt sacramenta. ibidem.

Oriri.

Vbi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum. libro 4.cap.14.folio 414

Papa.

Papa habet in ecclesia excellentiam potestatis & spiritualis & secularis, & est supra concilium. libro 4.cap.76.folio 481.
An papa aliquid possit circa sacramenta statuere. libro 4. cap. 60.folio 464.

Participatio.

Quod dicitur per essentiam, verius dicitur quàm quod dicitur per participationem. libro 1.cap.42.folio 43.
Esse tale per participationem duobus modis contingit. libro 1. cap.39.folio 42.
Nulla creatura est participabilis, sed participans. libro 4.cap. 17.folio 419.

Passio.

Aliquæ passiones dicuntur de deo metaphoricè. libro 1.cap.91. folio 92.
Passio ad aliquid vnum impetum habet, & regulari ratione potest. libro 1.cap.89.folio 89.
Passio non est in appetitu intellectiuo. libro 1.cap.89.folio.89.
Alteratio secundum animæ passiones manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur. libro 4. cap. 70. folio 473.
Quomodo passio multiplicatur non multiplicata actione. li.2. cap.73.folio 171.
Patiens quomodo extra suam essentialem dispositionem trahitur. libro 1.cap.89.folio 89.
Quomodo passiones appetitus sensitiui sunt eiusdem speciei cũ operationibus voluntatis. libro 1.cap.90.folio.90.
Vtrum propria passio possit per diuinam potentiam à suo subiecto separari. libro 4.cap.63.fol.469.

Pater.

Pater in diuinis non potest intelligi sine verbo & amore, & ecõuerso. libro 4 cap.23.folio 425.

Peccatum.

Peccator non potest vitare peccatum potentia propinqua, sed bene potentia remota. libro 3.cap.160.folio 390.
Peccator potest vitare omnia peccata diuisim, non autem coniunctim. ibidem.
Vnde peccatori prouenit impossibilitas omnia peccata vitandi. ibidem, folio 391.
Quomodo intelligitur quòd quandocunque peccatori aliquid occurrit conueniens, inordinato fini illud eligitur. ibidem, folio 391.
Quare peccator diuino auxilio potest singula peccati vitare, non autem omnia. ibidem, folio 391.
Peccator potest singula peccata contra præcepta iuris naturalis & decalogi vitare, non autem contra præcepta iuris supernaturalis. ibidem, fol. 391.
Dupliciter potest dici aliquis peccare. libro 4. cap. 52. folio 453.
Nulla creatura est impeccabilis per naturam. libro 4.cap.95.folio 500.

Peccatum.

Peccatum secundum ordinem diuinæ iustitiæ sine satisfactione non remittitur. libro 4.cap.54.folio 456.
Quomodo deus per peccatum offenditur. libro. 4. cap.54. folio 456.
Quid peccati originale tam formaliter quàm materialiter dicat. libro 4.cap.52.folio 454.
Peccatum inuenitur in iis quæ sunt propter finem. libro 3.ca.2. folio 225.
Absolutè loquendo deus potest aliquos à peccato originali præseruare. libro 4.cap.50.folio 450.
In spirituali saluatione non semper remittitur peccatum totaliter quantum ad pœnam. libro 4.cap.72.folio 475.
Peccati originalis quid nominis. libro 4.cap.50.folio 450.
Quomodo peccatum in causis naturalibus & voluntariis accidat. libro 3.cap.109.folio 346.
In quo peccatum angelorum fuerit. ibidem.
Duplex opinio de peccato angelorum. libro 3.capit.109. folio 346.
Vtrum peccatum originale à corpore ad animam deriuetur. li. 3.cap.127.folio 364.
Per peccatum mortale auertitur totaliter mens ab ordine ad deum, non autem per veniale. libro tertio, capit. 143. folio 376.
Differentia inter peccatum veniale & mortale. libro 3.cap. 139. folio 374.
Stoici & Cicero existimauerunt virtutem in indiuisibili consistere, & omnia peccata esse paria. libro 3.cap.139.folio 374.
An absque gratia peccatum remitti possit. libro 3.capi.157. folio 389.
Potest quis cauendo vnum peccatum, aliud committere. libro 3. cap.160.folio 391.
Vtrum deus sit indirectè causa peccati. libro tertio, capit. 162. folio 393.
Qui dicantur ad imitationem Adæ peccare. libro 4.cap.50. folio 451.
Peccata actualia & personalia adimunt ordinem partium animæ in peccante. libro 4.cap.52.folio 453.

Pœna.

Pœna quomodo rationem satisfactionis habeat. libro 3.ca. 158. folio 389.
Pœna non infertur nisi pro culpa. libro 3.capit.144.folio 377. & dein.
Tribus modis ex rebus corporalibus & exterioribus pœna homini aduenit. ibidem.
Quomodo pœna debet culpę correspondere. libro 3.ca.144. folio 378.
Non omnes pœnæ sunt purgatoriæ. ibidem, folio 378.
Conuenienter auersioni ab vltimo fine respondet pro pœna carentia diuinę visionis conuersioni verò nocumentum ex creaturis. libro 3.cap.145.folio 378.
De pœna malorum post mortem secundum Auicennam. ibid. folio 378.
Quomodo licitum sit per pœnas punire malos. libro 3.cap.146. folio 379.
Vtrum de ratione pœnæ sit vt voluntati contrarietur. libro 3. cap.158.folio 389.
De obligatione ad pœnam post peccati remissionem. ibidem, folio 389.

Pœnitentia.

Pœnitentia quomodo sit sacramentum. libro 4.cap.72.fol.476.
Pœnitentiæ & baptismi differentia quantum ad remotionem reatus. libro 4.cap.72.folio 475.
Quomodo interior pœnitentia sit res & sacramentum. ibidem, folio 476.
Vtrum præter interiorem pœnitẽtiam oporteat ponere aliquid aliud quod sit res & sacramentum in pœnitentiæ sacramento ibidem. folio 476.
Differentia inter pœnitẽtiam & alia sacramenta vt sunt in proposito tantùm. ibidem, folio 477.
Quomodo differant pœnitentia & alia sacramenta quantum ad materiam. ibidem, folio 477.
Quomodo contrictio, confessio, & satisfactio sint pœnitentię partes. ibidem, folio 477.

Per accidens.

Si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, & vnum illorum inuenitur sine alio, probabile est quòd alterum sine illo inueniri possit. lib.1.cap.13.fol.12.

Perfectio.

Oportet perfectiuum & perfectibile esse vnius generis. libro 2. cap.55.fol.146.
Quicquid perfectionis est in natura inferiori, est etiam in superiori. lib.2.cap.96.folio 214.
Perfectiones quæ sunt in creaturis diuisim, in deo sunt vnitæ. libro 1.cap.32.fol.36.
Perfectiones creaturarum sunt in deo eminenter. ibidem, folio 36.
Perfectiones in creaturis sunt particulariter, in deo verò vniuersaliter. ibidem.
Vnumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem. lib.1.cap.37.fol.41.

Universidad de Biblioteca

Esse causam aliorum, est perfectio nobilior rei. libr. 3. cap. 21. folio 241.
Deum velle aliquid à se non dicit aliquam perfectionem in deo inquantum huiusmodi. lib. 1. cap. 75. fol. 80.
Summa rationalis creaturæ perfectio est diligere deū, lib. 1. ca. 80. folio 83.
Quomodo aliqua perfectio inexistens nūc diuinæ volitioni, potest absolutè illi non inesse. lib. 1. cap. 76. fol. 81.
Duplex est ratio descensus perfectionum à deo. libro 4. cap. 1. folio 395.
Multiplicatur processus perfectionum à deo secundum rerum imaginarum multiplicitatem, ibidem.

Perpetuum.

Quod ex se potest non esse, quomodo potest ab alio fieri perpetuum. lib. 1. cap. 10. fol. 21.
In perpetuis non differt esse & posse. libro 2. cap. 91. folio 205.
Substantiæ intellectuales naturaliter apperunt esse perpetuum, quia illud apprehendunt. lib. 2. cap. 55. fol. 147.
In vltimo rerum statu remanebunt secundum substantiam quæ ad perpetuitatem aptitudinem habent, deo supplēte quod eis ex propria infirmitate deest. lib. 4. cap. 97. fol 501.

Per se.

Videntibus diuinam essentiam est quodammodo per se notum quod hic per fidem tenemus. lib. 4. cap. 54. fol. 456.

Perseuerantia.

Vtrum perseuerantia possit sub electione cadere. lib. 3. cap. 155. folio 387.
Tribus modis perseuerantia accipi potest. ibidem, folio 388.
Vtrum per donum gratiæ aliquis perseuerare possit in bono. ibid. fol. 388.

Persona.

Personæ diuinæ per relationes constituuntur & distinguuntur. lib. 4. cap. 26. fol. 431.
Modus essendi vnius personæ diuinæ in alia quomodo ad modos essendi in, ab Arist. ponitos reduci possit. lib. 4. cap. 9. folio 403.
In humanis non attenditur personarum distinctio secundum essentiam speciei. lib. 4. cap. 14. fol. 44.
Personæ diuinæ nullam imperfectionem habēt ex eo quòd sunt relatiuæ. ibd. fol. 417.
In diuinis personis oportet relationem inuestigare quibus ab inuicem distinguantur. lib. 4. cap. 24. fol. 427.
Personæ diuinæ per solam oppositionem relatiuam distingui habent. ibid. folio 427.
Persona diuina non est proprie productionis terminus, licet sit verè producta. lib. 4. cap. 24. fol. 428.
Inter diuinas personas est solus ordo originis. ibidem, folio 429.
Vtrum diuinæ personæ per relationes originis distinguantur. lib. 4 cap. 26. fol. 431.
Personæ secundum quòd sunt in seipsis, non distinguuntur nisi seipsis. ibid. fol. 431.
Quomodo diuinarum personarum constitutio sit intelligenda. ibidem.
Quomodo relationes constituunt personas inquātum sunt ipse personæ. ibidem, fol. 431.
Quomodo relatio constituit personam inquantum est diuina essentia. ibid. fol. 432.
Relatio non est constitutiua personæ inquātum relatio. ibidem folio 432.
Quomodo relatio personam diuinam constituat & distinguat. ibidem.
Persona non est omnino idem quòd substantia particularis. lib. 4. cap. 39. fol. 443.

Phantasma.

Vide suprà, Phantasma.

Plato.

Plato posuit ideas tantum specierum specialissimarū. lib. 1. cap. 24. folio 27.

Possibile

Possibile æqualiter se habet ad esse & non esse. libro 1. cap. 15. folio 15.
Omnes naturæ possibiles in rerum ordine inueniuntur libr. 2. cap. 91. fol. 250.
Possibile duobus modis accipitur. libro 3. cap. 86. folio 317.

Potentia.

Quomodo potentia ad bonum supernaturale est naturalis aut obedientialis. libr. 4. cap. 56. fol. 388.
Idem non potest simul esse in potentia formali & in actu virtuali. lib. 1. cap. 13. fol. 12.
Potentia non repugnantiæ quomodo deo conueniat. lib. 1. cap. 20. folio 19.
Quomodo si diuideretur corpus quod poneretur causare primū motum, pars eius esset minoris potentiæ quàm totum. libr. 1. cap. 20. fol. 20.
Duratio infinita requirit potentiam infinitam. ibidem, folio 21.
Potētia diuina habet vnum formale obiectum, sed aliter quàm potentia creaturæ lib. 2. cap. 22. fol. 118.
Eadem est potentia contrariorum. lib. 2. cap. 55. fol. 146.
Potentia generandi quasi actiua, & potentia quasi passiua in diuinis sunt idem. lib. 4. cap. 13. fol. 411.
Nulla est potentia passiua in natura cui non correspondeat aliqua potentia actiua naturalis. lib. 2. cap. 60. fol. 156. & libr. 3. cap. 45. folio 265. & cap. 102. fol. 327.
Potentiæ rationes se habent ad oppositā. lib. 2. cap. 66. folio 160.
Potentia quomodo patitur ab obiecto. lib. 2. cap. 82. fol. 181.
Potentiæ realiter distinguuntur ex obiectorum distinctione. libro 4. cap. 24. folio 427.
Potentia agentis primi non deest potentiæ quę est in rebus ad perfectionem. lib. 1. cap. 42. fol. 44.
Potentia ad actum dupliciter potest dici maior. libro 1. cap. 43. folio 47.
Potentia non potest actum excedere. lib. 1. cap. 43. fol. 46.
Quomodo potentia est principium actionis in deo. libro 2. cap. 10. fol. 105.
Voluntas & intellectus in deo non sunt vt potentiæ, sed vt actiones. ibidem.
Potentia ad quam pertinet finis, habet omnes alias mouere. lib. 1. cap. 72. fol. 79.
Quomodo potentia voluntatis respectu oppositorum sit in deo. lib. 1. cap. 82. fol. 85.
Quæ sit potentia passiua naturalis, & ad quę se extendat. libr. 3. cap. 102. fol 337.
Quomodo omnis potentia quę est in patre diuino, est etiam in filio, & tamen potentia generandi quę est in patre, non est in filio. lib. 4. cap. 23. folio 411.

Potestas.

Potestas episcopalis quomodo est superior sacerdotali. lib. 4. ca. 76. fol. 482.
De potestate clauium ecclesiæ. lib. 4. cap. 72. fol. 475.
Quomodo sacerdos habet potestatem absoluendi à peccatis. ibidem.

Præceptum.

Omnia præcepta ad præcepta decalogi ordinantur. lib. 3. ca. 128. fol. 365.
De præcepto charitatis quomodo obliget in communi. lib. 3. ca. 160. fol. 391.

Prædestinatio.

Ea quæ in prædestinato sunt, aliter inter se ordinantur quàm ea quæ sunt in reprobato. lib. 3. cap. 161. fol. 392.
Aliter relucentia misericordiæ est prędestinationis ratio: & aliter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis. ibidem, folio 392.
Merita non sunt causa prędestinationis. libro 3. cap. 163. folio 393
Vtrum aliquid sit causa totalis effectus prędestinationis. ibid. fol. 393.

Prædicatio.

Quæ distinguuntur secundum suppositā, non possunt de se inuicem prædicari. lib. 4. cap. 34. fol. 438.

Præpositio.

De istis præpositionibus a, & per. libro 4. cap. 8. fol. 402.
Ista præpositio apud, subsistentiam importat & distinctionem. lib. 4. cap. 5. fol. 398.

Præsens.

Rem cognosci vt præsentem multipliciter intelligi potest. lib. 1. cap. 67. fol. 71.

Contingens

Contingens vt presens pro illo tempore nō potest non esse. libro 1. cap. 67. fol. 71.

Principium.

Principium demonstrationis dupliciter cognosci potest. lib. 1. cap. 17. fol. 60. & 61.
Quid intelligit Philosophus cùm dicit principia eorū quę sunt semper, esse verissima lib. 1. ca. 1. fol. 1.
Principium est necessarium in speculatiuis & practicis differenter. lib. 3. cap. 97. fol. 332.
Primorum principiorum cognitio ex sensibilibus causatur, & tamen est naturalis. lib. 2. cap. 85. fol. 195.
Quomodo principia simul cum conclusione cognoscantur. li. 1. cap. 57. fol. 60.

Priuatio.

Idem est subiectum priuationis & habitus. lib. 2. capitulo 55. folio 146.
Priuatio quomodo habet esse. lib. 3. cap. 9. fol. 251.
Quomodo priuatio sit malum simpliciter. libro 3. capitulo 6. folio 228.
Priuatio est principium per accidens in rebus mobilibus. lib. 3. cap. 14. fol. 236.
Quomodo priuatio & forma possint esse simul. libro 3. cap. 20. folio 240.
Priuatio quomodo est rerum naturalium principium. li. 3. ca. 20. fol. 240.
Priuatio cognoscitur ab intellectu per potentiam in ipso existentem. lib. 1. cap. 71. fol. 77.
Quia potentia est de ratione priuationis, ideo intellectui competit priuationem cognoscere. ibidem, fol. 77.
riuari sensibilibus bonis est contra hominis voluntatem, aliquando verò secundum voluntatem. lib 3. cap. 141. fol. 175.

Prius.

Prius natura dupliciter dicitur. lib. 2. cap. 38. fol. 131.
Prius in essendo dicitur multipliciter. lib. 2. cap. 71. fol. 167.
Quomodo prius generatione est prius tempore. libro 2. cap. 71. folio 167.
Quomodo aliquando prius generatione est perfectius. libro 3. cap. 29. fol. 260.
Ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris. libro 4. cap. 63. fol. 467.
Dupliciter potest accipi aliquid non eodem modo se habere nunc & prius. lib. 2. cap. 37. fol. 130.

Processio.

Processio verbi diuini est in similitudine nāturę. libro 4. ca. 11. folio 408.
An processio verbi diuini sit generatio. ibidem.
Quomodo intelligitur processionem verbi esse secundum rationem similitudinis, non autem processionem spiritus sancti. ibidem, fol. 408.
Quomodo processioni verbi diuini conuenit vt habeat esse naturale dei intelligentis. ibidem.

Productio.

Quomodo possint productiones diuinę ex principiis aut terminis distingui. lib. 4. cap. 24. fol. 420.
Quomodo quia deus est totus actu, oportet vt totam substantiā rei producat. lib. 2. cap. 16. fol. 111.

Propheta.

Prophetica cognitio est certa. lib. 3. cap. 154. fol. 385.
Nihil prohibet prophetę prēnunciationem quandoque immutari. ibidem, fol. 385.
Maligni spiritus in futurorum prędictione non sunt verè prophetę. ibidem, fol. 385. & dein.

Propositio.

Propositio per se nota quę sit & quomodo distinguantur. libro 1. cap. 11. fol. 8.
Ista propositio, Sortes est homo, quomodo sit per se. libro 2. cap. 16. folio 213.
Perfectas & proprietas propositionis aliter accipitur à philosopho, & aliter à theologo considerante vnum esse suppositum duarum naturarum in christo. lib. cap. 45. fol. 447.
Quomodo aliqua propositio dicatur propria & per se. ibidem, folio 447.
Quomodo ista propositio, deus est homo, est propria & per se, ibidem, fol. 447.
Vtrum ista propositio, deus est homo, sit necessaria. ibidem, folio 428.

Propter se.

Quod propter se quęritur, semper quęritur. libro 3. cap. 112 fol. 352.
Quod propter se est, semper est. ibidem.

Prouidentia.

Quomodo prouidentia & gubernatio distinguantur. lib. 3. cap. 64 fol. 287.
Quomodo se habeat prouidentia diuina ad ea quę conferunt ad finem, aut ipsum impediunt. ibidem, fol. 287.
Quomodo diuina dispositio à diuina prouidentia distinguatur. ibidem, fol. 288.
Opinio Commentatoris Auerrois de prouidentia. libro 3. ca. 7. folio 303.
Quomodo deus de creaturis immediatam habeat prouidētiam. lib. 3. cap. 76. fol. 304.
Substantię intellectuales aliter sub diuina prouidentia cadunt quàm ceterę creaturę. lib. 3. cap. 90. fol. 322.
Vtrum prouidentia euentum ordinis respiciat. libro. 3. cap. 94. folio 327.
Quomodo diuinę prouidentię ordo infallibilis est, & cessari nō potest. lib. 3. cap. 94 fol. 327.
Modus conuenies saluandi contingentiam & libertatem arbitrii cum diuinę prouidentię certitudine. libro 3. capitulo 64. folio 328.
Instantia contra modum saluandi contingentiam cum certitudine prouidentię, & eius solutio. ibidem, fol. 328.
De opinione stoicorum circa immobilitatem diuinę prouidentię. lib. 3. cap. 96. fol. 330.
Quomodo diuina prouidentia habeat rationem. libro 3. ca. 97. folio 332.
Dupliciter potest intelligi deum prēter ordinem suę prouidentię agere. lib. 3. cap. 98. fol. 333.
Quomodo deus potest agere prēter ea quę eius prouidentię & actioni subduntur. lib. 3. cap. 98. fol. 333.
Quomodo in deo sunt plures prouidentię rationes. libro 3. cap. 115. fol. 353.

Purgatorium.

Quòd purgatorium catholicè ponendum sit. lib. 4. capitulo 91. folio 496.
Animę à premii consecutione retardantur quousque pœnas purgatorias sustineat. ibidem, fol. 496.

Purum.

Purum est nobilius permixto. lib. 2. cap. 92. fol. 208.

Qualitas.

Dupliciter dicitur aliquæ qualitas actioni alterius repugnare. libro 4. cap. 86. fol. 492.
Vtrum quando qualitates sacramenti in aliquam substantiam agunt, simul agat quantitas. lib. 4. cap. 66 fol. 470.

Quantitas.

Cuiuslibet naturę est determinata quantitas. libro 4. capitu. 11. folio 409.
Quantitas corporis Christi est in sacramento modo indiuisibili. lib. 4. cap. 64. fol. 468.
Quantitas discreta est prior formaliter quantitate continua. libro 1. cap. 69. fol. 75.
Quomodo situs ad quantitatem se habeat. lib. 4. ca. 87. fol. 493.

Quidditas.

Quidditas materialis inducit materiam in communi. lib. 1. ca. 11. folio 24.
Quomodo intelligitur quidditas in comparatione ad rem. li. 1. cap. 19. fol. 65.
Quidditas dicitur essentia substantiæ. lib. 3. cap. 41. fol. 260.
Nulla scientia speculatiua potest nos ducere in cognitionem quidditatum abstractarum. ibidem, fol. 261.

Quiescens.

Quod quiescit, similiter se habet nunc & prius. libro 3. cap. 23. folio 244.
Aliud est quiescere sub vna forma, & aliud esse aliquo tempore sub illa. lib. 3. cap. 23. fol. 244.

Ratio.

Vnum quoque intra terminos suæ rationis concluditur. libro 1. cap. 39. fol. 42.
Aliud est aliquid esse rationem diuinæ voluntatis, & aliud esse eius causam. lib. 1. cap. 87. fol. 88.

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Quia fit ratio voluntatis.libro 1.ca.68.folio 87.
Differentia inter speculatiuam & operatiuam rationem quantum ad necessitatem principiorum. libro 3.cap.97. folio.332.

Reatus.

De causa reatus remanentis post delectionem culpæ.libro 4.cap. 72.folio 475.

Recipere.

Recipiens debet esse denudatum à natura recepti.libro 2.cap. 98.folio. 210.
Vnumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis. libro 4.cap.13.folio 413.
Vtrum in termino relatiui oporteat relationem poni ad hoc vt terminet.libro 2.cap.11.folio 106.
Relatio creaturæ ad deum est accidens.libro 2. ca. 18. folio 113.
In relatiuis tertii modi quomodo vterque terminus dicitur relatiue.libro 2.cap.11.folio 106.
Entis in actu ad ens in potentia non est relatio realis. libro 2. cap.2.folio.107.
Relatio vna quomodo vnum terminum requirat.ibidem.
A relatione extrinseca nihil denominatur relatiue. libro 2. ca. 11.& 13.folio. 106.& 108.
Relatiua sunt simul natura.libro 1.cap.79.folio 82.
Idem subiectum non potest in se habere oppositas relationes. libro 4.cap.14.folio 415.
Relatio verbi ad dicentem est realis, non autem scibilis ad scientiam, quamuis vtraque actum intelligendi consequatur.libro 4.ibidem,folio 415.
Quomodo intelligitur relationem quæ propriam rei operationem consequitur, esse realem.ibidem.
Esse relationis dependet ab esse substantiæ & ab esse termini, sed diuersimodè.ibidem,folio 415.
Relatio aliqua immediate fundatur in substantia.ibidem,folio 315.
Relatio distingnitur à fundamento ibidem.
Relatio tripliciter potest habere esse.ibidem,folio 416.
Relatio secundum propriam rationem relationis non dicit aliquid inhærens.ibidem, folio 416.
Quomodo relatio diuina à suo correlatiuo dependeat. ibidem. folio 417.
Aliquæ relationes super vnitate fundatæ distinctionem præsupponunt.libro 4.cap.24.folio 427.
Differentia inter diuinas relationes,& relationes creatas.libro 4.cap,26.fol.432.

Religio.

Religio quomodo dicitur pietas.libro 1.cap.1.folio 2.

Religiosus.

Qui cõuenienter religiosi dicantur.libro 3.cap.130. folio 366.
Quomodo religiosi in statu perfectionis sint,ibidem.

Reminiscent.

Non reminiscemur post mortem.libro 3.cap.81.folio 188.

Reprobatio.

Reprobatio in communi est per se intenta. libro 3.cap. 161. folio 392.
Quomodo se habeat reprobatio ad ea quæ in reprobato sunt, & prædestinatio ad ea quæ sunt in prædistinato. libro 3.cap.161. folio 392.
Quomodo intelligitur solam diuinam voluntatem esse rationé reprobationis huius hominis in particulari.ibidem, fol. 392.

Resurrectio.

In resurrectione duplex, erit dominium animæ super corpus. libro.4.cap.86.folio 491.
Omnes in ætate iuuenili resurgent.libro 4.cap.88.folio 494.
Resurrectio Christi nostræ resurrectionis est causa.libro 4.cap, 79.folio 482.
Ratio resurrectionis ex appetitu animę ad vnionem corporis non est necessaria.ibidem,folio 483.
Nec ratio ex appetitu fœlicitatis.ibidem.
Nec ratio præmiationis & punitionis .ibidem,folio 483.
Resurrectio erit naturalis quantum ad finem,supernaturalis vero ex parte agentis.libro 4.cap.81 folio 487.
Defectus naturę in resurrectione reparabitur in omnibus. ibidem.
Resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis libro 9. cap, 4.folio 483.& cap.81.folio 487.
Conuenienter datum est homini in resurrectione corpus incorruptibile, in creatione vero aliquo modo corruptibile. libro 4.cap.85.folio 491.
De incorruptibilitate corporum resurgentium.libro 4. cap.85. folio 461.
In resurrectione corpora secundum exigentiam animæ disponentur.libro 4.cap.86.fol.500.

Reuelatio.

Reuelationis diuinæ gradus quidam & ordo.libro 3.capi. 154. folio 385.
Deus ex superabundãti bonitate quædam de seipso hominibus reuelauit.lib.4.cap 1.fol.395.

Sacerdos.

De potestate sacerdotis.lib.4.cap.72.fol.476.
Simplex sacerdos potest ex commissione Papæ confirmationis sacramentum conferre.lib.4.cap.60.fol.464.

Sacramenta.

Ea quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur.lib.4.cap.78.fol.482.
Sacramenti dispensatio non congruit angelis.lib.4.cap.74.folio 479.
In sacramentis solus Christus potest dispensare.lib.4.cap.72.folio 475.
Vtrum papa possit aliquid circa sacramenta statuere tanquam necessarium sacramento.lib.4.cap.60.fol.464.
Quare quædam rei sacræ signa in noua lege non dicũtur sacramenta.lib.4.cap.58.fol.463.
Sacramenta sunt quorundam effectuũ gratiæ causa. lib. 4. cap. 57.fol.462.
Quæ sint de ratione sacramenti.lib.4.cap.56.fol.461.
Sacramenta sunt remedia quædam.lib.4.cap.56.fol.461.
Sacramenta etiam per malos ministros collata gratiam conferunt.lib.4.cap,77.fol.481.& dein.
Sacramentum extremæ vnctionis remouet culpam,& liberat à pœnę temporalis reatu.lib.4.cap.73.fol.478.
Sacramentum Eucharistiæ quomodo celebrari possint in azymo, & in fermentato pane.libr.4.cap.69.fol.471.
Distinctio sacramentorum veteris & nouæ legis.libro 4.ca.57. fol.462.
Mali ministri sunt idonei ad sacramẽtorum dispensationem. libro 4.cap.79.fol.481
In sacramentis est virtus supernaturalis. lib.4.cap.56.fol. 461. & sequen.
Quomodo per sacramenta homo ab originali peccato mundetur.lib.4.cap.52.fol. 453.
Quomodo sacramenta nobis necessaria sint. libro 4.cap.56.folio 491.
Quomodo sacramenta nouæ legis à sacramentis veteris legis differant quantum ad causationem gratiæ. libro 4.cap.57. folio 462.
Quomodo sacramenta nouæ legis sint causa gratiæ.ibidem.

Sapientia.

Sapientia in deo non est habitus, sed bene in nobis.libro 4.cap. 12.fol.410.
Quomodo per sapientiam homo ad deum se habet. libro 1. cap. 2.folio 2.
Per sapientiam ad immortalitatem peruenitur.ibid.fol.2.
Sapientiæ studium est cæteris hominum studiis iucundius.ibidem,folio 2.
Quomodo donum sapientiæ ad donum fidei se habeat.lib.3. cap.134 fol.387.

Satisfactio.

Quomodo vnus homo pro alio deo satisfacere possit.lib.3.cap. 138.fol.389.& lib.4.cap.55.fol.460.
Purus homo non potuit pro peccato naturæ satisfacere,quia est aliquid minus generis humani vniuersitate.libro 4.cap.55.folio 457.
Flagella quibus homo pro peccatis affligitur,quandoque ei in satisfactionem computantur.lib.4.cap.73.fol.478.
Secundũ ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione non remittitur à deo.lib.cap.54.fol.458.

Scientia.

Scientia docentis scientiam discipuli continet.libro 1.cap.7.folio 7.
Scientię distinguitur secundum diuersa genera rerum. libro 2. cap.4.fol.103.
Scientia quomodo est habilitas aut collectio specierum. lib. 1. cap.57.fol.60.& 61.
Scientia eadem numero ex parte sciti est in magistro & discipulo.lib.2.cap.75.fol.176.

Scientię

COMMENTARIORVM.

Scientiæ speculatiuæ & practicæ distinctio.libro 3.cap.25.folio 247.
Scientiam dei vt causam,esse necessariam dupliciter potest intelligi.lib 1.cap.67.fol.72.
Quomodo scientia dei inquantum scientia est necessaria. ibid. folio 72.
De scientia simplicis intelligẽtiæ & visionis.lib.1.cap.66.folio 70.
Quomodo ad rei variationem scientia dei non variatur. lib. 1. cap.67.folio 73.
Quomodo scientia visionis dans infinita cognoscit.libro 1.cap. 70.folio 90.
Quomodo eadem proprietas rei ad diuersas scientiás pertinet lib.2.cap.4.fol.103.
Quomodo scientiæ appetitus possit esse fruitra. libro 1. cap. 4. folio 4.
Diuersimodè in nobis scientia causatur à deo & ab homine. libro 4.cap.13.fol.413.

Secundum quòd ipsum.

Quod conuenit alicui non secundum quòd ipsum, conuenit ei per aliam causam.lib.2.cap.15.fol. 109.
Secundum quod ipsum dupliciter se habet ad per se.ibidem, folio 109.
Quod de aliquo secundum quòd ipsum dicitur, ipsum non excedit.ibidem,fol.10 5.

Semen.

Semen quomodo sit in genere causæ materialis aut effic ientis lib.2.cap.37.fol.150.& lib .4.cap.45.fol.447.
Semen quomodo ad generationem hominis se habeat.lib.2.cap. 89.fol.202.
Semen quomodo anima vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis habet.ibidem,fol.202.
Quomodo in semine est immunditia ex qua peccati immũditia peruenit in hominem.lib.4.ca.50.fol.451.
Quomodo peccatum originale sit in semine virtualiter.ibidẽ, folio 451.
Immunditia quæ est in semine,non habet rationem culpæ. ibidem.fol.451.
Quomodo potest dici anima à semine propagari.libro 4.ca.52. folio 453.
Semen ex substantia corporis decidi non potest.libro 4. cap.83. folio 489.

Sensibile.

Sensibile potest suam similitudinem causare in sensu quãuis sit alterius gradus.lib.2.cap.65.fol.67.

Sensus.

Sensus est potentia passiua,& sentire in moueri consistit. lib.2. cap.57.fol.149.
Sensus corrumpitur,& ab excellenti sensibili,& ex corruptione subiecti.lib.2.cap.55.fol.146.
Sensus est cognoscitiuus tantùm singularium.libro 2.cap.66.folio 161.
Sensus non cognoscit se sentire.ibidem,fol.161.
Cognitionem originari à sensu dupliciter intelligitur. libro 1. cap.12.fol.10.
Sensus cognoscit corporalia.lib.2.cap.67.fol.161.
Sensus pariter à rebus secundum quòd sunt in materia, nõ autẽ intellectus.lib.2.cap.82.fol.191.
De sensu composito & diuiso.lib.1.cap.67.fol.71.

Similitudo.

Quomodo dicitur aliquid simile deo secundum speciem. lib. 4. cap.26.fol.431.
Eiusdem rationis est quòd effectus tendat in similitudinem agentis,& quòd agens assimilet sibi passum.libro 3.cap.21.folio 241.
Similitudo ad eum in natura intellectuali omnes alias includit similitudines.lib.3.cap.25.fol.247.

Simplex.

Tantò aliquid est nobilius quantò est simplicius.libro 1. ca.18. folio 17.
Quantò aliquid est simplicius,tantò est maioris virtutis & plurium principium contentiuum.lib.2.cap.14.fol.108.

Singulare.

Singulare quomodo cognoscatur.libro 1.capitulo 65.folio 68.
Singulare in causa vniuersali cognoscitur vniuersaliter .libro. 1.cap.65.fol.68.
Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia. libro3.cap. 75. folio 303.

Solus.

Quod dicitur de patre in diuinis,intelligitur dictum de filio, etiam cum ista dictione solus,& econuerso. libro 4. capitulo 8.folio 402.

Spes.

Vtrum deus aliquid speret creaturæ.lib.1.cap.89.fol.89.
Ex spe paratur via ad dilectionem charitatis. libro 3. cap. 153. folio 385.
Affici ad aliquem finem tãquam possibilem haberi est effectus spei.lib.3.cap.153.fol.385.

Species.

Species est prædicabilis de pluribus.lib.4.cap.35.fol.440.
Species intelligibilis est eiusdem rationis cum re repræsentata, imò etiam eius ratio & quidditas.lib.2.cap.89.fol.220.& li. 3.cap.49.fol.270.
Determinans sibi aliquod genus, determinat sibi aliquem eius speciem.lib.3.cap.4.fol.227.
Species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo singularis.lib.1.cap.65.fol.67.
Species rerum sunt sicut numeri.lib.1.cap.54. fol.57. & lib.2. ca.44.fol.136.
Species intelligibilis quomodo est vniuersalis. lib. 2. cap. 49. folio 140.
Plures species intelligibiles quomodo possunt simul esse in intellectu.lib.1 cap.54.fo.57.
Species intelligibilis est in potentia in phantasmate.lib.2.cap. 60.cap.155.
Species intelligibilis non est id quod intelligitur.lib.2.ca.75. fol.175.
Species intelligibilis fundatur in phantasmate. libr.2.cap.96. fol.213.
Species intelligibilis intellectus angelici vtrum repræsentet conjunctionis contingentis durationem.libro 2.cap.100.folio 222.
Species intelligibilis quomodo potest plures quidditates repræsentare.lib.2.cap.98.fo.220.
Vtrum conueniat speciei inquãtum huiusmodi de pluribus prædicari.lib.4.cap.35.fol.440.
Duplex est integritas speciei.lib.4.cap.41.fol.444.
De rarefactione & cõdensatione specierum Eucharistiæ. lib.4. cap.65.fol.469.

Speculatio.

Omnis humana operatio ad speculationem ordinatur.lib.3.ca. 21.fol.247.
Speculationi esset semper insistendum per se loquendo.ibidem, folio 247.

Spiritus sanctus.

Quomodo formatio corporis Christi particulariter spiritui sancto attribuatur.lib.4.cap.46.fol.448.
Vtrum spiritum sanctum tam pater quàm filius perfectè producat.lib.4.cap.25.fol.429.
Vtrum si spiritus sanctus à filio non procederet, distingueretur personaliter ab ipso.lib.4.cap.24.fol.427.
Quomodo intelligitur quòd spiritus sanctus quę audiet annunciabit.lib.4.cap.24.fol.425.
Quomodo per spiritum sanctũ agimur ad mandata de implenda.lib.4.cap.22.fol.423.
Spiritus sanctus aliquãdo intelligitur nobis dari secundum suã similitudinem.lib.4.cap.21.fol.423.
Quomodo aliqui effectus spiritui sancto attribuuntur.lib.4.ca. 20.fol.422.
An spiritus sanctus sit ipse actus amandi vel potius aliquid per actum amoris productum.lib.2.cap.19.fol.421.
Quomodo sequitur spiritum sanctum à filio procedere, quia per modum voluntatis procedit vt amor, filius autem per modum intellectus vt verbum.lib.4.cap.24.fol.428.
Vtrum vnitas essentiæ in patre & filio sit sufficiens ratio, vt filius sit spiritus sancti principium sicut & pater.lib.4. cap.25. folio 429.
Quomodo si spiritus sanctus esset pater Christi, diceretur Christus duo filii,non autem si beata Virgo mater eius dicatur.libro.4.cap.47.fol.448.
Christus non potest dici filius spiritus sancti nec naturalis, nec per gratiam aut creationem.ibidem,fol.448.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Stella.

Stellę preter lucem, particulares etiam virtutes habẽt quibus inferiora agunt. lib. 3. cap. 84. fol. 314.

Studium.

De studio & exercitio ad rerum immaterialium cognitionem requisito. lib. 1. cap. 2. fol. 2.

Subiectio.

Duplex subiectio voluntatis ad eum. libro 4. capitulo 52. folio 453.

Subiectum.

proprium susceptiuum alicuius actus non est in potentia ad oppositum lib. 2. cap. 55. fol. 148.

Quomodo subiectum in potentia ad plures actus illos ordine quodam recipit, lib. 3. cap. 101. fol. 337.

Quomodo inhærere subiecto conuenit accidenti ratione suæ quidditatis. lib. 4. cap. 63. fol. 469.

Substantia.

Substantia est prior accidente tempore. lib. 2. ca. 18. & 91. fo. 113. & 204.

Substantiæ intellectuales apprehendunt & appetunt esse perpetuum. lib. 2. cap. 55. fol. 147.

Aristoteles duplicem ordinem substantiarum separatarum posuit, scilicet agentium & finium. libro 2. ca. 92. fol. 208. & lib. 1. cap. 13. fol. 13.

Substantiarum intellectualium gradus accipiẽdi sunt secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria libro 2. cap. 92. fol. 207.

Substantię suparatę non essent frustra etiam si non intelligerentur à nobis. lib. 3. cap. 45. fol 265.

Quomodo habere esse diuersarum rationum est differentia inter substantiam immaterialem & animam. libro. 2. cap. 94. folio 209.

Substantia immaterialis quomodo potest apprehendi vt vniuersalis & vt particularis. lib. 2. cap. 99. fol. 203.

An implicet contradictionem esse plures intelligentias in eadẽ specie. ibidem fol. 209.

Substantia simplex participat esse secundum id quod est. lib. 3. cap. 20. fol. 240.

Substantiæ separatæ semper sunt in virtute essendi. libro 2. cap. 30. fol. 125.

Substantias separatas differenter cognoscit intellectus separatus & coniunctus. lib. 3. cap. 45. fol. 266.

Substantias separatas anima separata per lumen intellectus agentis cognoscit. ibidem, fol. 266.

Vtrum per vnionem ad corpus impediatur anima à cognitione substantiarum separatarum. ibidem, fol. 271.

Modi quibus substantia separata naturaliter deum cognoscit. libro 3. cap. 29. fol. 271.

Substantia separata non intelligit deum quidditatiue per speciẽ creatam. lib. 3. cap. 49. fol. 272.

Quomodo substantia separata naturaliter desiderat essentiã dei videre. lib. 3. cap. 51. fol. 273.

Cuius omnia cognoscibilia cognosci naturaliter possunt, eius quoque substantia potest comprehendi. lib. 1. cap. 3. fol. 3.

Substantia separata potest esse forma intellectus sui non alieni. lib. 3. cap. 51. fol. 274.

Ex duabus substantiis spiritualibus non potest fieri vnum in natura. lib. 4. cap. 84. fol. 490.

Subtilitas.

De dote subtilitatis beatorum. lib. 4. cap. 86. fol. 493.

Quomodo perspicuitas sensuum, & inferioris appetitus ordinatio ad subtilitatis dotem pertinet. ibidem.

Superius.

Superiora in entibus debent inferiora excedere. libro. 2. ca. 92. fol. 207.

Inferiora in superioribus aliqualiter continentur. libro 2. cap. 99. fol. 220.

Superlatiuum.

Superlatiuè aliquid dicitur dupliciter. lib. 1. cap. 42. fol. 44.

Suppositum.

Quid dicat suppositi nomen, & nomen hipostasis. libro 4. cap. 38. fol. 442.

Quid addat suppositum supra hanc humanitatem singularem. lib. 4. cap. 43. fol. 445.

Syllogismus.

Non est inconueniens aliquando ex puris affirmatiuis in secunda figura syllogizare.

Temperantia.

Quomodo temperãtia hominum secũdũ politicam vitam perficiat. libro 1. cap. 92. folio 93.

Tempus.

Quomodo operationi intellectus adiacet tempus. libro 2. cap. 96. folio 214.

Quod est quandoque in potentia, quandoque in actu, mensuratur tempore, libro 2 cap. 97. folio 214.

Ratio temporis in numeratione consistit. libro 1. capit. 15. folio 15.

Terminus.

Terminus relatiui quomodo requirit relationem in se ad hoc vt terminet. libro 2 cap. 11. folio 106.

Thesaurus.

Vtrum homini dari possit virtus ad inueniendum thesaurum. libro 3. cap. 92. folio. 325.

Timor.

Quomodo timor seruilis à spiritu sancto sit. libro 4. cap. 22. folio 424.

Totum.

In toto homogeneo totum & pars sunt eiusdem speciei. libro 2. cap. 90. folio 203.

Quando aliquid natum est conuenire parti & toti, non dicitur de toto ex eo quòd conuenit parti. libro 4. cap. 48. folio 449.

De distinctione totius à suis partibus. libro 4. cap. 81. folio 486.

Verbum.

Verbum dei mediante anima corpus assumpsit. libro 4. cap. 44. folio 446.

Verbum distinguitur realiter ab actu intelligendi. libro 1. cap. 53. folio 56. in fi.

Verbum diuinum prius intelligitur produci quàm res intelligãtur. libro 4. cap. 13. folio 412.

Vtrum beati viuendo deum forment verbum. libro 1. cap. 53. folio 56.

Quomodo intelligere possit absque verbo esse. libro. 1 ibidem, fol. 57.

Deus cognoscendo se producit verbum. ibidem, folio 56.

Angelus cognoscendo se format verbum. ibidem, folio 56.

Angelus cognoscẽdo alia à se verbum formati. ibidem, fol. 56.

Intellectus noster nihil intelligit naturaliter sine verb. ibidem, folio 56.

Verbum diuinum dicitur vere genitum puplicìter. libro 4. cap. 11. folio 408.

Quomodo verbum diuinum æquale deo dicatur. ibidem, folio 409.

Vtrum in diuinis sit tantùm vnum verbum propter actus intelligendi vnitatem. libro 4. cap. 13. folio 411.

Vnum & idem in deo est verbum sui & omnium rerum. ibidem, folio 412.

Verbum diuinum omniũ quæ facta sunt est perfecta ratio. ibidem, folio 412.

Vtrum nomen verbi personaliter dicatur in diuinis. ibidem, folio 412.

Verbum in diuinis dicit habitudinem ad dicentem, & etiam ad creaturam. ibidem, folio 412.

Verbum diuinum de scientia diuinæ essentiæ déque scientia quam habet deus de creaturis procedit. ibidem, folio 412.

Verbum in diuinis dicit absolutum cum respetu. ibidem, folio 412.

Verbum diuinum quomodo semper respectum ad creaturam importet. ibidem, folio 412.

Vtrum productio verbi in intellectu sit mutatio. libro 4. ca. 14. folio 414.

Quomodo verbum intellectus etiam nostri non exit proprie de potentia in actum. libro 4. ibidem, folio 414.

Licet in verbo diuino tota substantia patris contineatur, non tamen propter hoc definit esse in patre. ibidem, folio 414.

Quomodo verbum intellectus intelligibiliter eandem numero naturam contineat quam habet res intellecta. ibidem, folio 414.

Verbum nostrum este causam volitionis effectiuæ non potest haberi ex eo quòd verbum diuinum est amoris principium quasi effectiuum. libro 4 cap. 19. folio 421.

Quo

Quomodo intelligitur quòd verbum caro factum est. libro 4. cap. 31. folio. 435.

Quomodo esset similitudo vnionis verbi diuini ad humanã naturam si poneretur vnus omnium hominum intellectus. lib. 4. cap. 41. fol. 444.

Verbum dei toti naturę humanæ mediante intellectu est coniunctum. ibidem, fol. 445.

Verbum diuinum est humanæ naturæ vnitum sicut instrumento coniucto. ibidem.

Per humanam naturam non datur verbo diuino quòd sit simpliciter, sed q̃ sit hic homo. lib. 4. cap. 49. fol. 449.

Quomodo humana natura dat verbo diuino esse substantiale, libro 4. cap. 49. fol. 450.

Verecundia.

Quare de actu carnali est verecundia. libro 3. capitulo 126. folio 303.

Veritas.

Veritas est finis vltimus vniuersi. lib. 1. cap. 1. fol. 1.

Multiplicitas veritatis diuinorum dupliciter accipitur. lib. 1. cap. 9. fol. 7.

Vnum verum altero verius dicitur. lib. 1. cap. 13. fol. 13.

Omnis veritas est aliquo modo æterna. lib. 1. capitulo. 84. folio 196.

Quid sit veritas. lib. 1. cap. 60. fol. 64.

Quomodo veritas sit in intellectu. ibidem.

Veritates intellectæ in prima veritate fundãtur. libro 1. cap. 84. folio 196.

Veritas est adæquatio intellectus & rei. libro 1. capitulo 59. folio 62.

Cognitio est veritatis effectus. ibidem, fol. 62.

Veritas intellectus nostri mensuratur à re. libro 1. capitulo 62. folio 65.

Veritas dicit absolutum cum respectu. lib. 1. capitulo 60. folio 64.

Vtrum veritas sit in intellectu incomplexo. libro 1. capitulo 59. folio. 63.

Non est concedendum contradictoria simul esse vera. lib. 1. cap. 66. folio 70.

Violentia.

Quomodo per violentiam aliquando agimus contra voluntatem. lib. 4. cap. 22. fol. 423.

Quomodo aliquis motus dicatur violentus. libro 3. capitulo 88. folio 320.

Quomodo violentum & naturale diuersimo dẽ considerãtur motu & in operatione. ibidem, fol. 321.

De violentia voluntario mixta. lib. 4. cap. 22. fol 423.

Virginitas.

Vtrum fuerit licitum tempore legis Moysi virginitatem seruare. lib. 3. cap. 136. fol. 371.

Virtus.

Vtrum virtutes aliquæ sint in appetitu sensitiuo. lib. 1. cap. 92. folio 93.

Virtus infinita existens in magnitudine moueret in instanti. lib. 1. cap. 20. fol. 22.

Virtus formatiua in semine quomodo remanet. libro 2. cap. 89. folio 201.

Si virtus per media produceret, posset diuersitas prouenire ex parte mediarum causarum. lib. 2. cap. 22. fol. 118.

Virtus quæ agit per voluntatem, est superior ea quæ agit per naturam, & vtitur ipsa sicut instrumento. libro 2. capitulo 23. folio 120.

Virtus producendi non respicit præteritum. libro 2. capitulo 36. folio 129.

Virtus motiua in animalibus est appetitus & sensus. libro 2. cap. 82. folio 191.

Virtus ad essendum tempore infinito est infinita. lib. 2. ca. 84. folio 196.

Nullam virtus actiua agit vltra suum genus. libro 2. cap. 86. folio 198.

Virtus superior potest in omnia in quæ potest virtus inferior. lib. 1 cap. 63. fol. 67. & lib. 2. cap. 100. fol. 221.

Vnde attenditur quantitas virtutis. lib. 3. cap. 99. fol. 292.

Omnis virtus ad suum obiectum secundum equalitatem proportionatur. lib. 1. cap. 74. fol. 79.

Virtus diuina ad remotissima se extendit. lib. 3. ca. 76. & 77. fo. 304. & 305.

Differentia inter virtutem operatiuam & intellectiuam. lib. 3. cap. 78. fol. 306.

Quomodo in deo sint virtutes. lib. 1. cap. 92. fol. 93.

Quomodo virtutes actiuæ vitæ sunt, quibus bonis corporalibus recte vtimur. lib. 1. cap. 92. fol. 95.

Virtutes politicæ & vitia non sunt nobis à natura. lib. 3. cap. 85. folio 315.

Differentia inter virtutem cælestem & virtutem diuinam. lib. 3. cap. 94. fol. 327.

Quomodo virtutes innaturales diuturnæ. lib. 3. cap. 104. folio 342.

Vtrum virtus aliquid faciendi per disciplinam acquiri possit. libro 3. cap. 105. fol. 342.

Medium virtutis accipitur non secundum quantitatem, sed secundum regulam rationis. lib. 3. cap. 134. fol. 369.

Vtrum possit quis in opere virtutis non delectari. lib. 3. capi. 138. fol. 372.

Diuina virtus potest producere effectus quarumcunque causarum. lib. 4. cap. 65. fol. 469.

Vita.

Quomodo se habeat vita & viuere. libro 1. capitulo 98. folio 97.

In quo perfectio Christianę vitę consistat. libro 3. capitulo 130. folio 366.

Actiua vita diuitiis indiget etiam ad subueniendum aliis. lib. 3. cap. 133. fol. 368.

Quare vita contemplatiua in vsu exteriorum rerum, est vita actiua perfectior. ibidem, fol. 398.

Vita contemplatiua incipit in hac vita, & consummatur in futura. lib. 3. cap. 63. fol. 286.

Omne quod est in verbo diuino est vita. lib. 4. capitulo 13. folio 413.

Alternatio perpetua vitæ & mortis non est intenta à deo. lib. 4. cap. 82. fol. 487.

Viuens.

Viuens est nobilius non viuente. lib. 1. cap. 20. fol. 19.

Viuentia quomodo componantur ex anima & corpore. libro 2. cap. 65. fol. 190.

Vnctio.

Extrema vnctio quomodo ad salutem corporis ordinatur. lib. 4. cap. 73. fol. 478.

De effectibus extremæ vnctionis. ibidem.

Quomodo extremam vnctionem culpa remittatur. ibidem, folio 478.

Quomodo per extremam vnctionem remittatur reatus. ibidẽ, folio 478.

Extrema vnctio non est quibuscunque ęgrotantibus exhibenda. ibidem.

Quare exhibeatur tantùm appropinquantibus ad mortem ex infirmitate. ibidem.

Quibus partibus sit extrema vnctio exhibenda. libro 4. cap. 73. folio 478.

Vnitum.

Si duorum vnitorum minus perfectum inuenitur per se, & magis per se inuenitur. lib. 2. cap. 91. fol. 205.

Vniuersum.

Primus author vniuersi est intellectus. libro 1. capitulo 1. folio 1.

Quomodo vniuersum est perfectius si mala fiant aut imperfectius. lib. 3. cap. 71. fol. 299.

In vniuerso sunt omnes gradus possibiles bonitatis. ibidem, folio 299.

Ad perfectionem vniuersi requiritur vt in ipso omnes gradus entis contineantur. lib. 1. cap. 85. fol. 87.

Ordo partium vniuersi & earum distinctio est finis productionis vniuersi. lib. 2. cap. 39. fol. 36.

Vniuocum.

De ratione vniuocorum ratio. lib. 1. cap. 32. fol. 36.

Effectus qui non assimilatur secundum speciem formę agentis, vniuocam prędicationem nominis ab illa forma sumpti non recipit. ibidem, fol. 36.

Vniuocum cuilibet inferiorum secundum participationem conuenit. lib. 1 cap. 32. fol. 37.

Quod dicitur secundum prius & posterius, non vniuoce prędicatur. ibidem, fol. 37.

Vnum.

Ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale essentialiter & in concreto, duo requiruntur. lib. 4. cap. 14. fol. 417.

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Volitum.

Primum volitum est vltimus finis .lib.3.cap.26.fol.249.
Primum volitum non potest esse actus voluntatis.lib.3.ca.26. folio 249.

Voluntarium.

Dupliciter dicitur aliquid esse per accidens voluntarium. lib.3. cap.6.fol.229.
Quomodo in naturalibus & voluntariis malum sit in pluribus aut paucioribus.ibidem,fol.229.

Voluntas.

Voluntas est inclinatio naturę intellectualis.libro 3.cap.88.folio 320.
Voluntas est finis.lib.1.cap.88.fol.88.
Voluntatis ordo ad diuinam essentiam ordini intellectus ad ipsum proportionatur lib.1.cap.73.fol.79.
Quomodo voluntatis obiectum est bonum intellectum. lib. 1. cap.72.fol.78.
Defectus.voluntatis est sibi ratio peccandi. lib. 3. capitulo 10. folio 234.
Voluntas non intendit in sua volita omnino naturaliter. libro 3. cap.56.fol.280.
Quod voluntas sit contingens ex eius perfectione prouenit. libro 3.cap.73.fol.300.
Voluntas est libera in quo cũque statu respectu cuiuscunque obiecti quo ad exercitium actus.lib.3.cap.62.fol.285.
Voluntas habet aliquem actum quẽ oportet in deum tanquam in causam referre immediate.lib.3.cap.89. fol.321.
Voluntas quomodo se habet agendo aut patiendo ad volitionẽ finis.lib.1.cap.23.fol.26.
Quomodo voluntas ad intellectionem se habeat.libro 2.ca.101. fol. 222.
Quomodo defectus voluntatis sit voluntarius.libro 3.cap.10.folio.234.
Quomodo defectus voluntatis sit malum morale.lib.3. cap.10. folio 234.
Quomodo voluntas est proprietas intellectualis naturę.libro 3. cap.26.fol.249.
Quomodo voluntas formalius fertur in vltimum finem, intellectus verò immediatius.lib.3.cap.26. fol.250.in fin.
Repugnans enti non potest sub voluntate cadere. lib.1. capi. 84.folio 86.
Aliter dicitur voluntas nostra ad vtrum libet,& aliter voluntas diuina,lib.1.cap.82.fol.85.
Vtrum diuina voluntas ab aliquo determinetur.lib.1, cap.82, folio 85.
Voluntas diuina quando ad vtrum libet se habet. lib.1. cap.82. folio.185.
Quomodo ad rationem voluntatis pertinet communicare bonum quod quis habet lib.1.cap.87.fol.84.
Differentia inter voluntatem & intellectum.libro.1. cap. 81.folio 84.
Et hoc dicitur volens aliquid velle,quòd voluntas sua refertur ad volitum.lib.1.cap.79.fol.82.
Voluntatis obiectum est bonũ simpliciter,appetitus autem sensitiui bonum sensibile.lib.1.cap.90.fol.90.
Voluntatis immutatio potest intelligi vel ex parte voluntatis, vel ex parte voliti.lib.3.cap.88.fol.320.
Super ea quæ voluntati nostræ subduntur,dominamur.lib.3.ca. 1.folio 224.
Quomodo deus voluntatem mouet.libro 3. capitulo 140. folio 375.
Voluntas est particularis potentia naturæ intellectualis. lib. 4. cap.19.fol.420.
Quomodo voluntas potest & liberè & seruiliter operari.libr.4. cap.22.fol.424.
An secundum sanct. Tho.per actum voluntatis aliquid intra volũtatem producatur.lib.4.cap.19.fol.421.
Quomodo effectus diuinæ voluntatis non retardatur,lib.2.cap. 35.folio129.
Impeccabilitas in homine sine immutabilitate voluntatis esse non potest.lib.4.cap.70.fol.473.
Deus rectitudinem voluntatis facit. libro 4. capitulo 92. folio 498.
Quomodo mutari potest voluntas de volitione in nolitionem, & similiter intellectus de assensu in dissensum. libro 4.ca.95. folio.499.
Quęcunque bona aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult.ibidem,fol.522.
Velle humanum Christi quomodo fuit infinitum. libro 4. cap. 55.folio 460.

Votum.

Vouere actus religionis est.lib.3.cap.138.fol.372.
Quomodo vouentes tria vota, in statu perfectionis sunt.libro 3. cap.130.fol.366.
Laudabilius est aliquid facere ex voto quàm sine voto. libro 3. cap.138.fol.373.
Nobiliorem finem intendit qui aliquid agit ex voto quàm qui agit absque voto.ibidem.
Vouens non solum actum sed etiam potentiam deo offert.ibidẽ, folio 373.
De voti dispensatione & præceptis iuris naturalis.libro 3.capit. 124.fol.362.

Vox.

Vox inquantum significatiua nullam virtutem habet. lib.3. cap. 105.fol.342.

Vxor.

Vtrum possit quis ex dispensatione aut quauis alia causa habere plures vxores.lib.3.cap.124.fol.362.
Vtrum plato voluerit vxores esse communes. lib.3.cap. 124.folio 362.

FINIS.

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, ARTIVM ET SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORIS CELEBERrimi,ordinis prædicatorum quondam generalis magistri,in quatuor libros Diui Thomæ de Aquino contra Gentiles, Commentaria præclarissima.

INCIPIT LIBER PRIMVS DE VEritate catholica fidei contra errores gentilium, editus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum prædicatorum doctore excellentissimo.

PROOEMIVM.

Quod sit officium sapientis. CAP. 1.

VERITATEM meditabitur guttur meum, & labia mea detestabuntur impium:Prouerb.8.) Multitudinis vsus quẽ in rebus nominandis sequendum philosophus censet:*cõmuniter obtinuit vt sapientes dicantur, qui res directè ordinant,& eas bene gubernant. Vnde inter alia quæ homines de sapiente concipiunt*à philosopho ponitur quòd sapientis est ordinare.Omniũ autem ordinandorum ad finẽ gubernationis & ordinis regulam, ex fine sumi necesse est. Tunc enim vnaquæque res optimè disponitur, cùm ad suum finem conuenienter ordinatur.Finis enim vniuscuiusque,est bonum.Vnde videmus in artibus vnam alterius esse gubernatiuam, & quasi principem,ad quam pertinet eius finis.

Sicut medicinalis ars, pigmentariæ principatur: & eã ordinat propter hoc quòd sanitas circa quam medicinalis versatur,finis est omnium pigmẽtorum quæ arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu nauifactiuæ:& in militari respectu equestris: & omnis bellici apparatus.Quæ quidem artes aliis principantes *architectonicæ nominantur,quasi principales artes:vnde & earum artifices, qui architectores vocantur,nomen sibi vendicant sapientum.

Quia verò prædicti artifices singularium quatundã rerum fines pertractantes,ad finem vniuersalem omnium non pertingunt:dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei secundum quem modum dicitur (1.ad Cor.3. Vt sapiens architector fundamentum posui.)Nomen autem simpliciter sapientis,illi soli reseruatur:cuius cõsideratio circa finẽ vniuersi versatur:qui etiã est vniuersitatis principium.*(Vnde secundum philosophũ) sapientis est causas altissimas considerare. Finis autem vltimus vniuscuiusque rei,est qui intenditur à primo authore vel motore ipsius.Primus autem author & motor vniuersi,est intellectus.(vt infrà ostendetur.) Oportet ergo vltimum finem vniuersi esse bonũ intellectus:hîc autẽ est veritas. Oportet igitur veritatem esse vltimum finẽ totius vniuersi: & circa eius considerationem principaliter sapiẽtiam insistere.Et ideò ad veritatis manifestationẽ, diuina sapiẽtia carne induta,se venisse in mundũ testatur dicens (Io.18. Ego in hoc natus sum:& ad hoc veni in mundum vt testimonium perhibeam veritati.)Sed & primã philosophiã Philosophus determinat esse scientiam veritatis,non cuiuslibet, sed eius veritatis quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primũ principium essendi omnibus:vnde & sua veritas, est omnis veritatis principiũ. Sic enim est dispositio rerum in veritate,sicut in esse.Eiusdẽ autem est vnum contrariorum prosequi, & aliud refutare:sicut medicina sanitatem operatur:ægritudinem verò excludit: vnde sicut sapientis est veritatem præcipuè de primo principio meditari, & alijs differere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare. Conuenienter ergo ex ore sapientiæ duplex sapientis officium in verbis propositiuis demonstratur.s.veritatem diuinam, quæ antho nomasicè est veritas,veritatem meditaram eloqui: quod tangit quum dicit,(Veritatem meditabitur guttur meũ.) Et errorem contra veritatẽ impugnare:quod tangit cùm dicit,(Et labia mea detestabuntur impiũ.)per quod falsitas contra diuinam veritatem designatur quæ religioni contraria est,quæ pietas nominatur: vnde etiam falsitas contraria ei,impietatis sibi nomen assumit.

Super cap. 1.

IGITVR aduersus Gentes volens tractatum ædere sanctus Thomas præmittit proœmium nouem capitibus distinctum,in quo tria principaliter facit. Primò enim suum propositum manifestat.Secundò, modum manifestandæ veritatis quam intendit, ostendit cap.2.Tertiò,ordinem procedendi in hoc opere tradit cap. nono. Circa primum duo facit. Primò præmittit quale sit sapientis officium.Secũdò quid in hoc libro intendat, deducit ex præmissis c.1. Quantum igitur ad primum quinque ponit conclusiones:quarum prima est.Ad sapientem pertinet considerare finem. Probatur. Sapientes dicuntur qui res rectè ordinant,& eas bene gubernant sed omnium ordinandorum ad finem gubernationis & ordinis regulam,ex fine sumi necesse est: ergo sapientis est considerare finem. Maior probatur. Tum ex vsu multitudinis quem in rebus nominandis

A

*1. Top. cap.6.

*In proœmi.met.

*Architectonica.

*In proœmio metaph.& 6. Ethic. c.8.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nandū, secundum Philosophus censet 2. Top. cap. 6. obtinuit enim vt cæteri sapientes dicantur. Tum authoritate Aristotelis 1. Metaph. ponentis, quòd sapientis est ordinare. Minor verò probatur duplici ter, primò. Tunc vnaquæque res optimè disponitur, cùm ad finem suum conuenienter ordinatur, cùm finis vniuscuiusque sit bonum, supple: Vnumquodque autem optimè disponitur quum conuenièter ordinatur ad bonum, quod est sua vltima perfectio: ergo, &c. Secundò, in artibus videmus vnā esse alterius gubernatiuā, & quasi principalem, ad quam pertinet eius finis: patet in medicinali quæ arti pigmentariæ principatur: sanitas enim circa quam versatur, est finis omnium pigmentorū. patet etiā in arte gubernatoria nauis respectu nauifactiuæ, & in militar, respectu equestris. & omnis bellici apparatus, quæ omnes architectonicæ nominantur, quasi principales artes: & earum artifices, qui architectores vocantur, no men sibi vendicant sapientū. Circa primam probationem maioris, aduertendum quòd sapiens propriè dicitur, qui de difficillimis, & altissimis causis per certitudinem considerat: vt patet ex Aristotele 1. Metaph. & 6. Ethic. Sicque philosophi vtuntur nomine sapiētis. At quia ex hac ratione aliæ coditiones sapientis consequuntur: de quibus 1. Metaph. Aristo. facit mentionem, inter quas vna est re ctè ordinare, & bene gubernare, ideo hanc multitudo intuita in sapiente esse, nomen transtulit sapiētis ad vnumquenque rectè res ordinantem, quem etiam prudentem dicere possumus iuxta illud Prouerb. 10. Sapientia est viro prudentia. Propter hoc dixit S. Tho. quòd vsus multitudinis obtinuit, vt tales sapientes dicantur: quasi dicat, ista non est apud philosophos complera sapientis acceptio, sed apud multitudinem & vulgus. Secunda cōclusio est, Ad sapiētem simpliciter pertinet considerare finem vniuersi. Probatur dupliciter. Primò prædicti artifices singularium quarundam rerum fines pertractantes, quia ad finem vniuersalem non pertingunt, nō dicuntur simpliciter sapientes, sed sapientes huius vel illius rei: iuxta illud primæ Cor. 3. Vt sapiens architector fundamentum posui: ergo illi soli nomen simpliciter sapientis reseruator, cuius consideratio circa finem vniuersi versatur. Secundò, sapientis simpliciter, secūdum Philosophum 1. Metaph. & 6. Ethic. est altissimas causas considerare, sed finis vniuersi est causa altissima, quæ est etiam vniuersitatis principium, ergo, &c. Circa istam propositionem finis vniuersi est etiam vniuersitatis principium. Attēdendum quòd per hoc dictum, vult habere S. Thomas, quòd primum agens & vltimus finis non sunt duo distincta, sed sunt vnum. Nam quum alia agentia propter finem aliquem ab ipsis distinctum agunt, primum agens (vt inferius ostendetur) non propter aliquid aliud à se distinctum: sed propter seipsum tantùm agit. Vnde primum agens & vltimus finis realiter sunt idem. Ex hoc autem haberi potest quomodo intelligēda sunt verba philosophi 2. Metaph. dum ait, quòd principia eorum quæ sunt semper, necesse est esse verissima. Non enim sic accipienda sunt, quasi velit plura esse principia realiter distincta eorum quæ semper sunt: sed quia plura sunt sempiternorum principia sola ratione distincta, scilicet primum efficiens, & vltimus finis, quas philosophus iuxta interpretationem S Thom. hoc loco altissimas causas vocat. Tertia conclusio est, Ad sapientiam simpliciter pertinet circa considerationem veritatis principaliter insistere Probatur, Ad sapientiam simpliciter pertinet considératio finis vniuersi per præcedentem conclusionem: sed finis vniuersi est veritas, ergo, &c. Probatur minor, Finem vniuersi oportet esse bonum intellectu: sed hæc est veritas, ergo, &c. Probatur maior, Finis vnius cuiusque rei est qui intenditur à primo authore vel motore ipsius, sed primus author & motor vniuersi est intellectus, vt inferà ostenderur, scilicet lib. 2. ergo oportet vltimum finem vniuersi esse bonum intellectus. Confirmatur primò hoc signo, q sapientia diuina ad veritatis manifestationem venit in mundum, vt ipsa testatur cùm ait Ioan. 18. Ego in hoc natus sum, vt testimonium perhibeam veritati. Confirmatur secundò authoritate Arist. dicentis 2. Metaph. primam philosophiam esse scientiam veritatis. Circa illationem rationis principalis aduerte quòd supponit ratio primum agens cuiusque rei intendere primò bonum suum: secundariò autem bonū sui effectus, ideireo cùm debuerit inferre sanct. Thom. ergo finis vltimus vniuersi est quem intendit intellectus, intulit, ergo est bonum intellectus, vt daret intelligere idem esse quod intenditur primò à tali agente, & quod est eius bonum.

Intellectus est primus author & motor vniuersi.

Circa propositionem hanc assumptam in prima eadem ratione: Intellectus est primus author & motor vniuersi. Aduertendum est, quòd dupliciter exponi potest. Primò, vt dicatur intellectus author & motor, tanquam virtus qua Deus produxit vniuersum. sicut dicimus quòd artifex producit artificata per intellectum, & sic artificiatorum prima causa est intellectus artificis. Et hoc modo vtique verum est, intellectum diuinum esse authorem & motorem vniuersi. Nam quum Deus sit agens per voluntatem, & voluntas ad agendum ex aliqua apprehentione moueatur: oportet vt primum principium agendi ex parte Dei sit eius intellectus. Et hac ratione vtitur S. Tho. inferius lib. 2. cap. 23. ad ostendendum q Deus suos effectus vel suam sapientiam producit. Secundò, potest exponi quòd intellectus est primus author & motor vniuersi, nō solùm sicut principium quo, sed etiam sicut suppositum agens. Pro quo attendendum est quòd licèt Deus sit substantia intellectualis, sicut & aliæ intelligentiæ & homo: est tamen differentia inter ipsum & alia intellectualia: quia intellectualia creata non sunt, ipse intellectus: sed intellectus in ipsis est accidens additum eorum substantiæ, & propterea non dicuntur propriè intellectus, sed tantùm substantiæ intellectuales siue habentes intellectum. Deus autem non solùm habet intellectum: sed est suus intellectus, sicut & omnia alia quæ sunt in Deo, sunt ipsa diuina substantia. Et ideo sicut potest dici quòd Deus agit, ita potest dici quòd intellectus diuinus agit, & est author vniuersi sicut suppositum agens. Licèt autem vterque sensus habeat veritatem: secundus tamen ex modo loquendi, literæ magis videtur intentus. Circa istam propositionem in eadem ratione assumptam, finis vltimus vniuersi est veritas. considerandum est, quòd agens aliquando agit propter finem aut producendum, aut acquirendum sibi, vt patet in fauante, aut in eo quod localiter mouetur. Aliquando verò agit propter finem præexistentem, multiplicandum, aut communicandum, vel manifestandum, sicut agens naturale agit propter suam formam communicandam. Non ergo veritas dicitur hic esse finis vniuersi, & bonum intellectus diuini quasi Deus producendo vniuersum, veritatem & intellectus perfectionem acquirat, aut producat in esse: sed quia in productione vniuersi intendit suam veritatem, & manifestare, & communicare. Cùm enim intellectus diuini veritas, quæ est vniuersi finis, nihil aliud sit quàm diuini intellectus conceptio, quam natæ sunt res imitari, & adæquare dum producuntur res in esse, communicatur eis veritas diuina, inquantum formas accipiunt conceptioni diuini intellectus similes ac conformes. Quarta conclusio est, Ad sapientiam pertinet considerare primam veritatem. Probatur authoritate Aristotelis loco suprà prælegato dicentis primam philosophiam esse scientiam eius veritatis, quæ est omnis veritatis origo, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus. Nam veritas talis principij est omnis veritatis principium. cùm ita sit dispositio rerum in veritate sicut in esse. Aduertte ex doctrina sancti Thom. veri. quæst. 21. artic. 1. quòd cùm verùm dicat ens perfectum, alterius secundum rationem speciei, verum vt se tenet ex parte rei, & conuertitur cum ente includit in sua ratione ens. & addit illum respectum perfectiui. Ideo bene ait philosophus, quòd ita est dispositio rerum in veritate, sicut in esse: quia videlicet verum in ente fundatur, & ratio veri ratione entis concomitatur. Confirmatur tertia & quarta conclusio simul authoritate Prouerbiorum 8 vbi dicitur. Veritatem meditabitur guttur meum. Veritas enim diuina antonomasicè dicitur veritas. Circa prædicta in 3. & quarta conclusione duo occurrunt dubia. Primum est, licèt voluntate intellectus sit simpliciter prior, tamen voluntas in ratione motiui prior est intellectu iuxta doctrinam S. Thom. prima quæst. 82. artic. 4. Producere autem res est monere quoddam, vel quasi mouere, ergo in rerum productione voluntas diuina primum locum tenet & non intellectus, malè ergo dicitur quòd primus author & motor vniuersi est intellectus. Secundum dubium est, vltimus finis rerum omnium creatarum inferius lib. tertio ponitur diuina bonitas, ergo veritas non est vltimus finis vniuersi. vt hic dicitur. Ad has difficultates respondendum est incipiendo à secunda: quoniam ex ipsius solutione, manifestior erit ad primam solutionem. Sciendum itaque primò, quòd sicut agentium inferiorum duplex est finis, vt dicitur secunda secundæ quæstio. 124. artic. 7. scilicet proximus, & remotus, & proximus est vt similitudinem suæ formæ in alterum inducat, vltimus autem est quodcunque bonum ex hoc sequens si sit intentum: ita diuini intellectus duplex est finis: proximus quidem est, vt sitam formam in creaturis inducat: vltimus verò est bonum, quod ex hoc vltimatè in creaturis intenditur. Et quia forma diuini intellectus quæ agit, est conceptio, ad cuius similitudinem res producuntur, quæ conceptio est ipsius intellectus veritas, ideo creatura, ex eo quòd diuinam conceptionem imitatur, veritatem diuini intellectus pro fine proximo agentis habet, quia verò in hoc quòd suam veritatem Deus creaturæ communicat: intendit etiam vt ipsa diuinæ bonitatis particeps efficiatur. ideo & diuina etiam bonitas eius est vltimus finis. Sciendum secundò quòd alicuius effectus finis, potest dupliciter dici vltimus. Vno modo, quia est vltimatè à suis causis efficientibus secundum ordinem executionis intentas. Alio modo quia causæ eius vltimæ in via resolutionis & supremæ, est finis proprius. Et hoc modo, si ipsa causa vltima plures fines intendat, quilibet illorum potest dici vltimus in ordine ad inferiorum causarum fines: Inquantum videlicet fines aliarum causarum in finem superioris causæ ordinantur. Finis autem supremæ causæ quicunque sit ille, non ordinatur in aliquem superioris causæ finem, cùm ipsa, nulla superior causa sit. Ad dubium ergo dicitur quòd veritas dicitur vltimus finis vniuersi, hoc secundo tantummodo, quia videlicet est proprius finis supremæ ipsius causæ, non autem primo modo, tanquam videlicet vltimatè intentus. Vnde non dixit S. Thomas quòd finis vltimus vniuscuiusque rei sit, qui vltimatè ab eius primo authore intenditur, sed absolutè & indistinctè qui ab eius primo authore intenditur, vt daret intelligere, quòd omnis finis causæ supremæ proprius, habet rationem vltimi finis in comparatione ad aliarum causarum fines, etiam si sit proximus eius finis. Bonitas autem diuina dicitur vltimus finis vniuersi, non tantùm secundo modo, sed etiam primo, eo, scilicet quòd vltimatè à suprema causa sit intentus. Nam propter hoc diuinus intellectus, similitudinem suæ veritatis in vniuersum inducit vt diuinam bonitatem assequatur. Attendendum autem quòd licèt veritas sit finis vltimus vniuersi secundo modo, tanquam videlicet à suprema eius causa intentus, conuenit tamen ipsi vt etiam sit vniuersi finis proximus, inquantùm vniuersum nullam habet aliam causam efficientem præter supremam, sed ipse intellectus diuinus est eius, & prima, & proxima causa. Vnde veritas dicitur vltimus finis vniuersi, inquantùm intellectus est eius prima & suprema causa: inquantùm verò idem intellectus eius, est etiam proxima causa, proximus quoque finis dici potest. Secundò etiam respondeti ad hoc dubium potest, quòd ex eo quod ponitur veritas esse vniuersi vltimus finis, non excluditur diuina bonitas, sed potius includitur. Bonitas enim diuina, vt dicitur secundo sent. distin. 1. quæst. 2. 2. tertium, secundum ordinem & modum quo est à Deo volita creaturarum est finis. Cùm autem modus volitus diuinæ bonitatis sit secundum modum conceptionis diuini intellectus, sequitur quòd diuina bonitas sub tali modo communicationis concepta, sit finis vltimus vniuersi. Sed bonitas vt sic concepta habet rationē veritatis. Ideo dum dicitur quòd veritas est finis vniuersi, non excluditur bonitas: & dum dicitur quòd bonitas est finis, non excluditur veritas, sed mutuò se includunt. Vnde in hac re nulla in doctrina sancti Thomæ est contradictio. Ex his faciliter.

Quomodo primus author vniuersi est intellectus.

Finis vniuersi est veritas.

Ad primum dubium respondetur. Dicitur enim quòd per hoc quod dicitur intellectum esse primum authorem vniuersi, non excluditur diuina voluntas, sed includitur: quia diuina scientia non est causa rerum, nisi adiuncta voluntate, vt inferius ostendetur. Veruntamen quia forma quam diuinus effectus proximè imitatur, est in intellectu, ideo diuinus intellectus dicitur primus vniuersi author, propter quod & in sacra scriptura ponitur sapientia rerum creatrix, huius exemplum in artificialibus videri potest. Nam licèt artifex per voluntatem operetur, dicitur tamen absolutè agens per intellectum propter dictam rationem. Est etiam huius & alia ratio: licèt enim intellectus moueat voluntatem, & voluntas intellectum: tamen cùm non sit processus in infinitum, est status in intellectu, & ipse est simpliciter primum mouens in ordine ad voluntatem. Ipse enim aliquid apprehendere, potest absque hoc quod à voluntate moueatur: sed voluntas nihil velle potest, nisi moueatur ab intellectu. Vnde falsum est quòd voluntas in mouendo primum locum absolutè teneat, cùm non feratur in incognitum: patet hoc ex doctrina sancti Thom. in multis locis, præsertim prima quæst. 82. artic. 4. Et est doctrina Aristo. 8. Ethic. Primus ergo author vniuersi, tanquam eius formam in se continens, est intellectus, sed voluntas huic adiungitur, tanquā hanc causam ad agendum applicans. Quinta conclusio est. Ad sapientiam pertinet falsitatem contrariam veritati de primo principio impugnare. Probatur primò. Eiusdem est vnum contrariorū prosequi, & aliud refutare: patet exemplo medicinæ quæ sanitatem opetatur, & ægritudinem expellit. Sed sapientis est veritatem præcipuè de primo principio meditari, & alijs differere, ergo eius est & falsitatem cōtrariam impugnare. Secundò probatur auth. supradicta Prouerbiorum in qua dicitur, Et labia mea detestabuntur impium. Falsitas enim contra diuinam veritatem, impietas dicitur, quia religioni contrariatur, quæ pietas nominatur.

Quomodo religio pietas dicitur.

Circa id quod dictum est per impium designari falsitatem contra diuinam veritatem, quia contrariatur religioni quæ dicitur pietas. Attendendum primò ex doctrina sanct. Thom. secunda secundæ quæstio. 101. artic. 1. quòd nomen pietatis propriè sumptum virtutem quandam importat, quæ honorem & cultum parentibus exhibet. ac patriæ: sed quia per quandam excellentiam dicitur Deus pater noster, ideo vt ibidem dicitur, artic. 3. pietas etiam ad diuinum cultum extenditur & transfertur, propter quod vt dicit tertio. d. 9. artic. 1. eadem virtus vocatur Græcè eusebia, vel theosebia, Latinè verò pietas, latria, religio. Dicitur ergo religio pietas, non secundum primum & proprium huius nominis significatum, sed secundum quandam nominis translationem. Attendendum secundò quòd cùm ad latriam pertineat, reuerentiam sacræ scripturæ, aliisque diuinis rebus exhibere, vt habet sanctus Thom. 3. distinct. 34. artic. 2. sitque religio eadem virtus quæ latria vt dictum est: meritò, inquit sanctus Thomas, falsitatem, contra diuinam veritatem religioni contrariam esse: Pertinet enim ad Dei irreuerentiam, diuinam veritatem impugnare, falsitatémque oppositam edocere, quod manifestè religioni aduersatur, quæ Deo cultum reuerentiámque exhibet.

Quæ sit authoris intentio. Cap. 2.

INTER omnia verò studia hominū sapientiæ studium est perfectius, sublimius & vtilius & iucundius: Perfectius quidem, quia inquantùm homo sapientiæ studio dat se: intantùm veræ beatitudinis iam aliquam partem habet. (Vnde sapiens dicit, Beatus vir qui in sapiētia mo. Eccle. 14.) Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad diuinam similitudinem præcipuè accedit, quæ omnia in sapientia fecit: vnde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiæ studium præcipuè Deo per amicitiam coniungit: propter quod (Sapien. 7. dicitur quòd sapiētia est infinitus thesaurus hominibus, quo qui vsi sunt facti sunt participes amicitiæ Dei.) Vtilius autē est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum perueni tur. (Concupiscentia autem sapiētiæ deducet ad regnum perpetuum. Sapien. 6.) Iucundius autem est (quia non habet amaritudinem conuersatio illius: nec tædium conuictus illius, sed lætitiam & gaudium. Sapien. 8. (Assumpta igitur ex diuina pietate fiducia, sapientis officium prosequendi, quamuis proprias vires excedat propositum nostræ intentionis est veritatem (quam fides catholica profitetur) pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. (Vt enim verbis Hilarij vtar, Ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conscius sum, vt eum omnis sermo meus & sensus loquatur.) Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo. Primò, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, vt ex his quæ dicunt, posimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo vsi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant: quia & ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conuersati, & in eorum doctrinis eruditi.

Secundò, quia quidam eorum vt Macometistæ & Pagani non conueniunt nobiscum in authoritate alicuius scripturæ per quam posint conuinci: sicut contra Iudæos disputare possumus per vetus testamentum, contra hæreticos per nouum: hi verò neutrum recipiunt, vnde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quæ tamen in rebus diuinis deficiens est. Simul autem veritatem aliquam inuestigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, & quomodo demonstratiua veritas fidei Christianæ religionis concordet.

Super cap. 2.

SVppositis ijs quæ in primo capite de sapiente sunt dicta, suum propositum S. Tho. exponit inquiens, q intentionis suæ est veritatem fidei Christianæ manifestare, errores contrarios eliminando. Ratio huius propositi est, quia confisus de diuina pietate, officiū sapientis, quamuis proprias vires excedat, assumere intendit, cuius est veritatem docere, & excludere falsitatem, vt superius patuit. Duplicem autē causam assignat, quare officium sapientis assumit. Prima est, quia inter omnia studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius, vtilius, & iucundius. Perfectius quidē, quia per illud homo iam veræ beatitudinis aliquā partē habet, iuxta illud Eccl. 14. Beatus vir qui in sapientia morabitur. Sublimius autem, quia ex hoc homo ad diuinā similitudinē præcipuè accedit, quæ omnia in sapientia fecit: & consequenter per amicitiam Deo cōiungitur, cum similitudo sit causa dilectionis. Vnde Sapien. 7. dicitur quòd sapientia est infinitus thesaurus, quo &c. Vtilius verò, quia per sapientiam ad immortalitatis regnum peruenirut, iuxta illud Sapientiæ 6. Concupiscentia sapientiæ, &c. Iucundius autem, quia Sapien. 8. Non habet amaritudinem conuersatio eius, nec &c.

Quomodo per sapientiam homo ad Deum se habet.

Ad euidentiam horum notandum primò, quòd cùm beatitudo in contemplatione diuinæ veritatis, & diuinæ essentiæ, vt in seipsa est, consistat, cùm aliquis sapientiæ studio incumbit, aliqua summæ quòd veræ beatitudinis aliquam iam partem habet.

Notandum secundò ex doctrina sanct. Thomæ secunda se-

Universidad de Navarra Biblioteca de Humanidades

cund.2.q.19.ar.7.q. licet sapientia apud philosophos sit tantùm cognoscitiua altissimarum causarum,& in sola speculatione absolutè consistat, apud theologos tamen non solùm est cognoscitiua, sed etiã directiua humanæ vitæ, quæ non solùm per humanas rationes,sed etiã per rationes & regulas diuinas,vt est apud Aug. 12. de trin.dirigitur.Ideo qui studio huiusmodi sapientię dat operam, deo dupliciter assimilatur: primò quantũ ad cognitionẽ quã deus de seipso habet:secundò, quantũ ad operationem:sicut enim deus seipsum cognoscit, omniaque in sapientia fecit:ita sapiens homo, & deum cognoscit,& non tantùm humanis,sed etiam diuinis regulis in suis dirigitur operibus, propterea beue hic dicitur, quòd homo per sapientiæ studium ad diuinam similitudinem accedit.

Per sapientiam homo ad immortalitatem peruenitur.

Aduertendum tertiò,q eius quod inquit S.Thom. per sapientiam ad immortalis regnum peruenitri, duplex potest esse ratio. Prima,quia vt dixit sapientia amicitiã ad deũ causat,per quam ad ętternam prouehimur beatitudinem.Secunda,quia sapiens per studiũ sapientiæ in rectis operibus dirigitur,quibus ad vitam immortalem præparatur.Licèt enim humanæ sapientiæ incumbentes fœnumerò à virtute desciscant, qui tamẽ diuinæ sapientiæ de qua loquimur dant operam , inquantum huiusmodi ad immortalitatem disponuntur, eo quòd in bonis operibus per sapientiam ex diuinis regulis dirigantur.

Studiũ sapientiæ est ceteris hominum studijs iucundius.

Attendendum quartò , q duplex potest esse ratio eius quod dicitur studium sapientiæ esse cæteris hominibus studiis iucundius. Prima,quia vt habet Arist 11. de animalibus. Amãs in parua comprehensione amati magis delectatur , quam in magna aliorum comprehensione.Secunda,quia vt ibidem dicitur,parum quod de substantijs separatis intelligere possumus,plus delectat, quã quicquid de alijs rebus cognouerimus , multò ergo magis dei , quàm aliarum quarumcunque rerum cognitio iucunda & delectabilis est,quando præsertim ea cognitio in dei amorem trahat. Secunda causa , quare propositum sapientis assumat,est, quia iuxta sententiam Hilarij,id suum esse officium arbitratur, vt deum omnis eius sermo , & sensus loquatur. Deinde se excusat, quare contra singulos errores non procedit : hoc enim se facere ait,tum quia non sunt omnium nota errata,vt ex iis quæ dicuntur , possint rationes assumi ad eorum errores destruendos : tum quia eorum quidam, vt Mahumetistæ & Pagani,authoritatem scripturæ non recipiunt: ideo ad rationem naturalem,cui omnes assentire coguntur, recurrendum est, quæ tamen in rebus diuinis est deficiens. Vbi aduertito quòd quia lumen nostrum naturale, à diuinis rebus inferius quammaximè distat, non potest sua virtute ad diuina perspicaciter eleuari : ideo non sunt quidam errores circa diuina, quos efficaci ratione eliminare nõ possumus, propterea quando etiam diuinam scripturam talium errorum seminatores non recipiunt, magis prætermittendi sunt, quàm inefficaci ratione impugnandi. Addit vltimo loco S.Thom.quòd simul veritatem aliquam inuestigans,ostendet, qui errores per illam excludantur , & quomodo demonstratiua veritas Christianæ religioni concordet.

Quòd in ijs quæ de deo confitemur, duplex est veritatis modus. Cap. 3.

QVia verò non omnis veritatis manifestandæ modus est idem,(vt disciplinati autem hominis est tantũ de vno quoque fidem cupere,tentare,quantum ad naturam rei permittit , vtà * Philosopho)optimè dictum est : & Boëtius introducit, necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

* *Philosophus primo Ethic. c.2. Boët. primo de trinit. ca.2.*

Est autem in his quæ de deo confitemur , duplex veritatis modus. Quædam nanque vera sunt de deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, vt deum esse trinum & vnum. Quædam verò sunt ad ea quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse,deũ esse vnum,& alia huiusmodi:quæ etiã philosophi demonstratiuè de deo probauerunt,ducti naturalis lumine rationis. *Quòd autem sint aliqua intelligibilium diuinorum,quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium,euidentissimè apparet. Cùm enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit,sit intellectus substãtiæ ipsius,eo quod secundũ doctrinam philosophi demonstrationis principiũ est,quod quid est,oportet q secundũ modũ quo substantia rei intelligitur,sit eorum modus,quæ de re illa cognoscuntur: vnde si intellectus humanus alicuius rei substantiã comprehendit , putà lapidis vel trianguli : nullum intelligibilium illius rei facultatem , humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa deum non accidit nã ad substantiam ipsius capiendam,intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere , cùm intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ cognitio à sensu incipiat.Et ideo ea quæ in sensu non cadunt,nõ potest humano intellectu capi,nisi quatenus ex sensibus earũ cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt , vt in eis diuina substantia videatur quid sit,cùm sint effectus causæ virtutem non æquantes.ducitur tamẽ ex sensibilibus intellectus noster in diuinam cognitionẽ,vt cognoscat de deo,quia est, & alia huiusmodi , quæ oportet attribui primo principio.

* *Philosophus primo Ethic. c.2. Boët. primo de trinit. ca.2.*

* *Cõclusio.*

Sunt igitur quædam intelligibilium diuinorum quæ humanæ rationi sunt peruia:quædam verò quæ omninò vim humanæ rationis excedunt.

2 Adhuc ex intelligibilium gradibus, idem est facilè videre. Duorum enim quorum vnus alio rem aliquam intellectus subtiliùs intuetur: ille cuius intellectus est eleuatior,multa intelligit quæ alius omninò capere non potest , sicut patet in rustico , qui nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere potest : intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum,quàm intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ, quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur,quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus deum ex nobiliori effectu quàm homo , quantò ipsa substantia angeli, per quam in dei cognitionem ducitur naturali cognitione , est dignior rebus sensibilibus , & etiam ipsa anima per quam intellectus humanus in dei cognitionem ascendit , multoque amplius intellectus diuinus excedit angelicum , quàm angelicus humanum. Ipse enim intellectus diuinus sua capacitate substantiam suam adæquat , & ideo perfectè de se intelligit quidem, & omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt:non autem naturali cognitione angelus de deo cognoscit quid est, quia cũ ipsa substantia angeli per quam in dei cognitionem ducitur,est effectus causæ virtutem non adæquans : vnde non omnia quæ in seipso deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia quæ angelus naturali sua virtute intelligit,humana ratio non sufficit capienda.Sicut igitur maximæ amentiæ esset idiota , qui ea quæ à philosopho proponuntur, falsa esse assereret propter hoc quòd ea capere non potest:ita & multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo,si ea quæ diuinitus angelorum ministerio reuelantur:falsa esse suspicatur , ex hoc quòd ratione inuestigari non possunt.

3 Adhuc idem manifestè apparet ex defectu , quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus,rationem perfectè in pluribus inuenire non possumus: multò igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ transcendentis , omnia intelligibilia humana ratio inuestigare non sufficit. *Huic etiam consonat dictum philosophi , qui in secundo meta. asserit , quòd intellectus noster sicse habet ad prima entium,quæ sunt manifestissima in natura , sicut oculus vespertilionis ad solem. *Huic etiam veritati sacra scriptura testimonium perhibet.dicitur enim(Iob 11.Forsitan vestigia dei comprehendes , & omnipotentem vsque ad perfectum reperies.)Et 36 (Ecce deus magnus vincens scientiam nostram.) Et 1.Cor.13. (Ex parte cognoscimus.) Non igitur omne quod de deo dicitur , quamuis ratione inuestigari non possit , statim quasi falsum est abijciendum , vt Manichæi & plures infidelium putauerunt.

* *Aristo. 2. metaphy. text. 1.*

Super

* *Super* . *Cap.* 3.

POstquam suum in hoc opere propositũ S. Tho. manifestauit consequenter quis sit modus diuinæ veritatis manifestandæ ostendit.Circa hoc autem duo facit.Primò enim quæ manifestanda sint,enumerat.Secundò,de ipsorum manifestatione determinat capitulo sequenti.

Quantum ad primum.Supposito ex Arist.atque Boëtij sententia disciplinati hominis esse de vnaquaque re tãtum fidei quærere,quantum natura rei admittit , ponit hanc cõclusionem Eorum quæ de deo confitemur quædam sunt, quæ naturali lumine rationis cognosci possunt, quædam verò omnem facultatem humanæ rationis excedunt. Primã partem notã reliquit, eo q philosophi qui naturali duntaxat ratione vsi sunt,pleraque de deo demonstratiuè:probauerunt.Vt deum esse,& deum esse vnum.Secundam verò partem,primò tribus rationibus probat,ostendendo esse aliqua intelligibilia de deo quæ humanum penitùs excedunt ingenium, deinde eam authoritatibus confirmat. Prima ratio est ista. De quo omnia cognoscibilia naturali lumine intellectus cognosci possunt,eius quoque substantia ab illo potest intellectu cõprehendi,sed ab intellectu nostro dei substantia comprehendi non potest, ergo intellectus noster non potest naturali suo lumine omnia de deo cognoscibilia cognoscere.Maior probatur. Principium totius scientiæ rei,est intellectus substantiæ eius , quia secundum philosophum demonstrationis principium est quod quid est , ergo secũdum modum cognitionis substãtiæ rei erit modus eorum , quæ de illa re cognoscuntur. Si igitur alicuius rei substantia , putà lapidis vel triãguli comprehendatur ab intellectu humano, nullum intelligibile de eo facultatem humanæ rationis excedet. Supple ergo econuersò,si nullum de deo intelligibile, naturale lumen excedit, imò omnia de ipso naturaliter cognosci possunt,& eius substantia comprehendi poterit. Minor verò probatur.Ea tantùm de ijs quæ sub sensu non cadunt,humano intellectu capi possunt:quorum cognitio ex sensibus colligi potest,eo q intellectus noster secundum modum præsentis vitæ cognitionem à sensibus accipiat:sed ex sensibus non potest duci intellectus noster , vt diuinam substantiam videat,quia sensibilia sunt effectus,qui diuinam virtutem non adæquant, ergo &c. Addit tamen q licet sensibilia non ducant in cognitionem substantiæ dei : faciunt tamen cognoscere de ipso quia est,& alia homini,quæ oportet primo principio attribui.

Cuius omnia cognoscibilia cognosci possunt , eius quoque substantia potest comprehendi.

Pro declaratione maioris aduertendum est,q intentio S.Th.est loqui de cognoscibilibus,quæ per se conueniunt subiecto: ad talia enim se extendit scientia,non autem ad prædicata per accidẽs:huiusmodi enim quæ & proprietates dicuntur,virtualiter continetur in substantia rei , sicut effectus in sua causa vbi extrà intellectum distinctionem habent producuntur enim iuxta doctrinam S.Tho. à substantia,per quandam naturalem resultãtiam , vbi autem non distinguuntur , sicut accidit de passionibus entis,quæ ab ente realiter non distinguuntur , ratio subiecti virtualiter continet rationes passionum,& vna est alterius causa & ratio,in esse tantùm intelligibili,cum ergo in subiecto , tanquã in causa passiones cõtineantur, siue quantũ ad esse reale siue quantũ ad esse intelligibile,non possunt omnes passiones alicuius rei de ipsa cognosci,nisi totaliter rei quidditas cognoscatur,nec perfectæ rei quidditas cognosci potest, nisi cognoscantur omnes eius proprietates ab ea naturaliter resultantes, sicut non possunt omnes effectus causæ in causa cognosci, nisi per causæ comprehensionẽ,neque cõprehendi causa,vt sic pòt, nisi per omniũ effectuum,in quos potest inspectionẽ.Quantùm ad minorem aduertendũ,primò q non dixit simpliciter S.Th.ex sensibilibus non posse cognosci substãtiam dei, sed addidit,vt videatur in ipsis quid sit, quia sensibilia cognita facitũ quidẽ nos cognoscere dei substantiam,eo q omnia q in deo sunt, substãtia sunt , sed ad hoc nos perducere nõ possunt,vt eũ quidditatiuè cognoscamus, secundum q in se est,quod esset proprię dei substãtiam cognoscere.

Quomodo intelligatur effectũ esse adæquatum causæ.

Aduertendum secundò , q aliter obiectum dicitur adæquatum potentiæ, & aliter effectus causæ:obiectum enim dicitur potentiæ adæquatum secundum quandam communitatem extẽsionis,quia videlicet cuicunque conuenit ratio illius obiecti illud à tali potentia attingi potest,& econtrario quicquid à potentia potest attingi, illud sub eo continetur obiecto,quia verò de ratione effectus , inquantum huiusmodi est à sua causa dependere, dicitur effectus causam adæquare,vt videtur velle S.Th.tertio huius.c.49.quando in ipso tota virtus causæ exprimitur:hoc autem esse puto, quãdo per virtutem causæ producitur effectus tantæ perfectionis,quantæ est causa : quando verò in effectu tota non exprimitur virtus causæ, quia videlicet non est tantæ perfectionis quãtæ est sua causa, quod sanè deprehendi potest,quando causa effectum illo nobiliorẽ producere potest,ille est causæ inadæquatus,cum ergo nullus effectus diuinæ virtutis sit,quo nobiliorem producere nõ possit , nullúsque tantæ perfectionis sit quantæ est deus , ideo nullus effectus illi est adæquatus.Aduertendum tertiò,q quia virtus consequitur essentiam rei.illíque proportionatur , cum effectus virtutem adæquat causæ ipsius,etiam essentia videtur essentiam adæquare, sicut homo genitus secundum suam essentiam adæquat hominem genitorem , propter hoc ex cognitione quidditatiua effectus , potest quidditatiuæ causa cognosci,vbi autem effectus virtutem nõ adæquat suæ causæ,sicut in effectibus diuinis accidit,neq; vnquam causæ essentiam adæquare potest . & per consequens ex ipsius effectus inspectione perfectè causa cognosci non potest , sed ea tantùm de causa per talem effectum cognosci possunt, quæ ad hoc vt talis effectus,à tali causa producatur,necesse est in causa reperiri,sicut ad hoc,vt aliquid ab aliquo,tanquam à prima causa producatur, necesse est illam causam & esse,& intellectualem esse & immaterialem,ideo ex cognitione effectuum,quamuis inæquatorum primæ causæ,possumus cognoscere ipsam esse,& q intellectualis est, & immaterialis,& similia. Sed circa hanc rationem occurrit dubium , quia videtur S.Th.in probatione maioris fallaciam figuræ dictionis committere:probat enim sic,secundum modum quo substantia rei cognoscitur,est modus eorum quæ cognoscuntur , ergo cuius substantiam intellectus comprehendit,omnia de deo intelligibilia cognosci possunt.hic autẽ fit transitus à modo ad multitudinem intellectorum,& sic à qualitate ad quantitatem,vbi manifestè committitur fallacia figuræ dictionis. Respondetur q sicut vna essentia est vna causa omnium suarum passionum, ita omnes passiones eius in vna ratione conueniunt: in hac inquam , q sunt eius naturales proprietates, & modus cognitionis naturalis passionis , proportionatur modo cognitionis substantiæ:cuius enim essentia totaliter cognoscitur, eius naturalis passio totaliter cognoscatur necesse est:ad hoc autem q est naturalem passionem totaliter cognosci , & comprehendi , sequitur nullam esse naturalem passionem quæ non cognoscatur, non committitur ergo fallacia, quia non fit transitus à modo ad quãtitatem immediatè,sed à modo essentiæ ad modum prædicati,quem modum cognitionis numeralis quantitas concomitatur,quantitatem autem breuitati ita dens , tetigit S.Tho.explicitè, vt & modum qui immediatè sequitur ex antecedente,daret intelligere, & quantitatem concomitantem.Etit ergo hæc explicita argumentatio, secundum modum cognitionis substantiæ rei,est modus cognitionis passionis naturalis cognitæ de re,ergo cuius essentia comprehenditur,& totaliter cognoscitur,eius naturalis passio comprehenditur,& totaliter cognoscitur,aut actu.f.aut virtute,sed tunc totaliter cognoscitur naturalis passio rei , quando nulla est , quæ de ipsa non cognoscatur , ergo &c.

Secunda ratio sumitur ex gradibus intellectualium,& arguitur sic , quantò intellectus est superior & magis eleuatus , tantò plura potest intelligere , quæ inferior intellectus capere non potest , sed intellectus diuinus maximè excedit humanum, ergo aliqua in seipso deus cognoscere potest, quæ humanus omninò capere non potest.Maior proposito in hominibus videri potest : intellectus enim rustici & idiotæ omninò capere non potest subtiles philosophiæ rationes,quas philosophus & homo magni ingenij capit:minor etiã patet,quia intellectus angelicus magis excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi, intellectum rudissimi idiotæ,cum distantia intellectus vnius hominis ab intellectu alterius intra limites humanæ speciei contineatur , intellectus autem angelicus sit superior secundum speciem. Hoc autem deprehendi facilè potest,quia ex nobiliori effectu,& abstractiori deum cognoscit.per ipsam enim substantiam angeli , quæ & rebus sensibilibus & ipsa etiã humana anima, per quæ humanus intellectus in deum ascendit , nobilior est angelus: deum naturali cognitione cognoscit,vt inferius ostendetur:intellectus verò diuinus, magis excedit angelicum,quam angelicus humanum, quod manifestatur , quia intellectus diuinus diuinam substantiam adæquat,& ideo se perfectè intelligit: intellectus autem angelicus de deo quid est non cognoscit,cum substantia sua per quam deum cognoscit, sit effectus virtutem causæ non adæquans, & ideo non omnia quæ de seipso deus cognoscit,angelus,naturali cognitione potest cognoscere.ergo intellectus diuinus maximè humanum excedit.

Alia vnius hominis est nobilior anima, alterius humanis individuis, non autem specificè.

Pro declaratione maioris cum sua probatione,sciendum primò q dupliciter contingit aliquid à potentia cognosci non posse , vt inquit S.Tho.aut inquam,quia non cadit sub obiecto potentiæ,sicut sonus à visu capi nõ potest,aut quia licèt sub obiecto contineatur,tamen potentiæ est improportionatum, sicut valde splẽdidum ab oculo vespertilionis videri non potest.Quod ergo aliquæ subtilitates philosophicæ ab intellectu vnius hominis comprehendantur,ab intellectu verò alterius capi non possint : non hoc ideo est, quia sub communi obiecto intellectus vnius cõprehendantur,non autem sub obiecto intellectus alterius , sed quia intellectui vnius sunt proportionatæ, alterius autem intellectui sunt improportionatæ,dum vnius intellectus naturales quidditates potest penetrare,alterius verò intellectus sua hebetudine non potest.

Sciendum secundò ex doct.ins S.Tho.prima q.85.ar.7.& secundo senten.dist.32.q.2 ar.3.q. sicut sunt vnius speciei omnia corpora humana:& tamẽ illa vnitas specifica latitudinem diuersorum graduum individualium admittit , dum vnus est bene complexionatus & pulchra forma, decoróque aspectu , alter verò deformis est, & turpis , malèque complexionatus , sic & cum vnitate specifica animatum stat diuersitas graduum individualium ipsarum , vt si-

Universidad de Deusto
Biblioteca

eut vnum corpus est alio substantialiter perfectiùs individualiter, nobiliorisque complexionis: ita vna anima sit, altera individualiter nobilior, ac per hoc sit vnus homo altero præstantiori ingenio. Formæ enim individuæ creatur, commensuratæ substantialiter corporibus: ita quod per commẽsurationem ad hoc corpus, hæc anima ab illa individualiter distinguitur: vnde sicut vnū corpus est altero nobilius complexionatiū: ita vnā animam altera nobiliorẽ esse oportet. Nec tamen vnus homo propter hoc, est magis homo altero: licèt sic perfectior homo, quoniā hoc vocabulo, magis non vtimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis & minus, quod nō accidit in anima intellectiua, qñ vnaquæq; eam perfectionẽ substantialiter, quā à principio accepit immutabiliter conseruat: vnus ergo altero melioris virtutis intelligendo esse potest: quia meliorem habet animā & nobiliorem, quamuis etiam hoc ex virtū sensitiuarum meliori dispositione possit pernenire, eo quòd ipsis intellectus ad sui operationem indigeat.

Tertia ratio est, à maiori, magis videtur, quòd omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscamus, quàm omnia quæ de deo cognosci possunt, cùm illa nobis propinquiora sint, magisque proportionata: sed rerum sensibilium multas proprietates ignoramus aut earum rationem perfectè inuenire non possumus. Ergo multò amplius non omnia cognoscibilia de deo possumus naturaliter cognoscere. Confirmatur authoritate Philosophi 2. metaph. pluribusque scripturæ sacræ authoritatibus: nam inquit Arist. quòd intellectus noster se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. Iob verò 11. dicitur, Forsitan vestigia, &c. & 36. Ecce deus magnus, &c. Item primæ Cor. 13. dicitur, Ex parte cognoscimus, &c. Primò authoritatem philosophi aduertendum, quòd illa non infert omnimodam ignorantiam rerū diuinarū, sed obscuram quandā notitiā, cognitionisque difficultatem. Sicut enim vespertilio aciem ad ipsum solis splendorem figere nō potest, ita nec noster intellectus diuinam essentiam naturaliter vt in se est, potest intelligere eius quidditatem cōprehendendo. Hic Manichæi error explodituꝛ, plurium, si fideliū qui statim tāquam falsa abijcienda putauerunt, ea quæ de deo diuinitùs angelorum ministerio reuelantur, & humana ratione inuestigari nō possunt, quibus non secùs accidit, quàm idiotæ: qui ea quæ à philosophis dicuntur, ideo falsa esse diceret, quia ea capere non possit.

Vera cognitio de deo quæ naturaliter acquiri non potest, fit supernaturaliter.

Circa hanc conclusionis partem quam S. Th. probauit, aliqua ex parte idem sentit Scotus in prima quæstione prologi primi sententiarum, aliqua verò ex parte dissentit. Tenet enim cum S. Thom. multas esse veritates de deo cognoscibiles, quas nullus potest naturaliter inuenire, eo quod ab intellectu agente, & phantasmatibus causari earum cognitio non possit. In hoc autem dissentit, quia ponit quòd ista cognitio sit quidem supernaturalis comparando intellectum possibilem ad agens: sed tamen comparando ipsum ad actualem notitiam in se, sit ei naturalis, eo quòd intellectus possibilis à quacunque cognitione naturaliter perficitur, & ad quamcunque naturaliter inclinetur: huius oppositum accipiendo potentiam naturalem propriè, non autem vt se etiam ad obiectalem extendit: tenet S. Thom. tertio sen. dist. 26. arg. secundo, & de ver. q. 18. ar. 2. vbi de mente con. 9. mens. vult quòd potentia passiua naturalis non se extendat, nisi ad illa ad quæ se extendit sua potentia naturalis actiua. Ex quo in q. de ver. concludit intellectum possibilem non esse naturaliter in potentia, nisi ad illas formas, quæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Confirmatur autem positio S. Thom. ex processu, & ratione Arist. 3. de anima, vbi probat intellectus agentis necessitatem tex. 17. hac enim ratione probat oportere in anima ponere intellectum agentem, quia in natura in qua est potentia passiua, oportet ponere potentiam actiuam: constat autem quod Arist. loquitur de potentia actiua proxima, & proportionata, alioquin ratio sua non ostenderet propositum, ergo si aliqua potentia passiua naturaliter inclinatur in aliquem actum, oportet vt ab aliquo naturali agente, & proportionato possit illum recipere, si autem instetur vt instat Scot. 4. sine d. 49. q. 10. Ad secūdum, quia in corpore est potentia receptiua ad animam intellectiuam, & tamen non potest ab aliquo agente naturali produci. Respondetur de mente sanct. Thom. posit. q. 3. artic. 9. Quintum & sextum quòd non est necesse, vt omne agens naturale, producat essentiam formæ, sed sufficit vt sit causam dispositiuæ materiæ: & sic causa vnionis formæ cum materia. Nam si forma non sit subsistens, causa naturalis est causa ipsius formæ: si autem forma sit subsistens vt est anima rationalis, causa naturalis est causa dispositionis materiæ, & vnionis formæ ad materiam: non autem est causa formæ. Vnde negatur ista consequentia. Nullum agens creatum siue naturale potest producere animam intellectiuam, ergo à nullo agente naturali potest materia reduci in actu, respectu animæ intellectiuæ: dicitur enim quod oppositum consequentis stat cum antecedente: potest enim agens naturale reducere materiam in actum formæ causando dispositiones ad formam, & vnionem formæ ad materiam, & tamen non causare formam.

Quia diuina naturaliter cognita conuenienter hominibus credenda proponuntur. Cap. 4.

Duplici igitur veritate* diuinorum intelligibilium existente: vna ad quam rōnis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, vtraque conuenienter diuinitùs homini credenda proponitur. *Hoc autem de illa primò ostendendū est quæ inquisitioni rationis peruia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest frustrà id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

*Sequeretur tamen tria incōuenientia si huius veritas solūmodo rationi inquirendæ relinqueretur. Vnū est q̄ paucis hominibus dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis qui est veritatis inuentio, plurimi impediūtur tribus de causis. *Quidā siquidē propter cōplexionis indispositionē, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiā: vnde nullo studio ad hoc pertingere possent vt summū gradū humanæ cognitionis attingeret, qui in cognoscēdo deū cōsistit. Quidā verò impediūtur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistāt, qui tantū tēpus in ocio cōtemplatiuæ inquisitionis non possent expēdere vt ad summū fastigiū humanæ inquisitionis, pertingerent, s. dei cognitionē. Quidā autē impediuntur pigritia. Ad cognitionē enim corū quæ de deo ratio inuestigare potest, multa præcognoscere oportet: cō ferè totius philosophiæ consideratio ad dei cognitiō nē ordinetur: propter quod metaph. quę circa diuina versatur, inter philosophiæ partes vltima remanēt addiscēda. Sic ergo nō nisi cū magno labore studij ad prædictæ veritatis inquisitionē peruenīri potest: quem quidē laborem pauci subire volūt pro amore scientiæ: cuius tamen mētibus hominum naturalem deus inseruit appetitum.

2 *Secundū inconueniens est: quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inuentionem peruenirēt: vix post longū tempus pertingerent. tū propter homini veritatis profunditatem, ad quā capiendam per viā rationis, non nisi prius post longū exercitium intellectus humanus idoneus inuenitur: tum etiā propter multa quæ præexiguntur vt dictum est. tum propter hoc quod tempore iuuentutis dū diuersis motibus passionum anima fluctuatur nō est apta ad tam altæ veritatis cognitionem: sed in quiescendo sit prudens & sciens (vt dicitur in. 7. phisicorum.) remaneret igitur humanū genus si sola rationis via ad deum cognoscendū pateret in maximis ignorantiæ tenebris cūm dei cognitio quæ homines maximè perfectos & bonos facit, non nisi quibusdā paucis & his paucis etiam post temporis longitudinem proueniret.

3 Tertiū inconueniēs est q̄ inuestigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatē intellectus nostri in iudicādo & fantasmatū permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerēt ea quæ sunt verissimè etiam demonstrata: dū vim demonstrationis ignorant & præcipuè cū videant à diuersis qui sapientes dicuntur, diuersa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur immiscetur aliquando aliquid falsum quod non demonstratur: sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur: quæ interdū demōstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixa certitudine ipsam veritatē de rebus diuinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo diuina prouidit clementia, vt ea, etiā quæ ratio inuestigare pōt, fide tenēda præciperet: vt sic omnes de facili possent diuinæ cognitionis participes esse, & absque dubitatione & errore. Hic est q̄ Eph. 4. dicitur. *Iam nō ambuletis sicut & gentes ambulant in vanitate sensus sui tenebris obscuratum habentes intellectum. Et

Isaiæ

Isa. 54. Ponam vniuersos filios tuos doctos à domino.

Super 2 *Cap.* 4.

Postquam ostendit sanct. Thom. duplicem esse veritatem de Deo, nunc modum manifestationis vtriusque veritatis declarat. Circa hoc autem duo facit, primò de modo manifestationis huiusmodi absolutè determinat: secundò comparatiuè. cap. 7. Circa primum duo facit: primò determinat de modo huiusmodi quantum est ex parte docentis. Secundò, de ipso quantum est ex parte addiscentis. c. 6. Circa primum duo facit. primo agit de modo eorum quæ naturaliter de deo cognosci possunt. secundò de modo eorum, quæ naturalem rationem excedunt. Quatum ad primum ne fortè alicui (vt inquit) videatur, ex quo talis veritas ratione haberi potest, frustra supernaturali inspiratione credendam, traditam esse, ponit hanc conclusionem. Veritas diuinorum quæ inquisitioni rationis peruia esse potest, conuenienter diuinitùs hominī credenda proponitur: probatur ex inconuenientibus quæ sequerentur nisi ita fieret. primum est q̄ paucis hominibus dei cognitio inesset. Plurimi enim à veritatis inquisitione retrahūtur tribus de causis, aut. s. propter corporis complexionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiam, & summum gradū humanæ cognitionis, qui in cognoscendo deum consistit, attingere non possunt: aut propter rei familiaris necessitatem, propter quam multi ocio contemplatiuæ inquisitionis vacare non possunt: aut propter pigritiam, ex qua plerique laborem acquirēdæ disciplinæ effugiūt. Ad cognitionem enim que de deo haberi naturaliter potest, multa præcognoscere oportet, cum tota ferè philosophia ad eam ordinetur: qua ex causa metaph. vltima remanet addiscenda quare & si hominum mentibus naturalem deus sciendi ingenuerit appetitū, multi tamen sunt qui eum addiscendi laborem subire renuunt. Aduertendum hic primò ex doctrina S. Tho. in tertio d. 25. q. 2. art. 2. q̄ quantitas cognitionis dupliciter attendi potest: secundum obiectū. s. & secūdum efficaciam actus circa obiectū: quòd ergo inquit summum gradum humanæ cognitionis esse deum cognoscere, intelligendum est quantum ad obiectum: non autem quantum ad efficaciam actus. Aduertendū secūdò vt habet S. Th. super Boëtium tri. q. 5. ar. 1. q̄ met. naturaliter quidem, s. secūdum perfectionem, est aliis scientiis prior: quo ad nos tamē aliis scientiis est posterior, propter quod Aui. primo suæ metaph. lib. inquit ordinem huius scientiæ esse, vt post alias scientias addiscatur, id quòd etiam loco inquit S. Tho. sed licèt ita sit de ipsa scientia inquantum in ea proprietates entis, & substantiarum separatarum inuestigantur per demōstrationem, terminos tamen aliquos metaph. necesse est terminis aliarum scientiarum prius quo ad nos secundum eorū conceptus cognitos esse, cum in ipsis aliarum scientiarū termini resoluantur, propter quod licèt illi termini dicantur met. inquantum proprietates suorum significatorum in met. querunt, quo tamen ad eorum cōceptus sunt omnibus scientijs communes. Si dicatur, quare ergo in quinto met. de eorum rationibus determinatur: dicitur q̄ hoc ideo est, quia si de ipsis omnibus simul edendus sit tractatus, magis ad met. spectat, quam ad alium artificem, eo q̄ etiā eorum proprietates inquirat: non tamen tollitur quin sint omniū scientiarum communes termini. Verum in hoc differentia est, quia de illis determinat met. vt de subſtantiis, aut partibus, aut passionibus subiectorū: aliæ autem scientiæ, vtuntur ipsis vt antecedentibus ad eorum subiecta, & per viam sensus cognitis. Aduertendum tertiò q̄ non dixit S. Th. absolutè totam philosophiā ordinari ad met. sed addidit ferè: quia vt ipse inquit tri. q. 5. ar. 1. conclusionum, sunt aliquæ scientiæ, quæ non sunt necessariæ absolutè ad met. sed ratiū ad bene esse ipsius, vt musica, & morales, & huiusmodi. Aduerte quartò q̄ appetitus naturalis vt habetur 1. q. 60. ar. 1. dupliciter sumi potest, vno modo vt distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem: alio modo vt distinguitur cōtra appetitum liberum. primo modo nominat solum ordinem naturæ in aliquid, & nihil aliud importat quā rei formā cum habitudine naturali ad aliquod, sicut appetitus grauis ad locum deorsum nihil aliud est quam forma grauitatis cum habitudine ad locum deorsum & se habet tanquam actus primus: hoc modo quælibet potentia naturaliter appetit sibi conueniens, vt dicitur 1. q. 78. ar. 1. 3. Secundo modo nominat actum elicitum sequentem cognitionem ita tamen ad vnum oppositorum determinatum, q̄ ad alterum flecti non potest: sicut omnes naturaliter appetūt beatitudinem actu elicito à voluntate sequente beatitudinis apprehensionem. Appetitus ergo sciēdi, quem dicit S. Th. & etiam Ari. 1. met. naturalem esse: licèt possit sic accipi primo modo: quia intellectus ex sua natura habitum. & ordinem ad cognitionem, tanquam ad sibi conueniens habet: tamen quia hoc non conuenit soli intellectui. sed omni potentiæ vt diximus, vt feratur in sibi conueniēs: videtur autem S. Th. & philos. velle aliquid particulare ponere circa appetitum cognitionis, quod in aperitu operationum aliarum potentiarum non inuenitur: ideò dicendus est iste apetitus esse naturalis quidam actus voluntatis quo voluntas in propositam sibi cognitionem fertur, ita q̄ in oppositum ferri non potest: id quod etiā videtur velle S. Th. 1. 2. q. 10. ar. 1. & 2. 2. q. 166. ar. 2. dum ponit iudentis virtutem esse istius naturalis desiderii moderatricem. Secundum inconueniens est: quia vix post longum temporis spatium ad eam cognitionem homines peruenirent, cum propter profunditatem cognitionis ad quam non nisi post longum exercitium hominis intellectus idoneus inueniatur: tū propter multa quæ perexiguntur: tum propter passionum motus in iuuentute abundantes. quibus efficitur vt non sit apta anima ad tantæ veritatis cognitionem. Aduertendum primò q̄ cum res abstractæ à materia, nisi ex sensibilibus rebus à nobis non cognoscantur, ad hoc vt intellectus noster, cui connaturales sunt res sensibiles, in tantum eleuetur, vt ex formis sensibilium cognitionem de talibus eliciat substantiis, necesse est prius vt exerceatur in operibus intellectus à particularibus ad vniuersalia abstrahendo, communiaque à propriis, vt ex tali exercitio abstrahēdi fiat ad cognitionem rerum immaterialium habilior. non enim in nobilissimas operationes potēsie intellectus nisi assiduitate & exercitio in ignobilioribus vigoratior, proptiorque ad occulta inuestigāda fiat. Multò igitur magis ad ea substantiam quæ maximè immaterialis est, a sensibusque remotissima potest extolli, nisi post longam exercitationem fuerit vigoratus: propterea inquit S. Th. nō posse nostrum intellectum eam cognitionis profunditatem capere nisi post lōgum exercitium. Causatur enim ex studio atque exercitio in intellectu, habilitas quedam ad rerum difficilium inuentionem que absque tali exercitio nō inesset, similiter vires sensitiuæ interiores, quibus vtitur intellectus habiliores ex tali exercitio ad subtilium rerum inquirendam veritatē reddun tur in suo ordine. Aduertendum secundò q̄ cum cognitio intellectualis per abstractionē à sensibilibus fiat, propter vehemētiam verò passionum abstrahatur intētio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia ex passionum vehementia actus contemplationis quā maximè impeditur. ideo virtutes morales præsertim castitas, vt inquit S. Th. 2. 2. q. 15. ar. 3. maximè hominem ad perfectionem intellectiuæ suæ operationis disponit. Vbi ergo multitudo passionum insurgit, sicut in iuuenibus pro maiori parte accidit, ibi nō est anima ad subtiles speculationes apta: sed in quiescendo, & sedendo, à passionum tumultibus, vt inquit philosophus, fit prudēs. Tertiū inconueniens est, quia cum dubitatione erroris que admixtione, dei cognitio haberetur. Debilitas enim rationis, atque phantasmatum permixtio, facit vt ea etiam que verissimè demonstrata sunt apud multos dubia remaneant dum vi demonstrationis ignorant, & præsertim cū videant eos qui sapientes dicuntur diuersa docere: facit etiā, vt inter multa verba quæ demōstrantur multa immisceantur falsa, que sophistica, aut probabili quapiam ratione, que demonstratio reputatur, asseritur. Quare oportuit per fidem determinari que de deo à nobis tenenda sit. Concluditur ergo q̄ salubriter diuina prouidit clemētia, vt ea etiam que ratio inuestigaræ potest, fide tenēda præciperet, vt omnes & de facili, & per consequens cito & absq; dubitate & errore diuinæ cognitionis participes esse possent. Notandū primò q̄ ista debilitas intellectus non ægritudinē, aut aliquid præter naturam aduenies intellectui nostro, sed suum naturalem ordinem in genere intelligibilium significat. Quia enim in tali genere infimum locum tenet, est q̄ imperfectissimū quiddam sicut materia prima in genere rerum materialium. ideo suapte natura habet vt ad veritatem capescendā imbecillis sit. decipiq; facilè possit. Notandum secundò q̄ licèt fantasmata intellectui nostro ad intelligendum deseruiant, ipsa tamen fantasmatū permixtio apud multos veri cognitiōem de rebus immaterialibus impedit. Nam cum sint rerū dūtaxat materialium, determinatarunq; ad hic & nūc similitudines, aliqui per huiusmodi phantasmata intelligentes: non possunt intelligere aliquid in rerū natura esse quod materiale non sit, atque ad aliquem locum determinatum: propter quod in multos incidunt errores circa immaterialia. Ipsa igitur phāntasmatum permixtio in nostra intellectione, licet sit nobis ad intelligendum necessaria, quia tamen debile instrumentum sunt & imptoportionatum respectu immaterialium: ideo sunt sepenumero erroris causa in huiusmodi immaterialium rerum veritate inuestigāda. Cōfirmatur primò conclusio auth. apo. Ep. 4. Iā non ambuletis, &c. Cōfirmatur secundò auth. Esa. 44. Ponā vniuersos filios tuos doctos à domino &c. Sed circa ea que dicta sunt in primo inconuenienti dupliciter occurrit dubium. Primū est circa illud q̄ metaph. est vltimo loco addiscēda. Contra hoc enim arguitur sic, primo metaph. probat aliarum scientiarum principia, vt inquit S. Tho. Trin. q. 5. ar. 1. conclusionum: ergo alias scientias debet præcedere. patet consequentia: quia tota scientia à principiorū cognitione dependet. secūdo metaph. largitur principia omnibus scientiis, vt est de mente S. Tho. in pluribus locis præsertim tri. q. 1. ar. 1. q. 3. ergo &c. probatur consequentia: quia ea quæ ad metaph. pertinent, no possunt nisi per met. sciri: si ergo aliæ scientiæ vtuntur principiis quæ sunt propria metaphisicæ, ergo oportet in omnibus scientiis metaph. includi vetio. A notioribus nobis semper est procedendum vt ostendit philosoph. primo posterior, sed principia quæ sunt propria metaph. sunt nobis notiora omnibus que traduntur in scientiis, ergo alijs nostra debet incipere cognitio. ergo metaph. est primò addiscenda.

Secundum dubium est circa illud, quòd plerique propter labo-

De studio & exercitio requisito ad veri immaterialium cognitionem.

Quomodo meta. sit alijs scientijs prior.

Quomodo appetitus scientiæ sit naturalis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem & tristitiam retrahuntur ab inquisitione veritatis. Contra enim acquitur. Non minor est inclinatio naturæ quàm habitus, sed habitus facit in operibus suis facilitatem & delectationem. vt dicitur 2. ethic. ergo & natura. Si igitur homines naturaliter in scientiam & cognitionem inclinantur, erit acquisitio scientiæ facilis & delectabilis, ergo nullus ab ea propter pigritiam aut laborem retrahitur. Ad euidentiam primi dubij. *Quando meta. est pulc. aliæ facilis. Cal. differunt.* Considerandum est primò quòd principia prima & vniuersalia omnium scientiarum dupliciter considerari possunt. Vno modo quantum ad eorum veritatem absolutè: alio modo quantùm ad iudicium de ipsis & defensionem ab impugnantibus. Primo modo pertinent ad habitum vnum per se, qui dicitur intellectus. Quem Aristot. 6. Ethic. conduxit scientiæ & sapientiæ. secundo verò modo ad metaphysicum, vt inquit S. Thom. prima secundæ q. 66. ar. 5. ad quartum metap. enim disputat contra negantes huiusmodi communia principia propterea q̃ cõstituantur ex terminis communibus qui sunt de metaphysici considerationc. Considerandum secundò quod licèt ad intellectũ qui est habitus principiorum, secundum suam veritatem absolutè considerata pertineant: Ad metaph. verò quantum ad eorum examinationem & defensionem: sunt tamen & omnibus scientijs communia inquantum eorum termini ad terminos aliarum scientiarũ extenduntur, & inquantum ab intellectu qui est habitus istorum principiorum scientia dependentiam habet, vt est de mente S. Thom. 12. q. 57. ar. 2. secundum. Vnde potest dici quod ista principia vt absolutè vera, omnes scientiæ accipiunt ab intellectu qui est ipsorum habitus: vt autem ista examinata & defensata ab impugnantibus accipiunt à metap. propterea vndecimo met. lect. prima inquit S. Thomas quod vna scientia (& intelligit de met.) ista principia considerat ad quam pertinet consideratio communium terminorum, & ab ea aliæ scientiæ huiusmodi principia accipiunt. Considerandum tertiò vt haberi potest ex doctrina S. Thom. super Boër. trinit q. 6. articul. primo. quòd de scientijs dupliciter loqui possumus: vno modo quãtùm ad omnium illarum acquisitionem ordinatam: alio modo secundum quòd iam sunt acquisitæ & adinuentæ. Dicitur ergo primò q̃ quantùm ad acquisitionem earum per inuentionem humanæ rationis metaphysica est vltima. Quia omnes aliæ scientiæ speculativæ ad ipsam ordinantur & earum inuentio præexigitur inuentioni metaph. & secundum hanc rationem nihil ad metaphysicam pertinens vt metaphysicale est, oportet præintelligi, sed bene cognitio primorum principiorum vt habitu qui est intellectus sunt nota cuiuscunque scientiæ adinuentionem præcedit cùm nulla scientia habeat perfectè rationem scientiæ nisi secundum quòd ab huiusmodi habitu dependet. Dicitur secundò q̃ si loquamur de scientijs vt iam adinuentæ sunt. sic non inconuenit alias scientias vti principijs metaphysicalibus vt iam examinatis & ab impugantibus per metaphy. defensatis. Dicitur tertiò quod non oportet propter hoc metaph. prius aliis scientijs addiscì. Tum quia habitus metaph. primò & principaliter circa eus & passiones entis, atque etiam circa substantias separatas versatur: nõ autem circa huiusmodi principia cùm non sint communes in metaph. demonstratæ: tum quia aliæ scientiæ accipiunt illa principia mutuò à metaph. & ideo non oportet vt primus habeatur ille habitus: sed sufficit quod sit adinuentus & acquisitus. aliquando etiam post alias scientias. Vnde aliæ scientiæ creduntur ista principia metaph. scilicet quod ab illa sunt examinata & defensata: quamuis illa videam vt ab intellectu ipsorum principiorum dependentiam habent. Ad primum autem in oppositum dicitur quod non sic dicitur metaph. principia aliarũ scientiarum probare, quasi per habitum metaph. demonstratiue sciantur: quemadmodum scientia subalternans dicitur probare principia scientiæ subalternatæ: sed quia per ista communia principia secundum aliquam cõsiderationem ad metaph. pertinentia, manifesta fiunt aliarum scientiarum principia, dum omnes scientiæ ab habitu istorum principiorum qui dicitur intellectus, dependent & dum resoluuntur in ista principia naturaliter nota. sed & à metaph. secundum aliquam considerationem mutuatæ, vt pote quæ sint principia non alicui scientiæ propria, sed omnibus communia, licet à metaph. principaliùs considerata.

Ad secundum dicitur quod metaph. non largitur sua principia alijs, dum consideratur in ipsis ordo adinuentionis & acquisitionis vt dictum est: sed largitur illa vt iam scientiæ omnes adinuentæ intelliguntur inquantum omnes scientiæ: nunc mutuò accipiunt à metaph. ista principia vt ab ipsa confirmata & defensata licèt secundum se naturaliter nota. Vnde non sequitur quòd metaph. sit ante alias scientias addiscenda. Ad tertium dicitur primò quod principia prima secundum eorum absolutam veritatem sunt prius nobis nota omnibus scientijs, sed quantum ad eorum examinationem & defensionem ab impugnantibus, sunt posteriùs nota. Dicitur secundò quod quia secundum eorũ veritatem pertinent ad intellectum qui est eorum habitus, secundum *D natura deside. scitiæ.* verò examinationem & defensionem pertinent ad metaph. Ideo non sequitur quod metaph. præcedat alias scientias, sed tantùm intellectus qui eorum est habitus nobis inditus à naturali lumine intellectus agentis. Ad tecũdum dubium dicitur primo quod non omnis inclinatio naturæ similis est inclinationi habitus: dupliciter enim vt vult S. Th. veri. q. 24. 10. primũ est inclinatio naturalis in aliquid. Vno modo quando habet in se sufficiens principiũ ex quo illud de necessitate consequitur, alio modo quando in se non habet sufficiens principium ex quo illud necessario consequatur, quo modo naturale est mulieri concipere filium & libero arbitrio tendere in bonum. Prima ergo inclinatio naturalis facit facilitatem & delectationem in operatione in habentibus cognitionem: & assimilatur inclinationi habitus. Cũ secunda verò stat difficultas & labor in acquirendo id ad quod naturalis est inclinatio & propter laborem aliquis ab eius acquisitione potest retrahi Et sic in appetitu accidit scientiæ. Dicitur secundo quod licèt per se habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinsecus adueniente, vt dicitur prima secundæ quæst. 55. ar. 32. habens habitum difficultatem patitur in operando, & per consequens delectationem non sentit: similiter ergo ab acquisitione scientiæ potest retrahi homo: licèt ad eã naturalem habeat inclinationẽ ex labore addiscendi aliisque de causis: vt inquit S. Tho. 1. met. Nam vt ipse etiam 5. met. cap. de necessario inquit, impetum naturalis inclinationis contingit impediri in prosecutionem iam incepti: & prohiberi ne motus incipiat.

Sed contra. Naturale desiderium non est frustrà omninò: quia natura nihil frustrà operatur, vt dicitur secundo cæli. ergo dato q̃ ad tempus homo ab acquisitione scientiæ impediatur: aliquando tamen implebitur desiderium, cessabuntque impedimenta.

Respondetur quod licèt naturale desiderium cõsequens totam naturam omninò frustrari non possit quin in aliquo indiuiduo compleatur: non inconuenit tamen ipsum in aliquibus indiuiduis frustrari, præsertim quando tale desiderium est actus elicitus voluntatis. Et maximè si non est in re completum principiũ ad quod necessario illud ad quod est naturalis inclinatio sequatur: sicut non est inconueniens mulierem perpetuò absque prole manere, quamuis ad id naturaliter sit inclinata. Posset etiã dici quod illud naturale desiderium implebitur anima à corpore separata sicut dixit Porphirius eam tunc fore beatam, licèt corpori coniuncta beatitudinem non assequatur.

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

VIdetur autem quibusdam fortasse non debere huiusmodi ad credendum proponi illa quæ ratione inuestigare non sufficit: cùm diuina sapientia vnicuique secundum modum suæ naturæ prouideat. *Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini diuinitùs credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio & studio in aliquid tendit nisi sit ei præcognitum. Quia* ergo ad altius bonum quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per diuinam prouidentiam ordinantur: vt in sequentibus inuestigabitur: oportuit mentem euocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere, vt sic disceret aliquid desideratur & studio tendere in aliquid quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipuè Christianæ religioni competit quæ singulariter bona spiritualia & æterna promittit: vnde & in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus quæ temporalia promissa habebat: pauca proposuit quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum Phil. cura fuit (vt patet 7. & 10. Ethi.) adhoc vt homines à sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent: ostenderet esse alia bona his sensibilibus potiora: quorum gustu multò suauius qui vacant actiuis vel contemplatiuis virtutibus delectantur. Est etiam necessarium huius veritatem ad credẽdũ hominibus proponi ad dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solùm verè deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id quod de deo cogitari ab homine possibile est: eo q̃ naturalem hominis cognitionem diuina substãtia excedit (vt suprà ostensum est.) Per hoc ergo q̃ homini de

ni de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt: firmatur in homine opinio quòd Deus sit aliquid suprà id quod cogitari potest.

2 Alia etiam vtilitas inde prouenit, scilicèt præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidã tantùm de suo ingenio præsumentes, vt totã naturam diuinã se reputẽt suo intellectu posse metiri, estimãtes scilicèt totũ esse verum quod eis videtur: & falsum quod eis nõ videtur. Vt ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus ad modestiã inquisitionẽ veritatis perueniat, necessariũ fuit homini proponi quædam diuinitùs quæ omninò intellectum eius excederent.

3 Apparet etiã alia vtilitas ex dictis (philosophi in 10. eth.) *Cap. 9.* *Cùm enim Simonides cuidã homini prætermittendã diuinam cognitionem persuaderet: & humanis rebus ingenium applicãdum oportere, inquiens humana sapere hominẽ & mortalia mortalẽ: contra eum philosophus dicit quòd homo debet se ad immortalia & diuina trahere quantũ potest. (Vnde in 11. de animalibus dicit) quòd quamuis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus: tamen id modicum est magis amatum & desideratum omni cognitione quã de substantiis inferioribus habemus. *Dicit etiam in secundo cæli & mondi, quòd cùm de corporibus cælestibus quæstiones possint solui parua & topica solutione, cõtingit auditori vt vehemẽs sit gaudium eius. *Ex quibus omnibus apparet quòd de rebus nobilissimis quantũcunque imperfecta cognitio maximam perfectionẽ animæ confert. Et ideò quamuis ea quæ suprà rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercunque teneat fide. *(Et ideò dicitur Eccles. 5. Plurima suprà sensum hominis ostensa sunt tibi. Et 1. Cor. 2. Quę sunt Dei nemo nouit nisi spiritus Dei. Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum.)

Texti cã. 34.
corre.

Super cap. 5.

QVantum ad secundum ponitur hæc conclusio. Necessarium est homini diuinitùs credenda proponi quæ humanam rationem excedunt. Sed antequam probetur, inducitur ratio ad oppositum quæ ab aliquibus induci posset. Diuina enim sapientia vnicuique prouidet secundum modum suæ naturæ. Ergo non videtur necessarium homini dari aliquid suprà facultatem naturæ. Tum conclusionem probat quatuor rationibus. Sed aduertendum pro conclusione quòd cùm necessarium ad finem dupliciter dicatur secundum Aristotelem 5. met. scilicèt simpliciter & quantum ad bene esse. de vtroque necessario intelligitur conclusio: vnde prima ratio de necessario simpliciter probat: aliæ verò quantum ad bene esse. Prima ergo ratio est ista. Homines per diuinam prouidentiam ad altius bonum ordinantur, quam experiri in præsenti vita humana fragilitas possit, ergo oportuit nos euocari in aliquid altius quàm ratio nostra in præsenti vita possit attingere: antecedens inferius probabitur in tertio libro consequentia probatur, quia nullus desiderio & studio in aliquid tendit nisi sit ei præcognitum: cùm ergo homo habeat studio & desiderio tendere in id ad quod per diuinam prouidentiam ordinatur, necesse est vt illud præcognoscat. Confirmatur primo hæc ratio ex comparatione veteris & nouæ legis: quia enim in Christiana religione bona spiritualia & æterna promittuntur, in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur: in veteri autem lege quia temporalia promittebantur, pauca proposita sunt quæ humanam excederent rationem. Confirmatur secundò ex philosophorum legibus. Volentes enim philosophi homines, à sensibilium delectationibus ad honestatem perducere: ostenderunt esse alia bona sensibilibus iis potiora quorum gustu multo suauius delectantur, qui actiuis aut contemplatiuis virtutibus vacant. Pro ista ratione aduertendum quòd desiderium aliquando accipitur pro actu appetitus sensitiui vel rationalis tendentis in non habitum, aliquando verò pro appetitu & inclinatione quacunque ad aliquid: etiam si consequatur formam naturalem. Quod ergo dicitur neminem ferri desiderio nisi in præcognitum, intelligendum est de desiderio qui est actus elicitus appetitus: non autem de inclinatione consequente formam naturalem: quia etsi etiam tale desiderium consequatur aliquam cognitionem, eo quòd opus naturæ sit opus intelligentiæ, vt dicitur secundo physic. non tamen consequitur cognitionem ipsius appetentis naturaliter. Sed videtur hæc ratio Sanct. Thom. non concludere. Nam oppositum consequentis videtur stare cum antecedente: potest enim aliquid esse naturaliter, à nobis cognitum, & tamen illud consequi propria virtute non poterimus: sicut licèt aliquis naturaliter cognoscatur imperij naturam, tamen propriis viribus imperator esse non poterit. Respondetur quòd via rationis non stat in hoc quòd ideò sit nobis necessaria cognitio supernaturalis, quia ad finem quem propria virtute adipisci non possumus, ordinemur: sed quia ordinamur ad finem, quem neque assequi nec cognoscere possumus naturali facultate: iuxtà illud Isaiæ 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te, sic autem non stat oppositum consequentis cum antecedente. Non enim stant simul quòd non eleuetur intellectus ad id quod est suprà naturam suam, & tamen ordinetur homo ad id quod naturaliter cognosci non potest, Si enim starent simul, tunc aliquid desiderio, & studio moueretur in incognitum: neque enim naturaliter vel supernaturaliter cognosceret finem. Pro prima confirmatione aduertendum primo vt habetur prima secundæ, quæst. 107. ar. 1. quòd lex vetus & noua non sic distinguuntur quasi ad diuersos fines ordinentur, vetus ad temporalia, noua ad spiritualia bona: sed quia cùm habeant eundem finem, scilicèt vt homines subdantur Deo, noua propinquius ordinat ad hunc finem: vetus autem remotius & comparantur adinuicem sicut imperfectum & perfectum. Vetus enim quia dabatur imperfectis, & nondũ gratiam consequutis, homines ad obseruantiam diuinorum præceptorum timore pœnarum, & promissione temporalium bonorum inducebat. Noua verò, quæ perfectis, & iam gratiam, & fidem per baptismum consecutis datur, inducit homines ad virtutem ex ipso bono virtutis, & præcipuè charitatis. Quod verò dicitur Christianam religionem promittere spiritualia veterem autem legem temporalia, non est intelligendum quasi homines veteris legis temporalia bona pro fine haberent, homines verò nouæ legis spiritualia: sed quia per temporalia illi, vtpote imperfecti inducebantur in Dei amorem: & in spiritualia: nos autem perfectionem gratiæ habentes, ex ipsa spiritualium rerum consideratione secundum se ad virtutem, & præcipuè charitatem, mouemur. Aduertendum secundò, quòd licèt sit vna fides modernorum & antiquorum, vt ponit sanctus Thomas veri quæst. 14. ar. 12. Tamen plura tenentur homines tempore gratiæ explicitè credere, quàm in tempore legis scriptæ, vt ibidem inquit arg. 11. Quod ergo hic dicitur quia nobis plurima suprà humanum sensum proponuntur pauca autem hominibus veteris legis intelligendum est explicitè quia implicitè antiqui omnia credebant quæ nos credimus, vt vult S. Tho. loco prælegato.

Lex vetus & noua quo modo differunt.

Pro secunda confirmatione aduertendum primò, vt habetur secunda secundæ quæst. 175. & 181. quòd virtutum quædam sunt contemplatiuæ vitæ, sicut virtutes intellectum speculatiuum perficientes, cuiusmodi est sapientia: habet enim pro fine vita cõtemplatiua veritatis contemplationem. Quædam autem sunt vitæ actiuæ cuiusmodi sunt morales virtutes, quæ ordinantur ad operãdum. Nam vitæ actiuæ finis est exterior operatio. Aduertendum secundò, quòd licet spiritualibus delectationibus sensibiles sint, quoad nos vehementiores, quia sensibilia nobis magis nota sunt, & cum corporali transmutatione huius delectationes fiunt. Et quia contra corporales molestias apponuntur: spirituales tamen secundum se maiores sunt: vt dicitur prima secundæ q. 31. ar. 5. Non quia spiritualis perfectio corporali nobilior est. Et naturæ rationali melior, atque ob alias causas quas Sanct. Thom. illis in locis adducit: propter hoc ergo inquit hoc loco spiritualium rerum gustu eos qui actiuis, vel contemplatiuis vacant, delectari: quia delectationes quas contemplatiuæ vitæ deseruientes, quæ in contemplatione veritatis sistit: aut etiam actiuæ, quæ ad exercitium virtutum moralium deputatur, experiuntur, longè meliores simpliciter, & secundum sui naturam sunt, quam quæcunque corporeæ & sensibiles voluptates. Secunda ratio est. Veriorem de Deo cognitionem habemus ex eo quòd veritatem habemus per fidem ergo hoc nobis vtile est. Probatur antecedens. Tunc veræ de Deo cognitionem habemus, cùm ipsum esse credimus suprà omne quod de ipso possumus cogitare, cùm naturalem hominis facultatem natura diuina excedat: sed per hoc quòd homini aliqua diuina humanam rationem excedentia proponuntur, firmatur in nobis opinio quòd Deus sit aliquid suprà omne quod possumus eogitare. ergo &c. Attendendum quòd quia diuinam essentiam secundum quod in se est, videre non possumus, nec ipsum Deũ quid diratiuè cognoscimus, quæcunque prædicata illi attribuerimus ea à diuina perfectione quã maximè deficiunt eo quòd Deus aliquid excellentius sit. Vnde qui opinaretur esse in Deo eam duntaxat perfectionem, quæ naturaliter de ipso inuestigari potest: deciperetur volens diuinam naturam creato intellectu adæquare. Quod si cum excellentiorem esse omnibus quæ de ipso naturali inuestigatione

De spiritualibus delectationibus.

Nullum desiderium fertur nisi in præcognitum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

gatione cognoscimus existimauerit, veriorem habet cognitionem, vtpote ad eius naturam propius sua accedens cognitione. Ad hoc autem cognoscendum iuuat nos aliquorum diuinorum reuelatio, quæ nullus vnquam suo ingenio potuit inuestigare. Tertia ratio. Reprimitur ob hoc humana præsumptio que erroris est mater. ergo &c. probatur antecedens. quoniam sunt quidam tantum de suo ingenio præsumentes vt illud tantum de deo verum esse putent quod eis videtur: falsum autem quod eis non videtur: reprimitur autem hæc temeritas dum aliqua ab infallibili veritate proponuntur: quæ intellectum eorum exeedunt.

Quarta ratio. Multum perfectionis humanæ rationi acquiritur ex talium qualicunque cognitione & fide, ergo &c. Probatur antecedens ex authoritate Arist. 10. Ethic. contra Simonidem dicentis, debere hominem se ad immortalia, & diuina quantum potest trahere. Et 11. de animalibus: quod modicum de substantijs superioribus perceptum est magis amatum & desideratum omni cognitione quam de substantijs inferioribus habemus. Et secundo cæli, quòd cùm de corporibus cælestibus quæstiones solui possint, parua & topica solutione contingit auditori. vt vehemens sit gaudium eius. Ex iis enim habetur quod de rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam animæ perfectionem confert. Attendendum quòd rationem ad oppositum in principio capituli factam S. Thom. non soluit, sed soluendam relinquit ex dictis. Negatur enim consequentia, quia enim natura hominis per diuinam prouidentiam est ad supernaturalem finem ordinata, ideo diuina prouidentia prouidit sibi de supernaturali cognitione, sicut ad consequendum naturalem finem de principijs naturalibus prouidit. Scotus prima quæstione prologi primi sententiarum nobiscum conuenit in duobus. primò quòd necessarium est nobis aliquam notitiam supernaturaliter tradi. secundò quod finis ad quem natura humana est ordinata. s. deus per essentiam visus à nobis pro statu isto non est naturaliter cognoscibilis. In hoc autem discordat quia ponit finem illum naturalem esse, licet supernaturaliter adipiscendum. S. Tho. autem in prima ratione huius capituli & alibi tenet vltimum finem hominis, qui est deus: & supernaturalem esse: & supernaturaliter acquirendum. Probat autem dictum suum Scot. primò authoritate Aug. primo libro de prædestinatione sanctorum. cap. 4. vbi ait: proinde posse habere fidem, sicut posse charitatem naturæ est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem gratiæ est fidelium: igitur posse habere fidē & charitatē naturaliter conuenit homini: ergo & posse habere finem ad quē fides charitásq; disponit. secundo, Homo naturaliter istum finē quem dicis supernaturalem appetit: igitur ad istum naturaliter ordinatur: & per consequens est naturalis finis. Sed cōtra hanc positionem Scoti quantū ad id in quo discordat à S. Thom. arguitur sic: Si deus esset finis naturaliter. i. in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirēdus, sequeretur quod natura inclinaret suum subiectū ad aliquod, ad quod esset impossibile vt perduceret: hoc autem in omnibus naturis videtur falsum, & etiam repugnat rationi. Tunc enim naturalis appetitus esset frustrà in natura: quia nullomodo posset per naturam adimpleri, ergo &c. Sed circa hoc dubium occurrit. Videtur enim S. Th sentire cum Sco. super Boē. tri. q. vltima. ar. vlt. ad vltimū. Ibi enim, ait quamuis homo inclinetur naturaliter in finem vltimū, non potest tamen naturaliter illū consequi, sed solū per gratiā. Respōdetur q; aliter accipit Sco. naturalem inclinationē, & finē naturalem, & aliter S. Th. Ipse enim Sco. accipit naturalē inclinationē pro inclinatione meré naturali consequente naturā, & excludente cognitionē, quæ non est actus elicitus, vt patet per ipsum 4. d. 49. q. 10. item ipse loquitur de fine vltimo materialiter. s. de eo in quo inuenitur ratio vltimi finis. San. Thom. autem per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturæ, oppositam inclinationi quæ sequitur cognitionem secundum actum elicitum à voluntate qui est naturalis & determinatus quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium. Item loquitur de vltimo fine in generali, & sub communi ratione vltimi finis, & beatitudinis, vt inferius declarabitur. Et est sensus verborum eius, quòd si proponatur voluntati vltimus finis & beatitudo in communi, voluntas quidem potest elicere & non elicere actum circa illud obiectum: sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit prosecutio, & non potest voluntas tale obiectum refugere: licèt homo non possit ad illud bonum, propria virtute peruenire. Non est autem inconueniens quod homo in aliquid inclinetur per actum voluntatis naturalem modo dicto: & tamen illud nō possit virtute propria adipisci: quia licèt ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte, & nullum habentis boni defectum ex quo habet voluntas vt non possit illud respuere. Sed bene est inconueniens vt aliquid appetatur naturaliter appetitu, qui est sola naturæ inclinatio, & tamen homo ad illud non possit aliqua virtute naturali peruenire, quia natura secundum se non habet inclinationem nisi infra naturæ limites.

Verum finis ad quē naturalis humana ordinatur, sit supernaturalis.

Argumenta autem Sco. nō cognut. Quod enim inquit Aug. posse habere fidē esse naturæ hominū, non ideò dicitur, quoniā in homine sit potentia naturalis ad fidē & charitatē finēq; supernaturalē: sed quia in natura & substātia hominis est potentia obiicialis ad illa, potentiaque logica, quæ est non repugnantia: nō enim repugnat naturæ hominis habere fidē & charitatē, sicut naturæ lapidis. imò hominis naturę data est capacitas ad ea quibus homo possit ad finē supernaturalē peruenire: vt haberi potest ex iis quæ dicuntur veri. q. 14. ar. 10. primū. Vnde sensus Aug. est quòd in natura hominū est capacitas, & aptitudo ad fidem & charitatē que in aliis naturis materialibus non inuenitur. Ad secundum negatur antecedens si simpliciter accipiatur homo quantum ad naturalia, non enim naturaliter appetit homo in sua natura consideratus visionem diuinæ essentiæ vt est summū bonū & vltimus finis at quæ natura intellectualis est per diuinā prouidentiam ordinata, sic enim nūc de visione diuinæ essentię loquimur. Si autem accipiatur homo vt informatus reuelatione diuina, & fide quòd vltimus eius finis, & summū eius bonū sit diuinæ essentiæ visio clara & perfecta, sic illam naturaliter appetit sicut & summū bonum in vniuersali, sed tunc negatur consequentia, scilicèt ergo est naturalis ad modū quo loquimur, hic de naturali, Deo eo. scilicèt fine qui naturæ proportionatur & cuius est capacitas naturalis: atque in quē propriis viribus naturæ potest perueniri. sic enim dicitur aliquid naturale apud philosophos nisi aburi vocabulis voluerimus.

Quòd assentire his quæ sunt fidei non est leuitatis quamuis supra rationem sint. Cap. 6.

HIusmodi autem veritati cui ratio humana experimentum non præbet: fidem adhibentes non leuiter credunt quasi indoctas fabulas secuti. (vt 2. Pe. primo dicitur,) Hæc enim diuinæ sapientiæ secreta ipsa, diuina sapientia quæ omnia plenissimè nouit, dignata est hominibus reuelare quæ sui præsentiā & doctrinæ & inspirationis veritatē conuenientibus argumentis ostendit, dū ad confirmandū ea quæ naturalē cognitionem excedūt operā visibiliter ostendit quæ totius naturæ superant facultatem: videlicèt in mirabili curatione langorū: mortuorum suscitatione: cælestiū corporū mirabili immutatione. *Et quod est mirabilius humanarū mentium inspiratione: vt idiotæ & simplices dono spiritus sancti repleti summā sapientiam & facundiā in instanti cōsequerentur. Quibus inspectis prædictæ probationis efficacia non armorū violentia, non voluptatū promissione: & quod est mirabilissimū inter persecutorum tyrannidem innumerabilis turba non solùm simpliciū, sed etiam sapientissimorū hominū ad fidem Christianā conuocauit. *In qua omnē humanum intellectū excedentia prædicā tur: voluptates carnis cohibētur: & omnia quę in mundo sunt contēptui docentur. Quibus animos moraliū assentire, & maximū miraculū est: & manifestū diuinæ inspirationis opus, vt contēptis visibilibus sola inuisibilia cupiantur. Hoc autē non subito neque casu sed diuina dispositione factū esse manifestum est ex hōc quòd hoc se facturū Deus multis antè prophetarū prædixit oraculis: quorū lib. penes nos in veneratione habētur: vtpote nostræ fidei testimoniū adhibentes. Huius quidem confirmationis modus tangitur: (Heb. 2. Quæ scilicèt humana salus cùm initiū accepisset enarrari per dominum ab eis qui audierunt, in nos cōfirmata est: cōtestante Deo signis & portētis & variis spiritus sancti distributionibus. Hęc autem tā mirabilis mundi cōuersio ad fidem Christianā: indicium certissimū est præteritorū signorū, vt ea vlteriùs iterari necesse non sit: cùm in suo effectu appareant euidenter. Esset autē omnibus signis mirabilius, si ad credendū tam ardua & operandū tam difficilia: & ad separandū tam alta: mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset à simplicibus & ignobilibus hominibus, quānis nō cesser Deus etiā nostris tēporibus confirmationē fidei per sanctos suos miracula operari. *Hi verò qui sectas errorū introduxerunt, processerūt via contraria. vt patet in Maumethe, qui carnaliū voluptatum promissis ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est à carnalibus hominibus obediri.

quasi similī modo procedit Aug. 22. de ci. cap. 6. & 7. contra Ciceronem de diuinitate.

Documenta etiam veritatis non attulit nisi quæ de facili à quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potiùs vera quæ docuit multis fabulis, & falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solùm diuinæ inspirationi conueniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi diuina, ostendit doctorem veritatis inuisibiliter inspiratum, sed dixit se in armorum potentia missum, quæ signa etiam latronibus & tyrannis non desunt. Et etiam non aliqui sapientes in rebus diuinis, & de diuinis & humanis exercitati à principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinæ diuinæ prorsus ignari: per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coēgit.

*Nulla etiam diuina oracula præcedētium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potiùs quasi omnia veteris & noui testamenti documēta fabulosa narratione deprauat: vt patet eius legem inspicienti: vnde astuto consilio libros veteris & noui testamenti suis sequacibus non relinquit legendos: ne per eos falsitatis arguetur. Et sic patet quòd eius dictis fidem adhibentes leuiter credunt.

Super Cap. 6.

POstquam determinauit sanctus Thomas de modo cognoscendæ veritatis diuinæ quantum est ex parte docentis, nunc de eodem quantum est ex parte addiscentis determinat. Et ponit hanc conclusionem. Veritati cui ratio humana expetimentum non præbet, fidem adhibentes non leuiter credunt. Primò simpliciter probatur: secundò comparatiuè ad Mahumeti legem. Prima ergo ratio est ista. Credere diuinæ sapientiæ reuelanti non est leuitatis imò prudentiæ, sed hæc de quibus loquimur, diuina sapientia reuelauit ergo non est leuitatis ista credere. Maior est manifesta, eo quòd diuina sapientia nec errare possit, nec nos decipere. Minor verò probatur. Reuelatio & manifestatio aliquorum per ea visibilia opera quæ naturæ superant facultatem confirmata, non est nisi ab eo qui suprà naturam creatam est, sed sic ea quæ sunt fidei sunt confirmata, per ea scilicèt quæ omnem superant naturæ facultatem: ergo, &c. Probatur minor discurrendo per miracula: primò enim ad fidei confirmationem factæ sunt mirabiles langorum curationes, mortuorum suscitationes, cælestium corporum mirabiles mutationes & multa alia circà res corporales, de quibus tam in veteri quàm in nouo testamento nobis est tradita notitia: secundò facta est humanis mentibus suprà naturam inspiratio, quum idiotæ & simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam & facundiam in instanti sunt consequuti: tertiò, facta est mirabilis mundi conuersio, atque suprà naturam. Non enim armorum potentia, aut voluptatum promissione, sed ex dictis horum operum inspectione, etiam inter persecutorum tyrannidem innumerabilis turba, non tantùm simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad Christi fidem conuolauit, in qua humanum excedentia intellectum prædicantur: carnis cohibentur voluptates & omnia quæ in mundo sunt, habenda esse contemptui docentur. Hoc enim miraculorum maximum est & diuinæ inspirationis opus, quòd animi mortaliū iis assenserint. Quòd si diceret quispiam hoc casu subitoque euenisse, instat sanctus Thomas ex eo quòd hoc se facturum Deus multis antè prophetarum prædixit oraculis, quod est diuinæ dispositionis signum, non autem casus. Hunc confirmationis fidei modum tetigit Apostolus Hebræorum secundo dicens. Quæ (scilicèt humana salus) quum initium accepisset enarrari per dominum ab eis qui audierunt in nos confirmata est contestante Deo signis & portentis, & variis spiritus sancti distributionibus. Ex hoc deducitur hoc correlatium non esse, videlicèt necesse vt vlteriùs præterita signa reiterentur, quamuis & nunc non cesset Deus per suos sanctos miracula operari, probatur, quia hæc tam mirabilis mundi conuersio ad Christianam fidem, præterituram signorum effectus est, sicque in suo effectu ea videntur signa: quòd si dicatur non esse factam mundi conuersionem ex præcedentibus signis, hoc omnibus signis & miraculis mirabilius erit, si ad credendum tam ardua, ad sperandum tam alta, ad operandum tam difficilia, mundus absque miraculis, à simplicibus & ignobilibus hominibus fuit inductus, atque ob hoc non erunt amplius miracula necessaria. Secundò, probat per comparationem ad legem Mahumeti, nihil enim mirum est si illi legi quamplures adhæserunt, quia & voluptates promittebat, & præcepta illis conformia dabat ipsis relaxans habenas ad quas animus hominis inclinatur. Item, non confirmauit Mahumetus suā dicta miraculis. sed se in armorum potentia missum aiebat, quòd tyrannorum est. Adhuc illi non crediderunt à principio sapientes & docti viri, sed bestiales homines in desertis morantes, omnis scientiæ prorsus ignari. Postremò nulla prophetarum oracula præcesserunt, quæ ei legi tanquam à Deo constituendæ testimonium perhiberet. Ex quo sequitur leuitatis & insipientiæ esse illi credere: nostræ autem adhærere fidei maximæ esse sapientiæ.

Miracula Christi sufficienter veritatem fidei perficere confirmant.

Circà hanc conclusionis probationem dubium occurrit, Quia nulla opera quantumcunque mira videntur de necessitate ac sufficiēter probare nostram legem à Deo esse. Nulla enim adeò magna opera sunt, quæ non possit aliquis cauillando peruertere, aut ea à dæmonibus facta asserens aut præstigijs sic apparuisse, nō tamen in veritate fuisse facta: aut ab aliqua naturali causa fuisse producta. Magi enim Pharaonis vniuersa ferè opera fecerunt quæ Moyses fecit. Similiter apud Gentiles multa miranda acciderunt miraculis nostræ fidei similia. Apud Mahumetanos quoque pleraque dicuntur contingere miracula.

Ad euidentiam huius difficultatis, in qua Christianorum plerique titubant. Id in primis considerare oportet, quòd ea sola verè miracula sunt, vt inferiùs in tertio libro declaratur, quæ à solo Deo, aut quantum ad substantiā facti, aut quātum ad id in quo fiunt, aut quantum ad modum faciendi specialiter præter communem modum gubernationis vniuersi fieri possunt. Ideò cùm volumus inuestigare an aliquid verè miraculum sit, inspiciēdum est an quicquam in eo sit, quòd à nulla fieri possit creatura virtute propria: quòd si tale quid inueniatur, & sit in rei veritate factum, & non tantùm secundum apparentiam, illud pro certo asseremus verum esse miraculum. Cauendum tamen nobis est ne creaturis, & præsertim substantiis immaterialibus plus virtutis attribuamus, quàm ipsis conueniat, aut plus ab earum virtute detrahamus quàm oporteat: vt aut ea quæ à solo Deo fieri possunt virtute aliqua creata fieri posse existimemus, aut quæ virtus creata potest efficere sola diuina virtute posse fieri credamus: ex vtroque enim circà vera miracula error potest accidere.

Considerandum quoque est, quòd licèt in iis quæ corporaliter fiunt, difficile sit indubitatam habere veritatem, eo quòd dæmones ex transmutatione locali aëris siue alterius corporis, aut etiam ex sensuum immutatione faciant multa apparere quæ in veritate non sunt, tamen etiam in huiusmodi, ex omnibus circunstantiis simul pensatis quod verum sit, poterit discerni, puta in mortui suscitatione, quamuis dæmon possit defuncti corpus intrare, atque in eo aliqua opera similia operibus vitæ exercere aut etiam sic hominum sensus immutare vt appareat mortuus reuixisse qui non reuixit, tamen si viderimus, eo corpore vniuersa vitæ opera fieri, & eodem modo vt prius, ita quòd omnibus indifferenter appareat, & per longum tempus dicemus in veritate mortuum reuixisse, & non tantùm secundum apparentiam, & similiter de aliis,

Aduertendum vlteriùs, quòd licèt in aliquibus operatione dæmonis esse præstigium: sunt tamen quædam miracula in quibus præstigium locum non habet, sicut est immutatio intellectus & voluntatis quæ corporeis sensibus non percipiuntur. Fiunt enim præstigia ad res corporeas, quæ aliquo percipiuntur sensu.

Dicitur ergo primò, quòd sunt aliqua verè simpliciterque miracula, quæ nullam admittunt calumniam. Ex quibus docentis veritas optimè & efficaciter confirmatur: sunt enim quędam, quæ si concedantur in veritate facta, sicut quòd tempore Iosue sol steterit, aut solem passum etiam luminis defectum in Christi passione luna existente in oppositione à solo Deo esse facta negari non potest: similiter de mortui suscitatione, & similibus: sunt autem talium quædam, quæ nullus negare potest, quin in veritate sint facta, sicut de illa solis permanentia, deque multis signis à Christo factis. Dicitur secundò, quòd illa subita apostolicæ mentis illuminatio per Spiritus sancti missionem facta, calumniam non recipit: neque enim secundum apparentiam tantùm: sed secundum veritatem hæc fuisse facta cognouerunt vniuersi apostolos qui loquentes linguis & disputantes audierunt, neque à dæmonibus fieri potuerunt, eo quòd hoc peruersæ eorum voluntati repugnet, qua homines in malum

Universidad de Deusto
Biblioteca

pertrahere vellent, non ad bonum inducere. Quòd si ab angelis eam illuminationem fieri potuisse quis dicat, eo etiam admisso dicemus, quod sicut alia miracula à deo ministris angelis fiunt, ita & hominum illuminationes. Quod sanè & quædam veritatis prædicatæ ab idiotis hominibus confirmatio erit, eo quòd boni angeli non decipiant, sed instruant homines de diuinis. Simili modo hominum & idiotarum, & sapientum conuersio ad fidem Christi, & voluptatum abiectio ad quas est hominum inclinatio naturalis in solum deum authorem referri potest, qui humanas voluntates solus potest immutare. Dicitur tertiò quòd signa insolita, & miracula vera esse, & esse virtute diuina facta argumento est, quando is qui ad suæ doctrinæ confirmationem miracula operatur, bonos mores prædicat, atque secundum ipsos viuit, studetque homines in deum reducere, non autem propriam quærit vtilitatem, neque superstitionibus vtitur, & circa vtilia, nō circa vana mirabilia operatur: tunc enim certus quis esse potest quod diuino non autem fallaci agatur spiritu. Et hoc enim S.Th. 2. sent dist.7.q.3.artic.1. secundum, vera signa à falsis distinguit. Etsi ergo magi Pharaonis, aut infideles, aut etiam Mahumetus aliqua fecerunt, quæ miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, vt pote quæ omnem naturæ superarent facultatem vt inferius ostendetur. Illud postremò aduertendum, quòd miraculorum operatio non sic fidem confirmat Christianam, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse, hoc enim rationi fidei repugnat: sed mouent voluntatem ad hoc, vt videns ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conueniens credere fidem prædicati, quia ostendunt in vniuersali vera esse quæ prædicantur, atque secundum diuinam sapientiam, vtpote ea miraculis confirmantem.

Quòd veritatè fidei Christianæ non contrariatur veritas rationis.

Cap. 7.

QVamuis autem prædicta veritas fidei Christianæ humanæ rationis capacitatem excedat: hęc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita: verissima esse constat in tantùm vt nec ea esse falsa sit posibile cogitare: nec id quod fide tenetur: cùm tam euidenter diuinitùs confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solùm falsum vero contrarium est, vt ex eorum diffinitionibus inspectis manifestè apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit prædictam veritatem fidei contrariam esse. Item illud idem quod inducitur in animam discipuli à docēte, doctoris scientia cōtinet nisi docear fictè, quod de deo nefas est dicere. Principiorū autem naturaliter notorum, cognitio nobis diuinitùs est indita, cùm ipse deus sit author nostræ naturæ. Hęc ergo principia etiam diuina sapientia continet: quicquid igitur principiis huius contrarium est, est diuinæ sapientiæ contrarium: non igitur à deo esse potest. Ea igitur quæ ex reuelatione diuina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3 Adhuc contrariis rationibus intellectus nostер ligatur vt ad veri cognitionem procedere nequeat: si igitur contrariæ cognitiones nobis à deo immitterentur, ex hoc à veritatis cognitione intellectus nostер impediretur, quod à deo esse non potest.

4 Amplius ea quæ sunt naturalia mutari non possunt natura manente: cōtrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt, non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini à deo immittitur.

Aug. ſi ſcripſit. *Et ideo Apost. dicit Roma.10. (Propè est verbum in corde tuo, & in ore tuo, hoc est verbum fidei quod prædicamus) sed quia superat rationem, à nōnullis reputatur quasi contrarium: quod esse non potest. Huic etiam au-

Auguſt. thoritas *(Augustt. concordat, qui in secundo super Gene. ad literam dicit sic: Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis siue veteris testamenti siue noui nullomodo potest esse aduersum.)

*Ex quo euidenter colligitur quæcunque argumenta contra fidei documenta ponantur, hoc ex principiis primis naturæ inditis per se notis non rectè procedere, vnde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticæ: & sic ad ea soluenda locus relinquitur.

Super cap. 7.

POstquam determinauit S.Tho. de modo cognoscendæ veritatis diuinæ absolutè, nunc de ipsa comparatiuè ad rationem humanam determinat. Circa hoc autem duo facit, primò comparat veritatem credi-

a Cō-
uinc-

tam veritati naturaliter cognitæ, secundò primam veritatem ipsi rationi naturaliter comparat e. sequenti. Primò ergo veritatem veritati comparat & ponit hanc conclusionem. Veritas fidei veritati naturaliter nobis inditæ non contrariatur. Pro qua aduertendum quòd prima principia in demonstrabilia nobis naturaliter nota omnium aliorum quæ naturali inuestigatione cognosci possunt notitiam virtualiter continent, suntque talia in tātùm vera in quantùm prædictis principiis concordant. Ex eo ergo quòd ostenditur veritatem fidei notitiæ primorum principiorum non contrariari, constat etiam nulli alij veritati naturaliter notæ contrariam esse. Multipliciter autem hæc conclusio probatur. Primò quod cōtrariatur vero oportet esse falsum, cùm verum non contrarietur vero sed tantùm falsum, vt ex eorum rationibus apparet sed prima principia falsa esse non possunt: nec cogitari possunt esse falsa, id etiam quod fide tenetur tam euidenter diuinitùs confirmatum falsum esse non est fas credere, ergo. &c. Pro declaratione maioris aduertendum, quòd sicut ratio veri consistit in adæquatione intellectus & rectitudo ratio falsi in adæquatione, propter quod dicitur 4. metaphysico, quod falsum est ex eo quòd dicitur vel videtur aliquid esse quod non potest, vel non esse quod est: cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est: falsa autem, qua cognoscitur esse sicut non est: & quia apprehendere esse & non esse sunt contraria vt dicitur secundo pethiermenias: ideò cognitio vera & falsa sunt contrariæ: bene ergo dicitur quòd falsum contrariatur vero: non autem verum, vt ex eorum rationibus patet, quia cognitio rei adæquata non cōtrariatur cognitioni adæquatæ rei: sed bene cognitio rei adæquatæ, qua scilicet existimatur non esse quod est, in quo consistit ratio falsi contrariatur cognitioni adæquatæ rei, qua existimatur res esse sicut est in quo cō sistit ratio veri. Aduertendum etiam pro minoris declaratione, quòd diuerso modo loquitur S.Tho. de principiis primis, & de iis quæ sunt fidei vt ostendat ad horum cognitionem nos diuersimodè habere. Prima enim necesse est verissima esse. & videri verissimaria quòd nec etiam cogitari potest illa esse falsa, sicut inquit philosophus, de hoc primo principio impossibile est idem simul inesse & non inesse eidem, 4. metaphysicæ. Etsi enim aliquis possit verbis dicere hoc esse falsum: mente tamen cogitare non potest, eo quòd tunc contraria eidem simul inessent vt philosophus deducit: ea quæ sunt fidei licèt in se sint verissima, non tamen ex propriis rationibus terminorum eorum nobis veritas apparet: sed tantùm in communi indicantur vera esse eo quòd diuinitùs sint reuelata, vt miraculis est comprobatum, vt in præcedenti capitulo diximus. Ad hunc ergo diuersum nos habendi modum circa ista cognoscenda insinuandum dixit Sanct. Tho. de principiis quòd illa verissima esse constat, de eo autem quod fide tenetur inquit quod non est fas credere esse falsum.

Ex ista ratione Sanctus Thomas excluditur ratio Roberti olchot in primo sententiarum, arguentis ea quæ sunt fidei contra rationem naturalem esse, quia ratio naturalis dictat oppositum esse verum. Patet enim ex dictis quòd hoc assumptum est falsum, patet etiam ex dictis falsum esse quod in alia ratione assumit, scilicèt quòd articuli fidei sunt contra rationem non solùm rusticorum, sed etiam sapientum, putà quòd mulier sine viri semine concipiat. Dicitur enim quòd nō sunt contra rationem verè sapientum. Isti enim si dicunt, quòd impossibile est virginem cōcipere, dicunt hoc considerato ordine causarum secundarum: non autem considerato ordine diuinæ potentiæ. Et si aliqui hoc dixerunt Deo esse impossibile non fuerunt verè sapientes neque verè philosophi. Vnde Sanctus Thomas super Boetium trinitatis quæstione secunda, articulo tertio inquit: quòd si quid in dictis philosophorum inueniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiæ, sed magis philosophiæ abusus ex defectu rationis. Secundò, quid diuinæ sapientiæ contrariatur, à Deo esse non potest, sed quod

quod primis principiis contrariatur, diuinæ contrariatur sapientiæ, ergo adeò esse nō potest: ergo quæ reuelatione diuina tenētur, naturali cognitioni contraria esse non possunt. Probatur minor. Quid inducitur à docēte in animā discipuli scientia doctoris continet (nisi fictè doceat) sed principiorum naturaliter notorum cognitio nobis diuinitùs est indita, cùm Deus nostræ naturæ sit author, ergo hæc principia diuina sapientia continet, ergo quod de ipsis est contrarium, diuinæ sapientiæ est contrarium.

Scientia docentis, scientiam discipuli cō tinet.

Circa hanc rationem aduertendū, quòd continentia qua hīc dicitur scientiam doctoris discipuli scientiam continere, non est cōtinentia virtualis principij actiui. Quoniā vt inquit S.Tho. primo q.117. scientia non est qualitas actiua: sed se habet tantùm per modum principij directiui in operando. Dicitur autem scientia doctoris, discipuli scientiam continere in quantum ad eadem scibilia, & ad eadem veritates se extendit, ad quas discipuli scientia: eadem enim veritas est quàm discipulus nouit & magister, eo quòd magister moueat discipulum ad eadem cognoscenda quæ ipse cognoscit. Vnde posset illa continentia dici perfectionalis & similitudinaria, eo modo quo tetragonum continet trigonum, & vnum album aliud album. Sed occurrit dubium circa vltimam consequentiam. Non enim videtur sequi Diuina sapientia principia cōtinet, ergo quod contrariatur principiis, diuinæ sapientiæ contrariatur: non valet enim divina virtus, continet album, quia potest album producere: ergo quod contrariatur albo, diuinæ virtuti cōtrariatur: dicetur quòd sicut diuina virtus contrariorum esse causa potest, eò quòd vtrunque virtualiter cōtineat: ita diuina sapientia oppositarum cognitionum esse causa potest, tanquam vtramque virtualiter supereminenterque continens, neque sequi oportet: quòd si vna alteri contraria sit quòd diuinæ quoque sapientiæ contrarietur. Ad euidentiam huius difficultatis considerandum est quòd continentia de qua hic loquimur, non est (vt iam diximus) continentia principij actiui, sed cuiusdam similitudinis & conuenientiæ: secundum quod duæ cognitiones in eadem veritate cognita conueniunt, & quia vna cognitio alteri non contrariatur, nisi quia ad oppositia enuntiabilia terminantur, sicut cognitio qua existimatur hominem esse risibilem contrariatur ei qua existimatur hominem non esse risibilem, ideo si vna cognitio alteri cōtrariatur, erit etiam contraria ei quæ illi similis est, vtpote cum obiecto cognito conueniens, illa enim quæ contrariatur huic humanæ cognitioni homo est risibilis: omni alteri cognitioni siue angelicę siue humanæ contrariatur, qua cognoscitur homo esse risibilis, bene ergo valet hæc consequentia: diuina sapientia principiorum cognitionem continet: ergo cognitio qua cognitioni principiorum contraria, diuinæ quoque sapientiæ contraria est, eo quòd per hāc continentiam nihil aliud intelligatur nisi conuenientia in ea veritate cognita per diuinam sapientiam, & notitiam principiorum.

Ad instantiam autem dicitur quod non est simile, eo quòd ibi aguatur in continentia virtuali tantùm principij actiui, secundam quam idem contraria eminenter continere potest: hic autem loquimur de continentia etiam propria scientiæ quæ est perfectionalis, & cuiusdam similitudinis ac vnitatis & conuenientiæ in eod. obiecto, secundum quam vna notitia oppositas notitias continere non potest, licèt etiam diuina sapientia nostræ cognitionis naturalis causa sit: quòd autem dicitur eandem esse scientiam oppositorum, intelligitur quantùm ad incomplexa, quòd ad eandem scientiam vtriusque oppositorum cōsideratio spectat, sicut eadem est scientia sani & ægri: quantùm verò ad complexa, quòd eadem scientia cognoscitur vnam contradictionis partem esse veram, alteram verò falsam. Tertiò, si esset ista contrarietas, à veritatis cognitione intellectus noster impediretur, sed hoc à Deo esse nō potest: ergo, &c. Probatur consequentia, contrariis rationibus impeditur intellectus à veri cognitione: ergo si contrariæ cognitiones nobis à Deo immitterentur, intellectus noster impediretur à veri cognitione. Pro consequentiæ probatione considerandum, quòd contrarietas argumentationum ab oppositione conclusionum sumitur ad quas terminantur eo quòd argumētatio quidam rationis motus sit, motus autem contrarij ad contrarios terminos terminentur: idem est ergo rationes contrarias esse quid per ipsas cō trarias cognitiones causari, & idem est per contrarias rationes impediri, confundique intellectum, quòd ipsum per contrarias cognitiones ab altero causatas impediri, proportionatur autem diuina sapientia demonstrationi quantùm ad hoc quòd cognitionem in nobis causat: propter hoc sic contrariæ rationes impediunt intellectum, eo quòd contrarias cognitiones causant, ita si diuina sapientia contrarias in nobis causat cognitiones, ipsa à veri cognitione impediet intellectum, quod à Deo non potest esse agendo, nisi fortassis propter mysterium vel vtilitatem, sed bene non agendo, id est non infundendo lumen quo aliquid intelligatur, sicut neque malum culpæ est à Deo, nisi non infundendo gratiam.

Quatò autem istæ cognitiones simul erūt in intellectu, aut vna aduenīente altera recedit, non primum, quia contraria in eodem simul esse non possunt: nec secundum, quia cognitio naturalis semper manet, quæ enim naturalia sunt, manente natura mutari non possunt, ergo non sunt contrariæ, confirmatur authorite Apost. ac August. Sed occurrit dubium, quoniam aquæ naturale est esse frigidæ: & tamen ab ea manente aqua remouetur frigiditas, cùm scilicèt calefit: ergo falsum est quòd quæ naturalia sunt, manente natura mutari non possint, confirmatur, quia ipsemet S. Th. 2.2.q.57.arg.2. primum inquit quòd naturalia semper insunt in rebus immobilibus, non autem in rebus mobilibus, cuiusmodi est hominis natura, ergo quamuis aliqua cognitio sit homini naturalis, potest tamen ab homine manente separari. Ad hæc dubia simul respondendo dicitur. Primò quòd naturale, vt habet S. Th. 4. d.26. dupliciter dicitur, scilicèt aut quod à principiis naturæ de necessitate causatur, aut ad quod natura inclinat. Propositio ergo hęc, quod naturalia manente natura mutari non possunt, intelligēda est de naturalibus primo modo, & est vera tam in rebus mobilibus quàm in rebus immobilibus: de naturali autem secundo modo vera est in immobilibus tantum, non autem in mobilibus secundum naturæ mutationem possunt & talia naturalia mutari, & impediri manente substantia in sua perfectione essentiali, vnde non contradicit S.Th. sibipsi: hic enim de naturali primo modo loquitur, in loco autem allegato, de naturali secundo modo. Dicitur secundò quòd naturale est aquæ habere frigiditatem, cùm aliqua tamen latitudine, quia scilicèt ex principiis essentialibus aquæ sequitur aliquis gradus frigiditatis intra illam latitudinem, neque potest aqua non habere aliquem gradum illius frigiditatis quinimò si remitteretur frigiditas ad gradum infrà totam illam latitudinem, putà infrà latitudinem quæ est duorum ad sex, desineret natura aquæ: liceat ergo aqua sibi derelicta, & non impedita ad summum gradum illius latitudinis frigiditatis deducatur natura sic inclinante, potest tamen à contrario per violentiam impediri, ne summum illum frigiditatis gradum habeat, nunquam tamen à quocunque calefaciente omninò ab ipsa omnis frigiditatis gradus remoueri potest natura manente: vnde possumus dicere quòd aliquis frigiditatis gradus est aquæ naturalis, tanquā à naturæ principis causatus absolutè, & hic ab aqua remoueri nō potest: aliqui verò frigiditatis gradus sunt aquæ naturales tanquā ad quos natura aquæ deductis impedimentis perducit: & isti ab aqua per violentiam, & ad tempus remoueri possunt.

Quomodo frigiditas sit aquæ naturalis, & ab ea remoueri possit.

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

*Idem prima par. q. 22. artic. 1.

COnsiderandū etiam videtur quòd res quidē sensibiles * ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se diuinæ imitationis retinent: videlicèt quòd sunt, & bonæ sunt: ita tamen imperfectum quòd ad declarandam ipsius Dei substantiam omninò insufficiens inuenitur. Habent enim effectus suarum causarū suo modo similitudinem: cùm agens agat sibi simile: nō tamen effectus ad perfectā agentis similitudinē semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem quæ solùm videntibus diuinam substātiam, potest esse notissima, ita se habet quòd ad eam potest aliquis veras similitudines colligere: quæ tamen non sufficiūt ad hoc quod prædicta veritas quasi demonstratiuè, vel per se intellecta cōprehendatur. Vtile *tamen est, vt in huiusmodi rationibus quantūcunque debilibus se mens humana exerceat, dūmodo desit comprehēdendi vel demonstrādi præsumptio, quia de rebus altissimis etiam parua & debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimū est (vt ex dictis apparet,)

*Idem prima par. q. 32. artic. 1.

*Cui quidem sententiæ authoritas Hilarij cōcordat, quæ sic dicit in libro de tri. (loquens de huiusmodi veritate.) Hæc credendo incipe, percurre, persiste: & si non peruenturum scientiam: gratulabor tamen perfecturum. Qui enim piè infinita prosequitur, & si non contingat aliquando, semper tamē perficiet procedēdo. Sed ne te inseras in illud secretū: & in archanū interminabilis veritatis non te immergas summā intelligentiæ cōprehendere præsumens: sed intellige comprehensibilia esse.

*In ſi. c.5.

Super cap. 8.

SEcundò comparat S.Th. veritatem primam ad rationem naturalem. Circa hoc autem duo facit: Primò, ostendit quid humana ratio possit circā ea quæ sunt fidei: secundò, quid vtile sit. Primò ergo ait quòd ad cognoscendam fidei veritatem, quæ solùm videntibus diuinam substantiam notissima esse potest humana ratio verisimiles, non autem demonstratiuas rationes colligere potest: probatur res sensibiles ex quibus huma-

na-

ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigiũ in se diuinæ imitationis tenẽt, sed nõ adeò perfectum vt dei substantiã declarent: ergo ad cognoscendũ ea quæ de deo credimus, & quæ solùm substantiã diuinam videntibus sunt notissima, verisimilitudines quidẽm habere ratio potest, non autẽ demonstrationes. antecedes pro prima parte patet, quia sunt effectus dei: effectus autem aliquam similitudinem causæ habet. Secunda etiam pars est manifesta ex supradictis, eo q̃ sint effectus debiles & inadequati. similiter nota est cõsequentia, quia effectus secundũ conditionẽ suam in cognitionem causæ ducit. Aduertendum pro cõclusionis declaratione, q̃ licèt fides in se certitudinem habeat: ea tamẽ certitudo cum in euidentia est, eo q̃ ea quæ fidei sunt neq; ex rationibus terminorũ vera esse apparent, neq; ex eorum resolutione ad prima principia naturaliter nota sint manifesta, cùm supra humanam rationẽ sint, sed tantũ credimus illa esse vera, quia à deo reuelata sunt qui est infallibilis veritas, propter hoc inquit S. Tho. q̃ solum videntibus diuinã essentiã notissima esse possunt. Videntes enim substantiã diuinam, vident credita à nobis de diuinitate necessaria esse eo q̃ ex terminorũ rationibus cognoscant prædicatum subiecto necessariò inhærere, quam habitudinem nũc videre non possumus: illud quoq; q̃ ratio humana verisimiles habere rationes potest, intelligendum puto post reuelationẽ fidei factã, non autem antè, cùm mẽs humana ad quæ sunt fidei per se eleuari nõ possit, vnde inquit S. Th. prima. q. 31. art. 1. secundũ quod ad manifestationem trinitatis induci ratio potest, quæ trinitati iam positæ congruat, non autem per quam sufficienter trinitas probetur personarum. Aduertendum quoque q̃ duplicem euidentiæ modũ S. Tho. in his verbis ponit: qui tamen non sufficiunt ad hoc q̃ prædicta veritas quasi demonstratiuè, vel per se intellecta comprehendatur. Aliquid enim dupliciter sit euidens intellectui, aut s. per necessariam deductionem ex principiis per se notis: & hoc per demonstrationem videtur: aut ex rationibus terminorum, & hoc dicitur per se esse notũ intellectui. Vtrũq; tamen à sensibilib⁹ originẽ trahit, quia vniuersales propositiones ex quibus demonstratio constituitur, non nisi experimento cognoscuntur, vt dicitur 1. meth similiter & terminorum rationes ex sensibilibus deducuntur, vt Philos. 2. poster. tradit. Secundò ostẽdit q̃ quantumcunq; huiusmodi rationes debiles sint, vtile tamen est vt in his sese mẽs exerceat humana, si tñ demonstrãdi aut comprehẽdendi præsumptio desit, probatur authoritate Arist. superius inducta, quia. s. incundissimum sit de rebus altissimis paua etiam, & debili ratione quicquam inspicere posse. Probatur etiam Hilarij authoritate in lib. de trinitate inquientis, hæc credendo incipe percurrere.

Ordo & modus procedendi in hoc opere. Cap. 9.

EX præmissis igitur euidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem diuinorum debere versari, & circa errores contrarios destruendos: ad quarum vnam inuestigatio rationis pertingere potest: alia verò omnẽ rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem diuinorum non ex parte ipsius dei quæ est vna & simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostræ quæ ad diuina cognoscenda diuersimode se habet. Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstratiuas quibus aduersarius conuinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, vt aduersarius rationibus conuincatur: sed vt eius rationes quas contra veritatem habet, soluantur: cùm veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit (vt ostensum est.) * Singularis verò modus conuincendi aduersarium contra huiusmodi veritatem est, ex authoritate scripturæ diuinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi deo reuelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium & solatium, non autem ad aduersarios conuincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

* cap. 3.

* Diffinitio operationis.

*Modo ergo posito procedere intendentes: primùm nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur, & ratio inuestigat: inducendo rationes demonstratiuas & probabiles: quarum *quasdam ex libris philosophorum sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur, & aduersarius conuincatur. *Deinde vt à manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus: ad illius veritatis manifestationem procedemus, quæ rationem excedit, soluentes rationes aduersariorum, & rationibus probabilibus & authoritatibus, quantum Deus dederit veritatem fidei declarantes. Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quæ de Deo ratio humana inuestigare potest. * Primò occurrit consideratio de his quæ Deo secundum seipsum conueniunt, Secundò verò de processu creaturarum ab ipso. *Tertiò autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. Intereà verò quæ de Deo secundum seipsum cõsideranda sunt: præmittendum est quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo nõ habito supposita omnis consideratio de rebus diuinis necessariò tollitur.

* Tria libri.

* Primo.

* Secundò.

* Tertiò.

Super Cap. 9.

VLtimo loco sanctus Thomas suo procemio finem imponens, ex prædictis suam intentionem quantum ad modum procedendi declarat: præmittit autem cùm duplex veritas diuinorum sit, eam duplicitatem veritatis non ex parte ipsius Dei accipiendam esse, sed ex parte cognitionis nostræ. Ad cuius intelligentiam considerandum est, quòd cùm veritas sit in intellectu adæquato rei per suam intelligentiam, dum scilicèt apprehendit rem sicut est, in hoc duo includuntur: vnum quod est reale, scilicèt actus intelligẽdi: aliud quod est rationis maximè in Deo, scilicèt habitudo adæquationis ad rem intellectam. Si loquamur de veritate quantum ad ipsum actum intelligendi, sic in Deo est vna simplex veritas, imò ipse est veritas simplicissima eo quòd vna simplicissima intelligentia esse rerum omnium intelligat. Si autem de veritate loquamur quantum ad ipsam habitudinem rationis, sic non inconuenit in Deo esse multas veritates, secundum quod multis à se intellectis adæquatur: verum quia ea multa in vno scilicèt in essentia sua intelligit: ideò absolutè dicitur vna simplex veritas. Intellectus autem noster diuersa complexa, diuersis intellectionibus cognoscit. Ideò secundum multitudinem intellectorum non solùm quantum ad habitudinem, sed etiam quantum ad fundamentum & actum intelligendi, in eo multæ sunt veritates. Cùm ergo dicimus duplicem esse diuinorum veritatem nobis traditam, non sic est intelligendum quasi duplicem de seipso Deus habeat cognitionem, eam quæ nobis tradiderit sed quia de iis quæ Deus in seipso vna cognitione cognoscens nobis reuelauit, duplicem nos cognitionem, duplicemq̃ veritatem habemus. Secundò, sic possumus exponere. Veritas enim dupliciter accipi potest, aut inquam secundum quod est in re cognita, aut secũdum quod est in intellectu, hic loquitur S. Th. de veritate secundũ quod est in re cognita, non autem secundum quod est in intellectu. Enuntiabilia enim de eadem re dupliciter multiplicari possunt, aut scilicèt quia in ipsa re sunt diuersa ex quibus diuersa enuntiabilia cõstituuntur: sicut de homine musico, & albo, intelligitur ipsum esse musicũ, & ipsum esse albũ: aut quia res quidem in se simplicissima est, omnique diuersitate carẽs sed tamen quia intellectus ipsam comprehendere non potest, diuersos de ipsa conceptus imperfectos inadæquatosq̃ formar ex quibus diuersa cõstituit enuntiabilia vera: sensus ergo sancti Thomæ est: quòd ista duplex veritas, siue enuntiabilium verorum diuersitas, non est ex parte ipsius Dei accipienda quasi, scilicèt in ipso sint diuersa: vnde enuntiabilium diuersitas accipiatur: imò ipse est vna & simpliciter veritas ex parte rei, quia omnia prædicata quæ diuinæ essentiæ attribuuntur inter se idem sunt, atque etiam cum subiecto, sed est ex parte intellectus nostri diuersimodè & diuersis conceptibus Deum intelligẽtis, aliquaq̃ de ipso naturaliter, aliqua verò per reuelationem cognoscentis. Hoc præmisso subiungit S. Th. quòd ad manifestationem veritatis naturaliter notæ, & per rationes demonstratiuas. & per probabiles, cùm ex philosophorum, tum ex sanctorum libris collectas procedendum est,

Ex quo apparet non esse omnes rationes in hoc lib. à S. D. positas pro demonstratiuis defendendas. cùm ipsemet dicat se velle aliquas probabiles inducere. Ad manifestationem verò veritatis supernaturaliter notæ non esse debet intentio ad hoc vt aduersarius rationibus conuincatur, sed vt rationes aduersariorum soluatur. & veritas ex authoritate scripturæ miraculis confirmata ostendatur. Non erit tamen inutile, rationes verisimiles inducere ad fidelium exercitium & solatium, non autem ad aduersarios conuincendos.

De opi-

De opinione dicentium quòd Deum esse demonstrari non potest, cùm sit per se notum. Cap. 10.

* Idem pri ma parte q. 2. artic. 1.

HÆc autem consideratio* qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse superflua, fortasse quibusdam videbitur qui asserunt quòd Deum esse per se notum est: ita quod eius contrarium cogitari non possit, & sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his: alia enim per se esse nota dicuntur, quæ statim notis terminis cognoscuntur, sicut cognito quid est totum & quid est pars, statim cognoscitur quòd omne totum est maius sua parte: huiusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest: hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit & intelligit nomen Dei, vt sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solùm esse: nam quod in intellectu & in re est, maius est eo quòd in solo intellectu est. Deo autem nihil est maius, vt ipsa nominis ratio demonstrat: vnde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

2 Item cogitari quidem potest quòd aliquid sit quod non possit cogitari non esse, quòd maius est euidenter, eò quòd potest cogitari non esse: sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quòd Deum esse per se notum est.

3 Adhuc propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, vt homo est, homo, vel quarum prædicata in definitionibus subiectorum includũtur, vt homo est animal. In Deo *autem hoc præ aliis inuenitur (vt infrà ostendetur,) quòd suum esse est sua essentia: acsi idem sit quod respondetur ad quæstionem quid est, & ad quæstionem an est. Si ergo cùm dicitur Deus est prædicatum, vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur, & ita Deum esse per se notum erit.

* cap. 22.

4 Amplius quæ naturaliter sunt nota: per se cognoscuntur, non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio peruenitur, Deum autem esse naturaliter notum est. cùm in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut ad vltimum finem, vt infrà patebit, est igitur per se notum Deum esse.

5 Item illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur: Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis: ita diuina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cùm sit in quo primum maximè lumen intelligibile inuenitur: oportet igitur quòd Deum esse per se notum sit. Ex his igitur & similibus, aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere vt contrarium mente cogitari non possit.

Super Cap. 10.

PRæmisso procemio accedit sanctus Thomas ad manifestationem diuinarum rerum, de quibus in hoc opere pertractare intendit. Diuiditur autem liber hic in duas partes principales, secundum quod duo sunt quæ de Deo cognoscuntur. Primò enim agit de iis quæ humana ratione inuestigari possunt. Secundò, de iis quæ reuelata sunt, humanumq̃ excedunt intellectum, & hoc in quarto libro.

Quantum ad primum tria facit, vt ipse in præcedenti capitulo ostendit. In primo enim libro de iis determinat quæ Deo secundum seipsum conueniunt. In secundo, de processu creaturarum ab ipso. In tertio, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. Circa primum tria facit, quia enim ad ea quæ Deo secundum se conueniunt consideranda, necesse est veluti necessarium fundamentum, noscere quòd sit. Ideò primò eam considerationem præmittit, qua demonstratur Deum esse, Secundò de diuina simplicitate tractat, per quod aliquo modo cognoscere possumus quid sit Deus, cap. 14. Tertiò, qualis sit Deus ostendit, c. 28.

Circà primum quia duplici ex causa diuersi arbitrantur vanam esse inquisitionem qua quæritur an Deus sit, Duo facit. Primo allatas causas remouet. Secundò demonstrat intentum, ca. 13.

Circi primum duo facit. Primò inquirit de prima causa. Secundò de secunda, cap. 12. Circà primum duo facit. Primò ponit aduersariorum rationes. Secundò eas soluit, cap. sequenti.

Quantum igitur ad primum. Fuerunt quidam, inquit sanctus Thomas, qui prædictam considerationem superfluam esse existimarunt, eo quòd Deum esse sit per se notum, ita quòd eius contrarium cogitari non possit: idcirco demonstratione ad hanc rem opus non esse dixerunt, videturq̃ hæc esse Anselmi opinio, vt tradit sanctus Thomas veri. quæstione 4. artic. 12. hoc autem nonnullis rationibus confirmant. Quarum prima est. Deum esse cognoscitur statim cognitis terminis, ergo est per se notum: probatur antecedens, quia nomine Dei intelligimus id quo maius cogitari non potest, hoc autem non potest solum in intellectu esse: quia quod est in intellectu & in re maius est, eo quòd in solo intellectu est. Secunda est, quia tunc aliquid Deo maius cogitari posset, si ipse cogitari posset non esse illud, scilicèt quòd non potest cogitari non esse. Tertia est, quia in Deo idem est esse & essentia, propositiones autem illas oportet notissimas esse, in quibus idem prædicatur de seipso.

Quarta est, quia Deum esse est naturaliter notum, cùm in ipsum naturaliter desiderium hominis tendat: ea autem quæ sunt naturaliter nota, per se cognoscuntur. Quinta est, quia Deus est quo omnia alia cognoscuntur, cùm diuina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

Reprobatio præmissæ opinionis, & solutio rationum præmissarum. Cap. 11.

* Idem de veri. q. 10. artic. 12.

PRÆDICTA autem opinio prouenit partim quidem ex consuetudine, qua à principio homines assueti sunt nomen Dei audire & inuocare, consuetudo autem, & præcipuè quæ est à principio vim naturæ obtinet: ex quo contingit vt ea quibus à pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenẽtur acsi essent naturaliter & per se nota.

* Responsio ad primam rationem.

Partim verò contingit ex eo quòd non distinguitur, quod est notum per se simpliciter, & quod quoad nos notum est. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter. Ei autem qui rationem totius mente non conciperet. oporteret esse ignotum. Et sic fit vt ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat vt oculus noctuæ ad solem (vt 2. Metaph. dicitur.) *Nec oportet vt statim cognita huius nominis Deus significatione, Deum esse sit notum, (vt prima ratio intendebat,) Primò quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse quòd Deus sit, id quo maius cogitari non possit: cùm multi antiquorum mũdum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis Deus (quas Damascenus ponit aliquid huius intelligi datur.) Deinde quia dato quòd ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur, aliquid quo maius cogitari non possit: non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem & nominis rationem. Ex hoc autem quòd mente concipitur, quod profertur hoc nomine: Deus non sequitur Deum esse nisi in intellectu, vnde nec oportebit id quod maius cogitari

* lib. 1. c. 12.

Universidad de Navarra Biblioteca

cari non potest esse in intellectu, & ex hoc non sequitur quòd sit aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non possit:& sic nullum inconueniens accidit ponentibus deum non esse.Non enim inconueniens est quolibet dato vel in re,vel in intellectu aliquid maius cogitari posse,nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura. *Nec etiam oportet vt secunda ratio proponebat,deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse.Nam ꝙ possit cogitari, non esse,non ex imperfectione sui esse est,vel in certitudine: cùm suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus,qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius. Et sic ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur. *Ex quo etiam tertia ratio soluitur. Nam sicut nobis per se notum est, quòd totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam diuinam essentiam per se notissimum est deum esse:ex hoc quòd sua essentia est suum esse, sed quia eius essentiã videre non possumus, ad eius esse cognoscendum, non per seipsum, sed per eius effectus peruenimus. *Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, inquantùm desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo diuinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quòd Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius.vn de oportet quòd per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo, ratiocinãdo perueniet. * Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem id quo omnia cognoscuntur , non ita quod alia nõ cognoscantur, nisi eò cognito,sicut in principiis per se notis accidit , sed quia per eius influentia m omnis causatur in nobis cognitio.

Solutio secunda rationis.

Solutio 3. rationis.

Solutio 4. rationis.

Solutio 5. rationis.

Super cap. 11.

PRAEMISSAS rationes doctissimè soluit sanc.Thomas. Sed circa hoc duo Ecit. Primo enim ostendit vnde proueniat huius opinionis deceptio : secundo, ad argumenta respondet.

Quantum ad primum inquit quod duo sunt quæ homines in hanc inducere opinionem potuerunt , primum quidem est consuetudo,quia enim à principio homines cõsueuerunt audire nomen Dei,& inuocare,consuetudo vero ea præsertim quę est à principio,naturæ vim obtinet : ideo firmiter tenetur Deum esse,ac si esset naturaliter & per se notum. Ea enim quibus animus à pueritia imbuitur,ita firmiter tenentur,ac si essent naturaliter & per se nota. Alterũ est,quia non distinxerunt inter id quod est simpliciter per se notum:& quod est per se notum nobis. Deum enim esse simpliciter quidem est per se notum,eo quod Deus sit suum esse : quo ad nos autem non est per se notum , quoniam hoc ipsum quod est Deus,mente concipere non possumus: sicut omne totum esse maius sua parte simpliciter quidem per se notum est.ei autem qui rationem totius mente non concipiret, nõ esset per se notum, imo esset ignotum. Hæque ratione sic.vt ad notissima rerum intellectus noster se habeat vt oculus noctuæ ad solem : quia videlicet ea vt sunt concipere non possumus.

Pro declaratione huius distinctionis aduertendum est quod propositio aliqua per se nota dicitur , quia aliqua alia propositione priori & notiori non indiget ad sui manifestationem , per aliámque demonstrari non potest : propter quod , inquit sanctus Thomas, prima parte.q.17. arg.3. Secundum & est de mente Aristotelis primo posteriorum: & Boëtij in libro de Ebdomadibus, quod principia per se nota, sunt illa quæ statim cognitis terminis cognoscuntur.Sed quia res dupliciter habet esse,vno scilicet modo in seipsa extra intellectum , alio modo secundum quod ab intellectu nostro concipitur & intelligitur : ideo dupliciter de re aliqua loqui possumus : vno modo secundum id quod conuenit sibi secundum naturam suam : alio modo de eo quod conuenit sibi secundum quod à nobis concipitur & intelligitur: non inconuenit autem aliquod rei modo aliquo conuenire secundum naturam suam, quod sibi secundum modũ quo à nobis concipitur non conuenit , & econuerso. Potest igitur euenire vt natura subiecti cuiuspiam ac prædicati talis sit,quod vnum sit idem alteri, vel vnum ad aliud habeat immediatum ordinem , & ideo si vnumquodque illorum conciperetur secundum quod in se est, statim appareret prædicatum ineisse subiecto , sed quia non comprehenditur subiecti prædicatique natura vt in se est , imo debiliter, imperfectèque concipitur : ideo ex ea subiecti prædicatique notitia , non statim cognoscitur subiecto ineisse prædicatum , sed aliquo notiore nobis & priore, ad eius cuidentiam opus est. Tale tunc dicitur simpliciter quidem per se notum esse , & secundum naturam , quia in natura subiecti & prædicati est , si prout sunt cognoscerentur , vt statim appareat ineisse prædicatum subiecto , nec aliquo opus esset notiore ad eius habendam notitiam: non est tamen nobis per se notum , quia non perfectè eorum natura cognoscitur : & secundum eos conceptus quos de subiecto & prædicato formamus , non statim apparet connexio prædicati cum subiecto : propter quod non cognoscitur tale quid cognitis terminis prout à nobis concipiuntur. Quod si aliquod complexum tale sit , vt & ex subiecti & prædicati natura, vt in seipsis sunt cognitis appareat vtriusque necessaria connexio & eorum naturæ propriis conceptibus & perfectis à nobis cognoscantur : erit tale quid & secundum naturam per se notum inquantum eorum naturæ habent vt ipsis perfectè inspectis appareat prædicatum conuenire subiecto , & quo ad nos inquantum euidentia eius ex conceptibus terminorum de ipsis ab intellectu nostro formatis apparet, non autem ex aliqua propositione prius nota. Quia igitur si diuina essentia secundum quod in se est , videretur, statim appareret existentiam illi conuenire, vt pote quæ cum ipsa vnum idemque sit, merito dicimus quod deum esse, est per se notum simpliciter , & secundum naturam. Quia vero deo secundum quod à nobis concipitur existentiam sibi necessario conuenire non constat,nisi ex effectibus ostendatur, eo quod deus secundum quod in se est , concipere nequeamus: ideirco non est illud per se notum quo ad nos.

Sed occurrit dubium in doctrina sancti Thomæ, quæ sint propositiones , quæ statim cognitis terminis cognoscuntur , quæ dicuntur per se notæ intellectui : de illis enim loquimur , non de iis quæ ad sensum sunt notæ , vt est niuem esse albam. Aliquibus enim Thomistarum videtur eas solùm tales esse , in quibus prædicatum sit de diffinitione subiecti , & hoc ex quibusdam sancti Thomæ verbis verum esse apud ipsum existimant. Aliis verò videtur,quod non solum illæ in quibus prædicatum in subiecti ratione claudituir : sed etiam multæ aliæ sint per se notæ, vt ex iis apparet , quæ per ipsum sanctum Thomam tanquam per se notæ adducuntur , vt omne totum est maius sua parte. Et si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent sunt æqualia , & incorporalia in loco non esse , & similia.Et singulariter dicunt eam quoque esse simpliciter per se notam , in qua prima passio de subiecto prædicatur.

Possumus autem dicere,quod esse de ratione & diffinitione subiecti dupliciter accipi potest , vno modo formaliter tanquam, scilicet subiecti essentiam ingrediens , sicut animal est de ratione hominis : alio modo virtualiter & consecutiuè, tanquam scilicet inclusum virtualiter in quidditate rei , & ad rei essentiam immediatè consequens , sicut si diceremus de ratione ignis esse quod sit calidus,eo quod essentiam ignis ita sequatur caliditas, vt ignis esse non possit quin sit statim calidus. Si primo modo accipiamus esse in ratione subiecti , tunc non oportet illam solam esse propositionem per se notam , in qua prædicatum est de ratione subiecti : nec sic intelligit sanctus Thom. Licèt enim apud ipsum omnis talis propositio,in qua prædicatum est de ratione subiecti sit secundum se nota , non tamen econtrario omnis propositio per se nota est talis,vt prædicatum sit de ratione subiecti. Nã & ipsemet primo posterio.lect. 36. exponendo text.38. inter principia indemonstrabilia locat propositionem, in qua significatur passionem ineisse suo proprio , & immediato subiecto similiter eam, in qua passio à tali subiecto negatur : id quod etiam videtur esse de mente Philosophi. ibidem. Si autem accipiatur primo aut secundo modo sub distinctione , sic verum est apud ipsum omnem propositionem secundum se , & simpliciter notam esse talem quod prædicatum includitur in ratione subiecti : sicut enim inter subiectum & diffinitionem nihil medium cadit, propter quod propositio in qua diffinitio de diffinito prædicatur , est immediata & indemonstrabilis , ita inter subiectum & primam eius passionem quantum est ex parte rei , nihil cadit medium , & subiectum ex se , non autem per aliquid aliud habet , vt sibi talis passio conueniat. Et ob hoc propositio in qua talis passio de subiecto prædicatur , est indemonstrabilis , & per se nota, statimque rei natura , diffinitionéque cognita , apparet illi talem passionem ineisse, sicut statim totius naturam ac diffinitione perspecta , apparet totum esse qualibet sua parte maius , & cognita natura ignis , statim videtur caliditatem ipsi ineisse.

Sed in

Sed in hoc faciunt difficultatem verba sancti Thomæ in q. 10.artic.12. Ibi enim probat non posse dici ꝙ aliquam creaturã esse sit per se notum, & secundum se, quia esse in nullius creaturæ ratione perfectè includatur , eo quòd cuiuslibet creaturæ esse sit aliud ab eius quidditate.Ex quibus arguitur sic.Non minus prima passio secundum eius doctrinam est aliud à quidditate, quàm esse: ergo si creaturam esse non est secundum se notum,quia est aliud ab eius quidditate,eadem ratione & illa non erit propositio secundum se nota,in qua passio de subiecto prædicatur. Dicetem ego quantum mihi pro nunc occurrit,quòd alio modo esse est aliud à quidditate,& alio modo passio, aliud à subiecto:esse enim est omninò aliud à quidditate,& nullo modo includitur in ratione creaturæ, neque scilicet tanquam existens idem cum quidditate essentialiter, neque tanquam quidditatem necessariò cõcomitans immediatè,cùm quælibet creatura omninò esse ab extrinseco habeat,& per consequens subsistum non habeat ex se,quod sibi conueniat esse, sed per aliud. Prima autem passio quanuis rei essentiam non ingrediatur, ipsam tamen essentiam necessariò immediatè consequitur , & ab ea per quandam naturalem resultantiam producitur , propter quod est de ratione subiecti secundo modo dicto , ideò ipsam ineisse subiecto,est secundum se notum,non autem ꝙ esse creaturæ insit.

SED contra duo dicta in hac determinatione,scilicet quod propositio per se nota est,in qua prædicatũ est de ratione subiecti modo exposito: & ꝙ aliud est ꝓpositionẽ esse per se simpliciter ꝓ se notã, & aliud propositionẽ esse notã , quo ad nos arguit Sco.Tenet eñ ipse primo sen.d.2.q.1.quod propositio per se nota est,quæ ex terminis ꝓpriis qui sunt aliquid eius vt sunt eius, habet veritatem euidentẽ,& ꝙ si propositio in qua ponitur terminus diffinitus,vt sic importans.s.cõceptum confusum,sit euidens ex se, tunc est per se nota,si autẽ nõ sit euidens ex terminis taliter acceptis,licèt ex diffinitiuo cõceptu sit euidens , talis nõ est per se nota. Contra primum itaque dictum à nobis ex dictis Sco.arguitur primò sic.Et supponitur ex 1.Poster.quod quidem est esse medium demonstrationis. Tunc sic in demonstratione præmissa, est principium per se notũ : conclusio autẽ non est per se nota,sed demõstrata, sed in præmissa ponitur termini diffinitio , in conclusione autẽ diffinitum,ergo dato ꝙ prædicatum sit modo supra exposito de diffinitione subiecti, propositio non erit per se nota,sed bene illa in qua prædicatum diffinitionis subiecti attribuitur. Confirmatur quia si talis esset per se nota,in demonstratione in qua per diffinitionem subiecti propositio demonstratur vltrà impossibilitatem , quia videlicet demonstraretur quod esset indemõstrabile esset petitio principij, quia demonstraretur idem per idem , & æquæ notum per æquæ notum.

Secundò propositio per se nota est , quæ ex terminis propriis habet euidentem veritatem, sed alij termini sunt conceptus distinctus quidditatis, vt importatur per diffinitionẽ , & conceptus quidditatis confusus, vt importatur per nomẽ, ergo propositio non est per se nota quidditate confusè accepta, vt scilicet per nomen significatur, quæ non est nota nisi diffinitione nominis cognita. Tertiò tunc quælibet propositio esset per se nota inscientiis specialibus , quam Metaphysicus posset habere per se notam ex diffinitionibus extremorũ,sed hoc non est,quia geometer nõ vtitur tanquàm propositionibus per se notis,nisi quæ habent euidentem veritatem ex terminis confusè cognitis, ergo, &c.

Contra secundum arguit,quia propositio dicitur per se nota, quia quantùm est de natura terminorũ nata est habere euidentem veritatẽ cõtrà in terminis , etiã si nullus intellectus cõcipiat terminos,quia quãtũ est ex terminis cuiscũq; intellectui est per se nota si termini cõcipiantur : non ergo differt propositio per se nota secundũ se,& simpliciter , & per se nota quo ad nos.

Potest etiam argui contra istud secundũ ex dictis aureoli.Intellectus concipiens ꝓpositionẽ p se notã. Aut fert intuitũ suum super conceptus,ex quibus oritur notitia propositionis,aut sup alios.Si sup eosdẽ , ergo erit sibi propositio per se nota, si super alios iam non erit eadem propositio,cùm soleꝫ voces nõ faciant propositionem , sed magis conceptus, & sic malè dicitur, quòd eadem propositio est simpliciter per se nota , non autem quo ad nos.

PRO solutione horũ sciendũ est,cùm dicimus propositionẽ esse per se notã,quæ ex propriis terminis & nõ p aliã ꝓpositionẽ nota est, illã dicimus esse ex ꝓpriis terminis notã, quæ ex diffinitionibus terminorũ cognoscit esse vera,sed diffinito termini dupliciter accipi potest. Vno modo pro diffinitione se tenẽte ex parte rei secundũ ꝙ est in se , & est illa ꝙ quã diffinitur, & explicatur ipsa quidditas & essentia ꝙ nomen significata perfectè, & secundũ ꝙ est in seipsa. Alio modo ꝓ diffinitione se tenente ex parte rei,secundũ ꝙ est in intellectu nostro, & est illa quã intellectus noster de re ab ipso cognita,vt ab ipso cognita est,format discernendo ipsam à quacunque alia re,licèt aliquando imperfectè naturã & essentiam rei representet,sicut accidit in diffinitionibus,quas intellectus noster de Deo format,& quæ hoc nomine deus à nobis significantur. Dicitur ergo propositio esse simpliciter per se nota,quãdo prædicatum est de rat one subiecti se tenente ex parte rei,secundũ ꝙ in se est,& quæ si eius termini cognoscantur quantũ ad talẽ diffinitionẽ nata est ex se esse euidens intellectui : illa autẽ etiã quo ad nos nota dicitur,qñ cõceptus ille ex parte rei secundũ ꝙ in se est se tenẽs,etiã ab intellectu nostro format rẽsq; perfectè cognoscitur ab intellectu nostro vt in se est. Aduertendũ etiã ꝙ conceptus & diffinitio ex parte rei secundũ ꝙ in se est se tenẽs dupliciter cõsidetari potest:vno modo materialiter,quantũ.s.ad rẽ significatã. & representatam absolutè & in se:alio modo formaliter quantũ.s.ad rẽ vt tali diffinitioni substat : primo modo diffinitio & diffinitum sunt idem.Nã eandẽ rem significat diffinitio , & diffiniti nomẽ: secundo modo distinguuntur eo ꝙ diffinitio distinctè rẽ representet, nomen verò confusè,vt habetur primo physic. tex.5.

Ex quo seqtur ꝙ inter diffinitum & primã passionẽ non mediat diffinitio,si & diffinitio & diffinitũ materialiter sumantur: inter essentiã eiũ rei & passionẽ immediatã nulla res est media, sed si formaliter sumãtur inter subiectũ & prædicatũ, media est diffinitio subiecti:primũ enim est res,vt confusè cõcepta:secũdũ res,vt distinctè concepta:tertiũ passio sequens. Sequitur secũdò ꝙ prima & immediata passio p diffinitionẽ subiecti, tanꝙ p causam mediã,si materialiter sumatur.demõstrari nõ potest,cũ ipsa diffinitio materialiter sumpta nõ sit mediũ inter diffinitũ & passionẽ,sed sit idẽ quod diffinitũ, & hunc sensum habẽt verba S.T. cùm inter principia indemonstrabilia ponit propositionẽ,in qua passio prædicatur de proprio & immediato subiecto. Si autẽ formaliter sumatur diffinitio , sic per ipsam à priori demõstrari talis passio potest tanꝙ per causam cognitionis , & p causam aliquo modo in essendo eo modo quo prior ratio rei, est ratio quare sibi secunda insit. Ad primũ ergo Scoti contra primũ dictũ respõdetur ꝙ cõclusio demõstrationis talis est demõstrata,& nõ est per se nota,si oĩa formaliter sumanãt,& quod quid est se habet vt mediũ.vt ostendimus:si aũt materialiter sumantur,sic cõclusio est indemõstrabilis,& quod quid est , nõ est mẽ tium:eadem ergo propositio nõ est ꝑ se nota ea ratione qua demõstratur,cũ videlicet oĩa formaliter sumũtur,& est ꝑ se nota,& indemonstrabilis oibus materialiter sumptis. Ad cõfirmationẽ dicitur ꝙ si formaliter sumãtur omnia, nõ est ibi petitio principij,quia eadẽ res distinctè concepta,formaliter distinguitur à seipsa confusè concepta. Si aũt materialiter sumantur, sic est petitio principij,& sunt tantũ ibi duo termini,quia mediũ & subiectum conclusionis materialiter sunt idẽ. vnde S.Tho. in tractatu fallaciatum ponit cõmitti petitionẽ principij , cũ ꝓbat aliquid cõuenire subiecto,quia cõuenit diffinitioni:cognoscens enim eandẽ rem per diffinitionẽ & diffinitũ significari,si negat aliquid conuenire diffinito,& diffinitioni negabit conuenire.

Ad secundum dicitur ꝙ nõ sunt alii termini diffinitio & diffinitum,si materialiter sumantur. Vnde S.T in quæstionibus de veritate,& in alijs locis per hoc probat esse in diffinitione dei poni,quantùm scilicet est ex parte dei.quia prædicatum est idẽ subiecto,cùm essentia & esse in deo vnum sint.

Ad tertium negatur cõsequentia quia stat ꝙ in metaphysica sint noti propriꝫ conceptus,qui ex parte rei se tenent, ex quibus propositio redditur secundum se nota,& tamen in scientiis particularibus non sint noti.Similiter falsum est ꝙ geometer vtatur solùm illis propositionibus tanquam per se notis , quæ euidentem veritatem habent ex terminis confusè notis.

Ad argumentum contra secũdum dictũ negatur cõsequẽtia. Ex hoc enim ꝙ aliqua propositio dicatur per se nota, quia quãtum est de natura terminorũ nata est habere euidentẽ veritatẽ, & quantũ est ex se sit nota si termini cõcipiantur,nõ sequitur ꝙ nobis sit nota , imò sequitur ꝙ quia est aliqua talis propositio secundũ naturã suã per se nota,cuius cõceptus se tenẽtes ex parte rei à nobis nõ habẽtur,ideò est secundum se nota, nõ à nobis:& aliqua vt inquit Boëtius in lib de Ebdomadibus quæ sapiẽtibus sunt per se nota,qui terminorũ rationem intelligunt, vulgo nõ sunt per se nota,vt incorporalia in loco non esse.

Ad Aureolum dicitur ꝙ cùm dicimus eandẽ propositionem esse simpliciter notam per se,nobis autẽ non per se notã si referamus ad eos qui nullo modo terminorũ significata intelligũt, sicut cùm Græcus ad Latinũ loquitur , tunc accipitur eadẽ propositio & materialiter,& formaliter,quia ipsa secundum se nota est.sed ab istis non intelliguntur termini: si autem ad intelligentes aliquo modo terminos referatur,dicitur eadem propositio materialiter,scilicet quãtum ad vocem & rem vltimatè significatam,nõ autem formaliter quantũ ad conceptum importatum.Cùm ergo intellectus concipit,& aliquo modo intelligit propositionem per se simpliciter notã,nõ autẽ sibi format alios cõceptus à cõceptibus, quibus est secundũ se nota , & ideò alia est propositio formaliter ab ea quæ simpliciter est ꝑ se nota,sed materialiter est eadẽ tã ex parte rei significatę,ꝙ ex parte vocis.

Iſtis præmiſſis. Ad primam rationẽ in præcedenti capite factam. Reſpondet dupliciter S. T. Primò q̃ non omnibus notum eſt, etiam concedentibus Deũ eſſe q̃ deus ſit, quo maius cogitari non poteſt: nec hoc ex Damaſceni interpretationibus intelligi datur. Secundò, quia etiam illo dato nõ eſt neceſſe aliquid eſſe, quo maius cogitari non poſſit in rerum natura. Eodẽ enim modo neceſſe eſt poni rem & nominis rationem, nec ſequitur niſi quòd deus ſit in intellectu.

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

CIRCA ſecundam reſponſionem, quã admittitur nomine dei ſignificari id quo maius cogitari non poteſt: negatur tamen tale quid oportere eſſe in rerum natura. Aduerte circa illã propoſitionem, eodem modo neceſſe eſt poni rem, & nominis rationẽ, quòd dupliciter eſt nominis ratio, formalis, ſcilicèt & obiectiualis: formalis eſt conceptus, quem in ſeipſo formar, intellectus obiectualis eſt, id quod ex parte rei conceptui intellectus correſpõdet. Ratio autem formalis dicitur poni in re, quãdo in re ſibi correſpondet aliqua ratio obiectiualis, quæ eſt res per nomen ſignificata. Propoſitio ergo hæc intelligenda eſt de ratione formali. Quia enim vt dictum eſt diffinitio & diffinitum materialiter ex parte rei ſunt idẽ, ſi res ſignificata per nomẽ ponitur, in re neceſſe eſt, & rationem nominis poni in re. id eſt, rationi nois aliquid exiſtens in re correſpõdere, cùm idem ſignificetur ex parte rei p nomẽ & p nois diffinitionẽ, licèt p nomen ſignificetur confuſè, per rationem autem nominis diffinitiuã ſignificetur diſtinctè, eodẽ enim modo neceſſe eſt poni hominem, & animal rationale. Nam ſi homo ſit in rerum natura, animal rationale in rerum natura erit: ſi autẽ in intellectu tantùm fuerit homo, & animal rationale in intellectu erit. Ex hoc autẽ quòd mente concipitur quod hoc nomine deus profertur, non ſequitur dum eſſe, niſi in intellectu, ſicut ex hoc q̃ concipitur quod profertur hoc nomine vacuum, non ſequitur vacuũ eſſe, niſi in intellectu: vnde non oportet propter huiuſmodi conceptionem eſſe, id quo maius cogitari non poteſt, niſi in intellectu.

Cùm autem inſtatur. Quod eſt in intellectu & in rerum natura, maius eſt eo quod eſt in intellectu tãtùm, ſed deo nihil eſt maius, vt ex nominis ratione conſtat, ergo ex ipſa nominis ratione conſtat deũ eſſe, etiam in rerum natura, & non ſolùm in intellectu. Dicitur q̃ minor propoſitio non eſt vera, niſi ſuppoſito q̃ in rerum natura ſit deus, aut aliquid quo maius cogitari non poſſit. Ille enim qui negaret deum eſſe, ſiue eſſe aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non poſſit, diceret quòd deo aliquid maius eſſe poteſt, ſcilicet illud quod in rerũ natura eſt. Et cùm probatur ex nominis ratione, dicitur quòd licèt dei nomine ſignificetur, quo maius cogitari nõ poteſt, illud tamen in rerum natura non eſt.

SED aduertendum quoniam inquit S. Th. q̃ quolibet dato in re vel in intellectu maius aliquid poſſe cogitari, non eſt inconueniens, niſi ei qui concedit eſſe aliquid quo maius cogitari nõ poſſit in rerum natura: quòd ſi non cõcedatur ſignificatum huius nominis deus in rerum natura eſſe, illud eſt nihil omnitiuè & realiter, licèt ſit aliquid in eſſe cogitato, ſicut eſt de ſignificato huius nominis vacuum: idcò non inconuenit ipſo maius aliquid cogitari, quia quodcunque eus reale habens in natura eſſe cogitetur. Illud erit dignius & maius, ſicut ens eſt non ente nobilius. vnde illud ens reale, putà homo eſt nobilius cogitabile deo ſuppoſito quòd huius nominis deus ſignificatũ nihil ſit in natura, ſed tantùm in cogitatione: ſed hoc intelligendum eſt ſimpliciter, & quantum ad eſſe naturæ, nõ autem quantum ad eſſe cogitatum, quia licèt deus non eſſet in natura, ſignificatum tamen huius nominis, deus eſt maius ſignificato huius nominis homo, ſi vtrunque accipiatur in eſſe cogitato tantùm: licèt huius nominis homo ſignificatum ſit ſimpliciter & in eſſe naturę maius, ſicut ens non ente, vt diximus. Ad ſecundam S. Tho. negat hãc conſequentiam. deus cogitari poteſt non eſſe, ergo deo aliquid maius cogitari poteſt. Eſſet enim bona ſi q̃ poſſit cogitari non eſſe, ex imperfectione ſui eſſe, aut incertitudine prouenirer, quo niam tunc imperfectum ens eſſet: non autem ſi prouenirat ex debilitate intellectus noſtri, qui eum intueri non poteſt.

ADVERTENDVM autem quòd non eſt eadem ratio de iſtis duab* propoſitionibus, poteſt cogitari eſſe aliquid quod non poteſt cogitari non eſſe, & poteſt eſſe in rerum natura aliquid quod non poteſt cogitari non eſſe. Prima quidẽ quam argumentũ aſſumit, eſt vera. In eſſe enim cogitabili nõ incõuenit aliquid eſſe quod non poſſit cogitari nõ eſſe: ſed ſecunda eſt falſa, quia nihil poteſt eſſe in rerũ natura quod non poſſit cogitari non eſſe: cùm etiam deum non eſſe in humana cogitatione eadere poſſit, iuxta illud Pſal. Dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus.

ADVERTENDVM vltrius quòd conſequẽs iſtud Deo aliquid maius cogitari poteſt, eſt falſum ſi ſupponamus deũ eſſe, & nomine dei ſignificari id quo maius cogitari non poteſt: & quia argumentum videtur illo ſuppoſito procedere, ideò S. Th. conſequentiam negat, no autem falſitatem conſequentiæ, vt viderur reſpondendo ad primam rationem negare, in qua nõ ſupponitur, imo negatur ex reſponſione ponentium deum non eſſe in rerum natura eſſe aliquid, quo maius cogitari nõ poſſit. Vnde nõ eſt contradictio dum in reſponſione ad primum concedit deo aliquid maius poſſe cogitari, hic autem illud eſſe falſum videtur admittere: ibi enim reſpondit non admiſſo eſſe aliquid in natura, quo maius cogitari non poſſit, hic verò reſpondet ſuppoſito per argumentem, quòd aliquid tale ſit in natura.

AD tertium reſpondet, quòd vtiq; videntibus diuinam eſſentiam notum eſt deum eſſe per ſe: non tamen eſt per ſe notũ nobis, qui ad eum cognoſcendum ex effectibus peruenimus.

AD huius euidentiam ſciendum, primò quòd licèt propoſitio in qua idem de ſeipſo prædicatur, ſit ſimpliciter per ſe nota, cùm prædicatum non ſolùm ſit de ratione ſubiecti, ſed etiam ſit idem ſubiecto totaliter, tamen quò ad nos poteſt non eſſe per ſe nota, aut quia terminorum ſignificata ignoramus, ſicut accidit latino deſinãti: anthropos eſt anthropos: aut quia non nouimus euidenter prædicatum eſſe idem ſubiecto, & ſic eſt de iſta. Deus eſt, quia enim diuinam eſſentiam vt in ſe eſt, nõ videmus, ideò nec ipſam eius exiſtentiã per ſe cõprehendere poſſumus, vt videamus ex terminis, prout à nobis concipiuntur eſſe, ab eius eſſentia non diſtingui: ſed ad eam cognitionẽ ex eius effectibus peruenimus. Beatis autem illud eſt notiſſimum, eo quòd ipſam diuinam eſſentiam intuentur.

AD quartum inquit, q̃ homo deſiderat deũ naturaliter inquantùm deſiderat beatitudinem quæ eſt quædam ſimilitudo diuinæ bonitatis, ideò non oportet vt deus ipſe in ſe conſideratus ſit naturaliter, huiuſmodi notus, ſed tãtùm eius ſimilitudo.

AD huius euidentiam intelligendũ q̃ homo dicitur hic naturaliter deſiderare beatitudinem, quæ eſt quædam dei ſimilitudo, & ſic deus in ſua ſimilitudine cognoſcere, non quia deſideret beatitudinem, ſecundum hãc rationem particularem, quod eſt viſio diuinæ eſſentiæ: ſic enim neque naturaliter cognoſcitur, neque naturaliter deſideratur abſolutè loquendo, ſed quia deſiderat naturaliter beatitudinem in cõmun: vult enim vnuſquiſque beatus eſſe in quocunque autem beatitudinis ratio collocetur, illud quædam diuinæ bonitatis eſt ſimilitudo.

AD quintum inquit, quòd deo quidem omnia cognoſcuntur, non tanquam primo cognito, ſed quia per eius influentiam omnis in nobis cauſatur cognitio.

De opinione dicentium quòd deum eſſe ſola fide tenetur, & demonſtrari non poteſt.

CAP. 12.

ESt autem quædam aliorum opinio prædictæ poſitioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium deum eſſe.

*Dicunt enim quòd deum eſſe, non poteſt per rationem inueniri, ſed per ſolam viam fidei & reuelationis eſt acceptum.

* Ad hoc autem dicendum moti ſunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum deum eſſe. Poſſet tamen hic error fulcimentum aliquod falſò ſibi aſſumere: ex quorundam philoſophorum dictis, qui oſtendunt in deo per rationem idem eſſe eſſentiam & eſſe, ſcilicet id quod reſpõdetur ad quid eſt, & ad quæſtionem, an eſt. Via autem rationis peruenire nõ poteſt, vt ſciatur de deo quid eſt: vnde nec ratione videtur poſſe demõſtrari an deus ſit.

2 Item ſi principium ad demonſtrandum an eſt ſecũdum artem philoſophi, oportet accipere quid ſignificet nomen: ratio verò ſignificata per nomen eſt diffinitio ſecundum philoſophum in 4. Metaph. Nulla igitur remanebit via ad demonſtrandum deum eſſe, remota diuinæ eſſentiæ, vel quidditatis cognitione.

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

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

*tex. 18. *(vt dicitur in 4. Metaphy.) Tum ex philoſophorum, ſtudio, qui deum eſſe demonſtrare conati ſunt. Tum etiam apoſtolica veritate aſſerente Rom. 1. (Inuiſibilia dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.) * Nec hoc deber mouere quòd in deo idẽ eſt eſſentia & eſſe, vt prima ratio proponebar. Nam hoc intelligitur de eſſe, quo deus in ſeipſo ſubſiſtit, quod nobis quale ſit ignotum eſt, ſicut eius eſſentia: non autem intelligitur de eſſe, quod ſignificat compoſitionem intellectus: ſic enim eſſe deum ſub demonſtratione cadit, dum ex rationibus demonſtratiuis mens noſtra inducitur huiuſmodi propoſitionem de deo formare, qua exprimat deum eſſe.

*Soluitio primæ rationis.

*In rationibus autem in quibus demonſtratur deum eſſe, non oportet aſſumi pro medio diuinam eſſentiam, ſiue quidditatem, vt ſecunda ratio proponebat: ſed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, ſicut accidit in demonſtrationibus, quia & ex huiuſmodi effectu ſumitur ratio huius nominis deus. Nam omnia diuina nomina imponuntur, vel ex remotione effectuum diuinorum ab ipſo, vel ex aliqua habitudine dei ad ſuos effectus.

*Soluitio ſecundæ rationis.

*Patet etiam ex hoc quòd & ſi deus ſenſibilia omnia & ſenſum excedat, eius tamen effectus ex quibus demonſtratio ſumitur ad probandum deum eſſe, ſenſibiles ſunt: & ſic noſtræ cognitionis origo in ſenſu eſt, etiam de his quæ ſenſum excedunt.

*Soluitio tertiæ rationis.

Super Cap. 12.

EXCLVSA prima cauſa propter quam aliqui putant vanum eſſe inquirere an deus ſit: nunc ſecundam excludit S. Tho. quæ primæ videtur aduerſari: fuerunt enim quidam, vt Rabbi Moyſes narrat, qui dixerunt quòd deum eſſe, neque per ſe nõtum eſt, neque demonſtrari poteſt, ſed tantùm fide tenetur, ad hoc moti propter debilitatem rationum, quas aliquid ad probandum deum eſſe inducebant.

Sunt autem tres: prima eſſe in deo eſt idem quod eſſentia: non poteſt autem via rationis peruenire ad cognitionem quid eſt dei, ergo nec ad cognitionem an eſt. Secunda, principium ad demonſtrandum an eſt, ratio nominis eſt, hæc autem eſt diffinitio ſecundum Ariſt. 4. Metaphyſicæ quæ de deo haberi non poteſt, ergo, &c. Tertia, eſt ea quæ ſenſum & ſenſibilia excedunt, ſunt indemonſtrabilia, quia principia demonſtrationis à ſenſu originem ſumunt: huiuſmodi autem eſt deum eſſe, ergo, &c.

SED hanc opinionem quadrupliciter refellit S. Tho. Primò ex arte demonſtrandi qua docemur ex effectibus cauſas concludere. Ex eo enim quòd aliquid in rebus effectum eſſe videmus, poſſumus demonſtrando concluſionem, vt Ariſt. argumentatur oportere primam cauſam eſſe quam deum dicimus. Secundò ex ordine ſcientiarum: ſi enim non ſit aliqua ſcibilis ſubſtantia ſupra ſubſtantiam ſenſibilem, non erit aliqua ſcientia ſupra ſcientiam naturalem: conſtat autem eſſe diuinam ſcientiam ſupra ſcientiam naturalem, oportet ergo eſſe aliquam ſubſtantiã ſcibilem ſupra ſubſtantiam ſenſibilem. Sed videtur hæc ratio deficere propter duo. Primò quia dato q̃ eſſet ſubſtantia ſcibilis ſupra ſenſibiles, non tamen ſequitur q̃ ipſam eſſe poſſit demonſtrari. Poſſet enim ſupponi ipſam eſſe, & alia prædicata de ipſa per demonſtrationem ſciri.

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

AD primum horum dicitur, quòd cùm de ſubſtantia alicuius ſcientiæ naturalitèr inuentæ ſupponitur eſſe, oportet illud aut per ſenſum cognitum eſſe, aut eſſe per ſe notum ex terminis, aut eſſe demonſtratum in ipſa, aut in alia ſcientia. Cùm ergo deum de quo in Metaphyſica tractatur eſſe, non ſit ex ſenſu notum, neque ex terminis (vt prædicta opinio tenet) de neceſſitate oportet vt illud ſit demonſtratum. Non poteſt ergo metaphyſicus quicquam de deo demonſtrare ex ſuppoſitione quòd ſit, niſi aut per ipſum aut per alium demonſtretur. Ad ſecundum poteſt dupliciter reſponderi. Primò quòd ſi non eſſet alia ſubſtantia ſcibilis præter illas immateriales quas philoſophi inueſtigauerunt ratione naturali eſſe corporum cæleſtium mottices, non eſſet ſcientia diuina, quia illarum conſideratio ad naturalem pertineret ad quem pertinet conſiderare & ſeipſa mouentia, & eorum partes. Secundò quòd intendit S. Tho. ad ſaluandum ordinem ſcientiarum oportere poni ſubſtantiam ſcibilem ſupra ſubſtantias ſenſibiles. i. genus ſubſtantiarum ſe parataram eſſe, ſub quo & deus continetur: vtendo nomine generis in ampla ſignificatione, quòd cùm demonſtratur eſſe, & deum eſſe demonſtratur: ſaltem ſub ratione communi ſubſtantiæ immaterialis. Tertiò refellitur prædicta opinio ex philoſo. ſtudio, qui deum eſſe conati ſunt demonſtrare. Quartò Apoſt. ad Rom. primo authoritatem inquientis: Inuiſibilia dei per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur.

AD primam autem rationem in oppoſitum reſpondet S. Th. q̃ eſſe dupliciter accipi poteſt, vno modo vt ſignificat actualem exiſtentiam qua res exiſtit: alio modo vt ſignificat compoſitionem intellectus: ſi primo accipiatur, ſic verum eſt quòd deus eſt ſuum eſſe: ſed hoc quale ſit eſt nobis ignotum, ſicut & eius eſſentia. Si autem ſecundo modo accipiatur, ſic eſſe deum ſub demonſtratione cadit, ſed ſuppoſe hoc modo non accipitur eſſe quãdo dicitur in deo idem eſt eſſentia & eſſe.

Quando accipitur eſſe deum ſub demonſtratione deum eſſe.

AD euidentiam huius reſponſionis aduertẽdum eſt, quòd cum in omni propoſitione, hoc eſt, ſignificet compoſitionem propoſitiõis eo q̃ ſit copula quædam, & coniunctio prædicati cum ſubiecto aliquãdo in propoſitione præter compoſitionem propoſitionis, ſignificat etiam actualem exiſtentiam vt cum dicitur ſor. eſt: aliquando verò ſignificat tãtùm veritatem propoſitionis, ſiue compoſitionem quam format intellectus de re. i. q̃ intellectus dum talem cõpoſitionem format, eſt adequatus rei, & ob hoc eſt verus, ſicut cùm dicimus hominem eſſe animal, ſignificatur q̃ intellectus intelligens animal de homine apprehendit ſicut eſt in re: ſimiliter cum dicimus cæcitas eſt, quia cæcitas non eſt ens in rerum natura, ſed ſola negatio, ſignificatur q̃ intellectus apprehendens aliquid abſque viſiua potentia, rei eſt adæquatus. Eſt enim nõ ſignificat actualem exiſtentiam, etiam in propoſitione de ſecundo adiacente, niſi attribuatur enti reali, ſed tãtùm cõpoſitionem propoſitionis ſignificat.

Sciendum etiam quòd aliter nos habemus dum cognoſcimus Deum eſſe, & aliter dum cognoſcimus ſor. eſſe. Nam cùm eſſe in ſorte realiter diſtinguatur ab eſſentia, nihil aliud eſt quàm actualitas qua ſor. exiſtit. Ideo ſortis eſſe tũc completè cognoſcitur, quando cognoſcitur q̃ per ipſum ſortes in rerum natura exiſtit: quod ſanè neceſſe eſt cognoſcere dum cognoſcitur ſortem eſſe, cùm ſor. ſit verum ens reale. Eſſe autem diuinum non differt realiter ab eſſentia diuina, ſed tantùm ratione ex parte intellectus noſtri dum apprehendimus diuinam eſſentiam ſub ratione actualitatis eſſendi proportionaliter ad eſſe creatum, ideo diuinum eſſe non perfectè completè apprehenditur, cùm cognoſcitur ipſum eſſe actualitatem eſſendi qua deus exiſtit in rerum natura, ſed tantùm quoad cognoſcitur quid eſt diuina eſſentia quæ eſt ipſum eſſe. Bene ergo inquit S. Tho. q̃ per demonſtrationẽ qua cognoſcimus deum eſſe, non cognoſcimus eſſe quo deus in ſeipſo ſubſiſtit. id eſt, perfectam vt in ſe eſt cognoſcimus: ſed cognoſcimus eſſe deo conuenire vt actualitatem eſſendi, ſed quia cognoſcimus tantùm compoſitionem quam facit intellectus rei eſſe adæquatam, & intellectum ſic componentem eſſe verum, ſicque in re eſſe vt intellectus intelligit. hoc autem præſupponit cognitionem eſſe diuini vt eſt actualitas eſſendi, & veritatem propoſitionis fundat: non autem quantum ad ipſius quidditatem, vt in ſeipſo eſt.

PER hoc remouetur obiectio Scoti, primo ſen. diſtin. 3. q. 1. dicentis non oportere diſtingui de ſi eſt, vt eſt quomodo de veritate propoſitionis, vel vt eſt quomodo de eſſe dei. quia vt inquit, ſi poteſt eſſe, quomodo de veritate propoſitionis in qua eſſe tanquam prædicatum quæritur de ſubiecto ad concipiendum veritatem illius quæſtionis oportet præconcipere terminos, dicitur enim quòd vtique in tali quæſtione præconcipitur eſſe dei, non tamen perfecto quidditatiuóque conceptu ſed ſolum vt eſt actualitas eſſendi.

AD ſecundam rationem reſpondet ſanct. Tho. negando, quòd in rationibus quibus demonſtratur deum eſſe etiam oporteat aſſumi diuinam eſſentiam, & quidditatem, id eſt, ipſam diffinitionem de qua dicitur quarto metaphiſicæ, quòd ratio quæ ſignificat nomen eſt diffinitio, ſed loco quidditatis accipitur effectus ex quo ſumitur ratio huius nominis deus, ſicut accidit in demonſtrationibus quia. Pro notitia huius reſponſionis. Aduertẽ quòd ratio quæ aſſumitur ad oſtendendum an eſt de aliquo eſt diffinitio quid nominis. nõ autem quidditatiua quæ dicitur diffinitio quid rei, vt inquit S. Tho. prima 2 quæſt. 2. art. 2. & 2. poſte. habetur: nam quomodo quid rei ſequitur quæſtionem an eſt vt patet ſecundo poſteriorum. Huiuſmodi autem quid huius nominis deus ex diuinis effectibus ſumitur, vnde demonſtrationes quibus deum eſſe oſtenditur ex parte quidem rei ſunt à poſteriori, ex parte autem noſtri ſunt à priori, eo q̃ effectus dei, ſint nobis ipſo deo notiores. Propterea inquit S. Th. q̃ non oportet pro medio ad probandum deum eſſe vti quidditate dei, ſed tantùm eius effectu, hoc eſt enim diſcere quòd non

oportet vti pro medio quid rei, sed q̃ nominis sumpto ab effectu.

Ad tertiam rationem respondet S. Th. q̃ vtique origo huius cognitionis est in sensu, quia effectus dei ex quibus sumitur demonstratio ad probandum ipsum esse sensibiles sunt, licèt deus sensibilia omnia, & sensum excedat. Aduertendum quod ex ista responsione dat intelligere S. Tho. dupliciter posse intelligi cognitionẽ alicuius rei originari à sensu. Vno modo quia oportet rem ipsam prius in seipsa cognosci per sensum antequam de ipsa aliquid per intellectum cognoscatur, & in hoc sensu propositio est falsa: multa enim de deo & intelligentijs cognoscimus, & tamen nec deus nec intelligentiæ in seipsis sub sensu cadunt. Alio modo quia oportet vel vt res ipsa sub sensu cadat, vel vt intellectus manu ducatur in eius cognitionem per aliquid sub sensu cadens, & tunc propositio vera est, vt etiam experientia docet. Experimur enim quod de substantijs immaterialibus nullã habemus cognitionem, nisi inquantum ex sensibilibus in eorum notitiam deuenimus.

Rationes ad probandum deum esse. Cap. 13.

*Idē p. p. q. 2. ar. 3.

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

*Aristo. prima via probãs deũ esse hæc ratio habetur 8. phy. text. com. 28. & infra.

Primò autem ponemus rationes quibus Ari. procedit ad probandum deum esse qui hoc probare tendit ex parte motus duabus viis.

* Quarum prima talis est: Omne quod mouetur, ab alio mouetur. patet autem sensu aliquid moueri vt putà solem, ergo alio mouente mouetur. Aut ergo illud mouens mouetur aut non. Si non mouetur, ergo habemus propositum quod necesse est ponere aliquod mouens immobile, & hoc dicimus deum. Si autem mouetur, ergo ab alio mouente mouetur. aut ergo est procedere in infinitum, aut est deuenire ad aliquod mouens immobile, sed non est procedere in infinitum, ergo necesse est ponere aliquod primum mouens immobile.

Cognitionẽ originariã sensu dupliciter intelligitur.

In hac autẽ probatione sunt duæ propositiones probandæ, scilicet quòd omne motum mouetur ab alio.

* Probatio prima propon.

*Et quod in mouentibus & motis non sit procedere in infinitum. Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primò sic. Si aliquid mouet seipsum oportet quod in se habeat principiũ motus sui aliter manifestè ab alio moueretur. *Oportet etiã q̃ sit primo motũ s. q̃ moueatur ratione sui ipsius & non ratione suæ partis, sicut mouetur animal per motum pedis: sic enim totum non moueretur à se sed à sua parte: & vna pars ab alia.

* Hæc ratio hab. 2. ph. in prin.

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

*tex. com. 5. vsque ad 10.

*Hoc quod à seipso ponitur moueri est primo motum: ergo ad quietẽ vnius partis eius non sequitur quies totius. Si enim quiescente vna parte alia pars eius moueretur: tunc ipsum totum non esset primo motum: sed pars eius qui mouetur alia quiescente. nihil autem quod quiescit quiescente alio mouetur à seipso. Cuius enim quies ad quietem sequitur alterius: oportet quòd motus ad motum alterius sequatur: & sic non mouetur à seipso: ergo hoc quod ponebatur à seipso moueri non mouetur à seipso: necesse est ergo omne quod mouetur ab alio moueri.

* obiectum Responsi.

*Nec obuiat huic rationi quod fortè aliquis posset dicere q̃ eius quod ponitur mouere seipsum: pars non potest quiescere. Et iterum quòd partis non est quiscere vel moueri nisi per accidens: vt *Auicenna calumniatur: quia vis rationis in hoc consistit: quòd si aliquid seipsum moueat primo & per se non ratione partium: oportet quòd suum moueri non dependeat ab aliquo, moueri autem ipsius diuisibilis sicut & eius esse dependet à partibus: & sic non potest seipsum mouere primo & per se. Non requiritur ergo ad veritatem conditionalis inductæ, quòd supponat partem mouentis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolutè, sed oportet hanc conditionalem esse veram: quòd si quiesceret pars quod quiesceret totum, quæ quidem potest esse vera, etiam si antecedens sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera: si homo est asinus, est irrationalis.

* Auicē.

2 *Secundò probat per inductionem sic. Omne quod mouetur per accidens, non mouetur à seipso: mouetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod mouetur per violentiã, vt manifestum est: neque quę mouẽtur per naturam, vt ex se mota, sicut animalia quæ cõstãt ab anima moueri, Nec iterum quæ mouentur per naturam, vt grauia & leuia, quia hæc mouentur à generante & remouente prohibens. Omne autẽ quod mouetur, aut mouetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiã, vel per naturam, & hoc vel motum ex se, vt animal, vel non motum ex se, vt graue & leue, ergo omne quod mouetur, ab alio mouetur. *Tertiò probat sic. Nihil idem est simul in actu & in potentia respectu eiusdem: sed omne quod mouetur inquantũ huiusmodi est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum quòd huiusmodi. omne autem quod mouet, est in actu, inquantum huiusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu, ergo nihil est respectu eiusdem actu mouens & motum, & sic nihil mouet seipsum.

*Tertia ratio habetur 8. physi. text. 35.

Secunda 8. phy. tex. com.

Sciendum autem quòd Plato qui posuit omne mouẽs moueri communius accepit nomen motus quam Arist. Aristot. enim propriè accipit motum, secundum quòd est actus existentis in potentia secundum quòd huiusmodi, qualiter non est nisi diuisibilium & corporum (vt probatur in 6. physicorum.) Secundum Platonem autem mouens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quòd intelligere & operari sit quoddam moueri, quem etiam modum loquendi *(Arist. tangit in tertio de anima.) Secundum hoc ergo dicebat primum mouens seipsum mouere, quòd intelligit se, & vult vel amat se, quod in aliquo non repugnat rationibus Aristo. Nihil enim differt deuenire ad aliquod primum quod moueat se secundum Platonẽ, & deuenire ad primum, quod omninò sit immobile secundum Arist.

8. physic. tex. conf. 3.

Text. 38. infra 8. physic.

Aliam autem propositionẽ scilicet quòd in mouentibus & motis nõ sit procedere in infinitum. Probat tribus rationibus. Quarum prima talis est. Si in motoribus & motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse, quia omne quod mouetur, est diuisibile. & corpus, *(vt probatur in 6. physic.) omne autem corpus quod mouet, motum simul dũ mouet mouetur: ergo omnia ista infinita simul mouentur, dum vnum eorum mouetur, sed vnum eorũ cùm sit finitum, mouetur tempore finito. *ergo omnia illa infinita mouentur tempore finito: hoc autem est impossibile, ergo impossibile est quòd motoribus & motis procedatur in infinitum. Quod autem sit impossibile quòd infinita prædicta moueantur tempore finito, sic probat. Mouens & motum oportet esse simul, vt probat inducendo in singulis speciebus motus, sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem, vel contiguationem: cùm ergo omnia prædicta mouentia & mota sint corpora, vt probatum est, oportet quòd sint quasi vnum mobile per continuationem vel contiguationem, & sic vnum infinitum mouebitur tempore finito, quod est impossibile, vt probatur 6. physicorum.

*Secunda ratio ad idem probandum talis est. In mouentibus & motis ordinatis, quorũ scilicet vnum per ordinem ab alio mouetur, hoc necesse est inueniri quod remoto primo mouente vel cessante à motione nullum aliorum mouebit, neque mouebitur: quia primũ est causa mouendi omnibus aliis: sed si sunt mouentia & mota per ordinem in infinitũ, nõ erit aliquod primũ mouens, sed omnia erunt quasi media mouentia, ergo nullũ aliorum poterit moueri, & sic nihil mouebitur in mundo.

*Tertia probatio in idem redit, nisi quòd est ordine transmutato incipiendo, scilicet à superiori, & est talis. Id quod mouet instrumentaliter, nec potest mouere nisi sit aliquid quod principaliter moueat: sed si in infinitum procedatur in mouentibus & motis, omnia erunt quasi instrumentaliter mouentia, quia ponentur sicut mouentia mota: nihil autem erit sicut principale mouens, ergo nihil mouebitur. Et sic patet probatio vtriusque propositionis quæ supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Arist. esse primum motorem immobilem.

*Secunda via talis est. Si omne mouens mouetur, aut hæc propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria. Quod enim est per accidens verum, non est necessarium cõtingens, est ergo nullum mouens moueri: sed si mouens non mouetur, non mouet, vt aduersarius dicit, ergo contingens est nihil moueri. nam si nihil mouet, nihil mouetur: hoc autem habet Arist. pro impossibili, quòd scilicet aliquando nullus motus fit, ergo primũ non fuit contingens, quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile, & sic hæc propositio. Omne mouens mouetur nõ fuit per accidẽs vera.

*Item si aliqua duo sunt iuncta per accidẽs in aliquo, & vnum illorũ inuenitur sine altero, probabile est quòd sicum inueniuntur in sorte. & in Platone inuenitur musicum absque albo, probabile est quòd in aliquo alio possit inueniri album absque musico. Si igitur mouẽs & motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem inuenitur in aliquo absque eo quòd moueat: probabile est quòd mouens inueniatur absque eo quòd moueatur.

Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus, quorum vnum ab altero dependet, sed non econtrario: vt patet de substantia & accidente. hæc enim coniunguntur per se, non per accidens. *Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconueniens, quia vel oportet quòd mouẽs moueatur eadem specie motus qua mouet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quòd alterans alteretur, & vlterius quòd sanãs sanetur, & quòd docens doceatur, etiam secundum eandem scientiam: hoc autem est impossibile. nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem verò necesse est non habere: & sic idem habebitur ab eodem, & non habebitur, quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moueatur, ita scilicet quòd alterans moueatur secundum locum, & mouens secũdum locum augeatur, & sic de aliis cùm sint finita genera & species motus, sequetur quòd non sit abire in infinitum: & sic erit aliquod primum mouens quod non mouetur ab alio. Nisi fortè aliquis dicat quòd fiat reflexio hoc modo, quòd cõpletis omnibus generibus & speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, vt si mouens secundum locum alteretur, & alterans augeatur, iterum augens moueatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idẽ quod prius, scilicet quod id quod mouet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moueatur, non immediatè sed mediatè. Relinquitur ergo quòd oportet ponere aliquod primum quod non moueatur ab aliquo exteriori. Quia verò hoc habito, scilicet quòd sit primum mouens, quod non moueatur ab aliquo exteriori, non sequitur quòd sit penitùs immobile. Ideo vlterius procedit Aristo. dicẽdo quòd hoc potest esse dupliciter. Vno modo ita quòd illud primum sit penitùs immobile: quo posito habetur propositum, scilicet quòd sit aliquod primum mouẽs immobile. Alio modo quod illud primum moueatur à se, & hoc videtur probabile, quia quod est per se, semper est prius, eò quòd est per aliud. vnde & in motis primum motum rationabile est per seipsum moueri, non ab alio. *Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici quòd mouens seipsum, totum moueatur à toto, quia sic sequerentur prædicta inconuenientia, scilicet quòd aliquis simul doceret & doceretur. Et similiter in aliis motibus. Et iterum quòd aliquid simul esset in actu & in potentia. nam mouens inquantum huiusmodi est actu, motum verò in potentia.

*In 8. physic. tex. com. 40.

Relinquitur ergo quòd vna pars eius est mouens tantùm, & altera mota: & sic habetur idem quod prius, scilicet quòd aliquid sit mouens immobile. *Non autẽ potest dici quòd vtraque pars moueatur, ita quòd vna ab alia, neque quod vna pars moueat seipsam, & moueat alteram, neque quòd totum moueat partẽ, neque quòd pars moueat totũ, quia sequerentur præmissa inconuenientia, scilicet quòd aliquid simul moueret, & moueretur secundum eandẽ speciem motus, & quòd simul esset in potentia & actu, & vlterius quòd totum non esset primo mouens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quòd mouẽtis seipsum, oportet vnam partem esse immobilem, & mouẽtem aliam partem. *Sed quia in mouẽtibus se, quæ sunt apud nos, scilicet in animalibus pars mouens, scilicet anima, & si sit immobilis per se, mouetur tamen per accidens, ideo vlterius ostendit quòd primi mouentis seipsum, pars mouens non mouetur, neque per se neque per accidẽs: mouẽtia enim se, quæ sunt apud nos, scilicet animalia cùm sint corruptibilia, pars mouẽs in eis, mouetur per accidens: necesse est autem mouẽtia se corruptibilia reduci ad aliquod primum mouens se quod sit sempiternum: necesse ergo est aliquẽ motorẽ esse alicuius mouentis seipsum, qui neque per se neque per accidẽs moueatur.

* Vbi supra tex. cõ. 41.

* Vbi supra text. 40. & infra.

*Quòd autem necesse sit secundũ suam positionem, aliquod mouens se, ipsum sempiternum esse paret. Si enim motus est sempiternus vt ipse supponit, oportet q̃ generatio mouẽtium seipsa quæ sunt generabilia & corruptibilia sit perpetua: sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum mouentium se: quia nõ semper est, nec simul omnia, tum quia infinita essẽt, tũ quia non sunt simul. Relinquitur ergo q̃ oportet esse aliquod mouens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatẽ generationis in his inferioribus mouẽtibus se, & sic motor eius non mouetur, neque per se, neque per accidens.

* Vbi supra text. 42. & infra.

*Item in mouentibus se videmus quòd aliqua incipiunt de nouo moueri propter aliquem motum, quo nõ mouentur à seipsis, sicut animal cùm excitatur à sumno, digesto cibo aut aëre alterato: quo quidem motu ipse motor mouens seipsum, mouetur per accidens.

* Vbi supra text. 50. & infra.

Ex quo potest accipi quòd nullũ mouens seipsum mouetur semper, cuius motor mouetur per se vel per accidens: primum mouens seipsum mouetur semper, alius non posset esse motus sempiternus, cùm omnis alius motus à motu primi mouentis seipsum causetur. Relinquitur igitur quòd primum mouens, seipsum mouetur à motore qui non mouet, neque per se, neque per accidens.

*Nec est contra hanc rationem quòd motores inferiorum orbium mouent motum sempiternum, & tamen dicũtur moueri per accidens, quia dicũtur moueri per accidens, non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium quæ sequuntur motum superioris orbis. Sed quia *Arist. in sua Metaph. inuestigat ex hoc motore, qui est pars mouentis seipsum: alium motorem separatum omninò qui est deus. Cum enim omne mouens, seipsum, moueatur per appetitũ: oportet quòd motor qui est pars mouentis, seipsum moueat, propter appetitum alicuius

* Vbi supra text. 52. & infra.

* Liber 12. consil. 36.

Universidad de Deusto
Biblioteca

appetibilis, quod est eo superius in mouendo. nam appetens est quodammodo mouens motum, appetibile autem est mouens omninò, non motum: oportet igitur esse primum motorem separatum omninò immobilem, qui deus est.

* Prima obiectio contra prædicta rationis.

*Prædictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est quòd procedunt ex suppositione æternitatis motus, quod apud catholicos supponitur esse falsum.

Et ad hoc dicendum quòd via efficacissima ad probandum deum esse, est ex suppositione nouitatis mũdi, non autem sic ex suppositione æternitatis mundi, qua posita minus videtur esse manifestũ quod deus sit. Nam si mundus & motus de nouo incepit, planum est quòd oportet poni aliquam causam quæ de nouo producat mundum & motum, quia omne quod de nouo fit ab aliquo innouatore, oportet sumere originem, cùm nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

* Secunda obiectio cõtra prædicta rationis.

*Secundũ est quòd supponitur in prædictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus cæleste esse motum ex se: ex quo sequitur ipsum esse animatum, quod à multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum est, quòd si primum mouens non ponitur motum ex se, oportet quòd moueatur immediatè à penitùs immobili. Vnde etiam Arist. sub diuisione hanc cõclusionem inducit, quòd scilicet oporteat, vel statim deuenire ad primum mouens immobile separatum, vel ad mouens seipsum: ex quo statim deuenitur ad mouens primum immobile separatum.

* In octauo physic. tex. cons. 4.

Procedit autem Philosophus alia via in secundo Metaphysic. ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deueniendum ad vnam causam primam: & hanc dicimus deum, & hæc via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis: primum est causa medij, & medium est causa vltimi, siue sit vnum, siue sint plura media. remota autem causa, removetur id cuius est causa, ergo remoto primo medium causa esse non poterit: sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum nulla causarum erit prima, ergo omnes aliæ tollentur, quæ sunt mediæ hoc autem est manifestè falsum: ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quæ deus est.

* vbi supra text. com. 41.

Potest etiam & alia ratio colligi ex verbis (Arist. in 2. lib. Metaph.) Ostẽdit enim ibi quod ea quę sunt maximè vera, sunt & maximè entia: (In quarto etiam Metaph.) ostendit esse aliquid maximè verum. ex hoc quod videmus duorum falsorum vnum altero esse magis falsum: vnde oportet vt alterum sit etiam altero verius: hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter & maximè verum.

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

* Textu. consi.
* Damasc. lib. 1. capit. commen. cõmento 75. circa princ. commen.

*. Super cap. 13.

REMOTIS iis quibus existimabatur vanam esse inquisitionem qua quærebatur an deus sit, S. Thom. tam philosophorum quam theologorum rationes adducit, quibus probatur deum esse. Circa hoc autem duo principaliter facit: primò enim rationes ex 8. physic. sumptas inducit: secundò rationes sumptas ex Metaphysica & Damasc. Quantum ad primum duo facit: primò ipsas rationes inducit: secundò ostendit quantum efficaciæ habeant.

QVANTVM ad primum arguitur, primò sic. Omne quod mouetur, ab alio mouetur, aut ergo illud mouens mouetur, aut non; si secundum habetur propositum, quia mouens immobile dicimus deum. Si primum, ergo ab alio mouente mouetur, sed non est processus in infinitum, ergo necesse est ponere aliquid primum mouens immobile. Assumptum primum probatur. Primò quòd à seipso mouetur, est primo motum, quia omnis pars sequitur quies totius. Si enim quiescente vna parte, alia eius pars moueretur, tunc ipsum totum non esset primo motum. Sed cuius quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod eius motus ad motum alterius sequatur, ergo tale non mouetur à seipso: ergo quod ponebatur à seipso moueri, non mouetur à seipso. Nec obstat si dicatur, quod mouentis seipsum pars non potest quiescere: item quod partis non est quiescere vel moueri, nisi per accidens, vt calumniatur Auicen. quia vis rationis cõsistit in hoc quod si aliquid seipsum mouet primo, suum moueri non dependet ab aliquo, moueri autem diuisibilis dependet à partibus, sicut & esse: oportet autem hanc conditionalem esse veram, si quiesceret pars, quiesceret totum, quæ potest esse vera, etiam antecedente existente impossibili. Secundò inductione probatur discurrendo per omnia quæ mouentur, aut per se aut per accidens, aut per violentiam aut per naturam. Tertiò, quia omne quod mouetur inquantum huiusmodi est in potentia, & omne quod mouet inquantum huiusmodi est in actu. Idem autem non est simul in actu, & in potentia respectu eiusdem. Addit autem S. Th. quòd non est differentia inter Platonem ponentem quòd est deuenire ad primum quod mouet se, & Aristo. ponentem quod est deuenire ad primum omninò immobile, quia Arist. sumpsit motum, prout est actus existentis in potentia inquantùm huiusmodi. Plato verò accipiebat motum pro qualibet operatione, ita quòd intelligere sit quoddam moueri.

QVIA autem non fit processus in infinitum in mouentibus & motis, quod secundo assumebatur in ratione principali probatur, tum quia cùm oporteat omnia huiusmodi infinita esse corpora, & corpus quod mouet motum simul dum mouet moueatur, necesse est omnia moueri dum vnum mouetur: & cùm vnum eorum moueatur tempore finito, quia est finitum, necesse est omnia illa moueri tempore finito: hoc autem est impossibile, quia cùm sint quasi vnum mobile per continuationem, aut per contiguationem vnum infinitum mouebitur tempore finito. Tum quia non erit aliquid primum mouens, sed omnia erunt quasi media mouentia, & sic nihil mouebitur, quia remoto primo mouente, vel cessante à motione, nullum aliorum mouebit neque mouebitur. Tum quia omnia erunt quasi instrumentaliter mouentia, nihilque erit principale mouens, & sic etiam nihil mouebitur.

CIRCA primam rationem qua probatur omne quod mouetur ab alio moueri. cùm supponitur, quòd oportet si aliquid seipsum moueat vt illud sit primo motum. Aduerte quòd hic loquitur S. Thom. ad mentem Arist. de eo scilicet quod seipsum primo mouet, non autem de eo quod seipsum non primo mouet. Si enim aliquid seipsum primo moueat, oportet vt totum moueat secundum seipsum, & totum secundum seipsum moueatur, vt sic sit & primo mouens, & primo motum. Si enim pars tantum moueret, & non totum, pars esset primo mouens. i. non per aliquid aliud, totum autem non diceretur priuo mouere, sed per aliud. hoc est per partem. Similiter si pars tantùm moueretur per se illa esset primo mota, totum autem diceretur non primo moueri sed per partem.

CIRCA illam propositionem quòd quiescit quiescente alio non mouetur à seipso, occurrit dubium, quia aliquis posset dicere quòd est vera de quiescente ad quietem alterius mouentis, non autem de quiescente ad quietem partis, pars enim est materia totius, non autem quod mouet totum, ideo quòd totum quiescat ad quietem partis, non arguit ipsum ab alio moueri, sed quòd motus totius non potest esse absque motibus partium sicut nihil potest esse absque sua natura quod inconueniens non est.

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

SED quod vlterius assumit S. Tho. moueri rei diuisibilis à partibus dependere sicut & esse, habet difficultatem quoniam videtur magis econtrario se habere. Esse enim & motus non conuenit primo, & per se partibus, sed toti, cùm non sint nisi per esse totius, neque moueantur, nisi motu totius: si quod localiter moueatur, sit continuum, ergo non dependet esse, & motus totius ab esse & motu partium, sed magis esse & motus partium ab esse, & motu totius.

* Nihil potest esse in potentia formali, & in actu virtuali respectu eiusdem.

RESPONDETVR quòd licèt partes formaliter sint per esse totius, & similiter formaliter vno motu moueantur, qui est motus totius continui, secundum quòd motus diuiditur ad diuisionem mobilis, sunt tamen causa totius in genere causæ materialis, & motus partium sunt materia motus totius, & sic partes inquantùm huiusmodi sunt priores toto, vnde esse & motus totius dependet à partibus in via generationis, & in genere causæ materialis. Partes autem dependent à toto in genere causæ formalis.

SED tũc insurgit maius dubium. Si ideo nihil seipsum mouet primo quia moueri ipsius dependet in genere causæ materialis à moueri partium, sequitur quòd nec etiam aliquid poterit ab alio primo moueri, quia in omni moto verum est quòd moueri totius materialiter à moueri partium dependet.

DICITVR primò quòd licèt aliquid moueatur primo primitate temporis, & primitate informationis, quia aliquid totum simul secundum omnes partes mouetur, & informatur motu, tamen verum est nihil moueri primo, etiam ab alio primitate causalitatis omnimodè, ita scilicet quòd eius moueri à moueri alterius in nullo genere causæ dependeat: sicut enim totum à partibus materialiter dependet, ita quòd remotis partibus remouetur totum, ita motus totius à motibus partium dependet, ita quòd remotis partium motibus remouetur motus totius.

DICITVR secundò, quòd si aliquid moueat seipsum primo, ita quòd totum moueat totum secundum quòd ipsum, & totum secundum quòd ipsum moueatur, oportet vt totum à seipso primo moueatur primitate causalitatis. ita quòd in nullo genere causalitatis motus totius ab alio depẽdeat: & item quòd per remotionem motus à parte, non remoueatur à toto: vt enim patet primo poster. Quod aliquil primo conuenit, non per aliud ipsi conuenit, imò aliis per ipsum, neque ab ipso remouetur, quia remouetur ab alio, vt in 7. physic. contra Scotum ostendimus. Ibi enim materiam hanc diffusius pertractauimus. Et quia impossibile est aliquis motum à partium motibus non dependere, ideo & aliquid primo seipsum mouere est impossibile.

VLTERIVS in secunda ratione qua probatur nihil à seipso moueri per inductionem, aduerte quòd illud quod mouetur per accidens, potest quòdam à seipso aliquo modo moueri, dum scilicet aliquod mouet aliud, & ad eius motũ mouetur, sicut cùm anima mouetur ad motũ corporis à se moti, & nauta ad motum nauis, sed à primo seipso moueri non potest. Nam si ad motum alterius mouetur, manifestè constat illud non primo, & secundum quòd ipsum moueri.

CIRCA tertiam rationem ad idem dubitatur ex Scoto primo sen. dist. 1 quæst. 2. ad argumenta pro secunda opinione. Dicit enim quòd licèt nihil possit simul esse in actu formali, & in potentia formali respectu eiusdem, puta actu calidum & potentia calidum, potest tamen aliquid esse in actu virtuali, & in potentia formali simul. & sic tenet posse aliquid seipsum primo mouere, dum est in actu virtuali: quia scilicet habet virtutem vt possit mouere, & dum est in potentia formali, quia scilicet non habet formaliter formam quam per motum acquirit, sed potest habere, hoc autem latius declarat 2. d. 2. q. 7 secundum.

Addit etiam quòd ista propositio nihil agit in se, non est vera, nisi de aliquo agente vniuoco, quod sanè confirmari potest: quia Aristot. 8. physic. text. 40. vbi ipsam propositionem per rationem adductam probat, deducit quod idem esset calidum & non calidum, similiter autem & aliorum vnumquodque quorumcunque mouens necesse est habere vniuocum. In quibus verbis manifestè videtur velle, quòd tantùm in vniuocis intendit verum esse, quòd nihil mouet seipsum primo, non autem in æquiuocis.

SED contra hanc responsionem arguitur. Et primò quòd primum dictum non sit ad mentem Aristotelis, arguitur sic. Vult Aristoteles ex illa propositione probata, scilicet quòd idem non mouet seipsum primo habere quando mouens seipsum, diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens, & altera est mota, vnde in fine text. 40. concludit. Hoc igitur mouet, illud autem moueretur eius quod seipsum mouet, sed si propositio assumpta, scilicet quòd idem non potest simul esse in actu & in potentia, intelligeretur tantùm de actu & potentia formali, non autem de actu virtuali & potentia formali, non probaretur hoc intentum. Dicereturenim quòd mouens seipsum loceliret, non est in actu formali, sed in actu virtuali, & potentia formali, & sic non oportet quòd diuidatur in duas partes, quia esse in actu virtuali, & potentia formali simul, eidem conuenire simul possunt, & per consequens idem potest seipsum mouere primo ergo &c.

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

QVOD autem secundum dictum non sit verum probatur, & primò quòd non sit ad mentem Aristo. Cùm enim philosophus ex hoc quòd non est processus in infinitũ deducit quòd oportet deuenire ad vnum primum mouens seipsum, & quòd oportet quòd vna pars eius sit mouens & alia mota, eo quòd nihil mouet seipsum primo. Aut ponit cælum mouens tanquam agens vniuocum, aut tanquam agens æquiuocum, non tanquam agens vniuocum. Tum quia Aristo. ponit id secundum quod est mouens esse immobile & per consequens cælum inquantum se mouens non mouet se per motum vt sit mouens vniuocum. Tum quia mouens se localiter in seipso non causat motum per motum in seipso existentem quasi motus localis sit forma per quam agat. ergo mouet se tanquam mouens æquiuocum, ergo propositio assumpta nõ est vera tantum in agentibus vniuocis sed etiam in æquiuocis secundum Arist. sed oportet vt mouens se diuidatur in partem mouentem & partem motam.

SECVNDO. Agens æquiuocum dicitur cui non conuenit habere in se formam sui effectus, sed aliquid enimentiùs in quo illa forma continetur, sed si aliquid excedens in actu virtuali esset simul secundum idem in potentia formali, haberet in se ali quando formaliter illam formam cuius esset causa, cùm scilicet esset reductum de potentia ad actum, ergo tale non esset agens æquiuocum.

TERTIO Ratio quare repugnat quòd aliquid sit simul in actu formali, & in potentia formali, est quædam ratio actus, & ratio potentiæ passiuæ sunt oppositæ, eo quòd vnius ratio constat in perfectione, alterius vero in imperfectione, & priuatione, sed non minoris perfectionis est actus virtualis, quam actus formalis, imò excellentiorem modum habet, ergo si repugnat quòd aliquid sit simul in actu formali, & in potentia formali, in iis, scilicet quæ vniocè dicuntur, multò magis repugnabit quòd aliquid sit simul in actu virtuali, & in potentia formali in æquiuocis videlicet.

Ad authoritatem autem Aristot. omissa expositione commenti ibidem dicitur, quòd Aristot. facit mentionem de vniuocis, quia in ijs nobis manifestum est idem non posse esse in actu & in potentia, relinquens pro manifesto, quòd si in illis illud non potest esse, multò minus poterit esse in æquiuocis in quibus actus est modo eminentiori.

SED remanet dubium circa hoc ex verbis sancti Thom. prima quæstione 77. articulo 6. Ibi enim ait, quòd subiectum inquantùm est in potentia est susceptiuum proprij accidentis: inquantum autem est actu, est eius productiuum. ex quo concludit, quòd non est inconueniens potentias animæ fluere ab essentia animæ, sicut à principio, & tamen aliquas earum esse in anima sola sicut in subiecto. Ex ijs enim arguitur sic. Anima est in actu virtuali respectu suarum potentiarum, & in potentia formali respectu earundem cùm sit productiua earum inquantum est in actu. susceptiua autẽ inquantùm est in potentia, ergo &c.

RESPONDETVR quòd ex verbis sancti Thomæ non habetur quòd anima sit in actu virtuali & in potentia formali. Sed solùm quòd habet aliquid actualitatis & aliquid potentialitatis secundum quorum vnum producit: secundum alterum verò est subiectum potentiarum. Nam esse in potentia formali, est non habere formam, & posse habere illam, & sic esse in actu virtuali & in potentia formali, est posse in se per actionem mediam & transmutationem producere & recipere formam quæ non habetur. Hoc autem non innenitur in anima respectu potentiarum, quia nunquam anima caret suis potentijs, præsertim ijs quæ sunt in sola anima vt sunt intellectiuæ, sed semper illis est coniuncta cùm non per actionem mediam producantur, sed per naturalem sequelam. Non inconuenit autem quòd idem causet aliquid in se per naturalem resultationem, & quòd sit principium illius inquantùm habet aliquid actualitatis, subiectum verò inquantum non est simplex actus, sed habet aliquid potentialitatis sicut anima in ordine ad suum esse habet rationem potentiæ.

Sed bene impossibile est quòd aliquid causet in se aliquam formam, per actionem & transmutationem mediam, quia hoc supponit rem simul esse in actu, & in potentia remota ab actu.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Aduertendum tamen cùm dicimus, idem non posse esse moueus & motum, agens & patiens respectu eiusdem, quòd non intelligimus de identitate suppositi. Idem enim suppositum potest esse agens & patiens, sed loquimur de identitate formalis principij agendi & patiendi: Dicimus enim quòd non potest vnum & idem esse principium agendi & patiendi respectu eiusdem.

CIRCA primam rationem qua probatur non esse in mouentibus & motis processum in infinitum dubitatur, Videtur enim inefficax esse, non enim sequitur si fiat vnum continuum ex infinitis numero mobilibus quod vnus numero motus sit infinitus in tempore finito, loquendo de motu infinito secundum quod totum corpus infinitum aliquod spatium pertransit, in quo sensu sexto physic. probatur mobile infinitum non posse moueri tempore finito: diceretur enim quòd si sint infinita mouentia & mota separata, & distincta eodem tempore finito omnia mouebuntur, sed non pertranseundo eandem magnitudinem finitam, sed aliam & aliam: tantum enim magnitudinem pertransibit quod vltima mouetur in tanto tempore, & æqualem illi in eodem tempore mouens proximum pertransiit, si mouens mobili applicatum illud moueat motu recto, sitque eiusdem quantitatis cum illo, & ad eius extremitatem applicetur, sicut si baculus vnius cubiti baculum eiusdem quantitatis pelleret, eodem modo si imaginaremur ex illis vnum continuum fieri nõ sequeretur ipsum totum finito tempore vnam pertransire magnitudinem, sed eius partes finitas secundum quantitatem magnitudines diuersas finitas quantitate, numero autem infinitas finito tempore pertransire, ita quòd vnaqueque pars eius finita finitum aliquod spatium pertransiret. Quod quidem licèt sit impossibile cùm probetur ab Arist. tertio physicorum & primo cœli, infinitum moueri non posse. Tamen hic non videtur ab Aristot. intendi. cùm in 6. physicorum hunc sensum non habuerit, quando probauit infinitum in finito tempore moueri non posse.

Dicerem ego, saluo meliori iudicio, quòd ista ratio Aristot. habet locum in motu circulari tantùm, quo vnum corpus circulare ab alio contentum circulariter mouetur ita quod omnia eodem motu diuino mouentur sicut accidit in sphæris cœlestibus. Considerauit enim Aristot. voluerit ordinem in quo elementa ab orbe lunæ continentur, corporáque cœlestia se contineat & omnia singulis diebus ab oriente in occidentem mouentur redeundo ad orientem, ita quòd æquali tempore, & inferiora & superiora tali motu mouentur in illisque vt pote habentibus essentialem ordinem in mouendo probauit non esse processum in infinitum. Neque sequitur si ex infinitis corporibus taliter motis vnum continuum corpus fieret, quòd infinitum tempore finito moueretur aliquod spatium pertransiendo. Cùm enim omnes nunc sphæræ spatium quod est ab oriente ad occidentem, redeundo ad orientem in die naturali pertranseant, non obstante quòd vna sit maior alia, & superior sphæra maius spatium pertranseat. Si vndecima sphæra esset, suum spatium pertransiret: eodem tempore, similiter si duodecima, si tertiadecima, & sic in infinitum ex illa suppositione: quòd si omnia sint mouentia ex eo quod mouentur, oportet vt simul omnia moueantur, sequitur ergo quòd infinita illa corpore finito tempore aliquod spatium pertransirent sua reuolutione: si ergo imaginemur ex illis infinitis numero corporibus vnum corpus infinitum fieri. tunc illud spatium aliquod finito tempore pertransibit, quod est 6. physic. improbatum.

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

Respondetur quòd ratio Aristot efficax est si bene consideretur. Fundamentum enim rationis est, quòd in mouentibus & motis essentialiter ordinatis, oportet aliquod primum esse, istud autem diligenter consideranti patet, quia si sint plura mouentia & mota in quibus non sit primum aliquod non motum, tota multitudo mouentium se habebit, vt vnum mouens motum: hoc autem est impossibile, quia tunc aliquid esset motum & à nullo moueretur: non enim esset illa multitudo à seipsa primo mota, cùm nihil seipsum primo moueat, nec quia vna pars non mota, alias partes moueret, cùm non ponatur ibi aliquod mouens non motum: nec quia vna pars mota aliam moueat, cùm aggregatum ex illis habeat rationem moti, & sic aliquo alio indeat à quo moueatur.

Si dicatur quòd non oportet totam illam multitudinem mouentium & motorum se habere, vt vnum mouens ab alio extrinseco motum, sed eorum conditio saluatur, quia vnum mouetur ab alio, & illud ab alio. & sic infinitum sicut in infinita multitudine numerorum, quilibet numerus est excedens, & excessus: nec tamen oportet totam multitudinem ab aliquo excedi, respondetur quòd mouens omne oportet in actu esse, similiter omne localiter motum, ideo tota multitudo mouentium & motorum tanquam vnum accipi potest, præsertim quia nullum illorum habet quod moueat, nisi inquantum mouetur, & oportet si habeat rationem moti quod ab aliquo moueatur, multitudo autem numerorum infinita non ponitur in actu, sed in potentia: ideo non oportet vt tota multitudo ab aliquo excedatur. Cùm ergo in essentialiter ordinatis, oporteat aliquod primum esse, & in infinito non sit primum, sequitur non posse esse infinita essentialiter ordinata. Vide de iis cap. 1. senten. dist. 3. quæst. prima.

Secunda ratio principalis est. Si omne mouens mouetur, aut hæc propositio est vera per se aut per accidens: si per accidens, ergo non est necessaria: ergo contingens est nullum mouens moueri, ergo contingens est nihil moueri, quia si mouens non mouetur, non mouet, vt aduersarius inquit: hoc autem habet Arist. proimpossibili, ergo, &c.

Item si mouens & motum coniunguntur in aliquo per accidens, probabile est quòd mouens inueniatur absque eo quòd moueatur, quia motum inuenitur absque eo quòd moueat: si enim aliqua duo sunt iuncta per accidens, in aliquo & vnum illorum inuenitur sine altero: probabile est quòd alterum absque illo inueniri possit: nec obstat de duobus, quorum vnum ab altero dependet, sed non econtrario, vt de substantia & accidente: hæc enim coniunguntur per se, non per accidens. Si autem est vera per se, aut mouens mouetur eadem specie motus qua mouet, aut alia, si eadem tunc oportet quòd alterans alteretur. & docens doceatur, secundum eandem scientiam quod est impossibile, si alia cùm sint finita genera, & species motus non ibitur in infinitum, & sic erit primum mouens non motum ab alio, nisi fortè dicatur fieri reflexionem per reditionem ad primum. Sed ex hoc sequeretur mouens secundum aliquam speciem motus, moueri secundum eandem non immediatè sed mediatè.

Circa illam propositionem, si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, & vnum illorum inuenitur sine altero, probabile est, quòd alterum sine illo inueniri possit: sciendum, secundum consil. 8. physic. consil. 37. quòd intelligenda est in iis quorum vtrumque exilit per se, id est, quorum neutrum necessarium est ad esse alterius. Nam si vnum indigeat altero ad esse suum illud quod altero indiget, non potest ab eo separari, sicut licèt absque materia forma aliqua reperiatur, non tamen inueniri potest materia sine forma. Et licèt substantia aliqua sine accidente sit, non tamen accidens sine substantia esse potest, quia & materia indiget forma ad esse suum, & accidens substantia. In illis igitur solùm contingit quòd alterum per se reperiatur, si alterum sine altero sit, quæ omninò per accidens coniunguntur, quorum videlicet neutrum altero ad suum esse indiget.

Item aduertendum, quod ista possibilitas de qua hic loquimur, est logica, & non naturalis: ab accidentibus enim inseparabilibus, forrassis non potest aliqua species per naturalem potentiam separari, sicut cygnus ab albedine, non tamen repugnat cygnum non esse album. Vnde quòd inquit commenta. quoniam necesse est in talibus alterum sit sine altero, intelligendum est, quòd necessitas refertur ad logicam possibilitatem, vt sit sensus, necesse est vt & alterum separatum sit, id est, esse possit non repugnanter. Nam Alb. & sanctus Thom. dicunt illud probabile esse, non autem necessarium id quod etiam tex. sanct. Thom. habet, propter quòd & ipsemet con. 12. metaph. con. 31. eadem propositione ponens inquit, quòd omne compositum ex duobus, quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiæ & accidentis.

QVOD etiam inquit sanctus Thomas, quòd substantia & accidens non coniunguntur per accidens, sed per se, licèt in aliquibus libris vitiatis habeatur econtrario: intelligendum est eorum communibus rationibus consideratis. Non autem de hoc aut illa substantia, & de hoc vel illo accidente, secundum eorum proprias rationes: paries enim & albedo si particulariter considerentur, per accidens coniunguntur, sed si paries consideretur vt substantia est, & albedo, vt est accidens, sic sunt per se coniuncta, & non omninò per accidens, eo quòd substantia in ratione accidentis includatur, & apud philosophos repugnet esse in rerum natura accidens sine subiecto.

QVANTVM ad secundum, quia huiusmodi rationes non ducunt ad ipsum esse dei, sed tantùm ad hoc quòd sit aliquod primum mouens quod ab alio non mouetur, ostendit S. Tho. quod ex hoc venatur viterius Arist. deum esse. Arguit enim sic, est

sic, est deuenire ad primum mouens non motum ab alio exteriori, ergo aut illud est omninò immobile, aut mouetur à se, si primum habetur propositum. Si secundum quòd est probabile, cùm quod est per se sit prius eo quòd est per aliud, non potest dici quòd totum moueatur à toto: quia sequerentur prædicta inconuenientia, ergo vna pars eius est mouens tantùm, altera verò mota, & sic etiam habetur, quòd sit aliquid mouens impossibile.

Nec potest dici quòd vtraque pars moueatur, ita quòd vna ab alia, vel vna seipsam & alteram, vel totam partem, aut pars totum moueat, quia eadem inconuenientia sequerentur, ergo, &c.

Si diceretur, quòd primi mouentis seipsum pars mouens mouetur per accidens, sicut in animalibus. Contrà arguitur, primò quia animalia cùm sint corruptibilia pars mouens in eis mouetur per accidens, corruptibilia autem mouentia, oportet reduci ad aliquod mouens sempiternum, quia cùm motus sit sempiternus apud Arist. oportet generationem mouentium seipsa corruptibilium sempiternam esse, huius autem perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum, quia non semper est, nec omnia simul, quia infinita sunt, & etiam non sunt simul, ideò oportet vt sit aliquid mouens seipsum perpetuum.

Secundò quia nullum mouens seipsum, mouetur semper, cuius motor mouetur per se aut per accidens, primum autem mouens seipsum mouetur semper, aliàs motus non potest esse sempiternus. Nec obstat, quòd motores inferiorum orbium mouentur per accidens, quia hoc est tantùm ratione suorum mobilium sequentium motum superioris orbis.

Addit autem sanctus Thomas quòd quia Deus non est pars alicuius moueris seipsum vlterius ex hoc inuestigat alium motorem omninò separatum qui est Deus, ex eo quòd mouens seipsum mouetur propter appetitum alicuius appetibilis quod est eo superius in mouendo.

Si dicatur primò quòd procedunt dicti processus ex suppositione æternitatis motus quod est falsum. Respondetur quòd via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione nouitatis mundi, non sic autem ex suppositione æternitatis, quia si mũdus de nouo incepit, planum est quòd oportet positioni aliquam causam ipsum de nouo producentem: ex suppositione autem æternitatis mundi illud videtur minus manifestum.

Si dicatur secundò, quòd videtur supponi cœlum esse animatum cùm ponatur ex se moueri, hoc autem à multis non conceditur. Respondetur quòd si non ponitur primũ mouens ex se motum oportet quòd moueatur immediatè à penitùs immobili propter quod Arist. alterum illorum sub disiunctione intulit.

Aduerte circa illam propositionem animalia cùm sint corruptibilia pars mouens in eis mouetur per accidens, quòd li, cùm sint corruptibilia, non accipitur tanquam causa huius, quòd in eis pars mouens moueatur per accidens, sed ad exprimendum conditionem animalium in ordine eorum quæ seipsa mouent, ista enim cùm sint in duplici differentia, quia scilicèt quædam mouentia se, sunt corruptibilia, quædam autem incorruptibilia, in corruptibilibus pars mouens per accidens mouetur eo quòd moto corpore de loco ad locum, moueatur omne quod in corpore est. In corruptibilibus autem quæ motu sempiterno mouens non mouetur. Animalia igitur quæ sunt apud nos, sunt de genere mouentiũ seipsa quæ corruptibilia sunt, vnde mouetur per accidens in eis pars mouens. Sed licèt corruptibilitas illius causa non sit, ab eadem tamen causa vtrunque procedit, vt dicitur velle con. 8. physic. con. 51. scilicèt & corruptibile esse, & partem mouentem per accidens moueri, ex eo inquantum, quòd pars mouens constituitur in esse suo per vnionem ac partem motam, & variabiliter ei connectitur. Vnde sequitur quòd vbi vnum ponitur, & alterum poni necesse sit, quia vno posito causam eius poni oportet, qua posita necesse est, & alium effectum poni.

Circà illam propositionem, quòd nullum mouens seipsum mouetur semper cuius motor per se, aut per accidens mouetur: notandum quòd duplex accidentalitas motus partis mouentis in animalibus inuenitur, vna ab extrinseco, secundum quod ab aliquo excitatur animal ad mouendum seipsum, alterato enim corpore, & excitato ad motum per accidens excitatur anima & mouetur: alia ab intrinseco ab ipsa videlicèt parte mouente, quod per accidens est contingit remoueri, ideò in ipsis potest cessare motus cessante parte mouente moueri, & per consequens totum non mouebitur semper.

Quomodo motores orbium per accidens moueantur.

Quantum ad motores orbium quomodo dicantur moueri per accidens non ratione sui, sed ratione corporum ab ipsis motorum. Aduertendum quòd cùm moueri per accidens sit ad motum alterius moueri, hoc dupliciter potest contingere: aut quia ipsum transmutatur de loco ad locum licèt hoc conueniat sibi ad motum alterius, & hoc dicitur moueri per accidens ratione sui: aut quia ipsum quidem non mutat locum ad motum alterius, sed aliquid cui coniungitur, primo ergo modo motores orbiũ inferiorum non mouentur per accidens, sed secundo modo, quia scilicèt orbes ab ipsis moti mouentur ad motum superioris sphæræ, non à proprio motore, sed per accidens.

Quomodo autem non moueantur ratione sui per accidens, considerandum est, vt inquit sanctus Thomas: primò quæstion. 51. artic. 3. tertium, & primo sentent. distinct. 37. quæst. 4. articu primo, quartum, & secundo sentent. distinct. 8. articu 4. ad quartum quæsitum, quòd nihil mouetur per accidens moto eo in quo est, nisi sit diffinitiuè in eo, ita quòd non in alio, sed bene moto eo in quo est diffinitiuè, sicut anima non mouetur mota manu, sed bene moto toto corpore: aduertendum tamen vt in prima parte, & in secundo sententiarum innuit, quòd illud in quo motor est diffinitiuè, aut mutat locum in quo est secundum se totum, aut manet semper in eodem loco realiter, licèt partes mutent locum, sicut accidit in motu circulari. Si ergo aliquid indiuisibile vniatur corpori, vt motor sed in totum sicut anima corpori, & illud transmutetur de loco ad locum, oportet vt & illud per accidens moueatur, eo quòd & ipsum mutet locum conuenientem sibi ratione corporis, si autem non mutetur de loco ad locum, illud indiuisibile non mouetur, & per accidens, eo quòd vniatur corpori secundum totum, ipsum autem totum non mutet locum: sed si alicui parti determinatæ illius corporis esset affixum, tunc moueretur per accidens, eo quòd illa pars de loco ad locum mutaretur. Secundum ergo varias opiniones de motoribus corporum cælestium, diuerthimodè illis potest motus per accidens attribui. Si enim ponamus motorem adesse orbi sicut figulus adest rotæ, semper aliam & aliam partem mobilis quæ in oriente succedit sua virtute contingendo, constat quòd non oporteat ipsum ad motum orbis rotari, sicut neque figulum ad motum rotæ. Si autem ponamus ipsum vnitum alicui determinatæ orbis parti, oportebit ipsum rotari sicut & pars ipsa cui affigitur, rotatur. Sed si ponamus ipsum vnitum orbi secundùm totum, sicut anima intellectiua corpori, nec etiam per accidens mouetur, vt ponit sanctus Thomas in locis prælegatis, quum ipsum totum non mutet realiter locum, sed tantùm ratione. Vtrum autem vniatur orbi secundum esse, inferius ostenderur.

VLTERIVS est sciendum pro eo quod inquit sanctus Thomas Aristotel. inuestigare in metaphysic. ex motore qui est pars mouentis seipsum, motorem alium omninò à materia separatum, quòd duos ordines substantiarum immaterialium Aristot. posuit vt ipse sanctus Thomas videtur velle 12. metaphysic. exponendo textum 48. expressiùs autem in quæstionibus de spiritualibus creaturis, articu. 6. capit. & 10. atque etiam in tractatu de angelis traditi: sunt enim quædam apud ipsum, quæ sunt orbium cœlestium mortices, quæ etiam animæ cœlorum dicuntur. Quædam verò quæ sunt proximi fines illorum motuum: omnes autem isti ordines sub Deo: tanquam sub prima substantia separata continentur. Sic igitur Aristoteles postquam inuestigauit motorem cœli qui est eius anima & mouentis seipsum pars, inuestigat ex ipso alium motorem, qui non sit pars mouentis seipsum, sed sit ab omni materia separatus, eo inquam quòd pars mouentis seipsum moueat propter appetitum alicuius superioris in mouendo, vt scilicet illi assimiletur, exigetaque in effectu, quod virtute in primo motore continetur.

Aristot. duplicem substantiarum separatarum posuit.

ADVERTENDVM autem quòd in responsione ad primam obiectionem quam sanctus Thomas inducit, aliqui, text. mendosi sunt, vbi enim dicitur quòd efficacissima via ad probandum Deum esse, est ex suppositione æternitatis mundi, qua posita videtur esse manifestum quòd Deus sit, debet legi sic, vt correcti codices habent. Dicendum, quòd via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione nouitatis mundi, non autem sic ex suppositione æternitatis mundi, qua posita minus videtur manifestum, &c. In quibus verbis datur intelligi quòd efficax quidem ratio ad probandum Deum esse ex æternitate mundi sumitur, sed efficacior & manifestior est ratio quæ sumitur ex mundi nouitate.

CIRCA responsionem ad secundam obiectionem, aduertendum quòd sensus responsionis est, non obstare rationi Aristotelis, quòd multi non concedant cœlum esse animatum, quia si negent primum quod mouet nõ moueri à se, neque esse animatum, oportet vt concedant illud esse penitùs immobile, & sic concedant Deum esse. Et ideò Aristotel. alterum illorum sub disiunctione intulit, quòd scilicèt oportet mouens quod non moueatur ab extrinseco, aut à se moueri, aut esse omninò immobile, quia siue vnum concedatur, siue aliud de necessitate sequitur oportere deuenire ad aliquod omninò immobile, qui est Deus. Sed duo hic occurrunt dubia.

PRIMVM, quia conditiones quas attribuit Arist. 12. metaphy. motori separato, vt esse virtutis infinitæ: esse immaterialem, &c. attribuit in 8. Physicorum illi primo motori quem ibi inuestigat per motum. non est ergo alius motor ille qui inuestigatur in metaph. ab eo qui in physicis inuestigatur.

Confir-

Confirmatur ex verbis sancti Thomæ 12. metaph. & Aristot. inquientium, quòd de ipsa substantia de quo determinat in 12. metaph. mouere vt finem desideratum & amatum ostensum est, scilicet 8 physicorum, quòd nullam habet magnitudinem, & eandem rationem reassumit

SECVNDVM est, quia non videtur necessarium, si mouens cælum est apperens, & intelligens quòd moueat propter appetitum alterius finis à se distincti: potest enim propter se mouere tanquam propter finem, sicut & deus propter seipsum operatur, & sic non erit necesse ponere alium motorem altiorem vltra ezli.

Quomodo primus motor 8. physic. demonstratur, vñ est idem qui 12. met. ap. inuestigatur.

AD primum dicendum quòd antiqui philosophi contra quos Aristot. disputabat in physic. motum duntaxat corporum considerabant: ideo omne quod apud ipsos moueri dicebatur, intelligebatur moueri motu aliquo eorum quibus mouentur corpora: vnde si demonstratur aliquid esse omninò tali motu immobile, ita vt neque per se, neque per accidens moueatur, illud oportet apud ipsos deum esse: nomine enim dei intelligimus primum motorem omninò immobilem: cùm igitur 8. physic. Aristot. demonstrauerit oportere deuenire ad aliquid, quod neque per se, neque per accidens motu corporum moueatur, licèt ille motor, qui ibi inuestigatur, sit pars mouentis seipsum, & non sit primus motor simpliciter, de ipso tamen tanquam de primo motore simpliciter immobili est ibidem locutus, sibique primi motoris simpliciter conditiones attribuit, sic opinione antiquorum requirente. At quia præter motum corporum est alius motus, qui & rebus quoque immaterialibus conuenit, secundùm quod ab intelligibili mouetur, & appetibili. Ideo ad hoc vt aliquid simpliciter immobile sit, oportet vt neque hoc spirituali motu moueatur: propter hoc Arist. in 12. met. cùm probasset in physi. esse aliquod mouens corporum motu immobile inuestigat alium motorem à quo moueatur, tanquam ab appetibili & intelligibili ille immobilis motor, qui est pars mouentis seipsum, sed ipse immobilis omninò sit, vtpote appetitum ab alijs, sed ipse à nullo appetibili & intelligibili motus.

AD dubium ergo dicitur, quòd vtique est alius motor ille qui inuestigatur 8. physic. ab eo qui 12. Metaph. inuestigatur: quod autem aliquas conditiones primi motoris simpliciter illi attribuat, est quia ipso ibidem vsus est tanquam primo motore simpliciter antiquorum philosophorum alludens opinioni, vt diximus. Per idem ad confirmationem patet. De eadem enim inquiunt substantia se probasse, quia per eadem ibidem Arist. vsus est, veritatem philosophorum adaptans opinioni.

AD euidentiam secundi notandum, quòd differt apud Aristot. Prima intelligentia quæ est deus, ab alijs intelligentijs, quoniam prima habet rationem primæ & principalis causæ aliæ, verò habent rationem secundariæ causæ & instrumenti, necesse est enim ad vnum primum in mouentibus deuenire, quod aliorum causa sit, vt 12. Metaph. probatur: instrumentum autem operatur ad hoc, vt explicetur in effectu, quod virtualiter in principali agente continetur. Non possunt ergo intelligentiæ aliæ à prima, propter seipsas agere, tanquam propter vltimum finem, eo quòd instrumenti & secundarij agentis rationem habeant, nec etiam sufficit quòd vnaquæque propter suum finem proximum & proportionatum agat, quum oporteat omnium actionem in vnum communem finem præter particulares fines reducere, sicut & est vnum primum, & vniuersale principium omnium motiuum.

AD dubium igitur respondetur, quòd non potest intelligentia secunda propter seipsam agere tanquam propter vltimum finem, licèt prima hoc possit propter rationes dictas.

QVANTVM ad secundum principale inducit sanct. Thomas rationes ex Metaph. quarum prima secundo Metaph. text. 6. talis est. In causis efficientibus non proceditur in infinitum: ergo est deuenire ad vnam primam, quam dicimus deum: probatur à tercedens, si detur in infinitum, nulla causarum erit prima, ergo omnes aliæ tollentur quæ sunt mediæ, hoc est falsum, ergo, &c. probatur consequentia, quia in causis efficientibus ordinatis, primum est causa medij, & medium vltimi: remota autem causa, remouetur id cuius est causa.

Vnum verum est verius altero.

SECVNDA. Est aliquid maximè verum, ergo & aliquid maximè ens: & hoc dicimus deum: patet consequentia ex secundo Metaph. text. 4. vbi habetur quod maximè vera, sunt maximè entia: antecedens verò ostenditur 4. metaph. text. 8. ex hoc quòd videmus duorum falsorum, vnum esse altero magis falsum: vnde oportet vt etiam alterum altero verius sit, quod est secundum approximationem ad id quod est maximè verum.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, vt habetur à sancto Thoma prima q. 49 3. 3. Et prima secundæ q. 22. artic. 2. primùm quòd aliter inuenitur magis & minus, in his quæ ad perfectionem pertinent, & aliter in iis quæ defectum important. Nam in iis quæ perfectionem dicunt, attenditur magis & minus, siue intentio & remissio per comparationem, & accessum maiorem, vel minorem ad aliquod summum, sicut dicitur magis lucidum, quod magis appropinquat summè lucido: & minus lucidum, quod minus appropinquat. In priuatione autem, & defectu attenditur per recessum a summo & perfecto, eo quòd priuatio quædam remotio sit. Quum ergo induxisset sanctus Thomas ex 4. Metaph. quòd duorum falsorum vnum sit altero magis falsum, non concluxit istud accidere, per accessum ad aliquid summè falsum, quum falsum in priuatione consistat. Sed ingeniosè subiunxit propter hoc oportere alterum altero verius esse, atque adeò circo oportere esse aliquod verissimum per accessum, ad quod aliquid verius aut minùs verum dicatur, & per recessum à quo aliquid altero magis falsum sit.

ADVERTENDVM quoque, quòd quum multæ sint proprietates, quæ soli Deo conueniunt, aliquando nomine Dei plures simul eius proprietates ab aliquibus pro eius ratione explicantur: aliquando verò vna, aliquando verò alia. Quum ergo esse omnium entium causam soli Deo conueniat, similiter summum & perfectissimum entium esse Arist. 2. Metaph. quia apud philosophos nomine Dei prima omnium causa intelligebatur, concludit oportere esse vnam primam causam omnium, ex eo quòd oportet esse aliquid quod sit maximè ens, & per consequens oportere Deum esse. Sanctus Thomas autem videns quoniam & esse maximè ens soli Deo conuenit, eo probatio non procedit vberiùs, quum illa sola conclusione costet probatum esse quòd Deus sit. Aut etiam breuitati studens quum deduxerit oportere aliquid esse, quòd sit maximè ens, prætermittit tanquam ex Metaph. notam conclusionem ab Aristotele deductam, scilicèt quod necesse sit esse aliquid, quod sit omnium causa, cùm quod est maximè tale, sit causa omnium aliorum.

AT circa dicta dupliciter dubitatur. Primò enim non videtur verum quòd vnum altero verius sit. Nam veritas quædam adæquatio est, & per consequens æqualitas quædam. Aequalitas autem non suscipit magis & minus. Nec valet hæc consequentia. falsum dicitur vnum magis altero: ergo & verum, quoniam falsitas consistit in adæquatione, & recessu ab æqualitate, contingit autem à medio multipliciter distare.

Secundò, non videtur Aureolo vera Arist. propositio, pro fundamento rationis assumpta, quam tamen sanctus Thomas tacet, scilicèt quòd ex maximè tale, est causa aliorum, nam albedo est perfectissimum quiddam in genere colorum, & tamen non est causa productiua aliorum colorum, vt de se patet.

AD PRIMVM dicitur quòd veritas secundum quod est in re, fundatur in esse rei, vnde materiale quidem in ipsa est esse rei, formale autem est adæquatio ad intellectum. Dupliciter ergo possumus de veritate rei loqui, aut scilicèt quantum ad materiale tantùm, vel quantum ad esse, & sic non inconuenit vnum esse altero verius, sicut vnum est altero perfectius ens, propter quod perfectissima entium dicuntur veritissima. Aut quantum ad formale, siue quantum ad materiale vt stat sub formali, & sic vnum non est altero verius: vnumquodque enim natum est adæquare sibi intellectum suo modo, & vnumquodque diuino intellectui pro sua entitate adæquatur: nec fieri potest vt vnum magis altero adæquetur, sicut & in quantitatibus, non magis adæquatur lignum viginti cubitorum, ligno viginti cubitorum quam lignum vnius cubiti, ligno vnius cubiti. Obiectio ergo in secùdo sensu procedit: verba autem sancti Thomæ primum habent sensum.

AD secundum dicitur quòd non est mens Aristi. quòd prima & nobilior species alicuius generis sit causa productiua aliarum specierum illius generis: alioquin homo, quæ est nobilissima species animalium, cæteras animales species efficeret, sed quòd vbi aliquid perfectissimè aliqua ratione participat vt secundum illam rationem dicatur maximè tale, illud est causa effectiua omnium aliorum, inquantum & ipsa illa ratione participant, & hoc in substantijs intelligitur, siue illa ratio secundum quam dicuntur maximè talia sit substantialis sibi, siue accidentalis. Quod enim maximè calidum est, omnium aliorum calidorum, inquantum calida sunt, est causa, Etsi enim aliqua calefiant lumine solis, aut ab aliquo alio quod non sit formaliter calidum, calefiunt tamen ab illo inquantum virtualiter ignem, quod est omnii corporum calidissimum, continet. Albedo autem neque substantia est, neque maximè color dicitur, licèt sit perfectissima coloris species, sicut nec homo maximè animal dicitur quum ratio animalis æqualiter ab omnibus participetur, quamuis perfectissimum animalium sit.

VLTIMA ratio sumpta ex Damasceno & Auerroe secundo physicorum comment. 75 talis est. In mundo videmus res diuersarum naturarum in vnum ordinem concordare vt semper, vel in maiori parte: ergo aliquid est, cuius prouidentia mundus gubernatur, ergo, & cætera. Probatur prima consequentia, quia talia in ordinem semper vel pluries concordare non possunt, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus & singulis tribuatur, vt ad certum finem tendant.

SED ad hanc dicit Aureolus, quòd ineficax est. Diceretur enim inquit, quòd ista diuersa in vnum ordinem conueniunt in vnumquæ finem ex proprijs formis & naturalibus ordinatur. neque tamen ordo naturæ vniuersi à casu esse necesse est, imò per se, eùm ex rerum quidditatibus ortum habeat. Sed quoniam hanc responsionem S. Tho. inferiùs in tertio libro refellit, ideò illuc vsque differatur.

Quòd ad cognitionem Dei oportet vti via remotionis Cap. 14.

OStenso igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus: oportet eius cõditiones inuestigare.

Est autem via remotionis vtendum præcipuè in consideratione diuinæ substantiæ. Nam diuina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit sua immensitate excedit: & sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantò enim eius notitiæ magis appropinquamus, quantò plurima per intellectum nostrum ab eo poterimus remouere: tantò enim vnumquodque perfectiùs cognoscimus, quantò differentias eius ad alia pleni ùs intuemur: habet enim res vnaquæque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Vnde & in rebus quarum diffinitiones cognoscimus.

Distinctiones differentiarum.

Primò eas in genere collocamus per quod scimus in communi quod est: & postmodum differentias addimus quibus à rebus aliis distinguatur & sic perficitur substantiæ rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiæ diuinæ non possumus accipere quid quasi genus. *Nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmatiuas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negatiuas. Sicut autem in affirmatiuis differentiis vna aliam contrahit, & magis ad completam designationem rei appropinquant secundum quod à pluribus differre facit, ita vna differentia negatiua per aliam contrahitur quæ à pluribus differre facit. Sicut si dicamus Deum non esse accidens per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur.

Deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantijs, & sic per ordinem ab omni eo quòd est præter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur, & tunc de substantia eius erit propria consideratio cùm cognoscetur vt ab omnibus distinctus: non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Aliis scripturæ.

Ad procedendum igitur circà Dei cognitionem per viam remotionis accipiamus principium, id quod ex superioribus iam monstratum est, scilicèt, quòd Deus sit omninò immobilis, quod etiam authoritas sacræ scripturæ confirmat. (Dicitur enim Malach. 3. Ego Deus, & nõ mutor. Iac. 1. Apud quem non est transmutatio. Numeri 23. Non est Deus quasi homo vt mutetur.)

Super cap. 14.

QVM esset ostensum aliquod primum ens esse, quem Deum esse dicimus, incipit sanctus Thomas de eius simplicitate, & quod quid est per modum nobis possibilem inuestigare. sed quia satium est simul quærere, rere scientium & modum sciendi, vt secundo metaphæsic. dicitur. Ideò in hoc capite declarat, quomodo diuinam substantiam inuestigare debeamus, in aliis verò sequentibus, eius conditiones inquirit.

CONCLVSIO ergo huius cap. est. In consideratione diuinæ substantiæ, procedendum est præcipuè via remotionis.

Pro qua conclusione adnertendum est quòd quum superiùs quæsitum sit de esse Dei, demonstratumque sit hanc propositionem, quam de Deo formamus, dicendo, Deus est, verum esse, restabat consideratio quidditatis & substantiæ. Nam quæstio quid rei sequitur quæstionem an est, sed quia non eodem modo cognoscitur quidditas, & substantia Dei, sicut quidditates aliarum rerum præsertim naturalium, cò quòd illæ perfectè cognosci possint, non autem Dei essentia, ideò post cognitionem an est, quæritur quidem de quid Dei, sed non de est, sed de quid non est: sensus ergo conclusionis est, quòd in cognoscendo diuinam substantiam, & quid Dei præcipuus modus cognitionis est, vt procedamus cognoscendo quid non est, non autem quid est.

ADDIT autem præcipuè vt ostendat posse quidem, & aliis modis diuinã substantiã aliquo modo cognosci, scilicèt per viã causalitatis & eminentiæ, de quibus ipse ad mentem Dyonisij super Boët. tri. quæst. 1. secundo pertractat, & primo sentent. d. 35. art. primo verumtamen hunc conuenientiorem nobis, facilioremque esse. Probat autem conclusionem supponendo (vt dat intelligere) intellectum nostrum ex speciebus intelligibilibus rerum naturas & substantias intelligere. Tunc arguit sic, Tantò magis appropinquamus notitiæ eius, cuius quod quid est cognoscere non possumus, quantò plura per intellectum ab eo possumus remouere, sed quod quid est Dei non possumus cognoscere, ergo, &c. maiorem probat. Tantò aliquid perfectiùs cognoscitur, quantò differentias eius ad plura intuemur, cùm vnaquæque res suum in se ipsa proprium esse habeat ab omnibus distinctum. Tantò autem aliquid perfectiùs cognoscitur, quantò magis eius esse, id est, essentia cui debetur esse, comprehenditur. patet etiam ex modo diffiniendi, cùm enim diffinitionem rei quærimus, illam primò in genere aliquo collocamus, tum differentias addimus, quibus ab aliis distinguatur. Sed quando non possumus quod quid est, affirmatiuè cognoscere, per negationes, ac remotiones, differentias ad alia intuemur, ergo, &c. Minorem principalem probat. Ea solùm intellectus noster quidditatiuè cognoscere potest, quorum quidditates per formas intellectuales, quas habet, repræsentantur sed formæ intellectus nostri diuinam substantiam & quidditatem repræsentare non possunt, quum omnem intellectus nostri formam sua excedat immensitate, vt in sequentibus declarabitur, ergo, &c. Subiungit deinde modum procedendi in huiusmodi differentiis negatiuis inquiens, quòd sicut in affirmatiuis vna differentia aliam contrahit, magisque ad completam designationem diffinitionémque rei appropinquat dum à pluribus differre facit, ita & in negatiuis: vnde tunc erit propria Dei consideratio, cùm per huiusmodi negationes cognoscetur: vt ab omnibus distinctus, quamuis nec sic ipsius sit perfecta cognitio. Vltimò, concludit principium talis considerationis accipiendum esse, quòd Deus sit omninò immobilis, quòd licèt superiùs sit monstratum, authoritatibus tamen manifestat, scilicèt, Malach. 3 vbi dicitur: Ego Deus, & nõ mutor. Item Iac. 1. Apud quem non est transmutatio. Numeri etiam 23. Non est Deus quasi homo vt mutetur.

AD huius rationis euidentiam sciendum quòd licèt negatio ad rei essentiam intrinsecè non pertineat, atque per negationes de aliquo cognitas, non sit rei substantia, vt in se est, cognita, modus tamen iste cognoscendi, ad propriam naturæ cognitionem facit appropinquare, eo quòd negatio restringat cognitum. Si enim dixero de aliquo quòd sit substantia, hæc autem dicitur per corpoream & incorpoream: cognito quòd illud non sit incorporea substantia, restringitur cognitum ad corpoream substantiam, quæ cùm diuidatur per sensibilem & insensibilem, cognito quòd non sit insensibilis, illud ad sensibilem naturam est restrictum, & sic successiuè quare bene inquit sanctus D. quòd vna differentia negatiua per aliam contrahitur, quia scilicèt, quantò plurima negantur à re, tantò remanet res magis limitata.

Negatio per affirmationem cognoscitur.

SED contra conclusionem & rationem argui potest ex dictis Sco. secundo metaph. Primò, Negatio non potest nisi per affirmationem cognosci, quoniam vt dicitur 4. metaph. tex. 16. nobilior est dictio quam opposita negatio, ergo si quid est cognoscere non possumus neque etiam quod non est, poterimus cognoscere. Secundò, ex Philosopho. 2. Perihermenias: Bouũ non est malum, quia hæc affirmatiua est vera, bonum est bonum, ergo si cognoscimus quid non est Deus, cognoscimus priùs quid est. Non ergo via remotionis est procedendum.

Confirmatur, quia sanctus Tho. Potentia quæst. 7. arti. 5. ait quòd quia omnis negatiua per affirmatiuam probatur, nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmatiuè cognosceret, nihil de Deo possemus negare.

PRO horum solutione considerandum, quòd licèt non omnis negatio absolutè loquendo super realem affirmationem sit fundata: quoniam, vt dicitur in prædicamentis, non sedere dicitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur de eo quod est, & de eo quod non est: negatio tamen quæ de aliquo ente reali dicitur semper super aliquid in re existens fundatur, quod non competitur secum id quod negatur, vt inquit sanctus Thomas prima secundæ. q. 72. artic. 6. & de potentia vbi suprà: similiter primo sententiarum, dist. 35. prima, 2. Ideo enim homo non est asinus, quia talis est eius natura, vt asini naturam non compatiatur. Et Aethiops non est albus, quia nigredinem habet, quæ albedinem secum non admittit. Quum ergo negatio dicta sit de aliquo existente, oportet illam super aliquid de eo existens fundari. Verùm licet ita sit, non est tamen necesse vt cognoscens negationem de deo, determinatè distinctéque cognoscat in ipso affirmationem super quam fundatur: potest enim aliqua de ipso negatio cognosci, & tamen affirmatio quæ est illius fundamentum ignorari. Nam potest aliquis cognoscere, deum non esse asinum, & tamen non cognoscet in ipso naturam illam distinctè quæ asini naturam non compatitur, sicut & aliquis potest cognoscere pannum non esse album, qui tamen non cognoscet distinctè quis sit ille color panni, qui secum albedinem non compatitur. Licèt etiam noster intellectus omnes affirmationes cognosceret, super quas negationes de deo dictæ habent fundamentum, adhuc tamen quod quid est eius non cognosceretur, cùm essentia diuina sit perfectionis infinitæ, quæ per illas affirmationes cognitas sufficienter explicari nequeat. Dato quoque quòd per illas dei quod quid est cognosceretur, adhuc tamen vtile esset via remotionis vti, quia ad ea essentialiter comprehendenda quæ excellentissima sunt, & quæ non, nisi per effectus inadæquatos cognosci à nobis possunt, ascendere non possumus tanta facilitate & securitate, quanta sit ab ipsis prius effectuum imperfectionem removeamus, cùm ab eorum perfectione effectus longè deficiant, sicque in aliqualem eorum cognitionem eleuemur.

AD primum itaque dicitur quòd antecedens est falsum de affirmatione super quam fundatur negatio. Ad probationem dicitur quòd vtique affirmatio secundum se inquantùm affirmatio est notior quàm negatio, vt negatio: non tamen quo ad nos.

AD confirmationem dicitur quòd non est mens sancti Thomæ, oportere nos prius cognoscere affirmationem super quam negatio dicta de deo fundatur, quàm ipsam negationem, sed quod quia negatiua per affirmatiuam probatur secundum se, oportet vt illud ens de quo negatio formatur, tanquam de aliquo ente cognoscatur quantùm ad aliquod prædicatum affirmatiuum, alioquin nesciremus talem negationem de ente dici: & sic si debemus aliquid de deo negare tanquam de ente, necesse est vt aliquid de ipso affirmatiuè cognoscamus, cum hoc tamen stat, quòd non oportet vt cognoscens aliquid de deo negatiuè, cognoscat prius affirmationem super quam dicta negatio fundatur: sufficit enim vt aliquid affirmatiuè de ipso cognoscatur, ad hoc vt sciamus in ipso esse aliquod fundamentum negationis: non enim hoc cognosceretur, nisi cognosceremus ipsam esse aliquod ens in natura: & per consequens nisi aliquod prædicatum affirmatiuum de ipso cognosceremus: vbi enim rei essentia vt in se est comprehendi non potest sicut de diuina substantia infertius ostendetur, potest negatio quoad nos notior esse: & affirmatio per negationem cognosci.

AD secundum negatur consequentia, dato enim quòd negatio in affirmatione fundetur, non tamen oportet vt prius vniuersaliter loquendo, affirmatio cognoscatur, sed econtrario nonnunquam ex negatione cognoscitur affirmatio, vt dictum est ad primum.

Quod deus est æternus.

Cap. 15.

EX hoc autem apparet vlterius, deum esse æternum. Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est deum esse omninò immutabilem: est igitur æternus carens principio & fine. Item illa sola tempore mensurantur quæ mouentur, eo quòd tempus est numerus motus (vt patet in quarto physicorum) deus autem est omninò absque motu (vt iam probatum est) tempore igitur non mensuratur: igitur in ipso non est prius vel posterius accipere: non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inueniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt: est igitur carens principio & fine totum esse suum simul habens, in quo ratio æternitatis consistit.

*Idem patet per 1. ar 2. & d. 19. 1. 3 artic. 3.

*Tex. conf. 98.

*Cap. 13.

3 Adhuc si Deus aliquando non fuit, & postmodum fuit ab aliquo eductus, est de non esse in esse, non autem à seipso: quia quod non est, non potest aliquid agere. Si autem ab alio illud est priùs eo, ostensum est autem Deũ esse primam causam: non igitur esse incepit, vnde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virturem semper essendi, est igitur æternus.

4 Ampliùs videmus in mundo, quædam quæ sunt posfibilia esse & non esse, scilicèt generabilia, & corruptibilia: omne autem quod est possibile esse, causam habet, quia quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicèt esse & non esse, oportet si ei approprietur esse, quòd hoc sit ex aliqua causa, sed in causis non est procedere in infinitum (vt suprà probatum est per rationem Arist.) ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse: omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliundè, vel non, sed est per seipsum necessarium: non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habẽt causam suæ necessitatis aliundè: ergo oportet ponere aliquod primum necessarium quod est per seipsum necessarium, & hoc est Deus, quum sit prima causa, vt dictum est: igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.

Aristot. 8. phys.

5 Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus, ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiæ mouentis: prima autem substantia mouens Deus etiam est, igitur sempiternus: negata enim sempiternitate temporis & motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantiæ: nam si motus incepit, oportet quòd ab aliquo mouente inceperit: qui si inceperit, ab aliquo agente incepit: & sic vel in infinitum ibitur: vel deuenietur ad aliquid quod non incepit.

*Huic autem veritati diuina authoritas testimonium perhibet. (Vnde Psalm. Tu autem Domine in æternum permanes.) Et idem, (Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient.)

Super Cap. 15.

POSTQVAM sanctus Thomas ostendit modum perueniendi in diuinam cognitionem, nunc secundum modum traditum ad declarationẽ diuinorum accedit.

CIRCA hoc autem tria facit: primò enim remouet à Deo imperfectionem rei temporalis, secundò, imperfectionem potentiæ passiuæ, capit. sequenti: tertiò, imperfectionem compositionis, capit. 18. quantùm ad primum ponit hanc conclusionem, Deus est æternus, probatur primò.

Quod incipit aut desinit esse, per motum aut mutationem hoc patitur. Deus omninò immutabilis est, ergo non incipit aut desinit esse.

ADVERTE hic quòd motus aut mutatio dupliciter accipi potest. Vno modo pro transitu qui est inter esse & non esse alicuius subiecto supposito quæ dicitur mutatio phy. Alio modo pro omni successione inter esse & non esse, siue supponat subiectum siue non supponat, quo modo etiam id quod de nouo creatur, aut totaliter annihilatur, dici potest mutari, quia illud accipit esse post non esse, hoc verò non esse post esse. Accipienda est ergo in maiore propositione mutatio secundo modo. Nam etiam secundum hanc Deus omninò immutabilis est tã accidentaliter, quàm substantialiter, non autem primo modo. Vniuersum enim incipit esse, & tamen non incepit per motum aut mutationem propriè dictam, sed per creationem.

Secundò, Deus habet esse totum simul, nec habet esse post non esse, nec non esse post esse ergo est æternus. Probatur consequentia, quia in istis ratio æternitatis consistit: antecedens verò probatur. Deus non mensuratur tempore, eo quòd illa sola tempore mensurentur quæ mouentur quum tempus sit numerus motus, igitur non est in ipso priùs & posteriùs accipere: ergo neque esse post non esse, neque non esse post esse, neque in suo esse est successio: probatur consequentia, quia hæc sine tempore intelligi non possunt esse.

ADVERTENDVM primò quòd omne priùs, & posteriùs, siue omnis successio in duratione, ad rationem temporis pertinet, cùm omnis alia duratio successione careat, propterea conuertibilia sunt mensurari tempore & habere prius, & posteriùs duratione, ideò bene sanctus Thomas concludit non mensurari tempore, igitur non est in ipso prius & posteriùs duratione.

Æternitatis ratio explicatur.

Considerandum secundò quòd hoc loco tangit sanctus Thomas, æternitatis rationem à Boëtio. 5. de consol. positam, vbi ait quòd æternitas est interminabilis vitæ, tota simul, & perfecta possessio. Hanc autem explicando sanctus Thomas 1. quæst. 10. ar. primò dicit duo: primum est, quòd cùm in quolibet motu sit successio, & priùs ac posteriùs, in eo autẽ quod caret motu, & semper eodem modo se habet non sit accipere priùs & posteriùs, sicut ratio temporis consistit in numeratione prioris, & posterioris in motu, ita in apprehensione vniformitatis eius quod est omninò extrà motum, ratio æternitatis consistit & hoc signatur cùm dicitur quòd æternitas est tota simul. alterum est quòd ea differunt tempore mensurari qui principium & finem habent in tempore, vt habetur 4. phy. quod autem est omninò immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest & hoc significatur cùm dicitur esse interminabile id quod mensuratur æternitate.

SED IN hac declaratione ceteris omissis dubium est quomodo intelligendum sit rationem æternitatis in apprehensione vniformitatis rei omninò immutabilis consistere.

Aliqui enim interpretantur quòd per apprehensionem intelligit sanctus Thomas conceptionem obiectiuam, & quòd consistere in apprehensione vniformitatis idem est, quòd in ratione vniformitatis consistere.

SED quia non videtur sanctus Thomas superfluè apposuisse quòd consistat, in apprehensione cùm si habuisset illum sensum quem isti dicunt, potuisset breuiùs & clariùs dicere, quòd ratio æternitatis consistit in ratione vniformitatis, ideò saluo semper meliori iudicio, videtur mihi quòd duobus aliis modis possit exponi.

PRO PRIMO supponitur quòd ratio quam format intellectus de re aliqua est conceptus, quo mediante rem intelligit, & apprehendit: dicitur ergo ratio æternitatis consistere in apprehensione vniformitatis rei omninò immobilis, quia videlicèt tunc intellectus format conceptum, & rationem æternitatis quando rei omninò immobilis vniformitatem apprehendit.

Et ex hoc sequitur quòd prima expositio intendere videtur, scilicèt quòd ratio æternitatis est esse vniformitatem rei omninò immutabilis.

PRO secundo modo aduertendum quòd quia sanctus Thomas vult rationem æternitatis ex ratione temporis notificare, & sicut dicit rationem temporis in numeratione consistere ita dicit rationem æternitatis consistere in apprehensione, ideò rationem æternitatis consistere in apprehensione proportionaliter exponendum est ad modum quo dicitur rationem temporis in numeratione consistere.

Ratio tempo. ris in numeratione consistit.

Vbi sciendum est, quòd quum tempus sit aliquo modo continuum, & aliquo modo discretum, quia videlicèt est numerus rerum continuarum, scilicèt prioris & posterioris in motu. dupliciter possumus loqui de tempore, scilicèt quantum ad eius continuitatem, & quantum ad eius discretionem & separationem partium: primum conuenit sibi realiter secundum esse quod habet extrà intellectum: est enim verè continuum, sicut & motus quem mensurat, & in quo est: secundum autem sibi conuenit secundum quòd apprehenditur ab anima, separante & distinguente ipsum in partes, putà in dies, menses, annos, & huiusmodi, & similiter separante primum modum in partes partibus temporis correspondentes: ista enim separatio non est in re, cùm tam partes temporis quàm partes motus extrà intellectum sint continuè: sed tantùm est in apprehensione intellectus. Et est simile, acsi dicemus, quòd denarius numerus quo intrinsicè decem vnæ pauci numerantur extrà intellectum est quantitas continua, quia nihil aliud est quàm ipsa quantitas panni quæ continua est: in intellectu autem est quantum ad ipsam separationem in decem vnitates, ex quibus talis numerus denarius integratur. Dicitur ergo ratio temporis consistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia complementum eius, quod est formale in tempore, scilicèt ipsa discretio & separatio partium temporis quæ includitur in ratione numeri conuenit tempori per opus animæ numerantis, id est, distinguentis, & separantis ipsum in plures partes, & plures vnitates. Vnde remoto operæ animæ est quidem in re illa entitas, quæ est tempus, sed non habet complerè rationem temporis, quia non habet actualem diuisionem, & separationem, & consequenter non est actualiter numerus. Ista videtur esse intentio com. 4. physic. com. 131. vbi ait, quòd tempus in actu non erit nisi anima sit, in potentia verò erit, licèt anima non sit, videtur etiam esse opinio sancti Thomæ primo sententiarum, distinct. 19. Nam ibidem quæst. 2. ar. 1. & quæst. 5. arti. 1. ait quòd formale in tempore completur in operatione animæ numerantis, & comparat tempus vniuersali, vt vniuersale dicit naturam sub intentione vniuersalitatis: idem etiam ponit 4. physic. exponendo illum textum Aristotel. in quo ait, quòd tempus non existente anima est vtcunque.

PROPORTIONALITER ergo in æternitate duo considerare possumus, scilicèt ipsam vnitatem diuini esse omninò immutabilis, & mensurationem eius secundum quòd ipsum diuinum esse mensurat, primum conuenit sibi secundum quòd est in re. Est enim diuinum esse realiter vnum extrà intellectum Secundum verò conuenit sibi per operationem animæ distinguentis vnitatem diuini esse ab ipso esse, & apprehendentis ipsam vt mensuram quandam & durationem: Quia ergo ratio æternitatis dicit vnitatem mensurantem esse omninò immutabile, & mensurare non conuenit sibi nisi per opus animæ distinguentis ipsam ab esse, & apprehendentis eam sub ratione mensuræ, ideò ratio æternitatis non completur nisi per opus animæ. Vnde non considerante anima, est quidem in re illa entitas quæ est æternitas, sed non habet completè rationem æternitatis, quia non est mensura secundum esse quod habet extrà animam, sed tantùm secundum quod est in animæ apprehensione. Dicitur ergo ratio æternitatis consistere completiuè in apprehensione vniformitatis eius quod est omninò immutabile, quia complementum rationis eius scilicèt esse mensuram est tantùm secundum animæ apprehensionem: sicut & ratio temporis completiuè dicitur consistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia ipsa discretio & distinctio partium quæ complet temporis rationem, est tantùm secundum apprehensionem animæ numerantis & separantis tam tempus quàm motum in partes: Istud videtur esse de mente sancti Thomæ, prima quæst. 10. art. 2. tertium, vbi ait quòd non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum nostram apprehensionem tantùm.

Quomodo in esse substantiali inueniatur successio.

ADVERTENDVM vlteriùs quoniam videtur sanctus Thomas inuenire in esse rei quæ tempore mensuratur successionem inueniri, dum concludit nullam successionem inesse in diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quòd si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, vno modo quod illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est veram quod successionem in se habeat, nec sic intelligit sanctus Thomas. Alio modo quòd licèt totum simul sit, & indiuisibile, tamen transmutationi subiiciatur dum sit aliqua mutatio ad ipsius ad conseruationem, aut desitionem & ratione huius per accidens successionem, & diuisibilitatem habeat, eo quòd illa transmutatio non sit tota simul, & sic est verum ipsum habere successionem, & hunc sensum sancti Thomæ intendit, vt ex primo sentent. distinct. 19. quæst. 2. 1. quartum, & secunda secundæ quæst. 31. 2. capit. & potentia, quæst. 5. art. primo secundum & articulo, 4. primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Tertiò, Deus non semper fuit, ergo est eductus de non esse ad esse ab alio: ergo Deus non est prima causa, hoc est effectum ergo: & primum: consequentia prima probatur, quia à seipso nihil educitur de non esse ad esse, cùm quod non est non possit agere. Secunda quoque patet quòd id à quo aliquid in esse producitur oportet esse priùs illo, saltem prioritate naturæ: Tunc vltrà non incepit esse, sed semper fuit: ergo nec desinet: patet consequentia quia quod semper fuit habet virturem semper essendi, ergo est æternus.

Quod non incipit esse quando nõ desinit.

CIRCA istam consequentiam, non incepit esse, ergo nec esse desinet, dubitatur quia supposita æternitate mundi quæ apud sanctum Thomam est possibilis intelligentiæ non inceperunt esse & tamen ab extrinseco secundum Theologos possent non esse per annihilationem, ergo, &c. Nec probatio adducta valere videtur, dici enim potest quòd licèt quod semper fuit habeat virtutem semper essendi, potest tamen per annihilationem illa virtus non esse.

RESPONDETVR quòd aliquid non incipere esse ex duplici causa potest contingere, vno modo quia sibi conuenit essentialiter esse ab æterno, & non produci ab aliquo alio modo: quia ab æterno producitur ab aliquo extrinseco agente, ex eo quod est non incipere esse primo modo sequitur non desinere esse nec ab intrinseco nec ab extrinseco, quia tale est ipsum esse & habet virtutem essentialiter vt sit semper & ad hunc sensum facit sanctus Thomas illam consequentiam. Ex eo verò quòd est non incipere esse secundo modo, non sequitur non posse desinere esse saltem ab extrinseco, Nec etiam oportet vt omne tale quod non incepit habeat virtutẽ vt semper sit. Potuisset enim homo aut asinus ab æterno produci, & tamen non haberet virtutem vt semper esset. quartò oportet ponere in rebus aliquid quòd sit necesse esse: aut ergo illud habet causam suæ necessitatis, & illud alia causam & sic in infinitum, aut oportet ponere quòd sit primum necesse esse, sed non potest poni processus in infinitum, ergo oportet esse aliquod per se necessarium, & hũc dicimus Deum, ergo & Deus est æternus, quia omne per se necessarium est æternum: antecedens probatur: omne possibile esse habet causam, quia quum æqualiter

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

AD euidentiam, huius propositionis omne, per se necessarium est æternum, considerandum, quod aliquid potest dici per se necessarium dupliciter, sicut & aliquid potest dici per aliud necessarium: dicitur enim aliquid per aliud necessarium, aut quia habet aliquam causam extrinsecam suæ necessitatis productiuam, aut quia ab alia forma necessitatem habet: per oppositum dicitur aliquid necessarium per se, aut quia à nulla extrinseca causa necessitatum habet, aut quia ex propria forma & non ad aliam formam est necessarium. Quod ergo hîc dicitur, intelligendum est de per se necessario primo modo: vt ex rationis processu patet, non autem secundo modo: Illud enim per se necessarium non habet causam sui esse, quia cum necessitas essendi sit conditio concomitans esse, si haberet esse ab alio, & necessitatem quoque haberet ab alio, & sic non esset per se necessarium, vt nunc de per se necessariò loquimur. Omne autem quod non habet causam sui esse, est ipsum esse subsistens, quia si esse ab eius essentia distingueretur, non conueniret illi ex se, quum nulla res sit causa sui esse effectiuè: & sic oporteret, vt ab alio esse acciperet. Ex hoc autem sequitur quod sit æternum, eo quòd ipsum esse subsistens, omnem essendi perfectionem claudat, & desicere non possit.

Possibile æqualiter se habet ad esse & non esse.

VLTERIVS est sciendum pro illa propositione, possibile æqualiter se habet ad esse & non esse: quod possibile, hîc accipitur simpliciter & absolutè. Cùm enim essentia rei possibilis ab actuali existentia realiter distinguatur, & solitariè considerata ex se esse non habeat, absolutè loquendo, non magis inclinatur ad esse quàm ad non esse, sicut non magis inclinatur ad hoc quòd agens illud producat, quàm quòd non producat: sed hoc ex agentis dispositione prouenit. Quòd si de possibili loqueremur, vt iam materia disposita est per agens ad formæ introductionem, tunc non æqualiter se haberet possibile ad esse & non esse, sed magis ad esse inclinaretur, quàm ad non esse.

SED occurrit dubium. Nam secundum doctrinam sanct. Thomæ, natura rei possibilis ex se habet non esse, quia si sibi relinquatur, est non ens: esse verò habet ab alio, ergo non æqualiter se habet possibile ad esse & non esse. Magis enim inclinatur vnumquodque ad id quod conuenit sibi ex se, quàm ad id quod conuenit sibi ex alio. Respondetur, quòd naturam rei possibilis ex se habere non esse, dupliciter potest intelligi: vno modo affirmatiuè, id est, quia sibi ex natura sua determinat non esse, sicut ignis ex sui natura determinat sibi caliditatem. Alio modo negatiuè, quia videlicèt ex natura sua sibi non determinat esse, sicut dicimus vniuersale esse vbique, quia non determinat sibi aliquem locum. Si accipiatur primo modo, sic verum est quòd vnumquodque magis inclinatur in id quod conuenit sibi ex se, quàm in id quod conuenit sibi ex alio tantùm, sed tunc falsum est quòd natura rei possibilis ex se habeat non esse secundum mentem sancti Thomæ. Si verò accipiatur secundo modo, sic verum est naturam rei possibilis ex se habere non esse: & sic intelligit sanctus Thomas. Sed tunc negatur consequentia: & ad eius probationem negatur assumptum, quia ergo res possibilis inquantum huiusmodi, ex se non habet esse, nec tamen sibi repugnat accipere esse, ideo æqualiter se habet ad esse & non esse, id est, ita potest habere non esse sicut esse, & econtrà.

Hanc rationem Aureolus apud philosophos ineffiacem putat, arbitratus eos non concessuros esse aliquod necessarium quòd causam habeat productiuam: sed de hoc inferius specialis inquisitio erit. Quintò, ratione Aristotelis arguitur 8. physicorum, Tempus est æternum, igitur motus æternus, ergo mouens æternum: sed prima substantia mouens, est deus, ergo, &c. Quòd si negetur antecedens, etiam ex eius oppositio sequitur intentum. Si namque motus & tempus incepit, ergo ab aliquo mouente incepit, sed non est processus in infinitum, ergo deuenitur ad aliquod quod non incepit, & per consequens æternum. Fauet postremò huic veritati scripturæ sacræ authoritas, dicitur enim in ptalm. 101. Tu autem domine in æternum permanes. Item, Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, considerandum est quòd licèt duratio videatur distensionem quandam, successionem, prioritatemque & posterius habere, atque etiam realiter mensurare res, quæ sub duratione cadunt, eo quòd hæc in duratione magis nota nobis, scilicet in tempore reperiantur: tamen inueniuntur aliquæ durationes, quæ extensionem successionemque non habent, sed in indiuisibili consistunt, sicut æternitas & æuum, quemadmodum & ea quæ sub ipsis durant, indiuisibilia sunt. Aeternitas etiam non realiter diuinum esse mensurat quasi videlicet sit aliquid à deo realiter distinctum, ipso notius & manifestius, sed etiam mensura tantùm, secundum modum nostrum intelligendi, vt superius est ostensum.

Quòd in Deo non sit potentia passiua. Cap. 16.

SI autem Deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia. Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse: Deus autem secundum se non potest non esse cùm sit sempiternus: in Deo igitur non est potentia ad esse.

2 Adhuc quamuis id quod quandoque est in potentia, quandoque actu priùs sit tempore in potentia quàm in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quòd educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se: Deus autem est primum ens, & prima causa (vt ex supradictis patet) non igitur habet in se aliquid potentiæ admixtum.

3 Item, id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse, quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse, habet causam (vt suprà ostensum est.) Deum aurem per se est necesse esse, nullo igitur modo est possibile esse: nihil ergo potentiæ in sua substantia inuenitur.

4 Item, vnumquodque agit secundum quod est actu, quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam: primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5 Adhuc, vnumquodque sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est actus in potentia existentis, sed Deus est omninò impassibilis, ac immutabilis, vt patet ex prædictis: nihil ergo habet de potentia, scilicèt passiua.

6 Item, videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum: non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est. Vnde nec agere potest: ergo oportet esse aliquid aliud priùs, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni quo reducatur in actum: hoc autem in infinitum procedere non potest, ergo oportet deuenire ad aliquid quod est tantùm actu, & nullo modo in potentia: & hoc dicimus Deum.

Super cap. 16.

POstquam remouit sanctus Thomas à Deo imperfectionem rei temporalis, nunc potentiæ passiuæ remouet imperfectionem. Circa hoc autem duo facit: primò enim remouet potentiam passiuam: secundò, vnum correlarium deducit, quantum ad primum ponitur conclusio: Deus non est in potentia passiua. Ad cuius intelligentiam sciendum quòd licèt Deus nullam potentiam passiuam habeat, nullinsque à se extranei sit receptiuus: hîc tamen non quæritur nisi de potentia ad esse substantiale quæ ab actu separabilis est secundum se. Constat enim sanctum Thomam hîc loqui de ea potentia passiua quæ per sempiternitatem remouetur, quum eam remoueri à Deo ex eius sempiternitate deducat: hæc autem est potentia ab actu separabilis. Nam illa quæ est inseparabilis ab actu secundum se, vtpote cuius capacitas per vnum actum est completa, sempiternitati non repugnat, vt patet in corporibus cœlestibus. Quòd si diceretur omnem potentiam passiuam repugnare sempiternitati, cùm sempiternum propriè ab omni mutatione oporteat esse alienum tam intrinsecè quàm extrinsecè, vbi autem est quæcunque potentia passiua illud transmutabile sit saltem ab extrinseco. Hoc ad mentem

tem sancti Thomæ esse non potest, cùm constet ipsum in præcedenti ea probasse deum æternum esse ad hunc solum sensum, quòd non habet principium, & finem durationis quomodo & tempus, & motus, & corpora cælestia æterna esse à philosophis est positum, non autem, vt omnis absolutè excluditur transmutatio: sensus ergo cõclusionis est, quòd in deo nulla est potentia ad esse substantiale ab actu quem habet separabilis: & est idem ac si diceretur, deum non esse compositum ex materia & forma, eo modo quo corruptibilia quæ sempiterna non sunt habent compositionem, & ad hunc sensum probatur.

Veruntamen licèt hunc sensum principaliter intendat tamẽ aliquas etiam rationes interserit, quibus probatur non solùm quòd in potentia non sit, sed etiam quod in potentia nihil sit, quod rationem potentiæ habeat, quoniam si illud est, apperte constat ipsum in potentia esse non posse. Prima ergo ratio est hæc, Deus secundum se non potest non esse, ergo in eo non est potentia ad esse: antecedens patet, quia est æternus: probatur consequentia, quia in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse, quia quod potest esse, potest non esse.

ADVERTENDVM pro huius rationis intelligentia, q̃ assumptum ad consequentiæ probationem non intelligitur de posse non esse per potentiam extrinsecam, quamuis ad hũc sensum vera sit, quia nec accipitur esse in potentia secundum potentiam extrinsecam, sed accipitur posse non esse ab intrinseco, quia videlicet habet in se vnde aliquando deficiat, vt in rebus corruptibilibus accidit: patet autem hoc ex probatione antecedentis: probatur enim deum non posse non esse, quia est sempiternus: sempiterno autem sicut cælo conuenit tamen posse non esse ab intrinseco, licèt ab extrinseco possit non esse, vnde & dixit deum non posse non esse secundum se, hoc est, per aliquod principium intrinsecum: patet etiam ex assumpto ad probationem consequentiæ, & est propositio vera si ad sensum conclusionis accipiatur: in alio autem sensu esset falsa. nam in substantia alicuius potentiam admiscerri, potest dupliciter intelligi: vno modo, quia habet in se plures partes, quarum vna ad aliam comparatur, sicut potentia ad actum, & sicut susceptiuum ad formam, licèt ab actu separari non possit quantum est ex se. Alio modo, quia in se habet partem potestatem ab actu separabilem secundum se eo quòd alterius actus sit susceptiua, cui primo modo admiscetur potentia, non est necesse vt possit ab intrinseco non esse, vt in corporibus cœlestibus, secundum ponentes ea ex materia & forma composita, vt apperte constat: est enim in ipsis potentia, & tamen sunt incorruptibilia. Sed cui admiscetur potentia, secundo modo: in quo sensu intelligitur cõclusio, potest aliquando non esse. Nam si illa potentia potest ab actu separari habens talem potentiam potest non esse, sicut quia materia sor. potest aliam formam recipere, & sic carere forma quam habet, potest non esse sortes.

ADDIT autem sanctus Thomas secundum id quod habet de potentia potest non esse. tum quia si aliquid constet, ex potentia, & actu, posse non esse, non conuenit sibi ratione actus quem habet, sed ratione potentiæ quæ est alterius formæ receptiua. Tum quia si habeat potentiam ad esse substantiale, potest non esse substantialiter: si autem habeat potentiam ad aliquod esse accidentaliter: puta album aut nigrum & similia, & vniuersaliter loquendo, potest non esse illud ad quod est in potentia.

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

Actus est simpliciter prior potentia.

AD euidentiam huius rationis, notandum est, quòd actum esse simpliciter priorem potentia, dupliciter potest intelligi. Vno modo prioritate naturæ & causalitatis. Alio modo prioritate durationis: & licèt vtroque modo verũ sit vt patet ex Arist. 9. metaph. & ex doctrina sancti Thom. ibidem, & lect. 7. & pomur de prioritate naturæ & causalitatis, sic est verum absoluè, & de eo inquam quod succesiuè producitur, & de eo quod producitur in instanti. Si verò loquamur de prioritate durationis, sic non est vniuersaliter verum, sed duabus opus est limitationibus. Prima est, vt illud quod est in potentia reducatur in actum per successiuam transmutationem. Secunda, vt illa potentia sit potentia proxima quæ in actum reduci possit per vnicam transmutationem, non autem potẽtia remota. patet hoc ex Arist. 9 meta. ter. 11 & sanct. Th. lectione sexta declarante quo modo aliquid dicatur in potentia ad actum.

PROPTER defectum primi, non est necesse vt illuminatum præcedat tempore illuminabile, quia illuminatio non est mutatio successiua instantanea, sed propter defectũ secundi, non est necesse vt ens in actu præcedat durationem materiam primam quia licèt sit potentia, non est tamen potentia proxima, sed remota. Sic ergo intellecta propositione, manifestè eius veritas apparet. Nam cùm materia successiuè, & in tempore per actionem existentis in actu perducatur ad talem dispositionem, vt sit materia propinqua, quæ per vnicam actionem reduci possit in actum, constat quòd ens in actu, non tantùm præcedit durationem productam, sed etiam potẽtiam eius proximam, quum inter ipsum & talem potentiam mediet tempus, in quo deducta est per actionem agẽtis ad eam dispositionem, secundum quam est materia proxima.

PATET veritas huius expositionis etiam ex ratione qua probatur dicta propositio, quia videlicet quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Si intelligeretur de potẽtia remota, aut materiæ nudæ, tunc ista cõsequentia nulla esset, quod est in potentia non educitur in actũ nisi per aliquod ens actu: ergo actus est prior tempore potentia: sed bene sequeretur, ergo actus præcedit actũ ab eo successiuè productũ. Sed si intelligatur modo exposito, bona esse. Si enim quod est in potentia ante omnem actionem agentis reducitur in actum successiuè ab existente in actu, sequitur quòd actus præcedat potẽtiam proximam eius quod educitur in actum, cùm in tempore & successiuè materia disponatur ab agente tali dispositione quæ est proxima & immediata dispositio ad formam.

LICÈT autem vera sit propositio tam de prioritate durationis quàm de prioritate naturæ, accipit tamen eam hoc loco S. Th. vt veta est de prioritate naturæ, & causalitatis. Sic enim actus est prior eo, quod quandoque est potentia, & quandoque in actu. Quod cum deo nihil sit prius causalitate eo quòd sit prima causa: sequitur ipsum non esse quandoque in potentia quandoque in actu. Tertiò, Deus est per se necesse esse, ergo non est possibile esse, ergo nihil potentiæ in eius substantia inuenitur. probatur prima consequentia. Omne possibile esse habet causam, vt ostensum est præsenti cap. per se autem necesse esse non habet causam, alioquin, non esset per se necesse esse, ergo &c.

ADVERTE quòd licet si accipiatur possibile vt opponitur impossibili per se necesse esse sit esse possibile esse. Si tamen accipiatur possibile vt idem est quod contingens, quod scilicet potest esse & non esse, quo modo opponitur necessario nullum per se necesse esse est possibile, sicut vnum oppositorum non est reliquum. Quartò primum agens est actus purus, sed deus est primum agens, ergo actus purus. Maior probatur quia oppositum prædicati infert oppositum subiecti: sequitur enim, nõ est actus purus: ergo non se toto agit, sed aliquo sui, quia in tantum agit vnumquodque inquantum est in actu, ergo agit alicuius participatione, non per essentiam, ergo non est primum agens.

AD euidentiam huius rationis considerandũ est quòd omne quod in aliqua potentia recipitur ex tali receptione limitationem quandã accipit: sicut albedo in subiecto recepta ad aliquem albedinis gradum limitatur, quæ si esset à subiecto abstracta omnem perfectionem sibi possibilem haberet. Imperficitur enim actus ex eo q̃ esse receptũ habet. Ex hoc sequitur, q̃ actus in potentia receptus est participatus eo quòd non omnem perfectionem quæ sibi conuenire potest secũdum rationem speciei habeat, bene ergo sequitur. Si aliquid non se toto agit, quòd per essentiam suam non agit, ita scilicet quòd essentia sua quæ nominat totum sit primo agens, sed participatione alicuius. i. per partem suam actua'ẽ participatam ex eo quod in alia parte potentiali est recepta, quòd sanè repugnat rationi primi agentis. oportet enim vt primum simpliciter agẽs, etiam primò agat & ex consequenti non per aliud quocũque modo sicut & quod primo mouetur, oportet vt nõ per partem moueatur vt dicitur 7. physicorum. Quintò, deus est omninò impassibilis & immutabilis, ergo non habet potentiam passiuam: probatur consequentia, quia vnumquodque natum est pati ex eo quod est in potentia, quum motus sit actus existentis in potentia. Sexto aliquid est in mundo quod exit de potentia in actum, & illud non educitur à seipso de potentia in actum, quia quod est in potentia adhuc non est, & consequenter agere non potest, ergo oportet deuenire ad aliquid quod sit tantùm actu, & nullo modo in potentia, & hunc dicimus deum: probatur consequentia, quia non est in iis procedere in infinitum.

CONTRA hanc rationem instati posset, quia ex eo quod non proceditur in infinitum, in iis quæ educuntur de potentiæ in actum non videtur sequi quòd oporteat deuenire ad actũ purum qui est deus, sed ad aliquid quod non educatur de potentia in actum. Si enim ponamus cælum ab æterno esse productum, illud non erit de potentia passiua reductum in actu, & tamen habet potentiam.

SED instantia hæc tollitur, si intentum conclusionis consi-

deretur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

deretur. Non enim intendit sanctus Thomas in hoc cap. probare quòd deus sit actus purus, nihil in seipso habens quod ratione potentiæ habeat. Sed quòd in deo non est potentia ab actu separabilis per quam dicatur esse in potentia passiua ad aliquid aliud. Sicut aër est in potentia ad hoc, vt ex ipso fiat ignis, & vniuersaliter omnia corruptibilia sunt in potentia ad hoc vt ex ipsis aliud generetur.

Quod deus non est materia. CAP. 17.

*Idem.p.p. q. 3.arti.2.

APparet etiam ex hoc deum non esse materiam. Quia materia id quod est in potentia est.

2 Item materia non est agendi principium: vnde efficiens & materia in idem non incidunt secundum Philosophum, deo autem conuenit esse primam causam effectiuam rerum vt suprà dictum est: ipse igitur materia non est.

3 Amplius sequitur res naturales casu existere his qui in materiam omnia reducebant sicut in causam primã: contra quos agitur in secundo physicorum: si igitur deus qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia in casu existere.

* Text. 10. 77.

4 Item materia non sit causa alicuius in actu, nisi secundum quòd alteratur & mutatur: si igitur deus est immobilis vt probatum est, nullo modo potest esse rerũ causa per modum materiæ. *Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ deus non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania Dauid. de diuinato confunditur, qui ausus est dicere deum esse idem quod prima materia: ex hoc q. si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differẽtijs, & sic non essent simplicia: nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia cõpositionẽ facit. hoc autem processit ex ignorantia, qua nescuit quid inter differentiam & diuersitatem interfit. Differens enim (vt in 10. metaph. determinatur) dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo est differẽs, diuersum autẽ aliquid absolutè dicitur ex hoc quòd non est idem. Differentia igitur in his quærenda est, quæ in aliquo cõueniunt: oportet enim aliquid in eis assignari, secundum quod differant, sicut duæ species conueniũt in genere: vnde oportet quòd differentiis distinguantur. In his autem quæ in nullo cõueniunt, non est quærendum quo differant, sed seipsis diuersa sunt: sic enim & oppositæ differentiæ ab inuicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suæ essentiæ: & ideò non est quærendum quibus differant: seipsis enim diuersa sunt. Sic etiam deus & materia prima distinguuntur, quorum vnum est actus purus, aliud, potentia pura, in nullo conuenientiam habentes.

* Cap. 13. * Scotus Alexandri qui fecit librum de materia vbi probare conatur omnia esse vnum in materia.

Super cap. 17.

EX præcedenti cap. deducit sanctus Thomas hanc conclusionem, Deus non est materia. Circa hanc autem duo facit: primò enim conclusionem probat. Secundò, errorem quendam ex determinatis excludit. Prima ratio ad conclusionem est. In deo nulla est potentia ad esse substantiale, ergo deus non est materia: probatur consequentia, quia materia prima est id quod est in potentia.

ADVERTE quod aliter materia est in potentia, quàm id quod ex materia fit. Nam materia non sic est potentia quasi pro duci possit, & in actu subsistere sicut ignis, quum sit ingenerabilis, & incorruptibilis, vt dicitur primo physicorum, sed est potentia essentialiter, quòd est ipsa potentia, & est subiectum receptiuum actus. hoc autem modus loquendi sanctus Thomas innuit, cùm inquit, materia id quod est in potentia, id est, secundũ totam suam essentiam, est potẽtia actus receptiuus, ita quod essentialitas potentiæ significatur quum dicitur, id quod est: ordo ad actum, cùm dicitur in potentia est. Id autem quod sit antequam sit, est in potentia, quia potest in actu esse per actionem agentis, & est aliqua potentia in materia de qua educi potest.

Secunda, deus est prima causa efficiens: ergo nõ est materia. renet consequentia, quia agens & materia in idem non coincidunt apud Philosophum 2. physicorum, & 5. metaph.

Tertia, si esset materia, omnia essent à casu.

Quarta, deus est immobilis, ergo non est materia: patet consequentia, quia materia non fit causa alicuius in actu, nisi secundum quòd alteratur & mutatur.

NOTANDVM est, quòd aliud est materiam esse partem alicuius, & aliud materiam fieri causam alicuius in actu. Ipsam enim esse partem alicuius, est ipsam essentiã rei compositæ constituere partialiter, quod esse potest absque alteratione & mutatione materiæ, sicut in corporibus cælestibus videmus. Sed ipsam fieri causam in actu alicuius, est ipsam prius existentem nõ causare illud postmodum verò actualiter illud in suo genere causare: hoc autem esse non potest nisi per alterationem ac mutationem, qua & præsenti forma spoliatur, & aliam induit. Non enim materia quæ est sub forma aëris, potest fieri actu causa formæ ignis, nisi per alterationem formæ a qua expolietur. Quum ergo ponamus deum primam causam, & aliquid ab ipso nouiter causari, oporteret, si esset materia, quod per aliquam mutationem fieret actu causa eius, cuius erat tantùm causa in potentia.

QVANTVM ad secundum, refellit positionem fatuam Dauid de diuinando, qui existimauit deum esse materiam primam, hac deceptus ratione: quia si deus & materia non essent in idem, differrent aliquibus differentijs, & sic non essent simplicia, quia differẽtia aliquam compositionem facit in eo quod differt. Sed respondet sanctus Thomas quod hic ignorauit, quid inter differens & diuersum interfit. Nam differẽtes quidem ad aliquid dicitur, eo quòd aliquo sit differens, vt patet 10. met. Text. 12. diuersum autem absolutè dicitur, ex eo quòd non est idem. Nam differẽtia inter ea quærenda est quæ in aliquo conueniunt, ideò oportet vt differentiis differant sub illo communi: iis autem quæ sunt diuersa non est aliquod commune in quo conueniant: ideò non oportet quærere quo differant, sed seipsis esse possunt diuersa: sic namque oppositæ differentiæ distinguuntur: sunt enim seipsis, & non aliis differentiis diuersæ, cum non participent genus tanquam partem suæ essentiæ: sic etiam deus & materia prima seipsis sunt diuersa, tanquam in nullo cõuenientia.

PRO declaratione eorum quæ hic dicuntur, teminisci oportet eius quod ex 5. & 10. metaph. habẽtur, quod inquam diuersum identitati opponitur, & vniuersaliter non identitatem importat: vnde quomodocunque aliqua non sint idem, diuersa dici possunt: differẽs autem, si vocabulo propriè vti voluerimus dicitur de eo quod in aliquo conuenit cum altero, sed aliquibus differẽtiis illius communis ab illo distinguitur, sicut homo qui cum equo in genere animalis conuenit, ab eo per rationale differt, vnde omne differens est diuersum, quia est aliquo modo non idem: non autem omne diuersum est differens, quia etiam quæ in nullo conueniunt, diuersa dici possunt, non autẽ differentia: sed tamen quãdoque vno vocabulo indistinctè pro altero vtimur, quo sit, vt quæ quoquo modo diuersa sunt ea differre dicamus, quia non sunt idem: non autem quia sub aliquo communi aliquibus differentiis distinguantur.

CONSIDERANDVM etiam, pro eo quod inquit differentias non participare genus, quasi partem suæ essentiæ, q genus dupliciter cõsiderari potest: vno modo materialiter, alio modo formaliter. Si materialiter consideretur, quantùm videlicet ad entitatem suam tantùm, sic non est pars neque speciei, neque differentiæ, sed dicit totam entitatem tàm speciei quàm differentiæ. sed si formaliter consideretur. secundum scilicet q tanquam fundamentum conceptui correspondet omnibus eius speciebus communi, sic dicit partem essentiæ speciei, non autẽ differentiæ, si rei essentiam formaliter accipiamus, secundum. q. quòd natura conceptui intellectus diffinitiuo respondet. Nam in diffinitione essentiali speciei includitur genus tanquam diffinitionis pars: ideò pars essentiæ speciei dicitur: non autẽ in diffinitione differentiæ ponitur genus tanquam eius pars. neq; de ipsa genus formaliter prædicatur. vt dicitur 3 metaph. alioquin in diffinitionibus esset nugatio. Ideirco genus non dicit partem essentiæ differentiæ, licèt cum ipsa sit materialiter idem. Et præter hoc dicuntur primò diuersa, quia in nullo communi cõceptu obiectiuali conueniunt.

SED occurrunt tria dubia. Primum est, Nam non dicitur aliquid relatiuum, quia aliquo sit tale, sed quia ad alterum sicut ad correlatiuum refertur, non enim album est relatiuum, licèt albedine sit albũ, ergo licèt differens aliquo differat, non propter hoc est relatiuum: cuius oppositum videtur sanctus Thomas hic tenere, dum inquit quòd differens ad aliquid dicitur.

Secundum est, quia non videtur distingui diuersum à differenti, eo modo quo hoc ponitur. Nam sicut differens aliqua differentia differens est, ita & diuersum aliqua diuersitate est diuersum, & sic qua ratione vnum dicitur ad aliquid, eadem ratione & reliquum. Tertium est. Materia, & deus in ente conueniunt, ergo sunt differentia, quia vt inquit philosophus 5. meta. text. 15. differentia sunt quæcunque diuersa sunt idem aliquid entia aut numero, aut specie, aut genere, aut proportione, & de vno proportione dat ibidem S. Tho. exemplum de quantitate & qualitate in ente, ergo falsum est quod inquit S. Thomas, ea in nullo conuenientiam habere, & differentia non esse.

Differens quomodo est relatiuum.

AD horum euidentiam considerandũ est quòd in eo quod relatiuè dicitur præter terminum ad quem refertur, necesse est esse aliquid quo ad terminum referatur, aliquo modo ab ipso diuersum: in eo enim quod est simile oportet esse relationem per quam assimiletur alteri, & aliquam qualitatem quæ sit similitudinis fundamentum: simile enim aliqua similitudine simile est, & secundum aliquam qualitatem: quod autem negatiuè dicitur, non indiget aliquo, quo negatiuè dicatur, sed ex seipso potest ab altero negari. Si ergo differens relatiuum sit, oportet in ipso esse aliquid quo à termino differt. Diuersum autem, quia absolutum est, non importans, videlicet ex se respectum ad alterum, non indiget aliquo quo sit diuersum, sed seipso toto negati potest: propter hoc volens assignare sanctus Thomas modum quo distinguantur, interposuit ex Aristotelis authoritate vnum esse relatiuum, aliud absolutum, ex quo sequitur in vno esse aliquid quo dicatur tale, in altero verò non. Ad aliquid ergo siue relatiuum ad duo dicitur, ad vnum videlicet tanquam ad terminum tantùm, & correlatiuum: ad alterum verò, tunquam ad rationem referendi. Patet enim dicitur ad filium tanquam ad terminum: ad paternitatem autem, tanquam ad rationem referendi: pater enim paternitate est pater, formaliter, & potentia vel actu generandi fundamentaliter. Differens ergo est relatiuum, quia dicitur ad id quo differt tanquam ad rationem referendi, non tanquam ad terminum diuersum autem non dicitur ad aliquid, tanquam ad rationem referendi.

Ad primum itaque potest primò responderi quòd licèt aliquid non sit relatiuum, quia aliquo sit tale quomodocunque: aliquid tamen ad aliquid dicitur, quia aliquo, est tale, tanquam ratione referendi, quod albo non conuenit, licèt enim album sit albedine, nomine tamen albi non importatur albedo, tanquam ratio ad alterum referendi. Potest secundò responderi, quòd relatiuum & ad aliquid potest dupliciter accipi, sicut & absolutum: dicitur enim aliquid absolutum, aut quia absoluitur à termino sicut quantum: non enim quantum vt sic ad aliud tanquam ad terminum dicitur, aut quia absoluitur à subiecto, vel á forma, vel quocunque alio modo, ab alio, sicut substantia est absoluta à subiecto, & accidens à forma, qua sit tale. non enim accidens aliqua forma sibi addita est accidens, sed seipso. Similiter ergo ad aliquid dicitur aut tanquam ad terminum tantùm, aut tanquam ad subiectum vel formam, aut quocunque alio modo quàm ad terminum tantùm, quum ergo dicitur differens esse ad aliquid, siue relatiuum, vt dicitur primo sententiarum, accipitur ad aliquid, non tanquam ad terminum, quod est propriè ad aliquid, sed tanquam ad formam, quod largo modo dici potest ad aliquid. Differens enim aliquam formam importat per quam differens est: diuersum autem non importat formam per quam sit diuersum, sed potest seipso esse diuersum, ideo dicitur absolutum à forma. Hoc modo conceditur album ad aliquid dici tanquam ad formam: omne enim album, albedine est album, licèt non sit ad aliquid tanquam ad terminum extrinsecum. Hanc distinctionem ex sancto Thoma 5. metaph. capitu. de ad aliquid elicere possumus, vbi inquit, quòd rectè visus potest dici videntis, non inquantum visus est, quia sic dicitur visibilis, sed inquantum accidens vel potentia videntis: relatio enim respicit aliquid extrà, non autem respicit subiectum, nisi inquantum est accidens. Sicut ergo visus, & ad visibile respectum habet, & ad videntem, licèt inquantum propriè relatiuum dicatur ad visibile: inquantum autem accidens vel potentia ad subiectum, vt sic etiam largo modo dici possit relatiuum, quia ad alterum respectum importat, scilicet ad subiectum: ita differens importat respectum ad id à quo differt, tanquam ad terminum extrinsecum, & vt sic propriè est relatiuum: importat etiam respectum ad differentiam tanquam ad formam per quam est differens: & sic largo modo potest dici ad aliquid prout omne quomodocunque ad alterum respectum importans potest ad aliquid dici. Videtur hæc responsio esse magis ad mentem sanct D. Nam prima quæstio. 3 articul. 8. ad 3. inquit: vnde secundum Philosophum 10. metaph diuersum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt: ex quo dat intelligere quòd pro eodem accipit absolutum: & non importans formam à se distinctam qua sit tale, & similiter ad aliquid pro importante formam qua sit tale a se aliquo modo distinctam: primo etiam sententiarum, dist. 8. quæstio. prima, articu. 2. ad 3. declarans de mente Philosophi, quomodo diuersum sit absolutum, & differens relatiuum, assignat pro ratione, quia omne differens aliquo differt, sed non omne diuersum, aliquo est diuersum. Ad secundum dicitur quòd diuersum & diuersitas negatiuè dicuntur, sicut non idem, & non identitas: vnde diuersum non est aliqua diuersitate diuersum, tanquam forma, sed tanquam negatione formæ.

ADVERTENDVM quoque, quòd licèt diuersum videatur relatiuè, & ad aliquid dici: diuersum enim ab aliquo est diuersum, tamen illa propositio ab, non importat terminum relationis, sed negationis: importat enim illud cui aliquid non est idem, sicut quum dicitur Socrates non existens, distinguitur à Platone non existente, non importatur ordo vnius ad alterum, sed negatio vnius ab altero: vnde diuersum non est relatiuum, sed absolutum. Ad tertium dicitur, quòd differentia, si propriè sumatur, dicitur inter illa quæ genere aut specie distinguuntur, vt dicitur decimo metaphysicæ text. 12. vnde non sufficit ad differentiam propriè dictam, vt aliqua in vno communi analogo & proportionali conueniant, sed requiritur vt vnumquodque illorum sit in genere aliquo, aut specie: vnde inquit ibidem Philosophus decimo metaphysicæ, quòd oportet vt illud quo aliqua differunt, sit aliquid idem in iis quæ non sic differunt: hoc autem est genus, aut species. Quod verò inquit sanctus Thomas & Aristoteles, quòd etiam quæ sunt vnum proportione sunt differentia, intelligendum est supposito quòd vnumquodque illorum sit in genere, & quòd exemplificat de quantitate & qualitate, quæ vniuntur in ente, non accipit illa pro generibus generalissimis, sed pro speciebus generum, putà pro linea, & albedine: ista enim differunt genere in nullo conuenientia, præter quàm in ente de ipsis proportionaliter dicto: dicitur ergo ad argumentum, quòd licèt deus & materia in ente, conueniant de ipsis proportionaliter dicto, non tamen conueniunt sicut aliqua diuersorum generum, aut diuersarum specierum, vt intelligit sanctus Thomas qui se ad Aristotelem refert decimo metaphysicæ. Similiter de differentijs oppositis est dicendum. Quamuis enim in ente conueniant, non sunt tamen in genere aliquo, aut specie, quæ de ipsis formaliter prædicentur: ideo seipsis distinguuntur, non autem alijs differentijs.

Quod in deo nulla sit compositio.

Caput 18.

EX præmissis autem concludi potest quòd in deo nulla sit compositio. Nam in omni composito oportet esse actum & potentiam: non enim plura possunt simpliciter fieri vnum nisi aliquid ibi sit actus & aliquid potentia. Quæ enim actu sunt non vniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata: quæ non sunt vnum simpliciter: in quibus etiam ipsæ partes congregatæ sunt, sicut potentia respectu vnionis. sunt enim vnitæ in actu postquam fuerint in potentia vnibiles: in deo autem nulla est potentia: non est igitur in eo aliqua compositio.

* Idem.p. p.q.3 artic. 7.& 8.

2 Item omne compositum posterius est suis componentibus. primum ergo ens quod deus est ex nullis compositum est.

3 Adhuc, omne compositum est potentia dissolubile quantum est ex ratione compositionis: licèt in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse: quod deo non competit: cùm sit per se necesse esse: non est ergo in eo aliqua compositio.

4 Amplius. omnis compositio indiget aliquo componente, si enim compositio est, ex pluribus est: quæ autem secundum se sunt plura in vnum non conueniũt nisi ab aliquo componente vniantur: si igitur compositus esset deus haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset: quia nihil est causa sui ipsius: esset enim prius seipso: quod est impossibile: componens autem est causa efficiens compositi: ergo deus haberet causam efficientem: & sic non esset causa prima, quòd suprà habitum est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

5 Item in quolibet genere tantò aliquid est nobilius, quantò simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui nõ habet aliquam permixtionem frigidi: quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis: hoc autẽ quod est in fine nobilitatis omnium entium dicimus deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu: nulla igitur compositio ei accidere potest.

6 Præterea in omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius: & dico bonum secundum illam bonitatẽ, quæ est propria totius & perfectio eius: nam partes sunt imperfectæ respectu totius, sicut partes hominis nõ sunt homo: partes enim numeri senarij, non habent perfectionem senarij: & similiter partes lineæ non pertueniunt ad perfectionem mensuræ quæ in tota linea inuenitur: si ergo deus est compositus, perfectio & bonitas eius propria inuenitur in toto: non autem in aliqua eius partium: & sic non erit in eo purè id bonũ quod est proprium ei: non est ergo ipse primum & summum bonum.

7 Item ante omnem multitudinem oportet inuenire vnitatem: in omni autem composito est multitudo: igitur oportet id quod est ante omnia. s. deum omni compositione carere.

Super cap. 18.

POstquam excludit sanctus Thomas à deo potentialitatem passiuam, consequenter & compositionem excludit. Circa hoc autem duo facit: primò enim excludit compositionem vniuersaliter: secundò ad particulares compositiones descendit, cap. 20. Circa primum duo facit: primò excludit à deo omnem compositionem: secundò, quoddam deducit correlarium cap. seq. Quantum ad primum, probat nullam esse in deo compositionem, & arguit primò sic, In deo nulla est potentia, ergo nulla compositio: probatur conseq. quia vbi est compositio, ibi est actus & potentia, non enim ex pluribus potest simpliciter vnum fieri, nisi vnum sit actus, & alterum potentia: esset enim vnum tantùm coligatione, & congregatione, si vtrumque esset actus, & tamen etiam sic ipsæ partes essent potentia respectu vnionis. Fundamentum huius rationis inferius in 2. declarabitur, vbi de pluralitate formarum sermo erit. Secundò, deus est primum ens, ergo non est compositus: probatur conseq. quia compositum est posterius suis componentibus.

ADVERTE quod cõpositum comparatur ad suas partes cõponentes aliquo modo, sicut actus ad potentiam: ideo in genere causæ formalis totum est suis partibus prius secũdum naturam: in genere autem causæ materialis partes sunt priores toto. propter quod inquit S. Th. 3. sent. d. 2. q. 2. ar. 1. quod partes sunt priores toto originaliter, sed completiuè, econtrario: quod est dicere, quia via generationis & materiæ qua proceditur de potẽtia ad actum, partes sunt priores toto, ordine autem naturæ & formæ, à qua rei prouenit complementum totum est partibus prius.

Tertiò, si esset compositus, posset non esse, quod deo non competit: probatur conseq. quia compositum omne, vt sic, est dissolubile, licèt in quibusdam sit aliquid dissolutioni repugnans.

Sed videtur hæc ratio seipsam destruere. Dicetur enim quod licèt ex eo quod deus est compositus, sequatur ipsum posse nõ esse, tamen posse non esse sibi aliunde repugnat: & est ens necesse esse.

AD huius euidentiam sciendũ quod omne compositum includit plura realiter distincta, ex quibus componatur: quæ autem sunt realiter distincta, vt realiter distincta sunt non inconuenit posse ab inuicem separari, licèt aliquando ex particularibus suis rationibus repugnet vt separentur, ex eo quod vnum ad alterũ necessariam habet dependentiam: bene ergo dicitur quod cõpositum ex ratione compositionis dissolubile est, quia compositio includit partium pluralitatem, quibus vt plures & distinctæ sunt, conuenit vt ab vna altera possit separari, aut vtraque permanente, aut altera tantùm aut neutra, & per consequens vt totum possit dissolui. & nõ esse. In deo autem nihil tale inueniri potest. ex quo non esse possit, cùm sit per se primò necesse esse, ex quo habet vt nullo modo possit non esse, neque ab intrinseco, neque ab extrinseco. Quartò, haberet causam efficientem: & sic non esset prima causa: probatur consequentia, quia omnis compositio indiget componente, eo quòd plura in vnum non conueniunt, nisi ab aliquo vniantur, non componit autem seipsum compositum, quia nihil est suiipsius causa: ergo oportet esse aliquid aliud componens, tale autem est causa efficiens compositi, ergo &c.

Quintò, deus est nobilissimum entium, ergo non est compositus: antecedens patet, quia est prima causa: consequentia probatur, In quolibet genere tantò est aliquid nobilius, quantò est simplicius, sicut ignis qui nullam permixtionem frigidi habet in genere calidi est nobilissimus, quod ergo est in fine nobilitatis omnium entium, est in fine simplicitatis, & per consequens non est compositum.

ADVERTE circa illam propositionem, in quolibet genere quantò aliquid est nobilius, tantò est simplicius, quod habet veritatem in ijs quæ per se & directè reponuntur in igne, non autem vniuersaliter de omnibus: non enim materia prima est nobilior homine licèt sit simplicior, aut homo simpliciot materia quæ est perfectior: materia enim non est in genere tanquam aliquid completum in specie. Sed inter ipsas species, illa quæ nobilior est simpliciot etiam est.

ADVERTE etiam cùm dicitur, ignis qui nõ habet aliquam permixtionem frigidi, quod duplicem habere sensum potest, primus, vt li. quod dicitur, qui non habet, &c. sit limitatiuum illius termini ignis, vt sit sensus: cùm aliquis ignis habeat permixtionem frigidi, aliquis verò non, ille qui non habet, est perfectissimus: & tunc probabile est, vt supposituum istud verum sit de igne in sua sphæra, quòd scilicet nullum gradum frigiditatis habeat, sed habeat summum gradum caliditatis, saltem in suprema sui parte. Secundus sensus potest esse, vt sit declaratiuum naturæ ignis, quasi de natura ignis, sit non habere aliquem gradum frigiditatis. Et tunc intelligendum est de igne in propria materia, non autem in aliena existente & de igne suæ relicto naturæ: quia si loqueremur de ipso, secundum quòd ab aliquo frigido alteratur, puta ab aqua, vt conuertat ipsum in aquam, non apparet quare caliditati eius frigiditas permisceri non possit, imò videtur necessarium illud ponere, quum non possit ignis in aquam transmutari, nisi prius aquæ dispositionibus disponatur.

SED occurrit dubium circa istam propositionem, in quolibet genere: tantò aliquid est nobilius, quantò est simplicius, non enim videtur vera, neque in generibus, neque in speciebus: in generibus quidem, quia quantò genus est superius, tantò est simplicius, vepote pauciora in sua includens ratione, non tamen est perfectius imò imperfectius, quia potentialius est tanquam per plures differentias contrahibile, vt patet ordinem prædicamenti substantiæ consideranti. In speciebus quoque quoniam lapis simplicior est homine, eo quòd per solam differentiam corporis constituatur, homo verò ex multis alijs differentijs, scilicet viuentis. & animalis: & tamen homo longè nobilior est lapide: similiter elementa sunt simpliciora mixtis animatis, & tamen animata sunt elementis digniora.

Confirmatur ex verbis sancti Thomæ, prima quæst. 3. artic. 7. ad 2. ibi enim concedit quòd apud nos composita, sunt meliora simplicibus. Posset ad ista breuiter dici quòd sanctus Thomas loquitur de simplicitate quæ opponitur mixtioni cum opposito, vt patet ex verbis literæ. Quod enim minus suo contrario permisceatur, est perfectius in sua natura, sicut albedo tantò perfectior est, quantò minus nigredini permisceatur: & calor tantò perfectior est, quantò minus habet admixtum de frigiditate: & sic accipitur simplicius, vt idem est quod purius. quum ergo deus perfectissimus sit in genere entium, necesse est vt sit purissimus tanquam nihil habens de non ente, & potentialitate, & per consequens nullam habet compositionem.

VERVNTAMEN, vt altius consideremus ordinem simplicitatis & compositionis rerum, sciendum est primò quòd dupliciter est simplicitas, scilicet simplicitas corporalis, & simplicitas formalis siue actualis. Illud dicitur simplex omninò simplicitate corporea quod est corpus non compositum ex alio corpore: & tantò aliquid est simplicius, quantò minus ex alijs corporibus est compositum, sicut elementa sunt simpliciora mixtis. Dicitur autem simplex omninò simplicitate formali. & actuali, quod est omninò forma, & actus, & tantò aliquid est simplicius, quantò est formalius, & actualius, & minus habens de potentialitate.

SCIENDVM secundò pro maiori euidentia istius simplicitatis formalis, & compositionis illi oppositæ, quòd quum fundamentum compositionis sit actus & potentia, quia ex multis non fit vnum simpliciter, nisi vnum eorum sit actus, aliud verò potentia, & ex potentia potissimum dependeat compositio, eo quòd pura potentia per se esse non possit, quantò magis saluatur potentialitas & diuersitas potentiæ ab actu: sub vno tamen esse tantò magis saluatur ratio compositionis: importat enim compositio pluriũ actus s. & potentiæ positionẽ ad esse vnius: ideo vbi magis saluatur potentialitas & distinctio cum vnitate esse, ibi magis saluatur cõpositio. Saluatur autẽ in composito tantò magis dist. potẽtiæ & actus, & potentialitas, quãtò potentia minus actuatur à forma, & forma min⁹ prædominatur materiæ qa tũc ex illis minus fit vnum dum vnum minus ad gradum alterius trahitur: sequitur ergo q⁹ vbi forma minus dominatur materiæ, illud magis potẽtiale est, magisq; compositum. Ex hoc vltrius sequitur, q⁹ vbi forma fuerit perfectior, & magis materiæ prædicans, tantò ex illa forma & materia fit aliquid minus compositum, & magis vnum, magisq; simplex, quia forma quantò magis prædominatur, tantò perfectius actuat materiam, & minus relinquit in potentia. Quod sanè patet si per gradus formarum materiam eiusdem rationis informantium discurramus: formæ enim elementorum quia totaliter sunt immersæ materiæ parum ipsam actuant dum eam relinquunt in potentia ad actum mixti & viui, & animal, & rationalis: forma verò mixti materiam magis actuat, eo quòd dat sibi esse corporeum & esse mixti, minúsque in potentia relinquit, quia non ad esse mixti sicut præcedens: Forma autem viui adhuc magis actuat, quia dat sibi esse proprium, & præcedentium formarum & minus relinquit in potentia & sic successiuè, quantò forma fuerit perfectior, tantò relinquit materia minus in potentia, & per consequens compositum est magis vnum, & minus habens de potentialitate in sua essentia, propter quòd inquit S. Th. in secũdo huius ca. 68. quòd non minus vnum sed fortè magis ex substantia intellectuali & materia eprporali, quàm ex forma ignis & eius materia: quia quantò forma magis vicit materiam, tantò ex ea & materia magis efficitur vnum.

SED tamen aduertendum quòd licèt quantò aliquid est perfectius, & nobilius, tantò minus habeat de potentialitate & diuersitate reali: magis tamẽ habent de pluralitate virtuali dũ plures perfectiones cõtinet vnitẽ, & simpliciter quæ in alijs sunt distinctæ. Propositio ergo S. Tho. quòd tantò aliquid est nobilius quantò est simplicius, est intelligenda de ista simplicitate formali non autem de corporali: quãto enim aliquid est actualius, & minus humanus de potentialitate, tãto est nobilius, & sic quod est in summo gradu nobilitatis est etiam in summo gradu simplicitatis omnemq; à se diuersitatem potentiæ, & actus excludit. Ad dubium ergo dicitur primò quòd hic non facit comparationem S. Th. inter superius, & inferius, sed inter ea quæ per se actu subsistunt. Dicitur secundò q⁹ etiam genus quantum ad ipsam naturam generis formaliter sumptum per modum naturæ & formæ abstractæ à speciebus & nobilius & perfectius suis speciebus: vt pote in se omnem perfectionem animalitatis includens vnitẽ & absque distinctione, sicut & albedo abstracta ab omni susceptiuo continet vt sic omnem gradum albedinis. Tunc enim accipitur genus vt forma abstracta, non autem vt materia illimitata. Si autem accipiatur genus per modum vniuersalis veluti totum potentiale continens in potẽtia suas species, sic est imperfectius speciebus & est magis compositum cõpositione materiali. inquantum in ipso materialiter, & potentialiter omnes suæ species continentur. Dicitur secundò quòd lapis non est homine simplicior neque elementum mixto simplicitate formali, imò minus simplici eo quòd magis habeant de possibilitate, cùm in eis forma sit totaliter immersa materiæ, relinquátq; materiam magis in potentia. Cum probatur quia in sua ratione formali pauciores differentias includunt, dicitur quòd consequentia nõ tenet. Ex eo enim quòd pauciora includũt in sua ratione, arguitur quòd pauciores perfectiones virtualiter contineant, nõ autem quòd sint actualiora & formaliora simili modo: & pluralitas differentiarum in ratione alicuius arguit pluralitatem perfectionum, virtualiter, & vnitè in ipso contentarum: non autem maiorem potẽtialitatem. Ad confirmationem dicitur quòd S. Tho. in prima parte vbi allegatur, non loquitur de simplicitate formali, & compositione potentiali illi opposita de qua hoc loco intẽdit, sed de compositione corporali. Apud nos enim corpora quæ ex alijs corporibus componũntur sunt illis meliora, quia magis habent de actu, & perfectione, eo quod per nobiliorem formam constituantur. Sexto. Non esset primum & summum bonum, probatur consequentia. in omni cõposito bonum quod est proprium totius perfectiõ non est huius, aut illius partis. patet ratione, quia partes sunt imperfectæ respectu totius: patet etiam ex exemplo: partes enim hominis non sunt homo, & partes numeri senarij non habent perfectionem numeri senarij, & partes lineæ non habent perfectionem mẽsuræ quam habet linea. Si ergo deus esset compositus non esset purum illud bonum quod est proprium ei, quia in ipso esset aliquid cui non conueniret, & sic non esset primum & summum bonum.

NOTANDVM hic est quòd primum & summum bonum oportet vt sit ipsa bonitatis essentia, quia si non esset ipsa bonitas, haberet bonitatem receptam in aliquo, & per consequens limitatam & participatam, & sic non esset primum & summum bonum: forma autem abstracta nihil extraneum ab ipsa secum admittit. vt ex Bo. in libro de ebdomadibus constat. sicut humanitas dicit tantum ea quibus homo est homo. & si esset ab omnibus individuis separata vt nomine abstracta significatur, nihil haberet aliũ secum, alioquin non esset tantum id quo homo est homo. ideo bonitas ab omni receptiuo abstracta, nihil habet quod non sit ipsa bonitas, & si quid est, quod potest bonitatẽ suam & perfectionem aliquid habeat cui sua bonitas non conueniat. non est bonitas ipsa. sed bonitate participans, atque ideirco non est primum, & summũ bonum.

Si itaque in deo aliquid posuerimus cui diuina perfectio quæ sibi propria est non conueniat, non erit deus primum & summum bonum. Septimo. Omnem multitudinem præcedit vnitas. ergo id quod omnia præcedit, multitudine, & ex consequenti compositione careat, necesse est.

Quia in deo nihil est violentum nihilq; præter naturam. Cap. 19.

EX hoc autem concluditur quòd in deo nihil potest esse violentum neque extra naturam. Omne enim, id in quo aliquid violentum & præter naturam inuenitur, aliquid sibi additum habet. nam quod est de substantia rei non potest esse violẽtum nec præter naturam

2 Amplius, necessitas coactionis est necessitas ex alio vel ab alio in deo autem nõ est necessitas ex alio: sed est per seipsum necessarium & causa necessitatis alijs: igitur in eo nihil est coactum.

3 Adhuc, vbicunque est aliquod violentum ibi, potest esse aliquid præter illud quod rei per se conuenit: nam violentum contrariatur ei quod est secũdum naturã, sed in deo non est possibile aliquid esse præter id q⁹ secundũ se ei conuenit: cùm secundum se sit necesse esse vt ostensum est: non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4 Item omnem in quo est aliquid violẽtum: vel innaturale: natum est moueri ab alio (nam violentum est cuius principium est extra) nil conferente vim passo. Deus autem est omninò immobilis vt ostensum est, igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Super Caput 19.

EX præcedenti conclusione deducitur correlarium q⁹ in deo nihil potest esse violentum nihilque extra naturam. Ad cuius euidentiam considerandum, quòd violentum dicitur quod ab extrinseco principio fit, nulla in passo ad illud inclinatione existẽte, imò existente inclinatione ad oppositum.

Præter naturam verò est, cum in natura non est ad illud neq; inclinatio, neque repugnantia. Sensus ergo conclusionis est, q⁹ in deo nihil potest esse quòd suæ naturæ repugnet, neq; aliquid quod non sit secundum naturæ inclinationem. Probatur autem primò, Deus nihil suæ substantiæ addirum habere potest, vt ex præcedenti bus patet: ergo nihil in ipso esse potest violentum, aut præter naturam: probatur conseq. quia nihil violẽtum aut præter naturam est de substantia rei, vt ex rationibus terminorum constat. Secundò, in deo non est necessitas ab alio, imò ipse alijs est causa necessitatis, ergo &c. probatur conseq. quia necessitas coactionis est ab alio.

Tertiò, nihil potest esse in deo præter illud quod secundum se ei conuenit. ergo nihil violentum potest in ipso esse: probatur conseq. quia violentum contrariatur ei quod est secundum naturam: antecedens verò patet, quia deus est secundum se necesse esse.

ADVERTE quòd in eo quo! est ex seipso necesse esse, nihil esse potest quod nõ necessariò illi conueniat, cùm ex eius substantia necessitas in ipso sit, ideo nihil sibi conuenire potest quod ei secundum se non conueniat, alioquin in ipso aliquid potentialitatis esset. Hæc autem ratio alia est, à prima, quia in prima arguebatur ex eo quòd in ipso nihil sit substantiæ eius additum: in ista verò, ex eo quòd nihil in ipso esse potest, præter illud quod secũdum se illi conuenit, siue substantiale sit, siue non. Quartò, non potest deus ab alio moueri, ergo nihil est in ipso violentum: patet conseq. ex violenti diffinitione.

ADVERTE quòd huic diffinitioni supplendum est, quòd in passo sit inclinatio ad oppositum. Non sufficit enim ad violenti rationẽ quòd passum nõ habeat inclinationem ad id quod in ipsũ fit: illud enim est solùm præter naturam, sed requiritur inclinatio ad oppositum, quia violentum contra naturam est.

Quod deus non est corpus. Cap. 20.

EX prædictis autẽ ostenditur quòd deus non est corpus. Omne enim corpus cùm sit continuum compositum est & partes habens: deus autẽ non est compositus vt ostensum est: igitur corpus non est.

2 Pro omnem quantum, est aliquo modo

Idem p. p. 7. 3. arc. 10. & infra li. 4. capit. 11.

Universidad de Deusto Biblioteca

in potentia:nam cõtinuum eſt potentia diuiſibile in infinitum:numerus autem in infinitum eſt augmentabilis. omne autem corpus eſt quantum, ergo omne corpus eſt in potentia:deus autem non eſt in potentia, ſed actus purus, vt oſtenſum eſt:ergo deus non eſt corpus.

3 Adhuc ſi deus eſt corpus, oportet quod ſit aliquod corpus naturale:nam corpus mathematicum non eſt per ſe exiſtens, vt Philoſ.probat, eo quod dimenſiones accidentia ſunt, non autem eſt corpus naturale, cùm ſit immobilis, vt oſtenſum eſt: omne autem corpus naturale mobile eſt:deus igitur non eſt corpus.

4 Amplius, omne corpus finitũ eſt, quod tam de corpore circulari quàm de recto probatur * in 1.cœl. & mũ. quodlibet autem corpus finitum intellectu & imaginatione tranſcendere poſſumus: ſi igitur deus eſt corpus, intellectus & imaginatio noſtra aliquid maius deo cogitare poſſunt: & ſic deus non eſt maior intellectu noſtro, quod eſt inconueniens:non eſt igitur corpus.

** Tex.com.*

5 Adhuc cognitio intellectiua certior eſt quam ſenſitiua. inuenitur autẽ aliquod obiectum ſenſus in rerum natura, ergo & intellectus, ſed ſecũdum ordinẽ obiectorũ eſt ordo potentiarum, ſicut & diſtinct. ergo ſuper omnia ſenſibilia eſt aliquid intelligibile in rerũ natura exiſtẽs: omne autem corpus in rebus exiſtens eſt ſenſibile:igitur ſuper omnia corpora eſt aliquid accipere nobilius:ſi igitur deus eſt corpus, non erit primum & maximum ens.

6 Prætereà quolibet corpore non viuente res viuens eſt nobilior: quolibet autem corpore viuente ſua vita eſt nobilior, cum per hoc habeat ſupra alia corpora nobilitatem:id ergo quo nihil eſt nobiliùs, corpus non eſt: hoc autem eſt deus, ergo non eſt corpus.

7 Item inueniuntur rationes philoſophorum ad idem oſtendendũ procedẽtes ex æternitate motus in hũc modũ. In omni motu ſempiterno oportet ꝙ primũ mouens nõ moueatur neq; per ſe, neq; per accidẽs, ſicut ex ſupradictis patet.*Corpus autẽ cœli mouetur circulariter motu ſempiterno, ergo primus motor eius nõ mouetur neq; per ſe neque per accidẽs: nullũ autẽ corpus mouet localiter niſi moueatur:eo quod oportet motũ & mouẽs eſſe ſimul:& ſic corpus mouens moueri oportet ad hoc ꝙ ſit ſimul cum corpore moto. Nulla etiã virtus in corpore mouet niſi per accidens moueatur, quia moto corpore mouetur per accidẽs virtus corporis, ergo primus motor cœli nõ eſt corpus, neq; virtus in corpore:hoc autem ad quod vltimò reducitur motus cœli, ſicut & primum mouens immobile eſt deus:deus igitur non eſt corpus.

**Capit.13.*

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

Prima ſic probatur, Si potentia alicuius magnitudinis eſt infinita, aut ergo erit magnitudinis finitæ aut infinitæ, magnitudo infinita nulla eſt * (vt probatur in 3. phy.& in 1. cœl.& mun.) magnitudinis autẽ finitæ, non eſt poſſibile eſſe potentiam infinitam:& ſic in nulla magnitudine poteſt eſſe potentia infinita. Quòd autem in magnitudine finita non poſſit eſſe potentia infinita, ſic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tẽpore minori qualiſcunq; ſit ille effectus, ſiue ſit ſecundũ alterationẽ, ſiue ſecundũ motũ localẽ, ſiue ſecundũ quẽcunq; aliũ motũ, ſed potẽtia infinita eſt maior omni potẽtia finita: ergo oportet ꝙ in minori tẽpore pficiat effectũ velocius mouendo, quã potẽtia quæcũq; finita. Nec põt eſſe ꝙ minori quodam ſit tẽpore. Relinquitur ꝙ hoc erit indiuiſibilis temporis. Et ſic mouere & moueri & motus erũt in inſtanti, cuius contrarium demonſtratum eſt in 6. phy. Quòd autem non poſſit potentia infinita magnitudinis finitæ mouere in tempore, ſic probatur, Sit potẽtia infinita, quæ eſt, a, accipiatur, autẽ pars eius, quæ eſt, a, b: pars igitur iſta mouebit in tempore maiori, oportebit tamen eſſe aliquã proportionem huius temporis ad tempus in quo mouet tota potentia, cùm vtrunque tempus ſit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportione ſe adinuicem habentia:non enim quantũ ad hanc rationẽ differt iſtam vel aliã proportionẽ dicere. Si autem addatur ad potẽtiam finitã prædictã diminui oportebit de tẽpore ſecundũ proportionẽ additionis ad potentiã finitã cùm maior potentia in minori tempore moueat:ſi ergo addatur decuplum illa potentia mouebit in tempore, quod erit decima pars tẽporis in qua mouebat prima pars accepta infinitæ potẽtiæ.ſ.a,b:& tamẽ hæc potentia quod eſt decuplũ eius, eſt proportio finita, cũ habeat proportionẽ determinatã ad potentiam finitã. Relinquitur igitur ꝙ in eodem tempore mouet, potentia finita & infinita, quod eſt impoſſibile: non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ poteſt mouere in tempore aliquo.

** 3. pyſic. text. com. 40. 1. cœlo. tex. com. 35.*

** Tex.com. 34.*

*Quòd autem potentia primi motoris ſit infinita, ſic probatur. Nulla potentia finita poteſt mouere tempore infinito, ſed potẽtia primi motoris mouet tẽpore infinito, quia motus primus eſt ſempiternus:ergo potentia primi motoris eſt infinita. Prima ſic probatur, Si aliqua potentia finita alicuius corporis mouet tempore infinito, pars illius corporis habens partem potentiæ mouebit in tẽpore minori, quia quãtò aliquid eſt maioris potentiæ, tantò in maiori tempore motũ cõtinuare poterit, & ſic pars prædicta mouebit tẽpore finito:maior autẽ pars in maiori tẽpore mouere poterit, & ſic ſemper ſecundũ ꝙ addetur ad potentiã motoris, addetur ad tẽpus ſecũdum eandẽ proportionẽ, ſed additio aliquotiẽs facta perueniet ad quantitatẽ totius, vel etiã excedet, ergo & additio ex parte tẽporis perueniet ad quantitatẽ temporis, in quo mouet totũ:tẽpus autẽ in quo totũ mouebat, dicebatur eſſe infinitũ, ergo tẽpus finitũ metietur tẽpus infinitum, quod eſt impoſſibile. Sed cõtra hũc proceſſum plures ſunt obiectiones, *quarũ vna eſt, quia põt poni quòd illud corpus quod mouet primũ motũ, nõ eſt diuiſibile, ſicut patet de corpore cœleſti: prædicta autem probatio procedit ex diuiſione eius. Sed ad hoc dicendum eſt, ꝙ cõditionalis põt eſſe vera, cuius anteced. eſt impoſſibile: & ſi quid eſt quod deſtruat veritatẽ talis cõditionalis, eſt impoſſibile, ſicut ſi aliquis deſtrueret veritatẽ huius conditionalis, ſi homo volat, habet alas, eſſet impoſſibile. Et ſecundũ hunc modũ intelligendus eſt proceſſus probationis prædictæ, quia hæc cõditionalis eſt vera, Si corpus cœleſte diuiditur, pars eius erit minoris potentię quã totũ:huius autẽ cõditionalis veritas tollitur, ſi ponatur primũ mouẽs eſſe corpus, propter impoſſibilia q̃ ſequũtur, vnde patet hoc eſſe impoſſibile. Et ſimiliter põt reſpõderi, ſi fiat obiectio de augmẽto potẽtiarũ finitarũ, quia nõ eſt accipere in rerum natura potentias, ſecundũ oẽm proportionẽ quã habet tẽpus ad tempus quodcũque: eſt tamẽ cõditiõalis vera, qua ĩ prædicta ꝓbatione ĩdigetur.

*Secũda obiectio eſt, quia & ſi corpus diuiditur, aliqua virtus põt eſſe alicuius corporis, que nõ diuiditur diuiſo corpore, ſicut aĩa rationalis nõ diuiditur diuiſo corpore.

Et ad hoc eſt dicendum quòd per proceſſum prædicatum non probatur quòd non ſit deus coniunctus corpori: ſicut anima rationalis corpori humano: ſed ꝙ non eſt virtus in corpore ſicut virtus materialis quæ diuiditur ad diuiſionem corporis: vnde etiã dicitur de intellectu humano quod nõ eſt corpus neque virtus in corpore. Quòd autẽ deus non ſit vnitus corpori ſicut aĩa, alterius rationis eſt. Tertia obiectio eſt: quòd ſi cuiuſlibet corporis potentia finita eſt:vt in prędicto proceſſu oſtenditur:per potentiam autem finitam non poteſt aliquid du-

rare

rare tempore infinito:ſequitur quòd nullum corpus poſſit durare tẽpore infinito:& ſic corpus cœleſte de neceſſitate corrumpetur. Ad hoc autem à quibuſdam reſpondetur quòd corpus cœleſte ſecũdum potẽtiam ſuam poteſt deficere: ſed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod eſt potentiæ infinitæ. Et huic ſolutioni videtur atteſtari Plato, qui de corporibus cœleſtibus deum loquentem inducit in hunc modum. (Natura veſtra eſtis diſſolubilia:voluntate autem mea indiſſolubilia quia voluntas mea maior eſt nexu veſtro.) Hanc autem ſolutionem improbat (com.in 11.metaphy.) Nam impoſſibile eſt ſecundum eum quòd id quod eſt de ſe poſſibile non eſſe acquirat perpetuitatẽ eſſendi ab alio: ſequitur enim quòd corruptibile mutaretur in incorruptibile quod eſt impoſſibile ſecundum ipſum. Et ideo ipſe in hunc modum reſpondet, quòd in corpore cœleſti omnis potẽtia quæ eſt, finita eſt: non tamen oportet quòd habeat omnem potentiam. eſt enim in corpore cœleſti ſecundum *Ariſto.in 8.metaph. potentia ad vbi: ſed non ad eſſe: & ſic non oportet quòd inſit ei potentia ad nõ eſſe. Sciendum tamen quòd hæc reſponſio com. non eſt ſufficiens: quia ſi detur quòd in corpore cœleſti nõ ſit potẽtia quaſi paſſiua ad eſſe quæ eſt potentia materiæ: eſt tamen in eo potentia quaſi actiua quæ eſt virtus eſſendi cum expreſſè dicat*(Ariſt.in primo cœ.& mun.) quòd cœlũ habet virtutem vt ſit ſemper. Et ideo melius dicendum eſt: quòd cùm potentia dicatur ad actum oportet iudicare de potentia ſecundum modum actus. motus autem ſecundum ſui rationem quantitatem habet & extẽſionem vnde duratio eius infinita requirit quòd potentia mouens ſit infinita:eſſe autem nõ habet aliquam extenſionem, quantitatis præcipuè in re cuius eſſe eſt inuariabile ſicut cœlũ, & ideo nõ oportet quòd virtus eſſendi ſit infinita in corpore finito licèt in infinitum duret: quia nõ differt quòd per illam virtutem aliquid duret in vno inſtanti vel tempore infinito: cùm eſſe illud inuariabile non attingatur à tempore niſi per accidens.*Quarta obiectio eſt de hoc non quod videtur eſſe neceſſarium quòd illud quod mouet tempore infinito habeat potentiam infinitam in illis mouentibus quæ mouendo non alterantur, quia talis motus nihil conſumit de potentia eorum:vnde non minore tempore mouere poſſunt poſtquã aliquo tempore mouerunt quam antè:ſicut ſolis virtus finita eſt:& quia in agendo eius virtus actiua non minuitur infinito tempore poteſt agere in hæc inferiora ſecundum naturam. *Et ad hoc dicimus quòd corpus non mouet niſi motum vt probatum eſt: & ideo ſi contingat corpus aliquod non moueri, ſequitur ipſum non mouere. In omni autem quòd mouetur eſt potentia ad oppoſita: quia termini motus ſunt oppoſiti:& ideo quantũ eſt de ſe omne corpus quod mouetur poſſibile eſt non moueri: & quod poſſibile eſt non moueri non habet de ſe vt perpetuò tempore moueatur: & ſic nec quòd in perpetuo tempore moueat.

**Reſpõſio aliquorum.* **In thimeo.* ** Improbatio com. 41. 8. phy. commen. 29.* **Reſpõſio com.* **Tex. conſ. 32.* ** Improbatio conſi.* **Tex. conſ. 20.* ** Reſpõſio bona. Quod ex ſe poteſt non eſſe ab alio perpetuitatem acquirere non poteſt.* ** Quarta obiectio.* ** Reſponſio.*

Procedit ergo prædicta demõſtratio de potẽtia finita corporis finiti, quæ nõ poteſt de ſe mouere tempore infinito: ſed corpus quod de ſe poſſibile eſt moueri & non moueri:mouere & non mouere: acquirere poteſt perpetuitatem motus ab aliquo quod oportet eſſe incorporeũ, & ideo oportet primũ mouens eſſe incorporeũ:& ſic nihil prohibet ſecundũ naturã corpus finitũ quod acquirit ab alio perpetuitatẽ in moueri, habere etiam perpetuitatem in mouere. Nã & ipſum primũ corpus cœleſte ſecundũ naturam poteſt perpetuo motu inferiora corpora cœleſtia reuoluere ſecundum quòd ſupra mouet ſphæram.

Nec eſt inconueniens (ſecundum com.) quòd illud quod de ſe eſt in potentia ad moueri & non moueri: acquirat ab alio perpetuitatem motus: ſicut ponebatur eſſe impoſſibile de perpetuitate eſſendi. nam motus eſt quidam defluxus à mouente immobile: & ideo poteſt aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de ſe:eſſe autem eſt aliquid fixũ & quietum in ente:& ideo quod de ſe eſt in potentia ad non eſſe, non poteſt vt ipſe dicit ſecundum viam naturæ acquirere ab alio perpetuitatem eſſendi. *Quinta obiectio eſt, ꝙ per prædictum proceſſum nõ videtur maior ratio, quare non ſit potentia infinita in magnitudine quàm extrà magnitudinem: nam vtrobique ſequitur quòd moueat non in tempore. *Et ad hoc dicendum, quòd finitum & infinitum in magnitudine & tẽpore & motu inueniuntur ſecundum vnam rationem, ſicut probatur (in 3.& in 5.phy.& ideo infinitum in vno eorum aufert proportionem finitam in alijs. In his autem quæ carent magnitudine nõ eſt finitum & infinitum niſi æquiuocè: vnde prædictus modus demonſtrandi in talibus potentijs locum non habet. *Aliter autem reſpondetur, & melius, quòd cœlum habet duos motores, vnum proximum, qui eſt finitæ virtutis: & ab hoc habet quòd motus eius ſit finitæ velocitatis:& alium remotum, qui eſt infinitæ virtutis, à quo habet quòd motus eius poſſit eſſe infinitæ durationis: & ſic patet quòd potentia infinita quæ non eſt in magnitudine poteſt mouere corpus non immediatè in tempore, ſed potentia quæ eſt in magnitudine, oportet quòd moueat corpus immediatè, quum nullum corpus moueat, niſi motum, vnde ſi moueret ſequeretur quòd moueret non in tempore. *Poteſt adhuc melius dici quòd potentia quæ non eſt in magnitudine, eſt intellectus, & mouet per voluntatem: vnde mouet ſecundum exigentiam mobilis, & non ſecundum proprietatem ſuæ virtutis:potentia autem quæ eſt in magnitudine non poteſt mouere niſi per neceſſitatem naturæ, quia probatum eſt quòd intellectus non eſt virtus in corpore, quia & ſic mouet de neceſſitate ſecundum proprietatem ſuæ quantitatis:vnde ſequitur:ſi mouet, quòd moueat in inſtanti: ſecundũ hoc ergo remotis prædictis obiectionibus procedit demonſtratio Ariſt. *Amplius nullus motus qui eſt à mouente corporeo, poteſt eſſe continuus & regularis, eo quòd mouens corporale in motu locali mouet attrahendo vel expellendo:id autẽ quod attrahitur vel expellitur, non in eadem diſpoſitione ſe habet ad mouentem à principio motus vſque ad finem, cum quandoque ſit propinquius, quandoque remotius:& ſic nullũ corpus poteſt mouere motum continuum & regularem: motus autem primus eſt cõtinuus & regularis, vt probatur (in 8. phyſ.) igitur mouens primum motum non eſt corpus.

** Quinta obiectio.* ** Prima reſponſio.que eſt conſil.8. phi.com.19 in fine.* ** Alia reſponſio propria & melior.* ** 9. ad concluſ. præcedentis capi.*

10 Item nullus motus qui eſt ad finem qui exit de potentia ad actum, poteſt eſſe perpetuus: quia cum peruentum fuerit ad actum, motus quieſcit:ſi ergo motus primus eſt perpetuus, oportet quòd ſit ad finẽ qui ſit ſemper, & omnibus modis in actu. Tale autẽ nõ eſt aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, cum omnia huiuſmodi ſint mobilia per ſe vel per accidens: igitur finis primi motus non eſt corpus neque virtus in corpore:finis autem primi motus eſt primum mouens quod mouet, ſicut deſideratum:hoc autem eſt deus:deus igitur neque eſt corpus, neque virtus in corpore. *Quamuis autem falſum ſit ſecũdum fidẽ noſtram quòd motus cœli ſit perpetuus, vt infrà patebit, tamen verum eſt quòd motus ille nõ deficit, neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem ſubſtantiæ mobilis, cum non videatur motus cœli per diuturnitatem temporis lenteſcere, vnde demõſtrationes prædictæ ſuam efficaciam non perdunt. Huic autẽ veritati demonſtratæ concordat diuina authoritas. Dicitur autem Io.4.(Spũs eſt deus, & eos qui eum ado.in ſpi.& ve.ado.oportet.(Dicitur etiam 1.Tim.1.(Regi ſeculorum immor.inui.ſoli deo.Et Ro.1.(Inuiſibilia dei per ea que fa.ſunt intel.conſpi.) Quæ enim non viſu, ſed in-

Universidad de Salamanca Biblioteca

tellectu conſpiciuntur, incorporea ſunt.

*excl. et antiquarii naturalis.

*Per hoc autem deſtruitur error primorum philoſophorum naturalium, qui non ponebant niſi cauſas materiales, vt ignem, vel aquam, vel aliquid huiuſmodi: & ſic prima rerum principia corpora dicebant, & eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes cauſas mouentes amicitiam & litem: qui etiam propter prædictas rationes confutantur: nam cùm lis & amicitia ſint in corporibus ſecundum eos, *ſequitur prima principia mouentia eſſe virtutes in corpore. Ipſi etiam ponebant deum eſſe compoſitum ex quatuor elementis & amicitia, per quod datur intelligi q̃ poſuerunt deum eſſe corpus cœleſte. Inter antiquos autem ſolus Anaxag. ad veritatem acceſſit, ponens intellectum mouentem omnia ſeparatum. * Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipſa elementa mundi, & virtutes in eis exiſtentes deos eſſe, vt ſolem, lunam, terram, aquam, & huiuſmodi, occaſionem habentes ex prædictis philoſophorum erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta * Iudæorum ſimplicium, Tertuliani. Vadianorum, ſiue Antropomorſitarum, hæreticorum, qui deum corporalibus liniamentis figurabant. *Nec non & Manichæorum, qui quandam infinitam lucis ſubſtantiam per infinitum ſpatium diſtentam deum exiſtimabant. Quorum omnium errorum fuit occaſio, quòd de diuinis cogitantes ad imaginationem deducebantur per quam non poteſt accipi, niſi corporis ſimilitudo: & ideo eam in corporeis meditandis derelinquere oportet.

*Empedocles.

*Iudæorũ.

*hæreticorum.

Super cap. 20.

POſtquam ſanctus Thomas à deo vniuerſaliter omnem compoſitionẽ excluſit, nunc vt manifeſtior, & certior habeatur cognitio, particulariter, vult diuerſas compoſitiones excludere.

Circa hoc autem duo facit: primo excludit cõpoſitiones quibus aliquid dicitur compoſitum ex aliquibus: ſecundò, compoſitionem, qua aliquid dicitur compoſitum cum alio, cap. 26. Circa primum quinque facit: primò excludit compoſitionem quantitatiuam: ſecundò, compoſitionem ex ſuppoſito ex natura, cap 21. tertiò, compoſitionem ex eſſe & eſſentia, cap. 22. quartò, compoſitionem ex ſubiecto & accidente, capit. 23. quintò, compoſitionem ex genere & differentia, cap. 24. Quantum ad primum, volens compoſitionem quantitatiuam à deo excludere, ponit hanc concluſionem, Deus non eſt corpus. Circa hanc autem tria facit. Primò enim ad eas rationes communes induxit. Secundò, rationes Ariſtot. Tertiò, antiquorum excludit errores. Quantum ad primum arguit primò ſic, Omne corpus eſt compoſitum, quia continuum, deus non eſt compoſitus, ergo, &cætr. Secundò, deus non eſt in potentia, ergo non eſt corpus: antecedens ſuprà eſt probatum: probatur conſequentia, quia omne corpus eſt continuum, continuum autem eſt in potentia diuiſibile in infinitum.

Sed videtur hæc ratio non concludere. Potentia enim quæ eſt in continuo ad diuiſionem, non eſt potentia naturalis, vt patet in corporibus cœleſtibus, ſed non repugnantiæ: eſſe autem in deo potentiam non repugnantiæ non videtur repugnare deo. Reſpondetur quòd potentia non repugnantiæ eſt dupliciter. Vna, quæ habet fundamentum in ratione potentiæ actiuæ. Alia quæ habet fundamentum in ratione potentiæ paſſiuæ: primam potentiam non repugnantiæ non inconuenit deo attribuere, putà quòd deus ſit in potentia ad productionem alterius mundi, quia potentia actiua perfectionem dicit, ſed bene inconueniens eſt deo attribuere ſecundam potentiam, eo quod potentia paſſiua inquantum huiuſmodi dicat imperfectionem: potentia autem non repugnantiæ ad diuiſionem in continuo fundatur ſuper ratione potentiæ paſſiuæ, ideo hanc deo attribuere eſt inconueniens. Cùm enim ſit per ſeipſum neceſſe eſſe, non ſolùm non habet in ſe naturalem potentiam ad patiendum diuiſionem, verumetiam nihil in ipſo eſſe poteſt, per quod inquantum illud habet, ſit in potentia quomodocunque vt diuidatur. Tertio, aut eſt corpus mathematicum, aut naturale: non primum, quia illud non per ſe exiſtit, cùm ſit accidens: non etiam ſecundum, cùm omne tale ſit mobile, eo quòd natura principium motus ſit, deus autem ſit immobilis, ergo non eſt corpus. Quartò, tunc intellectus & cogitatio noſtra aliquid maius deo cogitare poſſet, & ſic deus non eſſet maior intellectu noſtro: probatur conſeq. quia quolibet ſignito maius cogitari poteſt. Omne autem corpus tam rectum quàm circulare, eſt ſignitum.

ADVERTENDVM quod eſt contradictio inter id quod hîc dicitur, & quod dictum eſt ſuperius, cap. 11. quia inquam hîc pro inconuenienti habetur quòd deo aliquid maius poſſit cogitari, ibi verò pro inconuenienti non habetur. Nam vt ibidem diximus, non admiſſo eſſe in rerum natura aliquid quo maius cogitari non poſſit, non eſt inconueniens deo maius aliquid poſſe cogitari, in quo ſenſu ſuperius eſt locutus S. Tho. ſed poſito quod aliquid tale ſit in natura, vt iam ex præcedentibus conſtare poteſt maius aliquid deo poſſe cogitari inconueniens eſt, & ex hac ſuppoſitione hîc procedit. Quintò, ſequitur denm non eſſe primum ens, hoc eſt falſum, ergo & c. probatur conſeq. ſuper omnia corpora eſt aliquid nobilius, & prius ergo ſi deus eſt corpus, ipſo aliquid erit prius, & nobilius: probatur anteced. ſecundum ordinem obiectorum eſt ordo potentiarum, ſed intellectus eſt ſupra ſenſum, quia inteilectiua cognitio eſt certior ſenſitiua, ergo ſupra ſenſibile eſt aliquid intelligibile, ſed omne corpus in rebus exiſtens eſt ſenſibile, ergo &c.

CIRCA illam propoſitionem cognitio intellectiua eſt certior quã ſenſitiua, cõſideradum eſt quòd certitudo, ſi proprie ſumatur, vt inquit S. Thom. 4. d. 26. q. 1. 4. eſt firmitas adhæſionis potentiæ cognoſcitiuæ ad ſuum cognoſcibile. Dupliciter autem poſſumus cognitionem intellectiuam & ſenſitiuam comparare. Vno modo vtramque reſpectu proprij obiecti conſiderando: alio modo conſiderando vtramque in ordine ad ſubſtantias ſenſibiles, quæ & ſub ſenſu & ſub intellectu cadunt. Si primo modo loquamur. Dico primò, quòd ſemotis omnibus impedimentis non eſt maior certitudo ex parte potentiæ in intellectu, quam in ſenſitiua. Sicut enim intellectus ſemper eſt verus circa quod quid eſt, ita ſenſus circa proprium ſenſibile. Et ideo ita firmiter adhæret ſenſus ſuo ſenſibili proprio, ſicut intellectus intelligibili.

Dico ſecundò quòd maior eſt certitudo cognitionis intellectiuæ quam ſenſitiuæ ex parte obiectorum, quia obiectum intellectus quod eſt quod quid eſt, perfectius & inuariabilius eſt obiecto ſenſus: ideo quantum eſt ex ſe, natum eſt facere maiorem certitudinem in intellectu, quàm ſenſibile, quod eſt multiplicites variabile in ſenſu. Dico tertiò, ſi abſolutè conſiderentur, adhuc certior eſt intellectiua cognitio. Senſitiua enim ex multis cauſis impediri per accidens à certitudine poteſt, putà ab organi indiſpoſitione, & medij, ac etiam ex indebita diſtantia, aut propinquitate. Intellectus autem quãuis ex interuentu compoſitionis decipi poſſit, vt dicitur 3. de anima, tamen non tot cauſis ſicut ſenſus poteſt impediri. Si ſecundo modo comparentur, certior etiam eſt intellectiua cognitio, quia ſenſus ipſam rei ſubſtantiam non penetrat, ſed eius tantùm extrinſeca percipit accidentia: intellectus autem ad rei intima procedit, ex quo datur maior naſcitur certitudo, quam ex ſola ſenſus perceptione. Cùm ergo pluribus modis intellectiua cognitio ſit certior ſenſitiua, propoſitio S. Thom. abſoluè vera eſt, licèt aliquam habeat exceptionem, vt ex primo dicto patet.

SED occurrit dubium, licèt nanque obiectum intellectus ſit prius, & nobilius obiecto ſenſus, non tamen videtur ſequi quòd aliquid ſit prius corpore. Dicetur enim quod in corpore ſenſibili ſaluatur ratio obiecti ſenſus, f. accidentia ſenſibilia, & ratio obiecti intellectus, ſ. quod quid eſt ſubſtãtiæ. Et in ipſo corpore id quod eſt obiectum intellectus, eſt nobilius eo quod eſt obiectum ſenſus. ſicut ſubſtantia nobilior eſt accidente. Reſpondetur quod fundamentum rationis S. Tho. videtur hoc eſſe, quod ſicut intellectus eſt certior ſenſu, atque omninò ſupra ſenſum eleuatus, ita oportet eſſe intelligibile aliquid in rerum natura omninò ſupra ſenſibilia eleuatum, quod inquam neque per ſe, neque per accidens ſenſibile ſit, propter coniunctionem cum ſenſibili per ſe: quid dicas autem rei ſenſibilis licèt per ſe ſolo intellectu perceptibilis ſit per accidens, tamen ſub ſenſu cadit, vt dicitur 2. de anima: ideo ſupra ipſam oportet aliud intelligibile eſſe. Sextò, deo nihil eſt nobilius, ergo non eſt corpus: probatur conſeq. quia cùm corpore non viuente viuens ſit nobilius, viuente autem vita ſit nobilior, eo quod viuens per vitam habeat ſupra alia corpora nobilitatem, omne corpus habebit aliquid nobilius ſe.

ADVERTENDVM quod nomine vitæ, S. Thom. hoc loco accipit animam qua corpus viuit. & corpus accipit abſolutè vt eſt corpus, vt. ſ. habens eſſe corporeum, & vt ab anima diſtinguitur, vt anima eſt. Ideo hæc ratio probat deum non eſſe corpus, vt contra animam diſtinguitur, non autem vt habens vitam etiam dicitur corpus.

Ad hunc ſenſum loquitur quòd quoliber corpore ſiue viuente, ſiue non viuente, eſt aliquid prius, ſcilicet ipſa anima quæ ad corpus, vt præſcindit ab anima, ſiue ſecundum rem, ſiue ſecundum rationem (hoc enim ad propoſitum nihil refert) ſicut actus ad potentiam

potentiam comparatur. Si autem acciperetur corpus viuens non pro parte duntaxat quæ ab anima viuificatur, ſed pro compoſito ex anima & corpore, ſic anima non eſſet viuente nobilior, cum pars non ſit ſuo toto nobilior, imo imperfectior. Illud etiam quod inquit ſanctus Thomas, rem viuentem eſſe nobiliorem corpore non viuente, intelligendum eſt ſimpliciter & abſolutè: ſecundum quid, tamen poteſt aliquod corpus non viuens eſſe nobilius viuente. Cùm enim rei nobilitas à forma ſumatur, ſitque anima ex propria ratione nobilior forma dante tantùm eſſe corporeum, ſequitur rem animatam ſimpliciter re inanimata nobiliorem eſſe. ſed quia poteſt eſſe vt nobilior forma ſecundum ſubſtantiam, ſit imperfectior ſecundum aliquam particularem rationem, putà ſecundum quòd corpus informat, quia ignobiliori modo informat, ſicut inquit ſanct. Thom. 1. part. queſtio. 70. arti. 3. 2. & potentia, queſtio 6. artic. 6. 13. de anima intellectiua, quòd eſt nobilior ſecundum ſe forma cœli, ſi cœlum eſt inanimatum, non autem ſecundum quòd corpus informat, cùm illa det eſſe incorruptibile, anima autem corruptibile per comparationem ad corpus: idcirco non inconuenit non viuens ſecundum aliquam particularem rationem eſſe nobilius viuente: ſic dicimus muſcam eſſe ſimpliciter nobiliorem cœlo, ſecundum quid autem cœlum nobilius eſſe muſca: nec obſtat quòd cœlum eſt cauſa eius, quia non eſt cauſa principalis, ſed inſtrumentum intelligentiæ mouentis. Quantum ad ſecundum ponit quatuor rationes philoſophorum, quibus ex æternitate motus, probat quòd nec eſt corpus, neque virtus in corpore. Prima ratio eſt ista. Deus eſt primus motor cœli omninò immobilis per ſe. ſcilicet, & per accidens cùm moueat motum ſempiternum, ergo non eſt corpus neque virtus in corpore. probatur conſequentia, quia nullum corpus mouet niſi moueatur, cùm oporteat mouẽs & motum eſſe ſimul: ſimiliter nulla virtus in corpore mouet niſi per accidens moueatur: iſta ratio ſumitur partim ex 7. & partim ex 8. phyſicorum.

Nullũ corpus mouet niſi mouea tur.

AD euidentiam huius rationis conſiderandum primò, quòd iſta propoſitio, nullum corpus mouet localiter niſi moueatur, intelligenda eſt hoc loco de motu purè locali in quo vnum corpus mouetur ab alio, non per impreſſionem alicuius formæ quæ ſit principium formale motus, ſed per ſolum mouentis impulſum. Cum enim oporteat mouens. ſcilicet, immediatum, & motum eſſe ſimul, de quo 7. phyſ. ſatis diximus, non poteſt mobile mutare locum, niſi & mouens locum mutet aut ſecundum totum, aut ſecundum partem. Si enim mobili tranſeunte de vno loco ad alium, mouens non mutaret locum, iam mouens non eſſet ſimul cum moto.

Grauia & leuia mouẽtur à grauitante.

Secundum hanc gloſ ſoluitur inſtantia generante grauia, & leuia, & de magnete ferrum trahente, & ſimilibus, quoniam illa mouent imprimendo formam per quam mouentur mobilia, non autem per ſolum impulſum & ab extrinſeco: mouet enim generans grauia, dando illis grauitatem, qua deſcendunt, & magnes mouet ferrum, imprimẽdo illi qualitatem qua ad ipſum mouetur.

NOTANDVM ſecundò, quòd per virtutem in corpore intelligit Philoſ & S. Tho. virtutem materialem ad corporis extenſionem extenſam, talis enim moto corpore ſiue motu recto, ſiue circulari per accidens mouetur, non autem virtus quæ eſſet indiuiſibiliter in corpore, per accidens moueretur ſi corpus circulare moueretur, vt ſuperius de mente S. Tho. eſt oſtenſum.

Secunda ratio. Deus eſt potentiæ infinitæ: ergo non eſt virtus in corpore, neque etiam eſt corpus: conſequentia probatur, quia nulla virtus infinita eſt in magnitudine, quia nõ poteſt eam, nec in infinita magnitudine, eo quod illa non detur, vt 3. phyſi. & primo cœl. probatur, nec in finita: ergo &c. Quòd autem nõ poſſit eſſe in magnitudine finita probatur, quia moueret in inſtanti, quod motui repugnat, vt probatur 6. phyſic. probatur conſeq. quia effectum quem facit potentia minor in maiori duratione facit maior in minori: potentia autem infinita eſt maior omni potentia finita, ergo in minori duratione mouebit, quàm quæcunque potentia finita: non autem in minori tempore, quia tunc potentia infinita mouetur in æquali tempore, cùm potentia finita, vt per Ariſt. deductionem facta potentiæ diuiſione conſtat: ergo in inſtanti. Quòd autem deus ſit infinitæ potentiæ: quod erat antecedens: probatur, quia mouet tempore infinito: nulla autem potentia finita poteſt mouere tempore infinito, quia ſi ſic ponatur pars illius corporis habens partem potentiæ mouebit in minori tempore: quarè enim aliquid eſt maioris potentiæ, ranchò maior tempore motum continuate poterit: & ſic ſequeretur quod remotus finitum menſuraret tempus infinitum, vt deducitur diuidendo corpus, & potentiam eius in partes. Illa ratio eſt manifeſtè Ariſt. 8. phyſicorum.

CONTRA hunc Ariſt. proceſſum multas inducit ſanct. Thom. obiectiones & ſoluit. prima obiectio eſt Auic. vt à com. 8. phy. commento. 78. recitatur, quia Ariſto. in ſua demonſtratione ſupponit corpus quod primum motum cauſat diuiſibile eſſe, hoc autem negari poſſet & dici quòd illud corpus non eſt diuiſibile ſicut etiam de corpore cœleſti patet. Reſpondet ſanct. Thom. & eſt Aueroys reſponſio, quòd conditionalis poteſt eſſe vera, cuius antecedens eſt impoſſibile. Et ſi aliquid illius veritatem deſtruat, illud eſt impoſſibile. Sicut ſi aliquid deſtrueret hanc conditionalem, ſi homo volat habet alas, eſſet impoſſibile. Non vetur ergo Ariſt. hoc antecedente tanquam vero ſcilicèt, quòd tale corpus ſit diuiſibile: ſed hac conditionali vera, ſi illud corpus diuidatur pars eius erit minoris potentiæ quam totum. Cuius quidem veritas, ſi ponatur primum mouens eſſe corpus tollitur, ideo illud eſt impoſſibile.

Si corpus quòd ponetur primum mouens diuidetur pars eius eſſet minoris quàm potentiæ totum.

SED in hac reſponſione circa veritatem illius conditionalis dubitatur ſi eam vt philoſophus accipit intelligamus, comparãdo ſcilicèt partem potentiæ ad partem mobilis. Nam qualis eſt proportio totius ad totum, talis eſt proportio partis ad partem & per conſequens temporis ad tempus, vt patet 7. phy text 36. ergo quanto tempore totum mouet totum, tãto pars mouebit partem. ergo non eſt maior potentia totius in comparatione ad totum motum, quàm potentia partis in cõparatione ad partem mobilis.

Ad hanc obiectionem quæ videtur & contra Ariſt. eſſe, & contra S. Th. ab aliquibus reſpondetur, quòd illa propoſitio aſſumpta ab Ariſt. Nulla potentia finita poteſt mouere tempore infinito, ſic eſt intelligenda, ſcilicèt, quòd nulla potentia habẽs durationem finitam poteſt mouere mobile finitum in duratione tempore infinito. Sic autem accepta propoſitione probanda patet quòd pars potentiæ duratiuæ quæ ſcilicèt, minus durat, mouet partem mobilis quãtum ad eius durationem in minori tempore. Ex quibus habetur quòd non poteſt tempus eſſe perpetuum & motus & motum corruptibilia. Quod ergo adducitur 6. phyſic. non eſt ad propoſitum, quia ibi intelligitur quantum ad intenſionem, in hac autem ratione loquimur quantum ad extenſionem durationis.

Deus eſt infinitæ potentiæ intenſiuè ſecũdum Ariſt.

Sed quòd iſta reſponſio non ſit ad mentem Ariſt. arguitur. Eo modo accipitur in propoſitione de qua eſt ſermo potentia finita, quo modo accipitur potentia infinita in concluſione per ipſam probanda ſcilicèt, potentia primi motoris eſt infinita, quia termini in præmiſſis & concluſione ſunt in eodem ſignificato accipiendi: ſed in dicta concluſione accipitur potentia infinita non tantùm duratione, ſed intenſiuè etiam, & ſecundum vigorem: ergo etiam in præmiſſis accipienda eſt potentia infinita ſecundum vigorem non tantum ſecundum durationem. Probatur minor ex proceſſu Ariſt. Nam Ariſt. probat primum motorem non eſſe in magnitudine arguendo, quia potentia infinita non poteſt eſſe in magnitudine, deus autem eſt potentiæ infinitæ: maiorem verò probat quantum ad magnitudinem finitam, quia ſi virtus infinita eſſet in magnitudine finita, in non tempore moueret: hoc autem nõ ſequitur ex infinita duratione potentia, ſed ex infinitate vigoris, ergo in illa propoſitione accipitur potentia infinita ſecundum vigorem, non autem ſecundum durationem tantùm, niſi velimus Ariſt. equiuocaſſe in maiori accipiendo potentiam infinitam ſecũdum vigorem, in minori autem infinitam ſecundum durationem.

SED contra hanc expoſitionem antequam ad dubium reſpondeamus ex Ariſt. proceſſu 12. metaph. oritur dubium. Nam cùm primæ ſubſtantiæ perfectionem oſtendiſſet, text. 42. Inquirit vtrum ponendum ſit vnam duntaxat huius ſubſtantiam eſſe an plures: text. verò 43 concludit oportere tot ſubſtantias eſſe huius quot lationes aſtrorum ſunt propter prædictam cauſam quòd exponens S. Thom. inquit, quia. ſcilicèt mouent motu ſempiterno, & per conſequens virtute ingnita. Ex quibus dupliciter contra noſtram interpretationem habetur ratio. Prima eſt quia ſuot ſubſtantiæ eiuſdem conditionis cum prima, ſed non poſſunt eſſe plures habentes potentiam infinitam ſecundum vigorem ergo & prima non eſt infinita ſecundum vigorem, ſed tantùm ſecũdum durationem. ergo ma'è exponitur illa concluſio primus motor eſt infinitæ potentiæ ſecundum vigorem.

Secunda eſt, quia ſunt tot, quot lationes aſtrorum propter aſſignatam cauſam de primo motore ſecundum philoſophum, quia ſcilicèt, mouent motu ſempiterno, & virtute per conſequens infinita, ſed non ſunt plures infinitæ potentiæ ſecũdum vigorem, ſed tantùm duratione infinitæ, ergo & cauſa aſſignata de primo motore quòd nõ ſit in magnitudine, quia ſcilicèt, eſt potentiæ infinitæ intelligenda eſt de infinitate durationis, non autem de vigoris infinitate.

AD huius euidentiam conſiderandum eſt quòd cùm philoſophus oſtenderit 12. metaph. oportere eſſe vnam ſubſtantiam, omninò ſeparatam, & primam conditiones quæ primæ illi ſubſtantiæ attribuuntur inquantum prima eſt, aliis conuenire nõ poſſunt, cum plures nõ ſint primæ, ſicut quæ homini cõueniunt inquantum eſt homo, non conueniunt non hominibus. Cùm ergo habere potentiam infinitam intenſiuè conueniat primæ ſubſtantiæ inquantum eſt prima, ſicut & eſſe optimum, & nobiliſſimum, vt oſtenditur, ideo aliis cœlorum motoribus conuenire ipſum non poteſt cùm primæ ſubſtantiæ rationem non habeat: aliæ autem conditiones non conuenientes illi vt prima eſt, poſſunt & aliis habentibus ſecum vniformam conuenire.

Cùm ergo Philoſophus inquit, Vtrum ſit vna talis ſubſtantia,

Universidad de Deusto
Biblioteca

an plures, non est sensus. Vtrum sit vna quæ habeat omnes conditiones superius de prima demonstratas, an sint plures tales, quia certum est vnam tantùm esse primam. Sed cùm immediatè conseruerit esse primam substantiam sempiternam & immobilem separatam à sensibilibus non existentem in magnitudine, & impassibilem ac inalternabilem, inquirit an sit vna tantùm talis. f. sempiterna, immobilis & impassibilis, id quod ex verbis S. Tho. constare potest. In principio enim lect. inquit, Postquam Philosophus ostendit perfectionem substantiæ immaterialis, hic inquirit de vnitate vel multitudine eius, intellige substantiæ immaterialis.

PER hoc patet ad primam rationem responsio. Dicitur enim quod apud Philosophum sunt plures substantiæ eiusdem cõditionis cum prima: quantum ad immaterialem, sempiternitatem, & impassibilitatem, non autem quantum ad omnes conditiones.

Ad secundam dicitur, quòd dum inquit Philosophus esse plures propter prædictam causam, non refert causam propter quam prima substantia non est in magnitudine, sed causam immediatè dictam in text. 3. quia. f. motum sempiternum à sempiterna substantia esse necesse est, & secundum se immobilem, & vnum motum oportet ab vno motore esse. Vnde quod inquit S. Thom quod mouent virtute infinita, intelligendum est non secundum vigorem infinita, quod solùm primæ causæ conuenit, sed secundum durationem: quia enim mouent infinito tempore, virtutem motiuam earum necesse est esse infinitæ durationis, siue esse sempiternam, quod idem est. Ideo oportet & ipsas esse substantias durationis infinitas siue sempiternas.

Ad dubium ergo principale redeundo, iuxta doctrinam S. Tho. 8. phys. responderi potest. Primò, quod Arist. loquitur per comparationem ad aliquod signum in magnitudine. Sic enim maius tempus requiritur ad hoc, vt totũ mobile signum aliquod magnitudinis pertranseat, quam vt illud pertranseat eius pars. Obiectio autem procedit de toto & parte absolutè sumptis, non autem in comparatione ad signum magnitudinis.

SED contra istam responsionem instatur. Tum quia Aristot. nullam mentionem de spatio facit, sed esse tantùm tria inquit. f. mouens quod mouetur & tempus. Tum quia abscisa parte à toto velocitas attenderetur penes punctum medium partis, & totius, non respectu puncti in spatio, sed totius spatij. Tum quia Arist. loquitur tam in motu circulari, quam in motu rectorin circulari autem motus non consideratur respectu determinati signi in spatio.

AD horum euidentiam considerandum est, quod cùm tempus motus dupliciter diuidatur, secundum. f. partes magnitudinis, super quam fit motus, secundum quod totum mobile prius pertransit vnam partem magnitudinis quam totam. Et secundum partes mobilis, secundum quod aliquid signum magnitudinis prius pertransit vna pars mobilis quam totum, & prius vna pars quam alia, in 7. Physic. vt inquit S. Thom. 8 eiusdem comparatur tota potentia ad partem potentiæ secundum quod tempus motus diuiditur ad diuisionem magnitudinis: est enim verum quod in quanto tempore totum mobile à tota potentia motum pertransit aliquam magnitudinem, in tanto pars mobilis à parte potentiæ mota eandem magnitudinem pertransibit. Qualis enim est proportio totius potentiæ ad totum mobile, talis est proportio partis mouentis ad partem mobilis, si partes mouentis & mobilis proportionabiliter sumantur. In 8. autem physic. accipit Philosophus tempus, secundum quod diuiditur ad diuisionem mobilis. Nam si potentia constituatur ex decem partibus, vt inquit Albertus ex quibus habet vt in decem horis totum mobile moueat, in vnaquaque hora, videlicet vnam partem mobilis, faciendo signum aliquod pertransire, certum est quod vna pars potentiæ existens in vna parte mouentis, faciet vnam partem mobilis in vna hora dictum signum pertransire, & vniuersaliter verum est hoc modo tempus diuidendo, quod maior potentia in maiori tempore mouebit, & minor in minori. Ad primam ergo instantiam respondetur, quod Philosophus enumerauit ea tantùm, quorum diuisione ad suam rationem indigebat. f. mouens quod mouetur & tempus, magnitudinis autem diuisione non indigebat, cùm motus acciperetur per comparationem ad determinatum eius signum: ideo magnitudinem non enumerauit.

Ad secundam dicitur, quòd licèt parte abscisa à potentia attenderatur velocitas penes punctum medium partis, & totius respectu spatij, si tempus ad diuisionem spatij, diuidatur, si tameo diuidatur tempus ad diuisionem mobilis velocitas attenderetur respectu determinati signi in magnitudine.

Ad tertiam dicitur quòd etiam in motu circulari pars in minori tempore pertransit aliquod signum magnitudinis, aut realis aut imaginatiæ, quam totum. Nam in inferioribus sphæris, aliqua pars orbis, putà corpus planetæ pertransit aliquod signum superioris orbis in minori tempore quam totus orbis, & suprema sphæra pertransit prius secundum partem & in minori tempore aliquod signum superioris orbis imaginati, quam secundum totum.

Secundò ad principale dubium responderi potest, quòd sanct. Thom. hoc loco non accipit partem mouentis in ordine ad partem mobilis vt Aristotel. accepit, sed comparando tantùm ad motus durationem. Quantò enim virtus est maior, tantò magis potest suum motum, suamque oppositionem continuare, quod intelligendum est de virtute per se, non autem per accidens conueniente rei: quantò enim ignis fuerit maior virtute, tantò magis calefactionem continuare potest, & sic de aliis, ideo pars illius virtutis, tanquam minor virtus minus poterit motum continuare. Ex quo apparet instantiam illam contra sanct. Thom. rationem nullo modo militare, cùm illam propositionem non assumat quæ impugnatur.

SECVNDA obiectio quam sanct. Thom, contra rationem Arist. induxit, est ista. Posset enim aliquis dicere, quod quàuis corpus diuidatur, aliqua tamen virtus esse potest in corpore, quæ nõ diuiditur diuiso corpore sicut anima rationalis. Et sic ratio non concludit quæ probatur nullam potentiam finitam posse infinito tempore mouere, procedit enim ex hac suppositione quòd in parte corporis prius etiam potentiæ sit. Respondetur, quod non per totum rationis principalis processum probatur deum non esse coniunctum corpori, vt anima rationalis humano corpori iuncta est, hoc enim alterius rationis est, sed quòd non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quæ diuiditur ad corporis diuisionem. Sic enim constat quòd omnis talis virtus minor est in parte corporis quàm in toto. Considerandum autem ad huius maiorem intelligentiam, quòd formarum quibus aliquid operatur, aliqua secundum se indiuisibilis est & in subiecto indiuisibiliter recipitur, & hoc est quando tota est in toto tanquam in adæquato susceptiuo, & tota etiam est in qualibet parte sui adequati susceptiui, sicut anima intellectiua in humano corpore, & talis non diuiditur ad diuisionem susceptiui: nam si in qualibet parte est tota non potest vna eius pars in vna parte susceptiui esse, & alia in alia parte. Aliqua verò licèt secundum se quidem indiuisibilis sit in subiecto, tamen diuisionem per accidens capit, & extensionem, sicut albedo, sicut color, sicut frigus. Si enim ista ab omni subiecto separata essent omni quantitatiua diuisione carerent: in subiecto autem non sic sunt, quasi totum sit in toto, & totum in qualibet parte, sed totum est in toto, & pars in parte. Vnde & ad subiecti diuisionem & ipsa diuiduntur, tales differunt virtutes materiales. Et de numero talium virtutum materialium nõ esse deum hac ratione probatur. Tertia obiectio est, quia si corporis cuiuslibet potentia finita est, & per potentiam finitam non potest aliquid in finito tempore durare, sequitur corpus cœleste corruptibile esse. Ad hanc obiectionem primò sanct. Thom. aliorum responsiones induxit, & eas reprobat, secundò veram solutionem ponit. Respondet quidam scilicet Alexander, vt inducitur com. 8 phy. com. 41. de cuius opinione ibidem latius inquiritur à sanct. Tho. quòd cœleste corpus, secundum se quidem potest deficere: ab alio verò, quod infinitæ est potentiæ suæ duratio perpetuitatem acquirit. Cui responsioni Plato verba in thimeo, quæ etiam à simplicio in primo cœli adducuntur, fauere videntur. Sed contra eam arguitur ratione com. 12. metaphisicæ com. 41. Nam impossibile est apud Auer. vt quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatem acquirat, sequeretur enim quòd corruptibile mutaretur in incorruptibile.

Ideo secunda est ipsius commen. responsio inquientis, quòd in cœlo non est potentia ad esse, sed tantùm ad vbi, secundũ philosophum. 8. metaphysicæ tex 12. ideo non est etiam in eo potentia ad non esse, vnde ratio non concludit, quæ supponit in cœlo potentiam ad esse inueniri. Contra hanc responsionem arguit sanct. Thom. quia admisso quòd in corpore cœlesti non sit potentia passiua ad esse, est tamen in eo potentia quasi actiua, quæ est virtus essendi. Vnde primo cœl. inquit Arist. tex. 20. quòd cœlum habet virtutem vt sit semper.

ADVERTENDVM pro illa com. propositione, quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatẽ acquirere non potest, q̃ corruptibile & incorruptibile opposita sunt, & genere distinguuntur, vt dic. 10. meta. h. quando ab intrinseco & essentiali principio prouenient. Et quia vnum genus in alterum transmutari non potest, ideo quod est per naturam corruptibile siue potens non esse, non potest incorruptibile essentialiter fieri, sed quod aliquod secundum naturam corruptibile perpetuũ per aliquod superadditũ fiat, hoc inconueniens non est. Vt inquit san. Th. secundo sen. distil. 19. 2. quæstũ & de maximo. q. 5. 10. semper enim remanet secundum naturam corruptibile. Propositio ergo com. si intelligatur ad hunc sensum, quòd impossibile est vt quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatem super essentialia principia fundatam acquirat vera est. Si autem quòd etiam per aliquid superadditum essentiæ perpetuitatem acquirere non possit. falsa est.

ADVERTENDVM etiam in ratione contra com. quòd sanct. Th. non admittit, tanquam illud verum putet in cœlo non esse potentiam ad esse, cùm ipse teneat cœlum ex materia & forma

forma compositum esse, vt patet 8. physic. lec. 11. & vt fortassis inferius declarabitur. sed tanquam in responsione comment. pro vero assumptum, cuius etiam veritas si concedatur, responsio difficultatem non euacuat.

CIRCA illud quod inquit sanctus Thomas quòd in corpore cœlesti est quasi potentia actiua, quæ est virtus essendi. Notandum quòd virtus essendi ad potentiam formæ pertinet, non ad potentiam materiæ, vt inquit S. Th. primò cœ. lec. 8. forma enim secundum sui conditionem dat esse materiæ, & diuersæ formæ dant diuersa esse. Vnde aliquæ dant esse corruptibile, aliquæ verò incorruptibile: aliquæ magis durationis, aliquæ minùs, loquendo de esse variabili. Huius autem aliam rationem quærere non oportet, nisi ipsam formæ naturam, licèt & conditio materiæ concurrat, quæ tamen propter naturam & conditionem formæ talis sit necesse est, non autem ecõtra. Materia enim propter formam est, non autem forma propter materiam. Quia ergo forma non est principium effectiuum propriè, sed tamẽ ad actiui principij causalitatem appropinquat, cùm videamus omne agens per aliquam formam operari, ideò inquit S. T. virtutem essendi esse quasi actiuam potentiam, non autem simpliciter actiuam.

Secundò, suam ponit responsionem, & dicit duo. Primò quòd quia motus secundum sui rationem, quantitatem habet, & extenhonem, ideò duratio eius infinita potentiam mouentem infinitam requirit. Secundò, quòd licèt corpus finitum in infinitum duret, non oportet tamen vt virtus essendi sit infinita in finito corpore, quia esse extensionem quantitatis non habet, præcipuè in re cuius esse est inuariabile, sicut est cœlum, & ideò non attingatur à tempore, nisi per accidens. Non differt enim quòd per virtutem essendi aliquid duret per instans, aut infinito tempore.

Duratio infinita potentiam infinitam requirit.

AD huius responsionis euidentiam considerandum est, quòd quantò virtus causæ maior est & perfectior, tantò effectum sibi per se correspondentem maiorem, perfectioremque facit, & econtrà, quantò effectus per se perfectior est, tantò causam perfectiorem, efficaciorémque requirit: oportet enim causas effectibus proportionatas esse. Cùm ergo motus sit per se effectus motiuæ virtutis, cui per se conuenit extensio ac duratio successiua, atque idcirco quantò fuerit motus maior durationis, tantò secundum hanc durationis rationem perfectior existat, ideò maiorem virtutem in causa motiua motus qui fuerit maior durationis exposcit: & si fuerit durationc infinitus, infinitam virtutem requiret, alioquin perfectioni effectus per se causæ perfectio non responderet: ideireò bene inquit S. Th. durationem infinitam motus: potentiam mouentem infinitam requirere. Loquitur autem de potentia mouente, quæ est prima, non autem de potentia mouente quæ est proxima, & quasi instrumentum primæ causæ: vt 8. phys. declarat.

Quomodo virtutem habet virtutem vt sit semper.

SCIENDVM etiam quòd cùm tempus primò & per se sit mensura motus sub tempore cadit vnumquodque, inquantum subest mutationi & variationi, licèt ergo nullum esse substantiale, vt sic ex se sub tempore cadat: si tamen motui aut variationi coniungatur, tempore mensuretur necesse est: si autem inuariabile sit, nullo modo sub tempore caditinde sequitur quòd maior virtus requiritur ad hoc, vt aliquid maiori tempore in esse variabili duret, & si aliquid deberet in esse variabili infinito tempore durare, oporteret esse virtutem infinitam à qua haberet infinitam durationem, sicut & motus infinitus infinitam virtutem in mouente primo requirit. Ad hoc autem vt aliquid infinito tempore duret, in esse inuariabili non requiritur infinita potentia, cùm illud esse non cadat sub tempore. Et ideò infinitas temporis nihil faciat ad magnitudinem potentiæ. Illud enim esse inuariabile à forma rei dependet absolutè ex eo quòd inuariabiliter coniungitur potentiæ, & non refert an per instans duntaxat, vel tempore infinito duret, cùm nullo modo mensuretur tempore, sed mensura permanente & indiuisibili. Vnde quod inquit philosophus cœlum habere virtutem vt sit semper, non est intelligendum quasi ipsa virtus essendi directè, & per se sit perpetuitatis causa, sed indirectè & consequutiuè, inquantum videlicèt dat esse inuariabile, & ex consequenti non cadens sub tempore, & corruptione, ex quo sequitur vt cœlum semper sit, postquam eam virtutem essendi habuit vnde habet virtutem vt sit semper negatiuè, quia scilicèt nullum sibi tempus determinat.

Quomodo esse substantiale attingatur à tempore.

ADVERTENDVM quoque. Cùm inquit S. Thomas, quòd esse inuariabile, non attingitur à tempore, nisi per accidens, quòd aliter conuenit esse subitantiali variabili attingi à tempore per accidens, (nam & ipsum superius diximus sub tempore per accidens tantùm cadere) & aliter esse inuariabili. Nam per accidens quod attribuitur esse variabili: accipitur vt opponitur ei quod est primo, & est idem quod est per aliud: non conuenit enim sibi mensurari tempore, nisi quia variationi subest: variabilitas tamen sibi conuenit per se, licèt non primo: per accidens autem quod esse inuariabili conuenit, accipitur vt oppositum id quod est per se. Attingi enim dicitur à tempore, quia motui qui per se primo tempore mensuratur, est coniunctum, licèt motus nullam faciat in seipso esse variationem, sicut dicimus musicum calefieri per accidens, quia contingitur ei quod calefit. licèt alteratio musicam non variet. Ad dubium ergo responsio S. Th. est quòd potentiam finitam non posse per aliquid durare tempore infinito, si illud aut primo, aut non primo, sed tamen per se tempore mensuretur: cuiusmodi est motus & esse variabile, sed bene potest id, quod habet esse inuariabile, sicut est cœlum per potentiam finitam infinito tempore consecutiuè durare, eo quòd omninò per accidens attingatur à tempore. Quarta obiectio est: quia non videtur inconueniens quòd mouens qui mouendo non alteratur, quamuis sit virtutis finitæ, moueat infinito tempore. Nam cùm motus nihil consumat de potentia eius potetit deinceps mouere sicut priùs. Sicut virtus solis quæ finita est, infinito tempore potest secundum naturam in hæc inferiora agere, quia in agendo eius virtus actiua non minuitur.

AD hanc obiectionem respondet primò sanctus Thomas, secundò mouet quoddam dubium. Respondet ergo quòd illa propositio, potentia finita non potest mouere tempore infinito, intelligenda est de potentia finita corporis finiti & quòd talis non potest de se tempore infinito mouere, cuius ratio est, quia cùm corpus non moueat nisi motum, si contingat ipsum non moueri contingeret etiam non mouere, quantùm autem est ex se omne corpus quod mouetur potest non moueri, eo quòd inter terminos motus qui sunt oppositi moueatur, ideò ex se sibi non connenit vt perpetuo tempore moueatur, & sic non conuenit sibi ex se vt perpetuò tempore mouear. Quod autem obiicitur de cœlo, dicitur quòd corpus, quod potest de se moueri, & non moueri, mouere, & non mouere, potest motus perpetuitatem ab alio habere, sed illud oportet esse incorporeum propter quod oportet primum mouens incorporeum esse, & hoc modo Sol potest perpetuò influere motum non quidem ex se, sed virtute incorporeæ substantiæ.

SECVNDO remouet dubium quòd fieri posset. Diceret enim aliquis: quòd id quod ex se potest moueri, & non moueri, non potest ab alio acquirere motus perpetuitatem, sicut inquit comment. Id quod potest esse & non esse, non posse ab alio perpetuitatem essendi acquirere. Respondet autem quòd non est eadem ratio de motu & de esse: nam motus est quidam defluxus à mouente in id quod mouetur, id est, aliquid instabile, & successionem habens, ac in quodam fieri consistens. Esse autem est aliquid fixum, & quietum in re, id est, totum simul existens, & non consistens in fieri. Ideò potest aliquod mobile ab alio perpetuitatem magis acquirere quam ex se non habet secundum causæ mouentis influxum: quod autem de se est in potentia ad non esse, non potest secundum viam naturæ ab alio essendi perpetuitatem acquirere.

Virtus motus cœli naturaliter cessabit.

CIRCA hanc responsionem duplex occurrit dubium, primum est, quia motus cœli secundum doctrinam S. Th. non cessabit naturaliter, sed tantum virtute diuina, & secondum Arist. est naturaliter perpetuus, ergo quantũ est ex se non potest non moueri. Quia si ex se, & ex natura sua posset non moueri, posset naturaliter quiescere, & sic cessare à motu, ergo falsa est illa propositio S. Th. quòd corpus omne quod mouetur possibile est non moueri. Secundum est. Quia si corpus habens potentiam finitam potest ab aliquo acquirere perpetuitatem in moueri, & vt moueat tempore perpetuo, ergo ad hoc vt aliquid moueat tempore infinito nõ requiritur vt habeat potentiam infinitam, sed sufficit vt habeat finitam virtutem æternam, cuius oppositum assumit demõstrario Aristot. & sic ex perpetuitate motus non demonstrabit primum motorem esse virtutis infinitæ.

AD euidentiam primi dubij considerandum quòd motus cœli, vt inquit sanctus Thomas potentia q. 55. non sic est tibi naturalis, quasi aliquam virtutem naturalem ei inhærentem consequatur, sed quia in ipso est aptitudo & principium passiuum ad talem motum. Ideò perpetuitas & permanentia motus, cœli non est considerandæ per comparationem ad aliquam eius virtutem, & formam naturalẽ, sed per comparationem ad intelligentiã mouentem, quæcunque sit illa. Ex quo sequitur quòd quantum est ex ipso cœlo in quo est aptitudo ad acquisitionem motus ab alio. In ipso etiam & est aptitudo ad hoc vt non moueatur, quia si moueñs extrinsecum cesset à mouendo ipsum cœlum non monebitur, vt vniuersaliter omne quod mouetur, inquantum mouetur est in potentia ad moueri, & non moueri, inquantum si mouens moueat, ipsum mouetur: si autem non moueat, ipsum non mouetur. Cùm enim termini motus sint oppositi & id quod mouetur sit ad vtrunque terminum in potentia dum est sub vno termino, potest à mouente, ad alium terminum moueri, postmodum cessatur à motu si cessauerit mouens mouere. Ad argumentum ergo negatur consequentia, quia cùm dicitur quòd non cessabit naturaliter, intelligitur quòd in ipso cœlo non est aliqua naturalis virtus per quam ad quietem tendat, sic est in granibus grauitas, quæ ad quietem in loco deorsum inclinat. Sed sicut ab extrin-

seca

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed forma motum habet, ita ab illa quietem habebit si aliquando quiescet, ad probationem negatur consequentia: licèt enim ex se, & ex natura, quæ est materia, possit non moueri: non tamen sequitur, vt quiescat naturaliter modo quo hic loquimur de naturali quiete, quæ scilicet ex inclinatione formæ naturalis procedit. Quod autem inquit Aristot. motum cœli naturaliter esse perpetuum, non hoc ideo dicit quasi putet cœli motum à naturali eius forma procedere, sed quoniam existimauit intelligentiam mouentem necessariò mouere, huic autem non repugnat ipsum cœlum quantum est ex se posse non moueri.

Quomodo motus perpetuitatem arguit infinitatem motoris.

AD euidentiam secundi dubij notandum est ex doctrina sancti Thomæ octauo physic. quòd cùm tempus motus dupliciter dicatur posse finiri, scilicet secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis aut spatij, dupliciter infinitas motui potest conuenire, scilicet secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis, super quam fit motus. Primum esset quando mobile secundum partes infinitas eiusdem quantitatis, non autem eiusdem proportionis aliquod determinatum, magnitudinis spatium pertransiret, quod sanè esse non posset, nisi mobile esset corpus infinitum. Secundum esset, si vnum corpus finitum infinitas partes eiusdem quantitatis pertransiret, vel idem spatium finitum infinities per replicationem: prima infinitas motui per se conuenit, vtpote ex proprio subiecto: secunda verò per aliud, vtpote ex extrinseco. Sicut autem est infinitas per se conueniens motui, & infinitas quæ sibi per aliud conuenit, ita dupliciter est mouens quodam scilicet quod ex se primo mouet, & ab alio non habet vt moueat, qualis est primus motor: quod verò quod non per se primo mouet, sed ab alio habet vt moueat, scilicet secundarió mouentia. Et sic dupliciter esse causa infinitatis motus potest, scil cet primaria, quæ per se primo & non per aliud motum infinitum causat, & secundaria, quæ motus infiniti, non per se primo, sed ex eo quòd ab alio mouetur est causa. Quia verò causæ per se debet effectus per se correspondere, vt ex secundo physicorum ab Aristot. docemur, quia non determinatur virtus causæ ex ordine ad effectum per accidens, sed in ordine ad effectum per se, ideo illa causa quæ est primo, & per se non in virtute alterius infinitum motum causans debet esse tantæ virtutis vt possit motum per se infinitum causæ, quod est dictum, vt possit infinitum corpus mouere si daretur. Et quia hic virtutem requirit infinitam, ideo primam causam infinitatis motus, qui primo & per se, sam causat, virtutem habere infinitam oportet: non autem causam secundariam, quæ non ex se primo, sed ab alio percutatem mouendi habet. Motus ergo perpetuitas, quæ est infinitas eius per accidens, non arguit infinitam virtutem secundarij agentis, quia infinitas per accidens tantum potest esse virtuti incorruptibili finitæ, ex eo quòd ab alio mota mouet conuenire, sicut dictum est, quòd sol ab alio habet, vt perpetuò hæc inferiora moueat. Quòd autem istud sit secundum mentem Aristot. ex propositionibus ab eo sumptis apparet. Ad probandum enim finitam potentiam non posse finitum infinito tempore mouere assumit, quòd maius in maiori tempore mouet, & minus in minori, quod habet veritatem duntaxat, vbi tempus motus ad diuisionem mobilis diuiditur, vt superius ostendimus, ex qua propositione concluditur, quòd potentia finita non potest mouere infinito tempore, scilicet ex parte mobilis tempus infinitum accipiendo, sic debet præmissis conclusio concordare: & ex consequenti, quòd requiritur potentia infinita ad talem motum infinitum: & sic cùm ad primam causam infinitatis per accidens motus requiratur, vt possit mouere mobile infinitum, vt ostendimus: sequitur oportere primam causam perpetuitatis motus infinitæ virtutis esse. Ad dubium ergo negatur consequentia de eo, quod mouet tanquam prima, & per se causa infinitatis motus, sed bene sequitur, quòd secundariam causam non oportet infinitam esse, quia virtutem perpetuandi motum ab alio habet, & non ex se, quod concedimus.

Virtum positus tantis intelligentia æterna finitæ virtutis motus posset esse æternus.

SED contra istam determinationem occurrit dubium. Posito per impossibile, quòd nulla esset causa virtutis infinitæ, sed esset aliqua intelligentia æterna finitæ virtutis, illa posset motum perpetuum continuare, quia vt inquit sanctus Thomas octauo physic. ad hoc quod aliquid sit causa motus infiniti per reiterationem non requiritur, vt habeat virtutem infinitam, sed sufficit, si habeat virtutem immobilem finitam, ergo motus æternus non arguit de necessitate potentiam infinitam in aliqua causa. Respondetur primò, quòd illo casu posito, licèt impossibilis sit, illa intelligentia causaret quidem motus perpetuitatem ex eo quòd virtus sua motiua perpetua esset, & immobilis, non tamen causaret illam tanquam per se prima causa talis perpetuitatis, quia non ex ratione propriæ virtutis sed ex conditione sibi adiunctâ, scilicet ex immobilitate & perpetuitate suæ virtutis, & tunc poneretur effectus absque sua prima & per se causa, quod est impossibile: non est autem mirum si ex vno impossibili posito, aliud sequitur impossibile. Si autem arguatur illa esset prima causa, quia non haberet aliam priorem, ergo esset primo, & per se causa perpetuitatis, negatur consequentia: stat enim quòd aliquid sit primum in aliquo ordine, ex aliqua suppositione facta, & tamen non sit primo, & per se causa alicuius effectus: sicut Adam est primus homo, & tamen non est primo, & per se causa hominis, inquantum homo est.

Responderi secundò potest, quòd posito illo casu talis intelligentia non causaret motum perpetuum, cùm illud non habeat causare, nisi vt ab intelligentia infinitæ virtutis moueatur. Quod autem inquit sanctus Thomas, quoniam ad æternitatem motus per reiterationem sufficit, vt habeat virtutem immobilem finitam, intelligitur supposito primo motore infinito, ideò illo remoto aut nullo modo moueret, aut certo, & determinato tempore: si autem instetur, quia illa substantia semper maneret eadem, idem autem manens idem, natum est semper facere idem. Dicitur eodem modo, quòd loquendo de causa quæ ex sua natura mouet vt mota, idem manens, idem natum est semper facere idem, manente primæ causæ influentia, non autem illa remota.

Quinta obiectio est. Sicut ex infinita potentia si sit in magnitudine, sequitur quòd moueat in non tempore, ita etiam si sit extrà magnitudinem. Ergo ex hoc quod est impossibile potentiam in non tempore mouere, non sequitur tantùm, quòd infinita potentia non sit in magnitudine, sed quòd nulla potentia est infinita absolutè. Triplicitèr ad hanc obiectionem respondet S. Thom. primo secundum commen. 8. physic. commento. 79. quòd potentia quæ est extrà magnitudinem, non est finita aut infinita, nisi æquiuocè, ideò ex eius infinitate non sequitur remoueri finitam proportionem in aliis, in temporibus scilicèt & motibus: illa autem quæ est in magnitudine, est finita aut infinita secundum eandem rationem, qua tempus & motus: quia eodem modo inuenitur finitum aut infinitum in magnitudine motu & tempore, vt dicitur 3. physic. & 6. Ideò infinitum in vno eorum auferet proportionem finitam in aliis.

ADVERTE, quòd finitatem & infinitatem dicit comment. æquiuocè potentiæ separatæ, & quantitatibus conuenit, quia in istis non conuenit secundum vnam & eandem rationem: in quantitatibus enim dicitur finitum, & infinitum, secundum quandam extensionem, & secundum priuationem finis quantitatis: in forma autem separata dicitur secundum perfectionem, ideò secundum ipsum non sunt comparabilia potentia extrà magnitudinem, & potentia in magnitudine. Hanc commen. responsionem S. Thom. licèt hic non reprobet, 8. tamen physic. reprobat, vt in secunda responsione adducemus.

Secundò respondetur de mente, etiam commen. 12. metaphysicæ commento. 41. quòd cùm duplicem motorem cœlum habeat, proximum scilicèt, qui est finitæ virtutis: & remotum, qui est infinitæ: à proximo habet motus finitam velocitatem, à remoto autem durationem infinitam. Propter hoc si potentia quæ est infinita sit extrà magnitudinem non sequitur quòd moueat in instanti quia potest mouere corpus mediatè, si autem esset infinita potentia in magnitudine, moueret de necessitate in instanti, quia oportet quòd corpus moueat immediatè cùm corpus non moueat, nisi ab alio motum.

Sensus huius responsionis est, quòd cùm virtus extrà magnitudinem, moueat mediante virtute quæ est in magnitudine, eius actio ex virtute in magnitudine existente limitatur: virtus enim potentiæ causæ secundum conditionem & naturam causæ secundæ operatur: videmus enim quòd Sol mediante homine generat hominem, & mediante equo, equum: ideò si virtus quæ est in magnitudine est finita, & consequenter nata mouere velocitate finita, virtus infinita quæ est extrà magnitudinem mediante ipsa mouens, non mouebit velocitate infinita, sed finita, & determinata. Virtus autem quæ est in magnitudine, quia mouet immediatè ipsum corpus cœleste, alioquin illud corpora inferiora non mouerent, cùm corpus non moueat nisi motum, si fuerit infinita, necessariò mouebit in non tempore, quia non potest accipere limitationem ex causa secunda, cùm non mediante alia causa, sed per seipsam immediatè moueat.

ADVERTENDVM autem quoniam sanctus Thomas hunc responsionem meliorem primo reputat, licèt & ipsam in 8. physic. insufficientem esse dicat, quòd prima responsio contra Aristotelem est, cùm ipse ponat potentiam quæ infinito tempore mouet infinitam esse, & extrà magnitudinem, ex quo apparet infinitatem potentiæ temporis infinitati comparabilem esse secundum proportionem causæ & effectus, licèt non secundum eandem rationem infinitum in illis inueniatur. Falsum quoque est, quòd infinitas virtutis separatæ, non auferat proportionem durationis sui motus ad durationem motus existentis à virtute finita. Nam velocitas motus sequitur magnitudinem virtutis potentiæ motiuæ, quæ sibi conuenit per se, quæ est magnitudo perfectionis: non autem quæ conuenit sibi per accidens, scilicèt, ad extensionem subiecti. Quantò enim perfectior est potentia, tantò est magis actiua, non autem quantò magis extensa: intensus enim calor in parua quantitate magis calefacit, quàm remissus in magna. Secunda autem responsio, non tollit à potentia separata finitatem aut infinitatem comparabilem motui, & temporis secundum aliquam proportionem causæ & effectus, neque remouet à potentia infinita separata, quòd possit mouere quantum est ex se in instanti: secundum enim hanc responsionem si moueret immediatè, moueret in instanti necessariò, sed quia mouet mediatè, potest in tempore mouere, motus autem cœli secundum Commenta. à proximo mouente, habet finitatem velocitatis, quia est virtutis finitæ. Propter hoc ergo secunda melior est quàm prima.

Quid sentiendum de infinita primo motore.

ADVERTENDVM est quòd sanctus Thomas videtur velle Comment. aliter sensisse in 12. Metaphysicæ de infinitate primi motoris, quàm senserit 8. physic. Nam 12. Metaphysicæ concedit ipsum esse infinitum: octauo autem physicorum negat, sicut etiam negare videtur. Secundo cœ. comment. 38. 39. 63. & 71. & tertio capit. 8. de substantia orbis loquendo de infinitate vigoris. Si quis autem vellet tenere quòd non sentit, sed vbique tenuerit Deum non esse infiniti vigoris, posset dicere ad auth ent. 12. Metaphysicæ conformiter ad ea quæ 8. physic. dicuntur, quòd non concedit Deum habere infinitam virtutem in vigore, sed habere quandam infinitatem æquiuocè dictam, cùm infinitate virtutis existentis in materia, qua ad æternitatem motus agit, ideò si talis virtus extrà magnitudinem ponatur infinita suo modo, id est non limitata neque finita vt ea quæ sunt de genere quantitatis, non oportet quòd moueatur in non tempore, quia illa non est comparabilis infinitati velocitatis motus, cùm sit alterius rationis à rebus quantis. Sed si esset infinita virtus in magnitudine, moueret in instanti, quia haberet infinitatem comparabilem infinitæ velocitati, eò quòd esset quanta secundum eandem rationem cum tempore & motu. Secundum enim hanc virtutem scilicèt quæ est in materia, considerandæ est velocitas & tarditas motus, cuius signum est quòd propter finitatem virtutis quæ est in orbe, veluti anima eius velocitas motus est finita. Si quis autem vellet tenere de mente comment. esse quòd Deus sit infiniti vigoris, posset ad dictum 8. physic. dicere quòd neque est finitus, neque infinitus infinitate ad quam sequatur motus in instanti, quia illa infinitas vigoris quæ est extrà magnitudinem, non est quantitatiua, vt habeat comparati quantitati intensiuæ motus, licèt extensiuè. Scilicèt æternæ eius durationi comparetur, eo quòd & ipsa æternitatem habeat & perpetuitatem: æternitas enim ad genus quantitatis non limitatur, cùm in rebus non quantis inueniatur, intensio autem in rebus duntaxat quantis inueniatur, cùm ex subiecti materialis participatione dependeat. Ad alia autem loca in quibus dicere videtur, quòd nulla est virtus infinita, secundum vigorem, dici potest, quòd loquitur de virtutibus coniunctis, quæ dicuntur animæ orbium, non autem de virtute à materia separata.

Quomodo si virtus in finita esset in magnitudine moueret in instanti non autem si esset extra magnitudinem 10.

Tertiò melius adhuc respondetur. & dicitur quòd potentia quæ non est in magnitudine est intellectus, & per voluntatem mouens: quæ autem est in magnitudine non intellectus, quia intellectus non est virtus in corpore, vnde mouet non per intellectū & voluntatem, sed per necessitatem naturæ, propter hoc illa quæ est extrà magnitudinem mouet non secundum proprietatem suæ virtutis, sed secundum exigentiam mobilis: ideò non sequitur quòd moueat in instanti: illa autem quæ est in imagine tanquam videlicèt virtus materialis ad extensionem subiecti extensa, vt supernis expositum, mouet secundum proprietatem suæ naturæ & virtutis, sicut & corpus mouet secundum proprietatem suæ naturæ & nèmque suæ quantitatis, ideò sequitur quòd moueat in instanti. Huius responsionis explanationem habes 8. physicorum à sancto Thoma.

VERVNTAMEN ad maiorem intelligentiam eorum quæ hîc & ibi dicuntur considerandum est, quòd prima causa perpetuitatis motus, si infinita ponatur secundum virtutem siue in magnitudine ponatur siue extrà magnitudinem quantum est ex conditione potentiæ poterit mouere in instanti: sicut enim nulli potentiæ finitæ proportionatur in vigore, ita quantum ex se causare potest motum nulli motui finito in velocitate proportionatum, vnde non differunt infinita potentia in magnitudine & extrà magnitudinem, quantum ad hoc est posse mouere in instanti quantum est ex sufficientia potentiæ, nec quantum ad hoc quod est non posse mouere in instanti propter repugnantia mobilis hoc enim vtique potentiæ est commune, sed differunt quantum ad exercitium huius potentiæ & quantum ad mouere actu, quia si ponatur extrà magnitudinem non mouebit secundum totum suum posse, & secundum naturæ conditionem, sed secundum quòd congruit naturæ mobilis, & sini à tali substantia præconcepto & quia natura mobilis non patitur, nec finis intentus exigit vt motus sit in instanti: ideò non mouebit in instanti, sed in tempore. Si autem ponatur in magnitudine mouebit secundum conditionem suæ naturæ tanquam forma materialis, & secundum totum suum posse, ideò necessariò mouebit in instanti. Vnde philosophus non facit hanc conditionalem si potentia infinita sit in magnitudine, poterit mouere in instanti: sed hanc si sit in magnitudine mouebit in instanti. Est autem melior hæc responsio quàm secunda, quia illa non saluabat, quare potentia infinita existente extrà magnitudinem, non sequitur vt moueat in instanti. Quod enim dicebatur hoc esse quia velocitatem habet motus à mouente proximo, illud autem, est virtutis finitæ, non satisfacit. Quia sicut proximum agens non potest mouere in instanti sua virtute, ita non potest mouere tempore infinito, sed vtrumque potest primum agens ex se. Quæretur enim cùm mouere tempore perpetuo conueniat sibi per virtutem primi mouentis, quod sibi ex propria virtute conuenire non potest, quare etiam non conuenit sibi in virtute primi agentis in instanti mouere, cùm vtrumque in virtute primi mouentis contineatur. Et sic non assignatur ratio sufficienter, quare motus cœli sit finitæ velocitatis existente potentia infinita extrà magnitudinem, quia videlicèt proximum mouens est finitæ virtutis, nam & eadem ratione deberet esse finitæ durationis. Tertia autem responsio sufficienter saluat, quare potentia infinita extrà magnitudinem non moueat in instanti, sed bene potentia infinita in magnitudine vt apparuit.

SED occurrit dubium, quia potentia & virtus materialis non semper agit secundum naturæ conditionem, & secundum totum suum posse absolutè, sed secundum posse in comparatione ad subiecti dispositionem. Nam calor ignis non semper calefacit secundum quòd absolutè posset calefacere, sed secundum quod subiectum dispositum est ad hoc vt calefiat. Ideò idem calor aliquid magis, aliquid minùs calefacere. ergo quia potentia infinita sit in magnitudine, & sit materialis non sequitur, quòd moueat secundum totum suum posse, sed secundum mobilis dispositionem: nullum autem mobile est dispositum vt moueatur in instanti, ergo non sequitur quòd in instanti moueat sed in tempore. Respondetur, quòd aliter est de potentia materiali finita, & aliter de infinita, quia potentiæ finitæ potest aliquid resistere secundum aliquam proportionem, non autem infinitæ, cùm nihil finitum habeat proportionem ad infinitum, inde fit vt potentia materialis finita aliquando impediatur ne agat secundum totum suum posse absolutè propter indispositionem subiecti potentiæ resistentem, infinita autem propter subiecti indispositionem impediri non potest, quia secundum totum suum posse agat, cùm nulla resistentia finita ad finitam virtutem habeat proportionem. Si enim esset ignis infiniti caloris calefaceret secundum totum suum posse, & à nulla indispositione subiecti impediri posset. Ista ergo conditionalis est vera & necessaria. Si infinita potentia esset in magnitudine & per consequens materialis, moueret in instanti, dato quòd mobile non sit secundum se ad instantaneum motum dispositum respectu virtutis finitæ, nec illa propositio, virtus materialis non semper agit secundum totum suum posse, sed secundum dispositionem subiecti, est vera de virtute infinita, sed bene vera est de virtute finita, vt probatur.

ADVERTENDVM autem quòd præter responsionem hic datam, aliam tangit sanctus Thomas 8. physic. & prima, quæst. 25. art. 2. tertium, scilicèt quòd ratio diuersitatis inter potentiam infinitam immaterialem, & materialem quo ad mouere in non tempore, est quia mouens extrà magnitudinem, non est vniuocum agens, sed superioris ordinis, ideò non oportet vt magnitudo sit totius effectus sui susceptiua, vnde cùm sibi dupliciter effectus conueniat, quantum est ex virtutis efficacia, scilicèt æternitas motus, & motus instantaneus, non oportet vt magnitudo vtriusque effectus sit receptiua, ita quod tota eius virtus in motu corporis manifestetur, ideò quamuis corpus sit susceptiuum motus æterni à substantia immateriali infinita oportet non, tamen vt sit susceptiuum motus in non tempore. Mouens autem corporeum mouendo aliud corpus localiter, est agens vniuocum inquantum non mouet, nisi localiter, & ipsum mouetur, ideò nihil prohibet in magnitudine effectum virtuti, in magnitudine existenti proportionatum recipi, & propterea si fuerit infinita, effectus sibi proportionatus, scilicèt motus in non tempore immobili recipietur, quod cùm sit impossibile, sequitur vt impossibile sit virtutem infinitam in magnitudine esse. Tertia ratio ad principale propositum est ista. Motus primus est continuus & regularis, ergo mouens primum non est corpus: probatur consequentia, quia motus continuus & regularis non potest esse à mouente corporeo, eo quòd moueat tale mouens attrahendo vel expellendo, in talibus autem motibus quod mouetur, non semper est in eadem dispositione ad mouens sed quandoque propinquius, quandoque remotius. Ista ratio habet fundamentum ex 8. physic. vbi probatur primum motum esse continuum & regularem.

ADVERTENDVM quòd illa propositio nullus motus à mouente corporeo potest esse continuus & regularis, vera

vero est si motus sit à mouente corporeo tanquam à primo, & principali mouente, non autem si sit ab ipso tanquam ab instrumento. Motus enim quo inferiores orbes mouentur motu diurno, est continuus & regularis, licèt sit à primo mobili, quia non est ab ipso tanquam à principali mouente, sed tanquam ab instrumento intelligentiæ mouentis.

SED occurrit dubium circa hanc rationem quia vti videtur falsò fundamento. Non enim mouens locale mouet tempet attrahendo vel expellendo, sed etiam impellendo. Vnde philosophus 7. physic. motus alios locales, quibus aliquid mouetur ab alio, reducit, non ad attractionem & expulsionem, sed ad tractum & pulsum, quod est genus expulsionis & impulsionis. Nec etiam videtur verum in attractione quòd mobile aliquando propinquius, aliquando remotius sit à mouente. Trahens enim nunquam separatur ab eo quod trahitur, vt dicitur 7. physicorum.

Responderi potest quantum mihi ad præsens occurrit, quòd ista ratio supponit primum mouens suum locum, non mutare ad motum eius quod ab ipso mouetur, cùm ostensum sit ipsum esse immobile. Constat autem non mouere tale mouens aliud corpus, nisi per expulsionem aut attractionem dum quod mouetur, aut facit à se distare, aut facit distans ad se appropinquare, aut secundum totum, aut secundum partem. Vtroque autem modo contingit quod mouetur, aliquando propinquius moueri esse, aliquando remotius. Cùm autem instatur, quia trahens nunquam separatur à tracto: dicitur primò quòd supposito quod trahens non moueatur: falsum est quòd nunquam separatur à tracto, imò coniunguntur tantùm in fine: vt patet cùm magnes attrahit ferrum: non enim alio modo trahere potest corpus quòd non mouetur, quàm magnes ferrum trahat, scilicet per impressionem alicuius formæ, propter quam tractum mouetur ad trahens. Quod autem inquit Aristot. quòd trahens nunquam separatur à tracto, intellectualiter de eo quod trahit per morum localem tantùm, non autem per impressionem alicuius formæ. Vnde alio modo hic accipitur tractio, & alio modo 7. physic.

Dicitur secundò, quòd licèt trahens nunquam separetur à tracto omninò, quin scilicet ei quod trahitur sit coniunctum, aut secundum totum quod trahitur, aut secundum partem, non oportet tamen semper ipsum coniungi secundum totum, sed sufficit vt secundum partem coniungatur, & sic accideret. Si mouens extrinsecum corporis cœlestis esset corpus existens in determinato situ, puta in oriente. Nam expellendo à se vnam partem cui immediatè coniungitur per hemisphærium superius, traheret ad se aliam partem, quæ ob occidente mouetur ad orientem per hemisphærium inferius, & sic coniungeretur ei quod trahitur, non secundum partem quæ trahitur, sed secundum partem quæ expellitur. Quarta ratio, finis primi motus, non potest esse corpus aut virtus in corpore. Sed deus est finis primi motus, ergo neque est corpus, neque virtus in corpore: maior probatur, quia finem motus perpetui oportet semper esse, & omnibus modis in actu, eo quod motus qui est ad finem exeuntem de potentia in actum, non fit perpetuus cùm esset, quando ad actum peruentum fuerit, nullum autem corpus aut virtus in corpore est huiusmodi cum moueatur, aut per se, aut per accidens: minor verò probatur, quia finis primi motus est primum mouens quod mouet sicut desideratum. Ista ratio etiam ex octauo physic. habet fundamentum, vbi ostenditur virtutem in corpore mouere, aut per se, aut per accidens.

SED circa hanc rationem occurrit dubium, quia non videtur differentia inter finem qui de potentia in actum exit, & finem qui est semper in actu respectu motus. Est enim vniuersaliter verum quòd habito fine cessat motus: habita enim sanitate quæ educitur de potentia in actum, cessat sanatio: & habito loco deorsum, qui est finis actu præexistens, cessat motus grauis deorsum, & sic sequetur, si est aliquis finis primi motus, quod nullo modo potest esse perpetuus.

Respondetur, quòd illa propositio, habito fine cessat motus, non est vera de omni fine, vt habetur 4. sent. distinct. 48. q. 3. artic. 2. ad penultimam tationem in oppositum: sed habet veritatem tantùm de fine qui sequitur motum: talis enim comparatur ad motum, sicut terminus ad viam. De fine autem qui concomitatur motum, non habet veritatem. Finis autem motus cœlestis, est assimilatio ad deum in causalitate, tanquam videlicet finis intrinsecus: finis enim extrinsecus, de quo in hac ratione est sermo, est ipse deus. Hæc autem assimilatio ad deum concomitatur ipsum motum. Ideo non cessat motus cœli habito isto fine, imò perpetuò mouetur cœlum propter hunc finem habitum manutenendum. Conseruatur autem motus vniformis perpetuus, propter immobilitatem ipsius dei. Ex quo prouenit quòd cœlum per suum motum vniformè semper illi assimiletur in causando. Quia autem rationes suppositæ procedunt suppositio motus æternitate, cuius oppositum fides tenet possit: aliquis credere ipsas rationes inefficaces esse. Ideo sanctus Thomas ostendit eas, propter hoc suam efficaciam non admittere. Etsi enim fides teneat motum cœli aliquando cessaturum, non tamen ponit futurum, hoc aut propter motoris impotentiam, aut propter mobilis corruptionem, quia vtro modo accideret motus ille per temporis diuturnitatem lentescere, vt in istis inferioribus apparet sed ex voluntate Dei ipsum cessaturum credit. Ideò Aristo. rationes fundantur super possibilis in natura, quo posito efficacissimæ sunt, licèt nos oppositum esse de facto teneamus.

Confirmatur postremò, conclusio sacræ scripturæ authoritatibus, scilicèt Ioan. 4. Spiritus est Deus, Item primæ Timoth. 1. Regi seculorum, &c. Item Rom. primo, Inuisibilia, &c.

Quantùm ad tertium triplex errorum genus excluditur, scilicèt philosophorum, qui omnes excepto Anaxag. posuerunt Deũ esse corpus, Gentilium ponentium elementa mundi, & eorum virtutes esse deos. Iudæorum atque aliorum hæreticorum videlicèt Tertulliani, & Vadianorum, siue Antropomorphitarum, & aliorum qui Deum corporalibus liniamentis figurabant, necnon Manichæorum ponentium Deum esse quandam infinitam lucis substantiam. Quorum omnium errorum occasio fuit, quòd de diuinis cogitantes ad imaginationem, per quam non potest nisi corporis similitudo capi, recurrebant.

NOTANDVM quòd Antropomorphyta vocabulum Græcum est compositum ab antropos, quod hominem significat, & morphæ, quod est figura: sic enim illi dicti sunt, quia Deum humana figura describebant.

Quòd Deus est sua essentia.

Cap. 21.

EX præmissis autem haberi potest quòd Deus est sua essentia quidditas seu natura. In omni enim eo quòd non est sua essentia, siue quidditas, oportet aliquam esse compositionem: cùm enim in vno quoque sit sua essentia: si nihil in aliquo esset præter eius essentiam, totum quod res est, esset eius essentia, & sic ipsum esset sua essentia: si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter eius essentiam, & sic oportet in eo esse compositionem: vnde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, vt humanitas in homine: ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem, Deus igitur est sua essentia.

2 Adhuc solùm illud videtur esse præter essentiam vel quidditatem rei: quod non intrat diffinitionem ipsius: diffinitio enim significat quid est res, sola autem accidentia rei, sunt quæ in diffinitione non cadunt: sola igitur accidentia sunt in re, aliqua præter essentiam eius: in Deo autem non sunt aliqua accidentia: (vt ostensum est:) nihil igitur est in eo præter essentiam eius, est igitur ipse sua essentia.

3 Amplius, formæ quæ de rebus subsistentibus non prædicantur, siue in vniuersali, siue in singulari acceptis, sunt formæ quæ non per se singulariter subsistunt in seipsis indiuiduatæ: non enim dicitur quòd sortes aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed indiuiduatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formæ naturales non subsistunt per se singulariter, sed indiuiduantur in propriis materiis: vnde non dicimus, quòd hic vel ille ignis aut ignis sit sua forma. Ipse etiam essentiæ vel quidditates generum vel specierum indiuiduantur secundum materiam signatã huius vel illius indiuidui: licèt etiã quidditas generis vel specici formam includat, & materiã in commini: vnde non dicitur quòd sor. vel homo sit humanitas sed diuina essentia est per se singulariter existens, & in seipsa indiuiduata. (vt ostẽsum est) diuina igitur essentia prædicatur de Deo vt dicatur, Deus est sua essentia.

4 Præterea essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam aliquo modo, vt causa: cùm res per suã essentiam speciem sortiatur, sed nullo modo potest esse aliquid causa

causa Dei cùm sit primum ens, vt ostensum est: *Deus igitur est sua essentia. *Sapiẽ.13.

5 Item quòd non est sua essentia se habet secundum aliquid sui ad ipsum, vt potentia ad actum: vnde & per modum formæ significatur essentia, vt supra humanitas: sed in Deo nulla est potentialitas, vt suprà ostensum est: *oportet igitur quòd ipse sit sua essentia. *cap.16.

Super Cap. 21.

POST QVAM exclusit sanctus Thomas à Deo compositionem quantitatiuam, nunc vult compositionem suppositi, & naturę excludere, & ponit hanc conclusionem: Deus est sua essentia, seu quidditas aut natura.

Pro cuius declaratione sciendum quòd hoc nomen Deus, aliter à philosophis accipitur, & aliter à theologis: quia enim philosophi trinitatem diuinarum personarum non cognouerunt, sed in diuina natura vnum duntaxat suppositum posuerunt, ideò nomine Dei significant, habens diuinam naturam, & vnum illud suppositum quod secundum ipsos in diuina natura subsistit. Sicut nomine Solis significant quod naturam Solis habet, & quod in natura Solis subsistit. Apud Theologos verò qui diuinarum personarum trinitatem ponunt, nomine Dei significatur, habens naturam diuinam indistinctè: non autem significatur determinatum suppositum illius naturæ, sicut & nomine hominis significatur habens humanitatem indistinctè. Et quia nondum de trinitate personarum determinauit sanctus Thomas: ideò philosophorum admissa positione ostendit suppositum illud deitatis ab ipsa deitate non differre, & arguit sic primò: Si Deus non esset sua essentia, esset in ipso aliqua compositio, sed huius oppositum ostensum est superius, ergo, & cætera, probatur consequentia duplicitet. Primò, quia ex opposito consequentis, infertur oppositum antecedentis. Nam si non est in ipso compositio, ergo non est in ipso aliquid ab essentia distinctum, ergo est sua essentia. Confirmatur secundò, quia in compositis significatur essentia per modum partis, ergo signum est, quòd vbi est aliquid præter essentiam, ibi est compositio, alioquin non significaretur per modum partis. *Essentia significatur per modum partis.*

SED OCCVRRIT dubium circa istud significatum. Si enim quia essentia significatur per modum partis, arguitur quòd ibi sit compositio, ergo & in Deo compositio erit, quia eius essentia per modum partis significatur. Est enim deitas qua Deus est Deus, sicut humanitas qua homo est homo. Ad huius euidentiam considerandum ex doctrina sancti Thomæ quolibet. 2. quæst. 2. articolo secundo primum, quòd cùm tripliciter sit suppositum in entibus, scilicèt increatum, quod est Deus: creatum immateriale, quæ sunt intelligentiæ, & creatum materiale quæ sunt substantiæ compositæ ex materia & forma: triplicitet in eis se habet suppositum ad naturam. Nam suppositum creatum materiale tria includit in re, scilicèt essentiam, principia indiuiduantia quæ essentia limitant, vt sit hæc & distincta, sicut hanc quantitatem, hanc figuram, &c. & accidentia quæ nihil faciunt ad indiuiduationem naturæ, vt albedo, scientia, & huiusmodi. Suppositum verò immateriale duo tantùm includit, scilicèt essentiam, & aliqua præter essentiam quæ nihil faciunt ad indiuiduationem naturæ, vt esse, & alia quædam accidentia ad suppositum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere principium aliquod indiuiduatiuum, cùm ipsa natura de se sit hæc, & indiuidua. Suppositum autem diuinum nihil aliud in re dicit quàm essentiam, cùm neque ibi sint principia indiuiduantia, eo quòd deitas de se sit hæc & indiuisibilis, neque ibi alia accidentia sint extrinseca à natura indiuiduata, cùm nihil sit accidens in Deo. Ex hoc sequitur quòd quantum est ex parte rei, diuina essentia in supposito diuino nullo modo rationem partis habere potest, cùm per rationem formalem suppositi diuini ex parte rei, nihil ab eius essentia realiter distinctum importetur, nec in re alicui coniungatur accidenti. In supposito autem immateriali creato, aliquo modo habet partis rationem, inquantum suppositum in re, & ipsam, & accidentia in ipsa existentia includit, non tamẽ simpliciter est suppositi pars, quam illa accidentia ex eo quòd naturam non indiuiduant, non sunt de intrinseca ratione formali suppositi. In materiali autem supposito simpliciter rationem partis habet, eo quòd sit pars formalis rationis eius. Suppositum enim materiale in sua ratione formali intrinsecè, & ipsam essentiam & principia indiuiduantia includit, non quidem tanquam substantiam sortis constituentia eum substantia ex accidentibus non constituatur, sed tanquam essentiam limitantia ad hoc vt sit hæc, & indiuidua sicut per suppositum importatur. Ex hoc vlteriùs sequitur quòd modus significandi quòd modum partis in essentia creata tam materiali quàm immateriali habet aliquod fundamentum in re, & non se tenet tantùm ex parte nominis significantis, sed etiam ex parte rei significatæ. In essentia autem diuina nullum habet fundamentum in re, nec se tenet ex parte rei significatæ, sed tantum ex parte nominis significãtis. Nam quia in creaturis materialibus formæ non subsistunt, sed tantùm compositi, ideò nomina quæ imponuntur ad significandum formas simplices tenent modum significandi per modum partis, licèt res aliqua significata nullo modo rationem partis habeat, sicut est de nomine deitatis.

Essentia se habet vt pars formalis non aũt vt pars materialis.

SED occurrit circà hoc dubium, quando enim vnum plurima includit quorum vnum se habet vt recipiens: alterum verò vt receptum, id quod habet rationem recipientis, habet rationem materiæ: quod autem habet rationem recepti, habet rationem formæ. Materiæ enim est recipere, & formæ recipi. Sed si suppositum materiale intrinsecè includit essentiam, & accidentia & indiuiduantia, ipsa essentia est recipiens: accidentia verò recepta, ergo essentia se habebit vt pars materialis, non autem vt pars formalis, cuius oppositum est dictum: probatur minor quia accidentia recipiuntur in subitantia, non autem substantia in accidentibus.

Ad huius euidentiam considerandum quòd non sic dicimus suppositum includere essentiam & accidentia indiuiduantia quasi essentiæ priùs constituræ in esse specifico aduenient aceidentia ipsam indiuiduantia & trahentia ad esse suppositale, vt ratio vitari per quantitatem, & alia accidentia ipsam indiuiduantia: deinde vniti materiæ sic dispositæ formam secundum vltimam suam perfectionem, ex quibus vnitis resultat essentia indiuiduata, vnde accidentia indiuiduantia cùm sint dispositiones se tenentes ex parte materiæ reducuntur ad genus causæ materialis, & per consequens essentia ad illa formaliter comparatur.

Quomodo accidentia indiuidui ad eius essentiam se habeant.

Ad argumentum ergo negatur minor, ad probationem negatur consequentia: licèt enim accidentia ista accipiantur in substantia, non tamen vt materiæ dispositiones sunt recipiuntur in hac substantia quæ est essentia speciei, sed cùm forma materialis det esse corporeum: & esse hoc, puta equi, intelliguntur in materia recipi vt est actuata per formam secundum esse corporeum tantùm, sed in potentia adhuc ad esse equi, ad quod esse per huiusmodi accidentia disponitur: ista enim accidentia præintelliguntur in materia secundùm viam generationis vltimo gradui quem dat forma substantialis. Sed de iis latior erit sermo inferiùs capite 71. Ad argumentum ergo principale dicitur quòd ex eo, quòd in rebus compositis essentia significatur per modum partis modo se tenente ex parte rei significatæ, & in ipsa fundamentum habente: arguit sanctus Thomas in re compositionem esse: non autem ex modo significandi nullum habente fundamentum in re, sed se tenente tantùm ex parte nominis significantis, sicut accidit in modo significandi diuinam essentiam, ideò non sequitur in Deo aliquam compositionem esse. Secundò. In Deo nulla sunt accidentia vt ostensum est superiùs, vbi ostensum est nihil in Deo esse præter naturam & nullam in ipso compositionem, nullamque potentiam esse, ergo est sua essentia. probatur consequentia, quia si non esset sua essentia, in ipso aliquid esset præter quidditatem quę per diffinitionem significatur, sola autem accidentia sunt quæ in diffinitione non cadunt. Aduertendum quòd S. Thomas hic de diffinitione essentiæ, & naturæ specificè loquitur, secundum quod principia tantùm essentialia explicat, de hac enim verum est quòd omne quod non cadit in tali diffinitione est accidens, & quòd nihil extraneum ab essentia in tali diffinitione cadit, accidentia autem indiuiduantia diximus in præcedenti ratione in rei indiuiduæ, & subsistentis diffinitione cadere non veluti essentialia principia, sed veluti determinationes quasdam, & limitationes essentiæ. Ideò sequitur vbi res non est sua quiditas, quòd est in ea aliquid præter essentiam quod pars essentiæ non est, & per consequens in ipso aliquod accidens est, quia quod in diffinitione tanquam pars essentiæ non cadit, accidens sit necesse est.

Res immateriales secundum se ipsas sunt indiuidua.

Tertiò. Formæ quæ de subsistentibus aut in vniuersali, aut in particulari non prædicantur in seipsis indiuiduatæ non subsistunt, sed diuina essentia per se singulariter existit in seipsa indiuidua, ergo de re prædicatur, ergo vera est illa, Deus est deitas.

Nam de tali prædicatione hoc est sermo in qua dicitur hoc est hoc. Antecedens per inductionem ostenditur. Albedo enim quia non subsistit, sed per subiectum indiuiduatur, ideò de sorte aut homine non prædicatur vt dicatur, sortes, aut homo est albedo: similiter formæ particulares quia in propriis materiis indiuiduantur non prædicantur de re non enim dicimus quòd hic ignis sit sua forma. Ipse quoque rerum quidditates indiuiduantur secundum materiam signatam huius, vel illius indiuidui, licèt

Universidad de Deusto
Biblioteca

cet formam, & materiam in communi includant; ideo non dicimus, quia fort. aut homo sit humanitas. Forma ergo quæ de re non prædicatur, non per se subsistit, tanquam videlicet ex se individua, quod dico propter animam intellectiuam: ipsa enim per se quidem subsistit, sed ex ipsa individua non est.

NOTANDVM hic, quòd in omni prædicatione importatur vnitas prædicati cum subiecto, sed aliter cum prædicatur concretum, & aliter cum prædicatur abstractum. Cùm enim concretum prædicatur quantum est ex concreti modo, significatur vnitas simpliciter cùm habente formam, cùm forma autem, vnitas secundum quid. Cùm autem prædicatur abstractum, significatur simpliciter vnitas inter subiectum & formam prædicati. Nam cùm dico, sor. est albus, significatur sor. vnum simpliciter esse cùm habente albedinem, cum albedine autem vnitas per accidens, quæ est inter subiectum & accidens: sed cùm dicitur, sor. est albedo, significatur vnitas simpliciter inter sor. & albedinem, propter hoc vbi non sunt simpliciter idem suppositum, & natura nomine abstracto impottata, non prædicatur essentia de supposito: vbi autem sunt simpliciter, idem est vera prædicatio vnius de altero.

Quomodo materia signata sit individuationis prima ciplum.

CIRCA illam propositionem essentiæ generum, & specierum, individuantur secundum materiam signatam huius vel illius individui: sciendum quòd quidam Thomistarum per materiam signatam intelligunt ipsam materiam, ita huius quantitatis capacem quòd non illius, capacitatem autem istam dicunt non esse aliquid ab ipsa materia realiter distinctum. Vnde materia signata nihil addit supra materiam quod sit ab ipsa realiter distinctum, sed capacitatem huius quantitatis, quæ capacitas ab ipsa tantùm ratione distinguitur. Imaginantur enim isti quòd agens particulare, appropriat materiam ad hanc formam particularem, ita quòd in primo instanti generationis sor. primo ordine naturæ sit particulare compositum, deinde naturali ordine sequuntur omnia accidentia: in illo autem priori naturæ quo compositum particulare generationem primo & per se terminat materia, quæ est pars intrinseca sor. ita est appropriata ipsi sor. quod non est capax alterius quantitatis quàm illius, quam sibi sor. determinat: & materia sic appropriata, dicitur materia signata. Sed licèt hæc opinio doctissimi viri sit, non tamen mihi videtur ad mentem sanct. Thom. accedere. Nam si materia signata nihil aliud est quàm materia appropriata sor. & ita capax quantitatis sor. quòd non alterius, quæro in illo priori secundum naturam, in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in materia, per quam ad hanc animam sor. proprietur, aut nullasi est aliqua forma siue substantialis, siue accidentalis, ergo materia appropriata & signata non dicit solùm materiam primam, sed materiam cum forma, per quam dicitur appropriata & signata. Si nulla, contra: nulla potentia accipit limitationem & appropriationem nisi per aliquem actum quem suscipit, vt habetur ex S. Tho. prima parte. quæst. 7. articulo primo, sed prima materia est simpliciter potentia, ergo non accipit determinationem & appropriationem nisi per aliquam formam, quia actus & formæ est determinare, & limitatur, si ergo debeat materia signata esse ad hoc, vt per ipsam forma ex tali signatione individuetur, necesse est vt in ipsa sit aliquis actus à materiâ realiter distinctus: non ergo materia signata dicit tantùm ipsa materiam primam per exclusionem omnis rei ab ipsa realiter distinctæ, sed materiam cum aliqua forma limitante. Propter quod alia opinio mihi magis ad mentem S. Th. esse videtur, quæ tenet per materiam signatam, intelligi materiam sub quantitate, ita quòd ad individuationem, & materia & quantitas concurrit, materia quidem inquantùm individuum est incommunicabile per exclusionem communicationis illius, qua vniuersale communicatur particulari: nam quia materia primum subiectum est in nullo receptum inferiori, ideo natura in materia recepta, vt sic nulli inferiori communicari potest. Quantitas autem cõcurrit inquantùm individuum distinctum est à quolibet alio individuo eiusdem speciei distinctione quantitatiua & materiali: vnde sicut duo conueniunt individuo, scilicet incommunicabilitas, & distinctio, ita materia signata quæ principium individuationis est duo includit ipsam scilicet materiam incommunicabilem & quantitatem, ad quam primò materialis distinctio pertinet, ita quod nec materia sola individuat, nec sola quantitas, sed materia quantitate significata & limitata, est illa quæ individuat, ratione materiæ dans incommunicabilitatem: ratione verò determinationis suæ per quantitatem, numeraliter distinguens. Quòd autem ista sit mens sancti Thomæ, apparet ex tertia parte, q. 77. artic. 2. Item 8ª 4. d 12. q. 1. artic. 1. vbi ponit. Cùm duo sint de ratione individui, scilicet incommunicabilitas, & distinctio materialis ab alijs, vnius horum principium esse materiam, alterius verò quantitatem, & sic totale individuationis principium esse materiam signatam, id est materiam sub quantitate, quæ signum eius dicitur, eo quòd per ipsam sensibilis fiat, & determinata ad hic & nunc, vt dicitur in tractatu de principio individuationis.

Huic expositioni non obstant rationes primæ opinionis. Arguit enim sic primò. Idem est principium distinctionis individui à specie, & ab alteto individuo eiusdem speciei: sicut vniuersaliter verum est quòd quandocunque aliquod commune diuiditur in plures partes subiectiuas per idem differunt inferiora inter se, & à superiori, sicut de speciebus alicuius generis patet; sed materia non quanta, sed sic appropriata, vt diximus, est principium intrinsecè distinctiuum individuationi à specie, vt vult sanctus Thomas in tractatu de principio individuationis: ergo non materia quanta, sed materia sic appropriata est principium distinctionis vnius ab alio. Secundò, hoc modo vnumquodque habet vnitatem, quo habet esse, vt dicitur primo q. 76. art. 2. secundum: sed sor. non est sortes formaliter quantitate, sed sua substantia, ergo vnus numero, nec distinctus numero quantitate formaliter, ergo quantitas non est principium individuationis quantum ad distinctionem.

Respondetur autem ad primum dupliciter. Primò quòd maior est falsa de distinctione materiali & individuali, quicquid sit de formali, & specifica: per materiam enim hanc distinguitur individuum à specie, quia ab ipsa habet quod sit incommunicabile, natura autem communicabilis est, sed per quantitatem materialiter ab alio individuo distinguitur. Secundò, quòd minor etiam est falsa: non enim per solam materiam distinguitur individuum à specie, sed per materiam significatam sub quantitate per hanc enim habet individuum quòd sit ad hic & nunc determinatum, in quo à specie distinguitur, quæ ab hic & nunc abstrahit. Nec oppositum huius, inquit sanctus Thomas in illo tractatu, imò id quod de mente eius hic dicitur ibi manifestum diligenter consideranti bus erit. Ad secundum dicitur: primò quod si hæc ratio concluderet, probaretur per ipsam vnitatem transcendentem esse idem, cum vnitate numerali, vt voluit Auicen. Quod ab Auer. & sanctus Thomas 4. metaphysicæ commento 5. reprobatur: sic enim argueretur, vnumquodque hoc modo habet vnitatem numeralem quo habet esse, sed sor. entitate sua est ens, ergo est vnus numero sua entitate, ergo vnitas numeralis est idem quod eius essentia, & sic vnitas numeralis & transcendens erunt idem. Vnitas enim transcendens apud sanctum Thomam dicit essentiam rei cum individuatione. Dicitur secundò quòd duplicitet vnitas conuenit sorti, vna scilicèt transcendens, & alia de genere quantitatis, secundum quam aliis quantis connumeratur, & per quam est hoc significatum & demonstratum. Si ergo loquamur de esse rei absolutè, propositio sancti Thomæ habet veritatem de vnitate sibi correspondente absolutè, quæ est vnitas transcendens. Sic enim verum est quòd vnumquodque quomodo habet esse, habet etiam vnitatem transcendentem: quia sicut aliquid concurrit de esse alicuius, ita & talem eius vnitatem, & ad hunc sensum loquutus est sanctus Thomas in loco allegato: ibi enim de anima intellectiua loquitur, quam constat esse vnam, non quantitatiuè si præcisè sumatur, sed transcendenter tantùm cùm vnitas quantitatiua non conueniat nisi in rebus materialibus, vt vult sanctus Thomas, potentia, quæst. 9 artic. septimo, vnde vult quòd quia anima non dependet à corpore secundum esse, licèt habeat esse in corpore, vt in secundo huius declarabitur, ideò nec à corpore secundum suam vnitatem dependet. Si verò loquamur de esse quanto, dicta propositio habet veritatem de vnitate sibi proportionata, quæ est vnitas de genere quantitatis, licèt non sit à sancto Thoma ad hunc sensum ibidem posita. Quomodo enim vnumquodque habet esse quantum, eodem modo habet vnitatem de genere quantitatis: & quia nihil habet esse quantum, nisi per quantitatem formaliter, ideò vnumquodque per quantitatem est formaliter vnum vnitate quantitatiua. De hac autem vnitate loquimur, cùm dicimus naturam per quantitatem formaliter, & individuari, & habere distinctionem materialem ab alia. Inquit enim sanctus Thomas quantitatem, ideò concurrere ad individuationem, quia per ipsam individuum est hoc signatum, & demonstratum, ab omnibus aliis eiusdem speciei materialiter & numeraliter distinctum. Ad argumentum ergo dicitur quòd si maior intelligatur, vt sanctus Thomas accipit de esse absolutè, & de vnitate transcendente conceditur totum argumentum, quia non dicimus quantitatem esse principium formale, quo sor. est vnus transcendentis, licèt sit causa sine qua non est distinctus à Platone transcendentis in eadem specie. Non enim humanitas sor. est hæc humanitas nisi per hanc materiam: materia autem non est hæc materia distincta ab illa, nisi sit sub quantitate hac. Si autem sumatur maior vt diximus, & procedatur ad vnitatem numeralem, negatur argumentum: quia vt patet committitur fallacia æquiuocationis: in præmissis enim sumitur vnitas transcendens, & in condítione vnitas de genere quantitatis. Si autem sumatur illa maior in secundo sensu, negatur etiam argumentum, quia minor non rectè subsumitur: deberet enim esse. sed sor. non est quantus quantitate formaliter, quod constat falsum esse. Quantus autem Scotus in 2. sen. d 3. q. 6. à S. Thom. de principio individuationis dissentiat, quia tamen ab aliis hæc quomodo plenissimè est discussa, ideò hæc satis sint. Vnum duntaxat dubium occurrit. Secundum enim doctrinam sancti Thomæ forma substantialis aduenit in primo instanti sui esse materiæ nudæ, & prius secundum naturam forma actuat materiam, quam illi accidentia insint in illo ergo priori in quo forma vnitur materiæ constituitur individuum, & tamen ibi non est quantitas, sed sola materia, ergo sola materia est individuationis principium, & ad eam quantitas non concurrit. Dicitur ad hoc primò quòd nullum initans est in re in quo forma materialis vniatur materiæ absque quantitate, eo quòd hæc forma non vniatur nisi huic materiæ ab alia parte materiæ distinctæ: materia autem non sit hæc & distincta ab alia materia nisi per quantitatem, vt inquit sanctus Thomas super Boët. trinit. 4. articulo secundo, & est de mente Aristotelis, primo physicorum, ideò nunquam est individuum in natura quod non sit incommunicabile, & distinctum determinatumque ad hic & nunc. Et sic habeat & materiam & quantitatem. Dicitur secundò, quòd licèt ita sit in re, quia tamen intellectus ea quæ simul sunt natus est separatim intelligere & omnia accidentia præ supponunt secundum naturam formam esse in materia in genere causæ formalis, licèt in genere causæ materialis, & dispositiuæ de aliquibus sit econtrario in ordine ad aliquem gradum formæ: vt in secundo huius declarabitur, posset alicui videri quòd priùs intelligamus formam in materia esse, constituique compositum quàm illi insint accidentia, & tunc in illo priori considerationis nostræ intelligatur esse individuum quantum ad principalem individui conditionem, scilicèt, in communicabilitatem: non autem quantum ad distinctionem & signationem ad hic & nunc, sed fortassis etiam hoc non est verum, quia non potest intelligi formam esse in materia constituereque hoc suppositum nisi in materia quantitas præintelligatur per quam efficitur hæc & distincta ab alia materiæ parte: non enim sit forma hæc nisi quia in hac materia recipitur: materia autem non est hæc nisi ex aliquo actu ipsam limitante, & distinguente. Si ergo argumentum sumat in aliquo instanti extrà intellectum formam esse in materia in quo non sit etiam quantitas, assumptum illud falsum est. Si autem sit sermo de instanti priori secundum nostram considerationem, falsum est quod in illo priori constitui intelligatur individuum saltem quantum ad distinctionem numeralem ab alio individuo.

Quidditas generis vel speciei materialis includit materiam in communi.

CIRCA illam propositionem, quidditas generis vel speciei includit formam & materiam, in communi dubitatur, quia videtur illis aduersari quæ statim diximus. Si enim materia communis datur, quomodo individuum à materia tanquam ab incommunicabili habet incommunicabilitatem. Ad huius euidentem. Vno modo secundum se absolutè, hoc est secundum suam entitatem qua distinguitur à forma. Alio modo secundum quòd ad formam ex qua eius ratio sumitur, habitudinem habet: primo modo, communis non est sed vna, & indiuisibilis, non quidem ad vltimum subiectum in quod omnia materialia resoluuntur: & sic est incommunicabilis communicatione qua superiòs suo inferiori communicatur, secundo autem modo potest esse communis secundum rationem, secundum, scilicèt, quòd cum habitudine ad formam in communi consideratam concipitur, particularis verò secundum quòd ad particularem formam habitudinem habet: ita quòd communitas rationis eius non conuenit ei nisi ex forma ad quam habitudinem habet.

Dicitur ergo ad dubium quòd datur materia communis secundum rationem inquantum ad communem formam comparatur: puta ossis aut carnis & talis ponitur in diffinitione generum & specierum materialium tanquam pars essentiæ, licèt comm. 7. metaphysicæ comm. 21. & 34. videatur velle quòd non ponatur in diffinitione tanquam essentiæ pars, sed tanquam essentiam deferens. Hoc autem non contrariatur ei quod diximus ipsam scilicèt, esse incommunicabilem, quia ibi loquebatur de materia secundum se & secundum suam entitatem considerata, quæ rationem communis non habet, sed vnius & indiuisibilis.

SED adhuc remanet dubium. Non enim maior videtur communitas esse secundum ea quæ hic dicuntur in genere aut specie, quàm in natura. Nam entitas generis & differentiæ secundum esse quod extrà intellectum in vno habet indiuiduo incommunicabilis & indiuisibilis est: in intellectu autem est communis per differentias aut formales, materiales contrahibilis & diuisibilis, ergo si materia in intellectu secundum rationem communis est diuisibilis per quantitatem: extrà intellectum verò indiuisibilis est in vno singulari indiuisione superioris in inferiora non minùs communis est ad hanc & illam materiam, quàm genus & species ad sua inferiora.

Respondetur primò, quòd alia est communitas rationis materiæ, & alia communitas rationis generis & speciei. Rationi enim communi generis & speciei, respondet in re communis natura: non quidem quæ in vno singulari communis sit, sed quæ ex se nata est à principijs limitantibus per intellectum segregari, & vni vniuersaliter concipi. Communi autem rationi & conceptui materiæ non respondet vna communis natura materiæ in pluribus materijs existens, & ab illis per intellectum secundum se abstrahibilis, sed materiæ ab extrinseco tantùm conuenit, vt vniuersaliter concipiatur ex eo, scilicèt quòd in ordine ad communem formam concipitur. Dicitur secundò, quòd materia non solùm est indiuisibilis secundum esse, quod in vno habet individuo, quod etiam generibus & speciebus conuenit, sed etiam secundum suam naturam & entitatem indiuisibilis est, & vna numero, vt dicitur primo physicorum, non potestque in plura inferiora diuidi. Quanuis enim in plures partes per quantitatem diuidatur, illa ramen non est diuisio superioris in inferiora, sed cuiusdam potius totius quantitatiui & extensi in suas partes: per quantitatem enim & diuisionem habet & extensionem.

Quartò, nullo modo aliquid potest esse causa Dei, ergo Deus est sua essentia: probatur consequentia, quia vbi res non est sua essentia, ipsa essentia se habet ad rem aliquo modo vt causa.

ADVERTE quòd essentia vbi à supposito distinguitur, respectu eius habet rationem causæ formalis, à qua habet quod sit tale, vt ab humanitate sor. habet quod sit homo, veruntamen quia non sic distinguitur à supposito quasi entitas, omninò ab entitate suppositi distincta, sed quia suppositum ipsam dicit, & aliquid supra eam addit: quæ autem simpliciter causa est & absolutè, omnino à suo quanto distinguitur, ideò non dixit ipsam simpliciter causam esse, sed quòd se habet aliquo modo ad ipsum sicut causa. Vltimò. In Deo nulla est potentialitas, ergo est sua essentia: probatur consequentia, quia quod non est sua essentia, se habet ad eam secundum aliquid sui, sicut potentia ad actum. Sed videtur quòd magis econtrario sit, scilicèt, quòd essentia in tali supposito se habeat, sicut materia non sicut actus quia ea quæ addit suppositum supra essentiam, ipsam essentiam limitant, & contrahunt ac determinant: actus autem est determinare, & materiæ determinari.

Dicitur quòd & materia per formam & forma per materiam limitatur. Sunt enim sibi inuicem causæ, vt dicitur secundo physicorum. Vnde formæ est potentiam limitare & determinare, materiæ autem est determinate & limitare actum. Materia ergo signata quæ est principium individuationis, & ipsa accidentia quæ addit individuum supra essentiam cum se teneant ex parte materiæ, tanquam ipsam signantia, non limitant essentiam per modum, quo actus potentiam limitat & contrahit, sed modo quo materia limitat, contrahitque formæ amplitudinem: ideò enim essentia est hæc, quia in tali materia recipitur, propterea non sequitur ipsam habere materiæ & potentiæ rationem, sed actus & formæ.

Quòd in Deo idem est esse, & essentia.

Cap. 22.

EX his autem quæ suprà ostensa sunt, vlteriùs probari potest, quòd in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quàm suum esse. Ostensum est enim suprà aliquid esse, quod per se necesse est esse, quòd Deus est: hic igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati coniunctũ, quæ nõ est quod ipsum est: aut est dissonũ illi quidditati seu repugnãs, sicut per se existere quidditati albedinis, aut ei consonũ siue affine, sicut albedini esse in alio: si primo modo, illi quidditati non conuenit esse, quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere: si autem secundo modo, oportet quòd vel esse huiusmodi dependeat ab essentia vel vtrunque ab alia causa vel essentia ab esse. Primò, duo sunt contra rationem eius, quod est per se necesse esse: quia si ab alio dependet, tam non est necesse esse. Ex tertio verò sequitur quòd illa quidditas accidentaliter adueniat ad rem, quæ per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale, & sic non erit eius quidditas, Deus igitur non habet essentiam, quæ non sit suum esse

Idem p. p. 9. 3. arti. 4. & de po. q. 7. artic 3.

*Sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

Responsio ad rationẽ.

*Improbatio.

*Sed contra hoc potest dici quòd illud esse non absolutè dependet ab essentia illa, vt omninò non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur: & sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

*Hoc autem responsio prædicta inconuenientia non euadit, quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quòd illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse: sed id quod est per se, necesse est illud esse, ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse, non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse esse, est deus: non igitur illa est essentia dei, sed aliqua essentia deo posterior: si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolutè dependet ab eo à quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam, & sic redit idem quod prius.

2 Item vnumquodque est per suum esse, quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse: deus autem est per se necesse esse, ergo deus est suum esse.

3 Amplius: si esse dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest: cùm essentia diuina si simplex,

*cap.18. * (vt ostensum est) oportet quòd huiusmodi esse sit aliquid præter essentiam eius: omne autem quod conuenit alicui quod non est de essentia eius: conuenit ei per aliquam causam: ea enim quæ per se non sunt vnum si coniunguntur, oportet per aliquam causam vniri, esse igitur conuenit illi quidditati per aliquam causam: aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, siue per essentiam ipsam aut per aliquid aliud. Si primo modo, essentiam autem est secundum illud esse, sequitur quòd aliquid sit sibiipsi causa essendi: hoc autem est impossibile, quia prius secundum intellectum est causam esse, quàm effectum: si ergo aliquid sibiipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quòd est impossibile, nisi intelligatur quòd aliquid sit sibi causa essendi secundùm esse accidentale, quod esse est secundùm quid: hoc enim nõ est impossibile. Inuenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principijs sui subiecti ante quod esse, intelligitur esse substantiale subiecti. nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali: si autem illi esse conueniat per aliquam aliam causam: omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, & non est causa prima: deus autem est prima causa non habens causam: vt suprà demonstratum est, *igitur ista quidditas quæ acquirit esse, aliunde

*cap.12. non est quidditas dei: necesse est igitur quòd dei esse quidditas sua sit.

4 Amplius: esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. omne autem cui aliquis actus conuenit, aliquid diuersum ab eo existens, se habet ad ipsum, vt potentia ad actum: actus enim & potentia ad se inuicem dicuntur: si ergo diuina essentia est aliud quàm suum esse, sequitur quòd essentia & esse sese habeant, suum esse, sequitur quòd essentia & esse sese habeant,

*cap 16. sicut potentia & actus: * ostensum est autem suprà in deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum: non igitur dei essentia est aliud quàm suum esse.

5 Item omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum: sed nulla res in qua est aliud essentia & aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia & esse: ergo omnis res in qua est aliud essentia & aliud esse, est composita. deus

*cap.18. autem non est compositus, vt ostensum est: *ipsum igitur esse dei, est sua essentia.

6 Amplius, omnis res est per hoc quod habet esse. nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam: sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse: quod autem est per participationem alicuius non potest esse primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod fit, est eo prius: Deus autem est primum ens, quo nihil est prius, Dei igitur essentia est suum esse. Hanc autem sublimem veritatem, Moyses à domino est edoctus, qui cùm quæreret à domino, Exodi tertio dicens: *Si dixerint ad me filij Israël quod est nomen eius, quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum, sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse, qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei: vnde relinquitur quòd ipsum diuinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt. * Ait namque Hilarius in libro de trinitate: Esse non accidens deo, sed subsistens veritas, & manens causa & naturalis generis proprietas. * Boëtius etiam dicit in libro de trinitate, quòd diuina substantia est ipsum esse, & ab ea est esse.

Super cap. 22.

EXCLVSA à Deo compositione suppositi & naturæ consequenter excludit ab eodem sanctus Thomas compositionem ex esse & essentia, ostenditque in Deo esse actualis existentiæ, & essentiam idem esse. Pro cuius conclusionis declaratione sciendum est, quod esse & actualitas existendi nihil aliud est quàm illud quod per hoc verbum est, significatur cùm dicimus hoc est, & in creaturis quidem secundum sancti Thomæ doctrinam à quidditate realiter distinguitur, propter quod de Adam verum est dicere quòd est homo: non autem verum est dicere quod sit. In Deo autem idem est actualitas existendi, & Deitas. & idem secundum rem significatur cùm dicitur, Deus est Deus, & cùm dicitur Deus est. Quod autem ita sit multis rationibus, probat sanctus Thomas. Et primò supponitur quod Deus sit per se necesse esse. Tunc sic esse quod est necesse, si coniungitur quidditati, quæ ab ipso sit distincta, aut illi quidditati repugnat, sicut per se existere repugnat albedini, aut ei consonum est & affine, sicut albedini in subiecto esse. Primum dari non potest, quia illi quidditati non conuenit, sicut neque albedini per se existere. Si secundum detur, aut dependet ab essentia esse, aut vtrunque ab eadem causa, aut essentia ab esse, non prima duo, quia est contra rationem necesse esse, quòd ab alio dependeat: non etiam tertium, quia tunc quidditas illa accidentaliter rei conueniret, quia quod sequitur esse rei, est illi accidentale: & sic non esset sua quidditas, ergo in Deo quidditas est suum esse.

Si dicatur quòd primum est aliquo modo verum, nec repugnat ei quod est necesse esse, quia esse illud dependet ab essentia non absolutè, vt omninò non sit, nisi illa esset, sed quantum ad coniungi ei: ipsum enim esse per se necesse est, sed ipsum coniungi quidditati non est per se necesse.

Contrà, aut illud esse potest intelligi sine illa quidditate, aut non. Si primum, ergo illa essentia ad ipsum esse accidentaliter se habet, sed id quod est necesse esse, est illud esse, ergo sequitur quòd illa essentia etiam accidentaliter se habet ad id quod est necesse esse: ergo non erit eius quidditas, sed aliqua ipso posterior. Si secundum illud esse absolutè, dependet ab eo à quo dependet coniunctio sua ad essentiam, & sic idem quod prius.

ADVERTE circa illam propositionem. Quidditati albedinis repugnat per se existere, quòd illa repugnantia non est logica, scilicèt ex ipsis terminis resultans, sed est repugnantia in ordine ad agens naturale. Repugnat enim quidditati albedinis, quòd ab agente creato per se existere habeat, & sic naturaliter subsistat: non repugnat autè sibi quòd à Deo creetur per se existens, vt tenet sanctus Thomas in multis locis præcipuè, Quodlibet. 8. q. 4. art. 3.

CIRCA illam disiunctiuam, aut illud esse potest intelligi sine illa essentia, aut non potest intelligi sine illa. Aduertendum quòd non accipitur ibi, esse intelligi sine essentia, quantum ad primam operationem intellectus, sed quantùm ad secundam, & est sensus, aut potest intelligi, scilicèt verè, quòd non sit de essentiæ tale esse coniunctum, aut non potest intelligi non esse illi coniunctum, horum quodcumque detur, non tollitur ratio nis, vt est deductum.

CIR-

CIRCA HANC autem impugnationem dubitatur, quia videtur assumi quod debet probari: assumitur enim quòd id quod est necesse esse, est illud esse. hoc autem qui dicit essentiam dei, aut ipsius necesse esse, ab esse eius distingui illam propositionem negaret. Sicut negat dei essentiam esse ipsum esse.

Respondetur, quòd si ponatur aliquid quod sit per se necesse esse, oportet quòd illud sit suum esse ex nominis ratione. Est enim per se necesse esse quod à seipso de necessitate est, & à nullo alio, si autem esse suum ab ipso distingueretur, oporteret vt illud ab alio haberet: quia nihil sibiipsi est causa essendi, & sic non esset per se necesse esse, vnde quantumcunque aliquis dicat quidditatem dei ab ipso esse distingui, si admittit deum per se necesse esse, nisi terminorum rationem ignoret, oportet vt concedat ipsum esse suum esse. Et ideo non assumitur quod debet probari, sed ex ipsa nominis ratione ostenditur esse verum.

Secundò, Deus est per se necesse esse, ergo est suum esse: patet consequentia, quia quod non est suum esse, non est per se necesse esse, cùm vnumquodque sit per suum esse. Si deus est suum esse: ergo & sua quidditas est ipsum esse, quia vt ostensum est, deus est sua quidditas, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd & per suum esse, dicitur res esse, & per suam formam, sed differenter. Nam per formam dicitur res esse, tanquam per principium & causam formalem ipsius actualitatis essendi vbi esse à re distinguitur: per ipsum autem esse dicitur esse, tanquam per vltimam actualitatem essendi, quæ nullum aliùm expectat actum, & sic intelligitur propositio sancti Thomæ, vnumquodque est per suum esse.

Tertiò supponitur, Si esse à quidditate in deo distinguitur, quòd eius pars esse non possit, cùm deus sit simplex. Tunc arguitur. Deus est prima causa, nullam habens causam: ergo in ipso essentia & esse sunt idem. probatur consequentia, quia omne quod non est de essentia rei, conuenit sibi per aliquam causam, ergo si esse distingueretur ab essentia, conueniret sibi per aliquam causam, non autem per ipsam essentiam, aut per aliquid quod sit de essentia: quia cùm essentia sit per illud esse aliquid subiipsi causa essendi esset, quod est impossibile secundum esse substantiale, quia prius secundum intellectum est causam esse, quàm effectum: ergo conueniret sibi per aliquam aliam causam, ergo deus erit causatus, & sic non erit prima causa.

CIRCA ILLAM propositionem, prius est secundum intellectum causam esse, quàm effectum. Aduertendum, quòd causa non semper duratione suum effectum præcedit, sed bene ordine naturæ. Potest enim causa & effectus duratione simul esse, si effectus non producatur per motum, vt inferius ostendetur, sed tamen effectus secundum naturam, ipsam causam esse præsupponit, loquendo de causa effectiua, & ex consequenti si intellectu concipiatur aliquid ab altero esse, prius concipitur ipsam causam esse, quàm effectum, tanquam esse effectus præsupponat esse causæ. Cùm ergo hic dicitur prius est secundum intellectum causam esse quàm effectum, non sic est intelligendum quasi illa prioritas sit tantùm ab intellectu concipiente, & nullam habeat in re fundamentum: sed quia ab intellectu est complementum illius prioritatis fundamentum, tamen est ex parte rei, si ibi sit verè causa & causatum.

Quartò, In deo nulla est potentia, sed est actus purus, ergo quidditas eius ab esse non distinguitur. probatur consequentia, quia vbicunque distinguuntur, comparatur esse ad essentiam, sicut actus ad potentiam. omne enim cui actus ab eo distinctus coniungitur, se habet ad ipsum vt potentia ad actum, esse autem est actus.

ADVERTENDVM quòd essentia simplex & omni materia carens, est proprium susceptiuum esse, & licèt in se & absolutè actus quidam sit, ad esse tamen à se distinctum comparatur, sicut potentia ad actum, eo quòd esse sit actualitas omnis formæ & naturæ, vt dicitur prima quæstione tertia, articulo quarto. Nulla enim natura complerè & vltimatè est ens actu, nisi sub esse actualis existentiæ sit: quod autem actum susceipit potentiæ, rationem habet ad illum actum comparatum.

Quintò, Deus non est compositus, ergo sua essentia est suum esse: probatur consequentia, quia si essentia, ab esse distingueretur, deus non posset existere, nisi pluribus concurrentibus, scilicèt esse & essentia: quod autem non potest existere, nisi pluribus concurrentibus compositum est.

SCIENDVM hic, quòd dupliciter dicitur aliquid compositum esse, vt habetur ex doctrina sancti Thomæ, quolibeto secundo, articulo nono: vno modo, quia eius essentia ex plurium vnione resultat: alio modo, quia ipsum alteri coniungitur, sicut potentia actui: quo in sensu dicitur illud componi, non ex alijs, sed ex se & alio. Quod ergo non potest esse, nisi pluribus concurrentibus est compositum, non quidem de necessitate primo modo, nisi illa integrarent eius essentiam, sed aut primo, aut secundo modo.

Sextò, Si distinguitur in deo quidditas ab esse, deus non est per essentiam suam, sed per participationem ipsius esse: ergo non est primum ens, hoc est falsum, ergo, &c. Probatur secunda consequentia, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. primam verò consequentiam non probat sanct. Thomas, sed reliquit eam tanquam notam ex terminis. Vnumquodque enim existit per ipsum esse, vbi ergo essentia non est esse, sequitur vt illud per essentiam suam non existat, & quia esse tale per essentiam, & esse tale per participationem opponuntur, ideo ex hoc quòd aliquid non existit per essentiam, sequitur quòd per participationem existat.

Esse tale per essentiam, vel per participationẽ dicitur multipliciter.

SED NOTANDVM EST, ex ijs quæ habentur à sanct. Doctor. primo Metaphysicæ, lectione decima, & quolibet secunda quæstione secunda: & super Boëtium de Ebdomadibus, quòd esse tale per essentiam dupliciter accipi potest: vno modo, quia hoc quod de ipso prædicatur, est de eius essentia, sicut homo est animal per essentiam, quia animal est de se essentia hominis: & per oppositum dicitur aliquid tale per participationem, quia quod ipsi attribuitur, de ipsius essentia non est: sicut ferrum ignitum dicitur ignis per participationem & tunc participare aliquid nihil aliud est, quàm habere illud vt suæ essentiæ & naturæ additum. Secundo modo accipitur per essentiam esse tale, pro eo quod est esse totaliter essentiam eius quod de ipso dicitur, & non habere aliquid aliud per quod determinetur: per oppositum verò per participationem esse tale, est non esse totaliter rei essentiam quæ prædicatur, sed habere aliquid aliud adiunctum: hoc modo dicimus hominem esse animal rationale per essentiam: esse verò animal per participationem, quia etsi totam animalis essentiam habeat, habet tamen ipsam limitatam per rationale, vt inquit sanctus Thomas in libro de Ebdomadibus. Isti autem duo modi sic se habent, quòd econtrario se inferunt. Nam per essentiam secundo modo, infert per essentiam primo modo. quod enim alicui secundum totam essentiam conuenit, & totaliter, oportet vt sit eius essentia, vel de eius essentia: quia si reciperetur in ipso tanquam additum essentiæ, per essentiam eius limitaretur ad aliquem particularem essendi modum: omnis enim actus in alio receptus aliquam limitationem accipit in recipiente: per participationem autem secundo modo non infert primum participationis modum, imò potest esse per essentiam primo modo, quod taliter est per participationem: sicut homo est animal per participationem secundo modo: est autem animal per essentiam primo modo, sed primus participationis modus infert secundum. Quod enim habet aliquid essentia suæ additum, non est totaliter eius essentia, sed habet eam secundum aliquem determinatum eius modum: sicut quod est album per participationem, non est totaliter albedo, sed albedinem secundum aliquem modum albedinis habet.

In ratione ergo ista infertur, deum existere per participationem vtroque modo ex eo quod ponitur essentia eius ab esse distingui: hoc enim dato sequitur, quòd non existit per essentiam primo modo, id est, per aliquid quod sit de essentiæ eius, aut sit ipsa essentia: & per consequens sequitur vt sit per participationem, id est, per aliquid additum essentiæ: ex quo vlteriùs habetur, quod est secundo modo per participationem, id est, non est ipsum esse totaliter: & habet esse non secundum omnem modum essendi, sed determinato modo, & sic non est primum ens.

Vltimò, Conclusionem confirmat authoritate sacræ scripturæ, Exodi scilicèt tertio, vbi dicitur proprium nomen dei esse, qui est: & authoritate Hilarij in libro de trinitate, ac Boëtij in libro de trinitate.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd in Deo non sit accident.

Cap. 23.

*Idem p.p. q 3. arti.6. & primo sent. d.8.q. 4 art 2. & de po.q.7. art.4.

EX hac etiam veritate de necessitate sequitur quòd deo super eius essentiam nihil superuenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamuis id quod est, possit aliquid aliud participare. nihil enim est formalius aut simplicius quàm esse: diuina autem substantia est ipsum esse: ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest.

2 Amplius, omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit: cùm sit præter essentiam eius cui inest. si igitur aliquid accidentaliter sit in deo, oportet quòd hoc sit per aliquam causam: aut ergo causa accidentis est ipsa diuina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quòd illud agat in diuinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quòd agere nihil aliud est quàm facere aliquid actu: quod quidem est per formam, ergo deus patietur & mouebitur ab aliquo agente, quod est contra prædeterminata. Si autem ipsa diuina substantia est causa accidentis quod sibi inest: impossibile autem est quòd sit causa illius, secundum quòd est recipiens ipsum: quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu: ergo oportet si in deo est aliquod accidens, quòd secundum aliud & aliud recipiat & causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiæ, & causant per formam: sic igitur deus erit compositus, * cuius contrarium superius probatum est.

*cap.28.

3 Item omne obiectum accidentis comparatur ad ipsum vt potentia ad actum, eo quòd accidens quædam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale, sed in deo nulla est potentialitas, vt suprà ostensum est: in eo igitur nullum accidens esse potest.

*cap 16. 4 Adhuc cuicunque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse & non inesse: si igitur deus habet aliquid accidentaliter sibi conueniens, sequetur quòd ipse sit mutabilis: cuius contrarium suprà *demonstratum est.

* cap.15.

5 Amplius, cuicunque inest aliquod accidens non est quicquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti, sed deus est quicquid in se habet: in deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur, vnumquodque nobilius inuenitur in causa quam in effectu. deus autem est omnium causa, ergo quicquid est in eo nobilissimo modo in eo inuenitur. perfectissimè autem conuenit aliquid alicui quod est ipsummet. hoc enim perfectius est vnum, quàm cùm aliquid alteri substantialiter vnitur vt forma materiæ, quæ etiam vnio perfectior est, quàm cùm aliquid alteri accidentaliter inest: relinquitur ergo quòd deus sit quicquid habet.

6 Item substantia non dependet ab accidente, quamuis accidens dependeat à substantia: quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inueniri sine illo: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente. hoc autem præcipuè videtur simplicissimæ substantiæ conuenire qualis est substantia diuina, diuinæ igitur substantiæ omninò accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici doctores conueniunt. vnde * Augustinus in libro de trinitate dicit, quòd in deo nullum est accidens. Ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege Sarracenorum loquentium, confutatur: qui ponunt quasdam intentiones diuinæ essentiæ superadditas.

Super cap. 23.

POstquam excluſit sanctus Thomas compositionem ex essentia & esse. Excludit vterius hoc loco à deo compositionem subiecti & accidentis, ponitque hanc conclusionem. In deo non est accidens. Probatur primò. Ipsum esse non potest aliquid participare quod non sit de eius essentia, sed bene id quod est, cùm nihil sit ipso esse formalius, aut simplicius, deus est ipsum esse, ergo nihil habet quod non sit de eius substantia, ergo nullum est in eo accidens, &c.

PRO huius rationis maiori intelligentia, considerandum est primò, quòd cùm actus potentiam informet, semper intelligitur minus compositus quàm ipsa potentia, id est, minus habens de potentialitate, & actualior quàm potentia: ideo vbi sunt plures actus quorum vnus ad alterum comparatur, sicut actus ad potentiam: ille qui comparatur tanquam actus ad alterum, est simplicior, & minus habens de compositione, vt scimus nihil enim actuatur per aliquid minus actuale quàm ipsum sit. si ratio tantùm actus & potentiæ consideretur. Si ergo esse subsistens haberet aliquem actum sibi additum, oporteret vt aliquis actus esset eo simplicior & actualior, hoc autem esse non potest, cùm esse sit actualitas omnium formarum: ideo non potest habere aliquid sibi additum, & hoc est fundamentum huius rationis.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista ratio sumpta est à sanct. Thom. ex Boët. in libro de Ebdomad. quo in loco ipse sanctus Thomas notat hoc omnibus abstractè conuenire esse commune, vt nihil habeant in se quod præter eorum essentiam sit. Significatur enim vnumquodque sicut id quo aliquid est formaliter tale, sicut albedo est id quo aliquid est album, & humanitas quo homo formaliter est homo: non est autem aliquid formaliter album, nisi per id quod ad essentiam albi pertinet: neque homo formaliter est homo, nisi per id quod ad hominis rationem & essentiam spectat: ideo quod abstractè significatur, si sit secundum quòd significatur, nihil à se distinctum habere potest. Concreta autem significantur vt ipsam formam habentia: ex hoc autem quòd aliquid habet aliquam naturam, non prohibetur aliquid aliud habere quod ad eius rationem non pertineat. Ex hoc enim quòd homo habet humanitatem, nihil prohibet, quin & aliquid aliud præter humanitatem habeat, bene ergo dicitur quod ipsum esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua, sed bene id quod est, scilicet ipsum ens: quia esse est abstractum, ens verò concretum.

Secundò, nihil est in deo quod habeat causam, ergo in deo non est accidens, patet consequentia, quia omne accidens habet causam quare insit. Antecedens probatur. Aut enim illius causa est diuina essentia, aut aliquid aliud.

Si aliquid aliud, ergo deus patietur, & mouebitur ab aliquo agente: nihil enim inducit aliquam formam in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quòd agere sit facere actu. Si ipsa diuina essentia, ergo in deo erit aliquid per quod causat, & aliquid per quod recipit: sicut corporalia per naturam materiæ recipiunt: causant autem per formam, & sic deus erit compositus: probatur consequentia, quia est impossibile vt aliquid sit causa alicuius per illud quo recipit ipsum: alioquin idem secundum idem faceret se in actu.

PRO intelligentia illius propositionis, agere nihil aliud est quàm facere aliquid actu: notandum quòd facere actu attribuitur secundum consuetum modum loquendi & agendi & formæ. dicimus enim quòd & calefaciens facit calidum actu, & calor: hoc tamen differenter fit. Agens enim dicitur facere aliquid actu, quia ipsum ad actum formæ perducit simul formam componendo, propter quod subiungit sanctus Thomas quod quidem est per formam, ac si diceret, agere, est facere actu per formam productam in passo: forma autem dicitur facere actu, non quia aliquid producat, sed quia est illud quo agens, facit aliquid esse actus: albedo enim non facit album aliquid producendo, sed est illud quo albefaciens facit aliquid actu album esse.

Quomodo idem nõ fa cit seipsum in actu.

CIRCA illam propositionem idem secundum idem non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit, & secundum aliud recipit: occurrit dubium ex duplici capite. Primò, quia licèt videatur verum in compositis ex materia & forma, in quibus exemplificat sanctus Thomas, non videtur tamen vniuersaliter verum. Nam in substantia separata propria accidentia causantur ab eius essentia, & in ea recipiuntur: similiter intellectus & voluntas causantur ab essentia animæ intellectiuæ, & recipiuntur in ea, & tamen non secundum aliud & aliud, cùm sint substantiæ simplices non habentes aliquam diuersitatem partium, ergo, &c. Secundò, quia intellectus per se causat actum intelligendi, & ipsum recipit: similiter voluntas actum volendi, cùm sint operationes immanentes, ergo, &c.

Ad primum horum dicitur primò, quòd vtique in omnibus quæ causant aliquid in seipsis, oportet esse diuersitatem actus & potentiæ: quia si esset tantùm actus, non posset habere rationem susceptiui, cùm omne susceptiuum accipiat aliquod esse actu à forma quam suscipit: si autem esset tantùm potentia, non posset habere rationem agentis. Dicitur secundò, quòd ista diuersitas non est accipienda eodem modo in omnibus, sed secundum varietatem naturarum variatur. Nam in compositis ex materia & forma, ipsa materia est ratio suscipiendi, sed forma est ratio agendi. In substantijs autem simplicibus ipsa essentia est ratio recipiendi, eo quòd comparetur ad esse sicut potentia ad actum, ipsum autem esse est ratio agendi, quia vnumquodque agit inquantum est in actu, non quidem quòd esse sit principium formale productiuum propriorum accidentium, sed quia est conditio ipsius essentiæ inquantum producit illa accidentia: nihil enim agit nisi sit in actu. Dicitur ergo, quòd etiam in substantijs separatis & in anima, aliud est quo suscipit, & aliud quo agit, quia vnum est essentia, aliud verò esse: & sic in alijs oportet esse compositionem essentiæ & esse, quæ in deo reperiri non potest.

SED remanet adhuc dubium. Nam etiam re existente in actu propria, passio consequitur essentiam rei, cùm propositio in qua prædicatur passio de subiecto sit sempiternæ veritatis, ergo esse actu non est conditio essentiæ, inquantum agit.

Respondetur quòd re non existente passio non consequitur essentiam in esse reali, sed in esse intelligibili tantùm: ex quo habet vt propositio semper sit vera in qua passio de subiecto prædicatur. Responderi secundò potest, quòd propositio sancti Thomæ intelligenda est de alietate rationis, non autem de alietate reali: quod enim agit in se, secundum aliam rationem agit, & secundum aliam rationem suscipit: agit enim secundum quòd est in actu, patitur autem secundum quòd est in potentia: sed quia in compositis per aliud realiter res est in actu, & per aliud in potentia: ideo in illis agere & recipere reducuntur in duo principia realiter distincta: in simplicibus autem, quia per idem res est in actu essentiali, & in potentia ad esse inquantum ipsa essentia, & est actus quidam in se, & est potentia respectu esse: ideo principium producendi proprias accidentia, & principium ea recipiendi, ratione tantùm distinguuntur. Sed tamen quia oportet ipsam essentiam realiter esse potentiam respectu esse, sicut realiter est actus secundum se, ideo oportet vt omne tale quod est causa propriorum accidentium in se, sit compositum ad minus compositione ex esse & essentia. Non est autem inconueniens, vt idem secundum rem, sit principium producendi & suscipiendi idem accidens, quando non est principium producitiuum per actionem mediam, sed tantùm per naturalem resultantiam vnius ex alio: vt in superioribus est ostensum de mente sancti Thomæ prima quæstione 77. articulo 6. ad tertium, dummodo aliquo modo habeat rationem actus, & aliquo modo rationem potentiæ.

Ad secundum dubium dicitur, quòd nec intellectus, nec voluntas per idem omninò agit & patitur, sed per aliud & aliud: sicut enim in corporalibus materia est ratio recipiendi, forma verò est ratio agendi, ita proportionaliter in intellectu est & voluntate. in intellectu enim id quod causat in actu intellectionem, est intellectus, speciei intelligibili informatus, & ipsa species intelligibilis est sibi ratio causandi, ipsa autem potentia est ratio recipiendi: in voluntate autem, voluntas volens finem, est id quod causat volitionem eorum quæ sunt ad finem: & volitio finis est sibi ratio agendi: ipsa autem potentia voluntatis est sibi ratio recipiendi.

ADVERTENDVM tamen quòd aliter se habet materia in rebus corporalibus ad hoc quod est recipere propria accidentia composita: & aliter potentia intellectus, & voluntatis ad recipiẽdum actum: in illis enim materia est ratio recipiendi, non tamen talia accidentia in sola materia recipiuntur, sed in composito: in actione autem intellectus & voluntatis sic ipsa potentia est ratio recipiendi quòd ipsa sola recipit: intellectio enim in solo intellectu recipitur, & volitio in sola voluntate: ratio autem diuersitatis est, quia materia cum sit simpliciter pura potentia non est immediatè receptiua formæ accidentalis, sed omnia accidentia sunt composita: intellectus autem & voluntas licèt sint potentiæ passiuæ, non sunt tamen puræ potentiæ sed actus quidem, ideo possunt immediatè, & per se aliorum accidentium subiecta esse.

Quomodo voluntas se habeat agẽdo & patiẽdo quã tum ad volitionem finis.

Sed ista responsio quantum ad voluntatem, non videtur plenè satisfacere. Etsi enim in volendo ea quæ sunt ad finem aliigatur aliquid quod est ratio agendi, & aliquid quod est receptiuum, in ipsa tamen volitione finis non apparet quid sit ratio agendi distinctum à ratione suscipiendi, sed ipsa nuda voluntas videtur & causare illum actum & recipere.

Ad hoc dubium faciliter respondeti potest secundum eos qui tenent volũtatem esse agens partiale volitionis, & simul cum ipsa concurrere obiectum apprehensum per intellectum, tãquam aliam causam partialem: diceretur enim quòd voluntas nuda & sola, non est causa volitionis finis, sed aggregatum ex voluntate & ipso fine per intellectum apprehenso: receptiuum autem eius volitionis est sola potentia voluntatis.

Secundum eos autem qui dicunt obiectum non concurrere actiuè ad volitionem, sed tantùm per modum finis & formæ difficilius est respondere. Dicunt enim quidem, quòd ad finis volitionem mouetur voluntas à deo, ita quòd ad talem volitionem voluntas merè passiuè se habet. Sed illud mihi non videtur verum, quia velle nominat actionem immanentem in operante, ideo oportet vt idem sit aliquo modo agens volitionem & recipiens. Et etiam quia non dicitur voluntas velle nisi per actum à se elicitum, sicut nec intellectus intelligere, nisi per actum à se productum. Propter quod mihi magis prædictam opinionem sequendo videretur dicendum aut quòd in voluntate aliqua naturalis forma sit quæ sit sibi rationaliter volendi finem: sicut in intellectu, est naturalis habitus principiorum, & sic est ale principium volitionis productiuum sit voluntas, cum illa forma: receptiuum autem sit voluntas, & sic dicitur voluntas, moueri à deo ad volitionem finis inquantum indidit sibi deus formam per quam naturaliter mouetur ad finem, sicut intellectus populi primorum principiorum indidit habitum, aut quòd deus mouendo voluntatem ad volitionem finis, est agens principale & agens quod: ipsa autem voluntas, est id quo deus ipsam volitionem causat: sicut generans est id quod mouet graue: forma autem grauis est id quo mouet, modò non est inconueniens vt idem sit actiuum alicuius actus, & receptiuum eius quando non est actiuum principale, sed quo agens agit, se tenens ex parte eius quod mouetur, tunc enim idem potest esse forma per quam agens agit, inquantum in ipso est virtus agentis principalis, & potest esse id quo patiens patitur, inquantum est potentia mobilis.

Tertiò. In deo nulla est potentia, ergo nullum accidens: probatur consequentia, quia omne subiectum comparatur ad accidens sicut potentia, ad actum dantem esse accidentale.

Quartò. Deus nõ est mutabilis, ergo sibi non conuenit quod de se possit inesse, & non inesse: ergo in ipso nullum est accidens, patet prima consequentia: secunda verò probatur, quia omne accidens de se natum est inesse, & non inesse.

SED occurrit dubium, quia proprium accidens non est natum inesse & non inesse.

Potest dici quòd ista ratio non concludit nullum accidens esse in deo, vt accidens contra substantiam dividitur, sed vt distinguitur contra proprium: illud autem natum est inesse & non inesse: patet autem hoc ex modo loquendi cùm ait, si deus habet aliquid accidentaliter sibi conueniens, sola enim accidentia quæ possunt ab esse dicuntur accidentaliter conuenire: accidentia autem propria, per se: non est autem inconueniens, vt inter multas rationes, aliquæ vniuersaliter probent nullum simpliciter accidens illi conuenire, aliquæ verò probent de accidente tãtùm per accidens.

Quintò. Deus est quicquid est in ipso, ergo in ipso nullum est accidens: patet consequentia, quia res non est suum accidens, cùm accidens non sit de essentia rei: antecedens verò probatur: quicquid est in deo nobilissimo modo est in ipso. quia deus est omnium causa, vnumquodque autem nobilius inuenitur in causa quàm in effectu sed perfectissimè aliquid conuenit alicui, quod est ipsummet: eo quòd eum illo tunc perfectius sit vnum, quàm forma cum materia, & quàm cùm aliquid alteri accidentaliter inest, ergo, &c.

Vnumquod que nobilius inueni tur in causa quam in effectu.

CIRCA illam propositionem: vnumquodque nobilius inuenitur in causa quàm in effectu: dubitatur. Nam natura ignis non inuenitur nobilius in igne generante quàm in genito, nec

Universidad de Deusto
Biblioteca

natura humana nobilior est in homine generante quàm in homine genito, cùm species specialissima æqualiter inueniatur in omnibus individuis suis, vel saltem non sit necessariò nobilior in vno quàm in alio, ergo, &c.

Respondetur primò accipiendo propositionem tanquam vniuersaliter veram, & dicitur primò secundum doctrinam sancti Thomæ in multis locis, quòd ista propositio habet vniuersaliter veritatem de causa principaliter agente, non autem de causa instrumentali. Dicitur secundò, quòd nobilitas eius quod est in causa, & in effectu, potest & ad ipsam essentiæ & naturæ perfectionem in se referri, & ad modū essendi. Si referatur ad naturam in se, sic non est necesse vnumquodque in causa principali nobilius esse quàm in effectu: sicut enim arguebatur in iis quæ sunt eiusdem speciei specialissimæ: natura non est essentialiter perfectior in causa quàm in effectu. Si ad modum essendi referatur, dupliciter etiam potest intelligi, scilicet secundum quòd est in causa absolutè, & secundum quòd est in causa vt causa est, & eodem modo ex parte effectus distinguendum est. Si absolutè accipiatur, non etiam necesse est vt nobilius sit in causa quàm in effectu. potest enim æquali nobilitate essendi esse in causa & in effectu, si esse causæ & esse effectus, absolutè considerentur. Sed si consideretur aliquid quod est in causa actiua virtualiter, secundum quòd in causa est, sic nobilius habet esse quàm in effectu vt est effectus: in causa enim agente habet rationem producentis, in effectu autem habet rationem producti, modò nobilius est producere quàm produci: ideo nobilius est esse in causa vt causa est, quàm esse in effectu vt effectus est. Et sic intelligenda est propositio sancti Thomæ, vt patet de ma. quæst. 4. artic. primo ad quintum. Vnde instantia nulla est: licèt enim natura ignis non sit absolutè nobilior in igne generante, quàm in igne genito, nobiliorem tamen modum habet secundum quod est in igne generante, vt generans est, quàm in igne genito, vt genitus est: & similiter dicendum est de humanitate, & de aliis quæ vniuocè dicuntur de causa & effectu. Hæc autem expositio maximè proposito deseruit, quia cùm in causa, vt est causa, res nobiliorem modum habeat, necesse est vt in deo nobilissimus modus, qui causæ vt causa conuenire potest, reperiatur: nobilissimus autem modus est, vt effectus in causa sit ipsa causæ essentia, ad hoc vt ipsa causa per suam essentiam agat, ideo omnia in deo ipsa dei essentia sunt, & nihil in ipso accidens est.

Potest secundò responderi, quòd propositio habet veritatem, & quantum ad essentiam, & quantum ad modum essendi absolutè, sed in causa æquiuoca tantùm: effectus enim in causa æquiuoca nihil aliud est quàm ipsa forma causæ æquiuocæ, & modus essendi ipsius in causa, nihil est aliud quàm modus essendi causæ: constat autem quòd forma & esse causæ æquiuocæ est nobilior quàm forma & esse effectus, cùm contineat effectus perfectionem, & aliquid eò perfectius. Ad hunc etiam sensum dedit propositio S. Thom. Nam manifestum est deum esse causam æquiuocam creaturarum, non autem non vniuocam.

Sextò, substantia non dependet ab accidente. sed bene est conuerso: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente, quod maximè videtur primæ substantiæ quæ deus est, conuenire probatur consequentia, quia quod non dependet ab aliquo, potest aliquando sine eo inueniri.

SED circa istam propositionem occurrit dubium, quia substantia non dependet à sua propria passione, & tamen non potest sine ipsa reperiri, ergo non omne quod ab alio non dependet, potest absque illo aliquando esse. Dicitur quòd ista propositio intelligenda est vbi vnum non sequitur ad alterum naturali sequela: in illis enim licèt vnum ab altero non dependeat, quia tamen ipso posito naturaliter alterum resultat: ideo in re sine illo inueniri non potest, sicut arguebatur de subiecto & propria passione: nam propria passio naturaliter sequitur naturam subiecti, non sic autem se habent substantia & accidens, secundum communem rationem substantiæ, & communem rationem accidentis: nam neque substantia dependet ab accidente, neque ad substantiæ rationem sequitur naturaliter accidens, ideo potest aliqua substantia sine accidente esse. Vltimò. Confirmatur conclusio authoritate Aug. in libr. trinit. Confutatur autem ex hoc Saracenorum error, de quo Auerroës 12. metaph. cō. 39. mentionem facit, ponentium quasdam intentiones diuinæ essentiæ quidditatis.

PRO quo errore aduertendum, quòd per intentiones intelligit sanctus Thom. formas quas ideo nos intentiones dicimus, quia à dei substantia sola intentione nostra & cogitatione separantur, sed ipsi dicebant eas etiam realiter distingui, & esse accidentia diuinæ essentiæ superaddita.

Quòd esse diuinum non potest designari per additionem differentiæ substantialis.

Cap. 24.

OSTENDI etiam ex prædictis potest, quòd supra ipsum diuinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias. Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Vnde etiam Platonici ponentes ideas, non posuerūt ideas per se existentes generum quæ designantur ad esse speciei per differentias essentiales, sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentijs: si ergo diuinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali: ipsum esse nō erit in actu nisi illo superaddito existente: sed ipsum esse diuinum est sua substantia, (vt ostensum est) *ergo substantia diuina non potest esse in actu, nisi aliquo superueniente: ex quo potest concludi, quòd non sit per se necesse esse, cuius contrarium suprà ostensum est.

2 Item, omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius: sed diuina substantia non est aliquo modo in potentia, (vt supra ostensum est,) sed sua substantia est suum esse: ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

3 Amplius, omne illud per quod res consequitur esse in actu, & est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiæ: quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, & est intrinsecum rei designatæ: aliàs per id designari non posset substantialiter: ergo oportet quòd sit, vel ipsa essentia rei, vel pars essentiæ. sed si aliquid superadditur ad esse diuinum, hoc non potest esse tota essentia dei, quia iam ostensum est, *quòd esse dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quòd sit pars essentiæ diuinæ: & sic deus erit compositus ex partibus essentialiter, cuius contrarium suprà ostensum est.

4 Item, quod additur alicui ad designationem alicuius designationi essentiali, non constituit eius rationem, sed solùm esse in actu. rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu: non autem constituit rationem animalis, inquantum est animal. nam differentia non intrat diffinitionem generis, sed si in deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali: oportet quòd illud constituat ei cui additur rationem propriæ eius quidditatis seu naturæ. nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. hoc autem scilicet esse in actu, est ipsa diuina essentia, (vt suprà ostensum est:) relinquitur ergo quòd suprà diuinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

VLTIMO loco excludit sanctus Thomas à deo cōpositionem generis & differentiæ.

CIRCA hoc autem duo facit. Primò excludit compositionem potentialem, secundum quòd genus continet multas differentias potentialiter, per quas determinari potest. Secundò compositionem actualem, secundum quòd species dicitur ex genere & differentia componi. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. supra diuinum esse non potest aliquid superaddi, quòd designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

Differentia non est de essentia generis.

PRO huius intelligentia antequam probetur conclusio, considerare oportet quòd genus dicitur designari, siue determinari essentialiter per differentias, non quasi ipse differentiæ sint de essentia generis & quidditate, sed quia ipsam generis naturam diuidunt in diuersas essentias & naturas per se sub genere contentas. genus enim naturam quandam illimitatam & indeterminatam dicit respectu specierum, per additionem autem vnius differentiæ contrahitur ad vnam speciem de qua essentialiter prædicatur, & per additionem alterius contrahitur ad aliam speciem, & sic dicitur designari designatione essentiali, id est, determinari ad essentiam speciei sub ipso contentæ, per hunc ergo modū designari diuinum esse negatur, quasi scilicet, sit quoddam commune dicens naturam quandam indeterminatam, per aliquam differentiam limitabilem & contrahibilem ad particulariorem naturam sub ipso per se contentam, vt aliqui malè posuerunt.

Probatur autem primò, Deus est per se necesse esse, ergo sua essentia non est in actu aliquo superueniente, ergo nec suum esse, ergo suum esse non designatur designatione essentiali: prima consequentia patet, secunda probatur, quia suum esse est sua essentia. Tertia verò, quia impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim animal est actu nisi sit rationale aut irrationale, nec etiam Platonici posuerunt ideas nisi specierum specialissimarum, ergo si designaretur esse designatione essentiali, non poterit esse actu nisi per illud quod ipsum designaret, & sic esset in actu per aliquid superueniens.

Plato non posuit ideas nisi specierum specialissimarum

CIRCA positionem Platonis aduertendum quòd li, specierum specialissimarum, non facit differentiam ab omnibus vniuersalibus simpliciter. nam vt patet primo Ethicorum, & notatur à diuo Thoma, prima quæstione 6. articulo 4. & 8. de veritate quæstio. 21. articul. quarto. Plato non solùm posuit ideas specierum specialissimarum, sed etiam entis, vnius, & boni: sed facit differentiam à speciebus subalternis, scilicèt à generibus. Vt enim dicitur veri. quæstio. tertia, articul. 8. Plato non posuit ideas generum, sed tantùm specierum specialissimarum, quia cùm idea non sit nisi eorum quæ per se sunt intenta: intentio autem naturæ non terminatur ad productionem formæ generis, sed solùm formæ speciei, non oportuit ponere ideas generum, sed bene specierum. vnde quod aliquando dicit sanctus Thomas Platonem posuisse ea quæ secundum intellectum separari possunt esse separata secundum esse, intelligendum est de ijs quæ per se sunt à natura intenta: huiusmodi autem sunt species specialissimæ, & ea quæ omnibus sunt communia, vt ens, vnum, & bonum, non autem genera.

Impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur.

ADVERTENDVM quòd ista propositio, impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur, dupliciter exponi potest. Vno modo vt per sic, sine dubio, vera est, vt declaratur per exemplum, & Platonis positionem: non enim animal in actu esse potest, nisi sint differentiæ quibus natura animalis determinatur ad vnam speciem vltimas essentialiter non determinabilem.

Sed sensus iste non videtur esse ad propositum, quia hic loquitur sanctus Thomas de actuali existentia dei, non de essentia. Ideo secundo modo intelligi potest, vt per esse substantiale intelligatur ipsa actualitas essendi. Et tunc probatio exempli. Per viam similitudinis, quia sicut animal non potest existere actu, nisi existente ipsa differentia limitante essentialiter, ita si esse limitationem essentialem per aliquid aliud recipiat, non poterit poni actu, nisi illa differentia existente, per quam essentialiter limitatur. Per viam etiam exempli, quoniam animal non est actu, nisi sit aliqua eius differentia, per quam eius esse substantiale determinetur, ergo & similiter in omnibus alijs nihil est in actu, nisi existentibus omnibus quibus esse substantiale essentialiter determinatur: quomodo autem per rationale aut irrationale esse substantiale determinetur, dicetur in tertia ratione.

SED occurrit dubium, quia non videtur inconueniens diuinam essentiam esse actu per aliquid superadditum, si illud ab essentia realiter non distinguatur, sicut non est inconueniens. vt per sapientiam superadditam essentiæ ab ea non realiter distinctam, sed secundum rationem, sapiens sit: per hoc enim non tollitur quin sit per se necesse esse, sicut per hoc quòd per sapientiam sapiens est non tollitur quin per se ac per suam essentiam sapiens sit, modò si adderetur esse diuino aliquid essentialiter ipsum determinans, illud neque ab esse, neque ab essentia realiter distingueretur: sicut nec differentia contrahens genus distinguitur realiter à genere, ergo non est inconueniens ipsam esse actu per aliquid superadditum essentiæ.

Quomodo differentia sit extra essentiam generis.

AD euidentiam huius dubij considerandum est, quòd aliter loquendum est de natura generis secundum quòd est in specie secundum rem: & aliter secundum quòd in communi consideratur per abstractionem à speciebus & differentijs. Primo enim modo idem est cum differentia realiter, & differentia non est aliquid additum generis entitati. Secundo autem modo consideratur genus tanquam formaliter distinctum à differentia, vt pote non habens cum ea aliquam identitatem, nisi potentiali scilicèt continentia, inquantum ipsas differentias potentialiter continet: ideo differentia tunc consideratur tanquam diuino extra essentiam generis: & ideo cum naturæ generis sic consideratæ additur differentia, additur tanquam aliquid extraneum ab essentia generis, vnde si genus poneretur existere secundum quòd intelligitur, esset sine differentijs quibus diuiditur, & ad inferiora contrahitur. Patet enim quòd animal per abstractionem à differentijs consideratum, nihil aliud essentialiter est quàm substantia animata sensibilis: quod si addatur rationale, dicetur substantia, animata, sensibilis, rationalis, vbi constat rationale toti essentiæ animalis esse additum, & sic ad hoc vt animal fit, requiritur vt sibi aliquid addatur, quod extra eius formalem rationem sit, licèt in eo quod constituitur per ipsa genus & differentia idem realiter sint, vnde dici non potest quòd genus per seipsum sit, sed per aliud, quia per differentiam. Sic ergo si diuinum esset formaliter consideratum, & secundum propriam rationem esset aliquod commune essentialiter contrahibile ad modum generis, & similiter essentia diuina, non posset actu esse, nisi per aliquid omninò ab eius quidditate & essentia formaliter considerata, alienum: licèt illud additum essentiæ in illo in quo vniretur, esset idem realiter cum essentia.

Dicitur ergo ad dubium quòd non solùm inconueniens est, quòd essentia diuina ad esse actu indigeat aliquo à se realiter distincto: sed etiam inconueniens est vt indigeat aliquo, quod sit extra formalem eius rationem & quidditatē quia tunc non esset ex propria quidditate, & essentia necesse esse, sed ad hoc vt esset aliquo omninò extrinseco ab eius formali & quidditatiua ratione indigeret. Quod autem additur de sapientia non est simile, sapientia enim non est extra formalem, & quidditatiuam rationem essentiæ si consideraretur diuina essentia secundum quòd in se est, sed tantùm secundum quòd à nobis diuersimodè concipitur. Si autem essentia diuina esset natura indeterminata ad modum generis, & determinaretur per differentiam essentialem, illa differentia esset extra quidditatiuam rationem essentiæ etiam secundum quòd in se est consideratæ, non tantùm secundum nostrum modum concipiendi.

Secundò. Diuina substantia nullo modo est in potentia quia est ipsum esse. quod est actualissimum, ergo esse diuinum nō potest designari essentialiter per aliquid sibi additum: probatur consequentia, quia omne quod indiget aliquo ad hoc vt sit, est in potentia respectu illius, si scilicèt indigeat ipso tanquam forma limitante.

Tertiò designatur essentialiter per aliquid additum, ergo additum facit rem designatam esse actu, & est ei intrinsecum: illud ergo vel est eius essentia vel pars essentiæ non potest esse tota essentia dei: quia eius essentia, est idem quod esse: quod autem additur ipsi esse non est totum esse secundum quòd additur, licèt materialiter idem esse possit, ergo pars est essentiæ, ergo deus est compositus, cuius oppositum superius est ostensum. probatur consequētia: quia quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, & est intrinsecum rei designatæ. secunda etiam probatur, quia illud per quod res in actu & est intrinsecum rei: vel est essentia tota vel pars essentiæ.

ADVERTE quòd hæc ratio procedit ex imaginatione quòd esse diuino aliquid addatur tanquam constitutiuum diuinæ essentiæ, sicut generi aliquid additur, quod est constitutiuum speciei.

Quòd designat aliquid designatione essentiali facit rem esse actu & est intrinsecū rei designatæ.

SED circa illam propositionem, quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, & est intrinsecum rei designatæ, sciendum quòd esse in actu dupliciter accipi potest, vno modo in actu quidditatiuo, & essentiali: alio modo in actu existentiæ actualis: propositio hæc non tantùm intelligitur, de esse in actu quidditatiuo, verùm etiam de esse in

actu existentiæ. Nam hæc differentia, rationale, addita animali constituit hominem, qui hoc loco dicitur res designata in actu essentiæ, & quidditatis, eo quòd in animali continebatur potentialiter homo: per adiunctionem autem differentiæ constituitur in actu animal rationale, quæ est hominis essentia & quidditas, sicut per coniunctionem formæ cùm materia fit in actu quidditatiuo ipsum totum, constituit etiam hominem in actuali existentia, inquantum constituit quidditatem, quæ est proprium susceptiuum esse formaliter loquendo, & essentialiter. Ex additione enim differentiæ specificæ ad genus, constituitur proprium susceptiuum esse essentialiter, quia species specialissima non indiget aliquo formali intrinseco ad hoc vt sit, licèt in rebus materialibus requirantur aliqua materialia principia naturam individuantia. Propter hoc inquit Porphyrius, quòd differentia conducit ad esse, quia scilicet constituit proprium susceptiuum essentiale ipsius.

Quartò, si adderetur ad esse dei, adderetur ad eius essentiam, quia essentia & esse in ipso sunt idem, ergo oporteret vt illud essentialiter designans constitueret propriam rationem naturæ, & quidditatis diuinæ, sed hoc est contra rationem eius quod aliquid essentialiter determinat: nullum enim tale constituit rationem eius cui additur, sicut rationale non constituit rationem animalis: probatur consequentia: quod sic additur, constituit esse in actu eius cui additur, sed hoc in deo est diuina essentia, ergo si aliquid sibi essentialiter adderetur, illud eius essentiam constitueret.

CIRCA illam propositionem, quod additur alicui ad designationem essentialem non constituit eius rationem, sed solùm esse in actu. Notandum quòd hæc propositio non est eadem cum illa propositione præcedentis rationis quam exposuimus: in illa enim esse in actu, referebatur ad constitutum per genus & differentiam, siue ad constitutum per additum, & id cui fit additio, quæ dicebatur res designata. siue determinata, id est, ipsam determinationem includens: non autem sicut id cui apponitur ab extrinseco designatio: hic autem refertur ad id cui fit additio, siue ad genus ipsum: genus enim quia habet rationem potentiæ & determinabilis, vt consideratur sub ratione totius vniuersalis, non habet in se aliquem actum eorum quibus ad speciem determinatur, ideo est in potentia respectu differentiarum & specierum: per additionem verò differentiæ fit in actu differentiæ & species, & fit proprium susceptiuum essentiale actualis existentiæ, sicut materia: quia non habet in sui substantia aliquem actum, si consideretur per præcisionem ab omni forma est in potentia, vt ad hanc vel illam formam, & ad hanc vel illam speciem determinetur: cum autem acceperit formam, est in actu illius formæ & speciei per speciem constitutæ, & in esse actualis existentiæ quod illam formam concomitatur.

Esse diuinum limitari non potest.

AD maiorem intelligentiam eorum quæ in hoc capitulo dicta sunt, sciendum ex doctrina sancti Thom. 1. quæst. 4. ar. primo de potentia, quæst. 7. artic. 2. & de ente, & essentia, quòd aliter loquendum est de esse actualis existentiæ abstracto secundum rem quale est esse diuinum, & aliter de esse abstracto & communi secundum rationem: sicut aliter loquendum esset de albedine si esset separata secundum rem ab omni receptiuo, & aliter si sit abstracta ab omni subiecto secundum considerationem tantùm: conueniunt quidem in hoc esse abstractum secundum rem, & esse abstractum secundum rationem, quod neutrum est per differentiam formalem determinabile, eo quòd esse nominet actum perfectissimum, & actualitatem omnium actualitatum & per consequens nihil sit ipso esse formalius, & actualius: ex quo sequitur quòd nec huic, nec illi aliquid additum est: alioquin abstractum omninò non esset: sicut & animali, secundum quòd consideratur per abstractionem ab omnibus differentijs non est adiuncta differentia rationalis. Sed differunt in hoc quòd esse diuinum secundum rem ab omni receptiuo separatum, non solùm determinari non potest per differentiam essentialem, sed nec etiam per aliquod susceptiuum, eò quòd in nullo recipi possit: sicut albedo quæ esset realiter separata ab omni subiecto, non posset in subiecto recipi, quoniam ab hac, & ab illa particulari albedine distingueretur: quia esset subsistens, ab omni subiecto separata: aliæ autem hoc, aut illo subiecto sint: vnde si remoueretur ab ea esse subsistens & separatum, iam non esset eadem quæ prius: esse autem secundum rationem commune licet formalibus & essentialibus differentijs limitari non possit potest tamen per diuersa recipientia determinari: fit enim esse hominis, quia in humana natura recipitur: & esse equi, quia in natura equi recipitur: sicut albedo secundum rationem communis limitatur ad hanc & illam, quia in hoc & illo subiecto recipitur. Esse ergo diuinum licèt sit ab omni principio determinatè absolutum, non est tamen esse commune secundum rationem: quia esse commune secundum rationem, licèt vt sic non sit per aliquid determinatum in actu, potest tamen per susceptiuum determinari: esse autem diuinum nec actu, nec potentia est determinatum, imò de ratione sua est, vt determinari non possit.

Quòd deus non sit in aliquo genere.

Cap. 25.

EX hoc autem de necessitate concluditur, quòd deus non sit in aliquo genere. Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designetur ad speciem. nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie: hoc autem in deo est impossibile (vt ostensum est,) impossibile est igitur deum esse in aliquo genere.

2 Amplius, si deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens & prima causa. In genere etiam substantiæ esse non potest: quia substantia quæ est genus, non est ipsum esse: aliàs omnis substantia esset esse suum: & sic non esset causatum ab alio: cum ratio generis saluetur in omnibus quæ sub genere continentur: & sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest (vt patet ex dictis) deus autem est ipsum esse, igitur non est in aliquo genere.

3 Item, quicquid est in genere, secundum esse differt ab alijs quæ in eodem genere sunt: aliàs genus de pluribus non prædicaretur: oportet autem omnia quæ in eodem genere sunt, in quidditate generis conuenire: quia de omnibus genus in quod quid est, prædicatur: esse igitur cuiuslibet in genere existentis, est præter generis quidditatem: hoc autem in deo impossibile est, deus igitur in genere non est.

4 Amplius, vnumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis, genus autem prædicatur in quid est: sed quidditas dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus quod significat ipsum esse: relinquitur ergo quòd deus non sit in genere.

*Quòd autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oportere differentiam aliquam inueniri, per quam traheretur ad speciem. nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quòd genus sit in ratione differentiæ: quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei, sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur: & sic per nullam differentiam contrahi potest, relinquitur ergo quòd ens non sit genus: vnde ex hoc de necessitate concluditur quòd deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quòd deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere & differentijs.

Patet etiam, quòd non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est diffinitio eiusdem, de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quòd quamuis nomen substantiæ deo propriè conuenire non possit: quia deus non subsistat accidentibus: res tamen significata per nomen

men ei cõueniat: & ita sit in genere substantiæ. nam substantia est ens per se, quod deo constat conuenire: ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

Solutio. *Sed ad hoc dicendum est ex dictis, quòd in diffinitione substantiæ non est ens per se: ex hoc enim quod dicitur ens non posset esse genus, quia iam probatum est quòd ens non habet rationem generis. similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare, nisi negationem tantùm. Dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est: oportet igitur quòd ratio substantiæ intelligatur hoc modo: quòd substantia sit res cui conueniat esse non in subiecto: nomen autem rei à quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse: & sic in ratione substantiæ intelligatur quòd habeat quidditatem cui conueniat esse, non in alio: hoc autem deo non conuenit. nam non habet quidditatem nisi suum esse.

Vnde relinquitur quòd nullo modo est in genere substantiæ: & sic nec in aliquo genere cùm ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

Super Capit. 25.

SEcundò, ostenditur in deo non esse compositionem actualem generis & differentiæ: & ponitur hæc cõclusio. Deus est in nullo genere.

CIRCA quam conclusionem tria facit sanct. Thom. Primò enim ipsam probat. Secundò quædam ex ipsa correlaria deducit. Tertiò, quandam soluit instantiam.

Quantùm ad primum arguit primò sic. In deo nihil est per quod designetur natura ad speciem, ergo non est in genere. antecedens patet ex præcedenti capitulo: consequentia verò probatur, quia nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie, quod intelligendum est de ijs quæ sunt completa in natura, & directè, non autem quæ solùm per reductionem sub genere continentur.

Sed videtur antecedens huius rationis non haberi ex præcedenti capitulo. Ibi enim ostensum est, quod esse diuinum non potest designari essentialiter per aliquid superadditum: ex hoc autem non habetur quòd in deo non sit aliquid determinabile, & aliquid determinans: sicut ex hoc quod humanitas non est per aliam formalem differentiam essentialiter limitabilis & contrahibilis, non habetur quòd in humanitate non sit natura secundum se contrahibilis, & natura contrahens si formaliter considerentur.

Respondetur quòd ex eisdem rationibus, quibus probatum est nihil posse addi ad diuinum esse, quod ipsum essentialiter designaret, constat in deo nihil esse quod habeat rationem differentiæ designãtis essentialiter. Id enim quod designaretur per ipsam, non esset per se necesse esse: quia ad hoc vt actu esset, indigeret illa differentia, vt in prima ratione procedebatur, & esset in potentia respectu illius, vt in secunda assumebatur ratione: ipsa etiam differentia esset pars essentiæ formaliter sumptæ, vt tertia concludebat ratio: similiter quicquid est actu in deo, est idem formaliter cum omni natura quæ in deo est, si secundum se consideretur ea quæ sunt in deo: cum omnia sint ipsum purum esse, ideo nõ potest alicui existenti in deo addi aliquid, quod sit extra eius rationem, vt quarta responsio procedebat. Implicitè ergo ostenso quòd esse diuinum, non recipit essentialiter limitationem: etiam ostensum est nihil esse in deo quod rationem differẽtiæ essentialiter limitantis habeat.

Secundò, Deus non est in genere accidentis, quia accidens non potest esse primum ens & prima causa, nec in genere substantiæ: quia substantia quæ est genus, non est suum esse: quin omnis substantia esset suum esse, cum ratio generis saluetur in omnibus, quæ sub genere continentur, & sic substantia non esset causata ab alio: deus autem est suum esse, ergo deus non est in genere.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd ex hoc aliquid habet rationem causati ab alio, quod ab ipso recipit esse: causare enim vt dictum est suprà, est facere aliquid esse in actu, vbi ergo ponatur quòd esse rei non conueniat sibi ab alio, sequitur ipsam rem causatam non esse: ex hoc autem quòd ponitur substantiam rei ab esse non distingui, oportet poni esse non conuenire rei per aliam causam efficientem, quia ipsa essentia rei sibi conuenit per se, & non per causam productiuam. nulla enim causa est, quæ faciat hominem esse hominem, aut animal, aut substantiam cùm similes propositiones primi modi sint sempiternæ veritatis, siue producatur res in esse, siue non producatur: & si inueniatur sanct. Thom. aliquando dicere, vt de veri. quæst. 11. articul. 3. quintum, quòd creatura est, à deo secundum essentiam suam, intelligendum est quòd ipsam essentiam creaturæ producit in esse, non quòd faciat essentiam creaturæ conuenire sibi, quasi faciat hominem esse hominem. Sequitur ergo si substantia sit suum esse quòd ipsa substãtia causata nõ erit, eo quòd ab alio non accipiet esse sicut nec essentiam.

Tertiò. Quod est in genere differt secundum esse ab omnibus alijs quæ sunt in illo genere: conuenit autem cum illis in generis quidditate, ergo in omni existente in genere esse est præter generis quidditatem, ergo deus non est in genere. antecedens quo ad primam partem probatur, eo quòd genus de pluribus prædicetur: aliqua autem in vna communi quidditate conuenientia ideo plura sunt, quia habent distincta esse: quo ad secundam verò probatur: quia genus prædicatur in quid de omnibus speciebus: prima consequentia patet, quia idem non est principium conuenientiæ & distinctionis respectu eiusdem. Secunda etiam patet, quia in deo esse non est præter eius quidditatem.

Quòd est in genere conuenit illi aliis in generis quidditate, sed differt ab eis secundò esse.

CIRCA istam rationem est aduertendum quòd ex eo quòd species conueniunt in quidditate generis, differunt autem in esse, & quidditatiuo, & actualis existentiæ: non sequitur formaliter illa quæ sunt in genere habere esse realiter distinctum à quidditate, sed tantùm formaliter sicut ex hoc quòd conueniunt species animalis in quidditate animalis: distinguuntur autem differentijs animalis, non sequitur quidditatem generis realiter à differentia distingui, sed tantùm formaliter, & hoc sufficit ad rationem sanct. Thomæ quia esse in deo solùm non distinguitur realiter ab essentia, sed nec formaliter. Si enim conciperetur diuina essentia, & omnia quæ sunt in ipsa secundum quòd in se sunt omnium vna, & indiuisibilis ratio esset propter summam simplicitatem diuinæ naturæ, & puritatem: ad inuestigandum autem istam formalem distinctionem essentiæ & esse in re existente in genere, dixit sanct. Thomas, esse cuiuslibet in genere existentis, est præter generis quidditatem: non autem dixit est realiter distinctum à quidditate, licèt etiam sit verum quòd realiter distinguatur, vt alijs rationibus in secundo probabitur.

Quòd est in genere conuenit illi aliis in generis quidditate, sed differt ab eis secundò esse.

SED circa dicta occurrit dubium: Diceret enim aliquis, quòd sicut genus dicit vnam naturam communem secundum rationem, secundum quòd à differentijs per intellectum abstrahitur: ita, & esse illius quidditatis genericæ est vnum commune, secundum rationem per abstractionem ab omnibus principijs limitantibus, consideratum: & est idem illi quidditati, & sicut generis quidditas in speciebus pluribus multiplicatur: realiter per differentias, cùm natura generis in vna specie sit diuersa à natura generis in alia, vt dicitur. 10. metaph. tex. 24. ita & esse illius quidditatis diuersificatur in diuersis speciebus, & sic non remanet maior vnitas quidditatis quàm esse: sed sicut quidditas generis remanet vna secundum rationem, multiplicatur autem realiter: ita & esse plurium specierum remanet vnum secundum rationem, multiplex autem secundum rem.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd esse non conuenit generi, nisi secundum quòd est in inferioribus limitatum: ideo comparatio inter quidditatem generis, & eius esse attenditur secundum quòd quidditas generis in speciebus consideratur. Non enim est aliquod esse, quo in natura existat animal ab omnibus speciebus separatum, sed bene quo existit hoc animal quæ est homo, & quo existit hoc animal qui est equus. & sic de alijs.

NOTANDVM secundò, quòd esse, licèt habeat quandam communitatem rationis, inquantum omne esse dicitur actualitas existendi, non est tamen commune, vt superius diximus, ad modum generis. Non enim esse animalis dicit vnam naturam inuentam in omnibus esse animalium per intellectum abstrahibilem ab alijs, & per aliquam differentiam contrahibilem sicut animal. Nam cùm dicat omnium actualitatum actualitatem, non potest aliquid formalius, & actualius limitari, sed sua communitas est communitas ad modum formæ quæ limitatur per receptiuum. Esse enim hominis distinguitur ab esse equi, quia hoc est actualitas huius, illud verò illius, propter hoc sicut aliud receptiuum eius per vnam generis differentiam constituitur, & aliud per aliam: ita alia est formalis ratio actualis existentiæ in vna specie generis, & alia in alia specie, & ideo sicut cum vnitate formali generis in omnibus suis speciebus stat pluralitas differentiarum & esse specifici, ita etiam cum vnitate illa genericæ quidditatis, stat pluralitas formalis ipsius esse existentiæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dicitur ergo ad dubium primò quòd genus multiplicatur in speciebus realiter, & quantum ad esse quidditativum specierum: non autem multiplicatur formaliter, & quantum ad esse quidditativum proprium: licèt enim natura generis in vno sit diuersa realiter à natura generis in alio, non tamen est formaliter diuersa: natura enim animalis in omnibus animalibus est subiecta animata, sensibilis.

Dicitur secundò, quòd esse actualis existentiæ generis non manet idem formaliter in omnibus, cùm non dicat vnam naturam ab omnibus per intellectum abstrahibilem, sed secundum quod per diuersas differentias constituitur diuersum susceptiuum ipsius esse, ita ratio actualis existentiæ diuersificatur simul cum eius reali diuersitate.

Dicitur tertiò, quòd licèt ista esse, sint vnum in aliqua communi ratione quam format intellectus, eo quòd vnum sint proportionalitate quadam inquantum sicut se habet esse leonis ad leonem, ita esse equi ad equum, per hoc tamen non tollitur vis rationis: semper enim ista propositio est vera, illud quod est vnum formaliter in multis, distinguitur formaliter ab eo quod in illis multiplicatur, alioquin idem esset vnum & multa: ergo si quidditas generis in speciebus est vna, esse autem in eisdem speciebus multæ sint, sed fortassis sint vnum secundum aliquam rationem intellectus: ipsa generis quidditas ab esse formaliter distinguitur. Nec valet dicere, quòd ipsum esse remanet vnum in multis secundum rationem, quia vt ostensum est ex parte rei, nihil est vnum commune omnibus illis esse, sicut omnibus animalibus est vna natura communis per intellectum ab illis abstrahibilis. Ex hoc autem vlterius sequitur quòd etiam realiter distinguantur, vt ingeniosè deducit Reuerendissimus Cardinalis Sanct. Sixti in libro de ente & essentia: quia videlicet distinctio realis esse ab essentia, est causa distinctionis formalis inter illa, sicut & identitas realis illorum est causa identitatis formalissimam valet, essentia est idem realiter cum esse: ergo non est ad aliquod genus determinata: quia etiam non mendicat esse in actu ab alio formaliter: materia autem generis limitatur per differentiam: ergo est purum esse, quia esse non determinatum ad genus, est purum esse, ergo esse est de ratione eius: quia esse est de formali ratione puri esse, ergo à primo ad vltimum, essentia est idem realiter quod esse, ergo essentia & esse sunt formaliter idem.

Quartò, Deus est suum esse, ergo non collocetur in genere: probatur consequentia, quia nihil posset esse genus ipsius nisi ens, eo quòd vnumquodque collocetur in genere per rationem suæ quidditatis: ipsum autem esse non importatur nisi per ens, sed ens non potest esse genus: vt dicitur tertio Metaphysic. text. 10. ergo, &c. Quod autem ens non possit esse genus probat ibidem philosophus hac ratione. Omne genus per aliquam differentiam ad speciem contrahitur, de cuius ratione non est ipsum genus, sed est præter illud quod intelligitur in ratione generis, quia si genus esset de ratione differentiæ, bis poneretur in diffinitione speciei, sed nihil potest esse præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur, ergo ens non potest esse genus.

AD EVIDENTIAM huius propositionis: Vnumquodque collocetur in genere per rationem suæ quidditatis, sciendum quòd cùm in re existente sit quidditas, & esse non habet aliquid quod reponatur in genere ratione ipsius sui esse, sed ratione quidditatis tantùm: ex eo scilicet quòd sua quidditas in genere potentialiter continetur, & genus de ipsa essentialiter prædicatur, vnde cùm omne quod in genere continetur dicatur, sit species eius: contineri in genere ratione quidditatis nihil aliud est quàm esse speciè generis per suam quidditatem, non autem per suum esse vbi esse à quidditate distinguitur.

ADVERTENDVM etiam circa illam propositionem, differentia oportet esse præter id quod intelligitur in ratione generis, quòd illud quod intelligitur in ratione generis, est ipsa generis quidditas & natura per eius diffinitionem significata: ideo esse præter id quod intelligitur in ratione generis, est esse præter essentiam generis & quidditatem: hoc autem dupliciter esse potest: vno modo, quia illud non ingreditur essentiam & quidditatem generis, & hoc non solùm conuenit differentiæ, sed etiam speciei alio modo, quia nec ipsum ingreditur quidditatem generis, nec quidditas generis, eius quidditatem ingreditur: & sic intelligitur differentiam esse præter quidditatem generis, alioquin bis poneretur in diffinitione speciei, semel per se, & semel in differentia inclusum.

SED occurrit dubium, quia ens hic accipi videtur, secundum quòd significat actualem existentiam, vt patet ex intentione sancti Thomæ volentis si deus sit in genere, oportere vt ens sit genus eius, quia quidditas dei est esse, scilicet actualis existentiæ: ens autem significat ipsum esse: modò falsum est quòd ens taliter acceptum de omnibus essentialiter prædicetur, vt videtur supponere sanctus Thomas & nihil sit præter entis rationem. Nam secundum ipsum sic de solo deo essentialiter prædicatur. Ens enim quod essentialiter prædicatur, est ens quod significat essentiam rei: quod etiam diuiditur in 10. prædicamenta, vt dicitur quinto met. non autem ens quod significat esse, ergo aut assumitur falsum, aut committitur fallacia æquiuocationis dum primò sumitur ens participialiter, posterius verò nominaliter.

PRO solutione huius dubij, quia tota difficultas consistit circa significatum huius termini ens: considerandum est quòd licèt ens tam nominaliter quàm participialiter sumptum importet esse: vtroque enim modo ens significat quod habet esse, tamen aliter importatur per vnum modum quam per alterum: sic enim participialiter sumatur vt idem est absolutè, quod existens, esse importatur tanquam principale & formale significatum, eo quòd est abstractum huius concreti, ens, id autem quod habet esse importatur secundariò tanquam susceptiuum esse: sicut album primò, & formaliter importat albedinem quod est eius abstractum, secundariò autem importat subiectum, eo quòd ipsam albedinem significet per modum alteri inhærentis.

SI autem nominaliter sumatur, sic esse, non est eius abstractum, sed essentia, ideo principaliter eius significatum non est esse, sed essentia. esse autem importatur per ipsum tanquam id à quo nomen imponitur, sicut si lapis dicatur esse quod offendit pedem, offensio pedis importatur secundariò tanquam id à quo imponitur nomen, essentia autem eius tanquam principale significatum, patet autem hoc ex Sanct. Thom. 10. metaph. in expo. tex. 8. vbi ens per 10. prædicamenta diuisum significat ipsas naturas decem generum, secundum quòd sunt actu vel potentia.

Dicitur ergo primò quod ens diuisum in 10. prædicamenta, est ens nominaliter sumptum, quod scilicet significat essentiam primò tanquam rem significatam, & secundariò esse tanquam id à quo ipsum nomen imponitur. Dicitur secundò quod hoc est quod de omnibus essentialiter prædicatur, & quod philosophus probat non esse genus: non autem ens participialiter sumptum cuius principale significatum est esse tanquam eius abstractum.

Primum horum patet ex sanct. Thom. ve. q. 21. ar. 4. quartum vbi loquimur vt articulo primo illius quæstionis patet de ente diuiso in 10. prædicamenta. Ibi enim ponens regulam, quod in formis generalibus recipitur prædicatio concreti de abstracto inductiuè, hoc ostendit inquiens: dicimus enim quod essentia est ens & bonitas est bona, & vnitas est vna, & sic de alijs, vbi constat, quod essentiam tanquam abstractum & primum ac formale significatum entis ponit ar. quoque primo, primum inquit, quòd cùm ens dicatur absolutè, bonum autem superaddat habitudinem causæ finalis, ipsa essentia rei absolutè considerata sufficit ad hoc quòd per eam dicatur aliquid ens, in secundo quoque Quolibet quæst. 2. articul. primo, ponit ens secundum quòd significat rem cui conuenit esse, significatur essentiam rei & diuidi in 10. genera, licèt secundum quòd significat esse, sit prædicatum accidentale: vt dat intelligere. Secundum verò probatur, quia sanct. Thom. tenet in omni creatura realiter ab essentia distingui, & quod in nullius creaturæ ratione perfectè includitur, vt patet veri quæst. 10. art. 12. & alibi. Sic enim patet quòd id quod importat esse tanquam primarium significatum, non potest de creatura essentialiter prædicari, & consequenter non est illud ens de quo probat philosophus quòd non est genus hac ratione quia de omnibus prædicatur.

SED huic determinationi videtur obstare: quia videtur. S. Thom. prima parte quæstio. 5. & 6. & veri quæst. 21. velle. quòd bonum, quod etiam dicitur in 10. prædicamenta, vt dicitur primo Ethicorum, conuertatur cum ente participialiter non autem nominaliter sumpto, quod patet ex duobus.

Primò ex eo quòd dicit, quòd cùm bonum & ens conuertantur sicut res est ens, ita est bona. sed non est ens per essentiam, ergo nec bona: in hoc enim processu oportet sumi ens participialiter, quia hoc est quod negatur conuenire rei per essentiam eo quòd esse ab omni essentia creata realiter distinguatur, ergo ens quod conuertitur cum bono. & diuiditur in. 10. prædicamenta, est ens participialiter sumptum.

Secundò ex eo quòd inquit, id quo res formaliter est bona non esse ens quod dictum de ente nominaliter sumpto, falsum est, quia esse actualis existentiæ quo res est ens, & bona, est ens nominaliter. Ad hæc dicitur primò in communi, quòd procedunt ex falso fundamento scilicet quòd ens cùm nominaliter sumitur, non dicat esse, sed tantùm, cùm sumitur participialiter hoc enim falsissimum est, cùm vtroque modo, vt superius diximus, significet id quod habet esse: sed verum est, quòd cùm nominaliter sumitur importat esse secundariò, & tanquam id à quo imponitur nomen: cùm autem participialiter accipitur, dicit esse non tantùm sicut id à quo nomen imponitur, sed etiam tanquam res principaliter significata. Constat enim in doctrina sancti Thomæ id à quo nomen imponitur, & id cui imponitur in aliquibus idem esse. Ex quo sequitur, quòd nominaliter accipiendo ens, aliquid potest dici ens per participationem rationis significati secundarij, & eius à quo nomen imponitur, licèt ratione significati primarij non sit ens per participationem, sed per essentiam.

ADVERTENDVM autem, quòd non est idem dicere ens in actu secundum quod ens diuiditur per ens in actu, & ens in potentia, & ens participialiter sumptum: quia ens actu quod diuidit ens primò, & formaliter significat essentiam, sicut & ens quod diuiditur, sed significat illam, vt est subactualis existentiæ, per quod differt ab ente in potentia, quod significat essentiam absque esse actuali: & ideò ens in actu secundariò significat esse: ens autem participialiter sumptum, quod idem est quod existens vt dictum est, significat primò & formaliter ipsum esse: secundariò autem ipsam essentiam, cui conuenit esse suo modo. Vnde licèt velit sanctus Thomas, quòd bonum conuertatur cum ente in actu, non tamen vult quòd conuertatur cum ente participialiter sumpto, quantum ad significatum primum & formale: & propterea assumptum in obiectionibus est falsum.

Ad primam ipsius probationem dicitur, quòd illam rationem, vt adducitur, non ponit sanctus Thomas, sed bene in quæstionibus de veri. quæstion. 21. articulo 5. 6. ait, hoc modo essentia denominatur bona sicut & ens: vnde sicut habet esse per participationem, ita & bona est per participationem: in hac autem ratione non dicitur essentia creata esse ens per participationem, ratione primi & formalis significati, sed ratione connotati, siue ratione eius à quo nomen entis imponitur. Quia enim essentia creata habet esse distinctum à se & participatum, ens nominaliter sumptum ratione ipsius esse dicitur de illa per participationem: & sic falsum est quod in illa ratione accipiatur ens participialiter, non nominaliter. Ad secundam patet solutio ex ipsius sancti Thomæ verbis ibidem, vbi inquit, quod esse non dicitur ens per aliquod esse aliud, sed quia per ipsum res esse dicitur. Esse ergo non est ens sicut id quod habet esse, nominaliter etiam sumendo ens, sed sicut id quo aliquid habet esse: ens enim nominaliter sumptum primò quidem dicitur id quod habet esse: secundariò verò, etiam & id quo aliquid est, vt patet veri. eadem quæst. articu. 4. ad 4. & prima quæst. 6. articul. 3. ad 3. Ad dubium ergo principale dicitur primo quòd accipitur ens, secundum quod significat esse, non quidem tanquam principale significatum, sed tanquam id à quo imponitur nomen, & tale est ens nominaliter sumptum. Dicitur secundò, quòd ad intentionem sancti Thomæ non requiritur quòd ens alio modo significet esse quàm diximus. Quum enim ens significet id cui conuenit esse, & prædicet essentiam cuiuslibet rei: in Deo autem ipsa essentia sit idem realiter quod esse, nihil poterit esse genus eius, nisi importet ipsum esse absolutè, & illimitatè, aut primò aut secundariò, tale autem est ens, etiam nominaliter sumptum: importat enim esse absolutè secundatio, & quidditatem principaliter, & sic in Deo significat quidditatem quæ est ipsum esse. Dicitur tertiò, quòd non est falsum, imò verum est quod ens quod significat esse tanquam id à quo nomen imponitur essentialiter, de rebus prædicetur quantum ad suum primum & formale significatum, sed bene falsum est quòd ens participialiter sumptum, quod participialiter esse significet essentialiter prædicetur, & quod nihil sit præter eius rationem.

Bonum diuiditur in decem prædicamenta.

SED REMANENT duo dubia. Primum est, quia si bonum conuertitur cum ente nominaliter sumpto, & diuiditur bonum in decem prædicamenta vt est idem cum ente, vt dicitur prima q. 5. artic. vltimo ad primum, oportet vt primum conquod diuiditur in decem prædicamenta: non autem cum ente in actu tantùm: huius autem oppositum est dictum. Respondetur ad hoc, quòd sicut ens commune actui & potentiæ diuiditur in decem prædicamenta, ita & ens in actu: vnde non solùm ens diuiditur in potentiam & actum, sed & quodlibet genus entis: quia in quolibet genere aliquid est vt potentia, & aliquid vt actus: vnde ens in potentia diuiditur in decem prædicamenta, & similiter ens in actu: aliqua enim est potentia de genere substantiæ, & alia qua de genere qualitatis, & sic de alijs: & similiter aliquis actus est de genere substantiæ, & aliquis de genere qualitatis: & sic de alijs: patet ex his quæ habentur à com. 3. physic. com. 5. Negatur ergo ista consequentia: bonum vt est idem cum ente, diuiditur in decem prædicamenta, ergo conuertitur cum ente diuiso per actum & potentiam, non autem cum ente in actu: ratio est, quia non solùm ens commune diuiditur in decem prædicamenta sed etiam ens in actu, & ens in potentia. Secundum dubium est, si bonum conuertitur cum ente nominaliter sumpto conuertibilia. cùm ponat ipsa esse idem realiter, & bonum addere supra ens tantùm rectificatum rationis. sequitur quòd bonitas & essentia rei sint idem realiter: sed inquit sanctus Thomas prima quæstione 6. articulo tertio ad 3. quòd bonitas rei creatæ non est ipsa eius essentia, ergo. & cætera, probatur consequentia, quia ex opposito consequentis, infertur oppositum antecedentis. Si enim bonitas, quæ est formale significatum boni, non est idem cum essentia, quæ est formale significatum entis, sequitur quòd bonum addit aliquid reale ad ens, & sic non conuertuntur essentialiter.

Quomodo bonum & ens secundùm essentiam conuertuntur.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd aliud est dicere ens absolutè, & aliud dicere ens in actu. Ens enim absolutè sumptum, significat tantùm essentiam tanquam id cui nomen imponitur: esse verò significat tanquam id à quo imponitur nomen. Ens verò in actu, non significat tantùm essentiam sed etiam ipsum esse: vnde entitas in actu, quæ est formale significatum entis in actu dicit essentiam primò, & secundariò connotat esse, non tantùm vt à quo nomen imponitur, sed etiam vt actualitatem essentiæ. Considerandum secundò, quòd cùm bonum & ens actu sint essentialiter conuertibilia, oportet vt sicut ens actu significat formaliter essentiam & esse, ita etiam bonum illa significet, & similiter oportet quòd bonitas, quæ est formale significatum boni, illa duo includat, sicut ab entitate in actu includuntur: Et sic bonitas non dicit tantùm essentia rei, neque tantùm esse sed etiam sub esse.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd sicut ens actu significat essentiam tanquam fundamentum essendi: esse autem tanquam actualitatem essendi, & tanquam complementum entitatis in actu, ita bonum significat essentiam, tanquam bonitatem fundamentalem, esse verò tanquam bonitatem completiuam & determinatiuam. Ad dubium ergo dicitur primò quòd supponit duo falsa. Vnum est, quòd idem sit dicere ens absolutè, & ens in actu: Alterum, quòd entis in actu, cum quo conuertitur bonum, formale significatum sit tantùm essentia, cùm tamen vt dictum est, illud includat essentiam & esse. Dicitur secundò quòd consequentia est falsa de omnimoda identitate loquendo. Ad probationem negatur assumptum. Ad cuius probationem dicitur quòd essentia non est totale significatum entis in actu, sed essentia cum esse, & ideò non sequitur quod bonum addat aliquid reale supra ens actu quantù ad eius totale significatum, sed tantùm quantum ad significatum eius partiale. hoc autem non est inconueniens, sic enim & ipsum ens actu addit, suprà essentiam quia non solum dicit essentiam, sed etiam esse, nò sequitur etiam quòd non conuertatur essentialiter cum ente in actu, sed quòd non conuertatur cum partiali eius significato.

Dicitur tertiò quòd dictum sancti Thomæ habet veritatem dupliciter. Primò de bonitate totali & completa: talis enim cùm includat essentiam & esse, non est idem omninò cum essentia rei licèt sit aliquo modo idem: sicut plura includens est idem cum vnoquoque illorum quæ includit, addens tamen aliquid suprà ipsum. Secundò de bonitate completiua, & terminatiua. Talis enim non est idem quod essentia, quia talis bonitas est esse: in creaturis autem esse & essentia distinguuntur. Quod autem sæpe dicit S. Thomas, bonitatem rei esse actum essendi, intelligitur no de completa, & totali bonitate, sed de bonitate completiua, & terminatiua.

CIRCA HOC dictum conditionale. Si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur, aduertendum quòd non ideò conditionaliter loquitur S. Thomas quasi dubium apud ipsum sit, quòd ens sit de intellectu suæ de essentia eorum de quibus prædicatur. Tenet enim ipse in alijs locis, vt attulimus, ens essentias rerum significare, sed eo modo loquendi vtitur ad tollendam calumniam, qua aliquis negaret ens essentialiter prædicari: quasi diceret, cùm ens sit vniuersalissimum de omnibus prædicatum, nihil potest esse quod non accipiat in sua ratione ens nisi aliquis vellet negare ens essentialiter de rebus prædicari, quod esset manifestè falsum.

Ens nõ ponitur in diffinitione alicuius.

SED tunc occurrit dubium: Si ens est de intellectu eorum de quibus prædicatur, ergo ens in rerum diffinitionibus ponetur, cùm in diffinitione cuiuslibet rei ponatur quicquid est de intellectu eius, cuius tamen oppositum dicit philosophus 8. metaphysic. text. 16. Respondetur quòd cùm diffinitio detur ad distinguendum vnum de altero, illum solùm ponitur in rei diffinitione per quod diffinitum aliquam ab alijs habet distinctionem hoc autem solùm est genus & differentia quæ aliquid determinatum dicunt, non autem ens in quo omnia conueniunt ideò propositionem Atist. glosat. S. Thom. quòd ens non ponitur in diffinitione tanquam genus, sed de hoc plenius scripsi in annotationibus secundi posteri. Quòd autem assumitur, quoniam omne quod est de intellectu alicuius ponitur in eius diffinitione, dicitur quòd est verum dummodo accipiatur de eo quod ponit aliquem determinatum eius gradum quo ab alijs distinguitur, tale autem non est ens, ideò non oportet vt in rerum diffinitione ponatur. Tenet autem Sco. primo sentent. distinct. 3. q. 3. quòd ens non prædicatur de vltimis differentijs formaliter, sed tantùm identicè, sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed hoc in metaphisi. disputandum. Quantùm ad secundum duo deducit correlaria. Primum quòd deus diffiniri non potest, cùm omnis diffinitio ex genere & differentijs constet, deus autem non sit in genere. Secundum quòd demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum, quia principium, siue medium demonstrationis est diffinitio rei de qua fit demonstratio, cùm ergo dei nulla sit diffinitio, sequitur eius nullam demonstrationem esse.

Vtrum de deo possit esse demonstratio.

CIRCA secundum correlarium & eius rationem dubitatur. Si nanque idcirco non potest demonstratio esse de deo, quia ipsius non est diffinitio, sequitur quòd de ente non poterit esse demonstratio, neque de substantia, neque de quocunque alio genere generalissimo, & consequenter metaphysica, quæ tractat de ente & substantia: & matematica, quæ de quantitate tractat, non erunt scientiæ: patet sequella, quia nullum istorum habet diffinitionem ex genere & differentia compositam, quum nullum genus supra se habeant.

AD huius euidentiam considerandum est quod dupliciter loqui possumus de demonstratione à priori: vno modo de ea cuius medium est verè & realiter causa inhærentiæ passionis ad subiectum de quo demonstratur. Alio modo de ea cuius medium non est verè & realiter causa passionis: sed est tantum medium secundum rationem inquantum dicit rationem quandam priorem ratione eius quod accipitur vt passio, & est ratio vt talis passio insit subiecto. Prima demonstratio requirit vt medium sit vera diffinitio constans ex genere & differentia: quia passionis determinatæ vera causa est quidditas & essentia rei sub genere, quæ per veram diffinitionem significatur: nam proprietates generis non substantis alij generi non sunt à natura illius generis realiter causatæ, cùm generi non conueniat esse, nisi secundum quòd per differentias limitatur ad speciem. Secunda autem demonstratio non requirit pro medio veram diffinitionem, sed sufficit vt sit aliqua cõceptio intellectus prior ordine quodam essentiali ratione passionis, & completè explicans naturam subiecti. Dicitur ergo primò quòd de deo nullo modo potest esse demonstratio primo modo accepta, quum in deo nihil sit verè causatum: & hoc conueniens probatum est per hoc quòd deus diffinitionem non habet. Dicitur secundò quòd vtique neque entis, neque generum generalissimorum est demonstratio isto modo propter eandem rationem. Dicitur tertiò quòd non sequitur metaphysicam & matematicam non esse scientias, quia licèt per primum genus demonstrationis, non possit aliquid de ente & generalissimis generibus demonstrari: potest tamen de ipsis aliquid demonstrari per secundum demonstrationis genus. Nam licèt ista non habeant diffinitionem habent tamen, vt inquit S. Tho. quinto metaphysicæ, lectione tertia quandam simplicem conceptionem intellectus quæ ratio dici potest. Dicitur quartò, quòd neque etiam secundo modo potest esse de deo demonstratio perfecto modo, neque quo ad nos, neque secundum se, quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus, quæ perfectè explicet quidditatem dei, & dei secundum se est vna ratio sola, eo quòd omnia quæ in ipso sunt, absolutè, dicta sint de ipsius ratione & sic non ex parte rei distinguere rationem pertinentem ad dei quidditatem, & rationem pertinentem ad passionem, vt vna ratio demonstretur, & alia sit medium demonstrationis: & ideo inquit sanctus Thomas, quòd de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum.

QVANTVM ad tertium remouet tale dubium. Posset enim aliquis dicere quòd quamuis substantia, quæ est genus, non conueniat deo quantum ad id à quo imponitur nomen, quod est accidentibus substare: quantum tamen ad rem significatam deo conuenit: est enim deus ens per se, quæ est ratio substantiæ.

Respondet autem quòd ens per se non est in diffinitione substantiæ quæ est genus: ex eo enim quòd dicitur ens, non potest esse genus, quum ens genus esse non possit: nec ex eo quòd dicitur per se, quia illud negationem dicit, scilicet non esse in alio: negatio autem non potest rationem generis habere, quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Sed ratio substantiæ est, quòd sit res cui conuenit esse non in subiecto, & cum nomen rei à quidditate imponatur, sicut nomen entis ab esse, in ratione substantiæ, intelligitur quòd habeat quidditatem cui conueniat esse non in alio, tanquam videlicet aliquid distinctum à quidditate. Non ergo substantia quæ est genus, conuenit deo, cùm eius ratio sibi non conueniat: non enim deus habet quidditatem quæ sit alia ab esse, negatúrque quòd esse ens per se sit ratio substantiæ vt assumebatur.

CIRCA hoc quod inquit sanctus Thomas, quoniam in diffinitione substantiæ non est ens per se, sciendum quòd quidam Thomistarum sic intelligunt hæc verba, quasi velint dicere quòd ens non cadat in conceptus substantiæ quæ est genus: sed ista interpretatio non vadit ad mentem sancti Thomæ: non enim inquit absolutè quòd ens non ponatur in diffinitione substantiæ, sed quòd hoc totum, ens per se, non ponitur in diffinitione substantiæ, id est, non est substantiæ diffinitio, quia à nulla parte illius rationis posset substantia rationem generis habere, sed eius diffinitio, siue ratio, secundum Aui. est hoc quod dico, res cui debetur esse non in alio, secundum quam potest sibi ratio generis conuenire, cùm exprimat aliquem specialem modum entis positiuum.

Quòd Deus non est esse formale omnium.

Cap. 26.

EX his confutatur quorundam error, qui dixerunt Deum nihil aliud esse quàm esse formale vniuscuiusque rei. Nam esse hoc diuiditur per esse substantiæ, & esse accidentis: diuinum autem esse non est esse substantiæ, neque esse accidentis, vt probatum est: impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter vnaquæque res est.

*4. motiuus præcisi ex eo.

2 Item res adinuicem non distinguuntur secundum quòd esse habent, quia in hoc omnia conueniunt: si ergo res differunt adinuicem, oportet quòd vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quòd rebus diuersis sit diuersum esse secundum speciem: vel quòd res differant per hoc quod ipsum esse diuersis naturis, secundum speciem conuenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, vt dictum est. *Relinquitur ergo quòd res propter hoc differant, quòd habent diuersas naturas quibus acquiritur esse diuersimodè: esse autem diuinum non aduenit alij naturæ, sed est ipsa natura seu essentia diuina (vt ostensum est) si igitur esse diuinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse vnum.

*Improbatio motiui.

3 Amplius principium naturaliter priùs est eo cuius est principium: esse autem in quibusdam rebus, habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi, & similiter agens quod facit aliqua esse actu, si igitur esse diuinum sit esse vniuscuiusque rei, sequetur quòd Deus qui est suum esse, habeat aliquam causam & sic non erit necesse esse per se, cuius contrarium suprà ostensum est.

4 Adhuc: quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione: sicut animal non est aliud præter sortem & platonem & alia animalia nisi intellectu qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus indiuiduantibus & specificantibus: homo enim est quod verè est animal: aliàs sequeretur quòd in sorte & platone essent plura animalia animal: scilicèt ipsum commune & homo communis & ipse plato. multò ergo minùs & ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existẽtes nisi in intellectu solùm: si igitur Deus sit commune esse: Deus nõ erit aliqua res existens nisi quæ sit in intellectu tantùm, ostensum autem est suprà *Deum esse aliquid non solùm in intellectu sed in rerum natura: non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

5 Item generatio per se loquendo est via in esse, & corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma & corruptionis priuatio nisi quia forma facit esse. & priuatio non esse: dato enim quòd aliqua forma non faceret esse non diceretur generari id quod talem formam acciperet, si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quòd sit terminus generationis, quod est falsum, cùm ipse sit æternus vt suprà ostensum est.

6 Præterea sequitur quòd esse cuiuslibet rei fuerit ab æterno

ab æterno. non igitur potest esse generatio vel corruptio si enim sit generatio, oportet quod esse præexistens alicui rei de nouo acquiratur: aut ergo alicui priùs existenti aut nullo modo priùs existenti.

Si primo modo, cùm vnum sit esse omnium existentium, secundum positionem prædictam, sequitur quòd res quæ generari dicitur, non acipiat nouum esse. sed nouum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo priùs existebat, sequetur quòd fiat ex nihilo, quod est contra rationem generationis, igitur hæc positio omninò generationem & corruptionem destruit, & ideò patet eam esse impossibilem. Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelsum & eleuatum, vt dicitur Isa. 6. & eum super omnia esse, vt Romanorum 9. habetur: Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem scientia propelluntur qua & idolatræ: qui incommunicabile nomen scilicèt Dei lignis & lapidibus imposuerunt vt habetur Sap. 14. Si enim Deus est esse omnium: non magis dicetur verè lapis est ens quàm lapis est Deus. Huic autem errori quatuor sunt quæ videntur præstitisse fomentum.

Primum est quarundam authoritatum intellectus peruersus. Inuenitur enim à Dio. dictum quarto cap. cele. hierar. Esse omnium est supersubstantialis diuinitas.

Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse. Non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse.

*Improbatio motiui.

*Nam si diuinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intrà omnia: imò aliquid omniũ. Cùm enim diuinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab omnibus distinctum, & super omnia collocatum. Ex hoc verò quod dixit quòd diuinitas est esse omnium, ostendit quòd à Deo in omnibus quædam diuini esse simil itudo reperitur. Hunc etiam eorum peruersum intellectum alibi apertiùs excludens, dixit in 2. cap. de diuinis nominibus, quòd ipsius Dei, neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam vel figuræ figilli ad ceram.

Secundum quòd eos in hunc errorem promouit: est rationis defectus. Quia enim id quod commune est, per additionem specificatur vel indiuiduatur, æstimauerunt diuinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium. *Non considerantes quòd id quod commune est vel vniuersale, sine additione esse non potest: sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia: quamuis sine his differentiis cogitetur, licèt etiam cogitetur vniuersale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset: & similiter est de omnibus aliis nominibus.

*Reflexio.

Diuinum autem esse, est absque additione, non solùm cogitatione, sed etiam in rerum natura: & non solùm absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis: vnde ex hoc ipso quòd additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quòd Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. *Vnde commentator in libro de causis dicit quòd causa prima ex ipsa puritate suæ bonitatis ab aliis distinguitur, & quodammodo indiuiduatur. Tertium quòd eos in hunc errorem induxit, est diuinæ simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitæ simplicitatis est, æstimauerunt illud quod in vltimo resolutionis inuenitur eorum quæ sunt in nobis, Deum esse quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quæ sunt in nobis. *In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum inuenitur, non tam rem cõpletam, quàm rei aliquid esse: Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectæ subsistenti. *Quartũ etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse. Non intelligentes quòd nõ sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore, & nautam in naui.

*Solutio.

*Destruct. motiui.

Super Cap. 26.

POSTQVAM ostendit S. Th. in Deo non esse compositionem ex aliquibus, nunc ostendit non esse in ipso compositionem cum aliquo. Circà hoc autẽ duo facit, primò ostenditur ipsum non esse omnium formale esse. Secundò quòd non est aliquorum forma, cap. sequen. Quantum ad primum ostendit errasse illos qui posuerunt Deum formale esse omnium.

Circa hoc autem duo facit: primò enim hunc errorem impugnat. Secundò eorum fundamenta ponit. & ad ea respondet. Quantum ad primum, Arguitur primò sic. Esse formale diuiditur per esse substantiæ, & esse accidentis: diuinum autem esse non est esse substantiæ scilicèt quæ est genus, neque accidentis, vt ex prædictis patet, ergo, &c.

ADVERTENDVM hic, quòd sicut ens diuiditur per substantiam & accidens, ita & esse diuiditur per esse substantiale, quæ scilicèt res absolutè dicitur existere in natura. & esse accidentale quo scilicèt res dicitur esse talis, purà alba, aut nigra: sed sicut diuisio entis in substantiam & accidens potest dupliciter accipi, scilicèt vt est diuisio in genera tantùm; & vt est diuisio in substantiam, qua dicitur & de genere substantiæ, & de ea substantia quæ non est in genere, & in prædicamenta accidentium, ita & dupliciter esse diuidi potest per substantiale & accidentale. Sed cùm esse substantiale contineat & esse substantiæ quæ est extrà genus, & esse substantiæ quæ est in genere, si fiat diuisio in esse substantiale in cõmuni, & esse accidentale, implicitè: fit etiam diuisio in esse substantiæ quæ in genere, & esse accidentale. Quod ergo inquit S. Th. esse formale diuidi per esse substantiæ, scilicèt quæ est genus, sic non oportet intelligere: quia sic tantùm probatum est superius Deum non esse, esse substantiæ dum probatum est Deum in genere non esse, & esse accidentis, intelligendum est non de prima & immediata diuisione esse: sed de secundaria & implicita, inquantum esse substantiale comprehendit & esse quod est in genere, & esse quod est extrà genus. Si enim Deus esset formale omnium esse, oporteret quòd esset & esse substantiæ quæ est in genere, & esse accidentis, & non tantùm esse substantiæ quæ est in genere.

Secundò. Sequeretur quòd omnia essent vnum simpliciter, hoc est impossibile, ergo, &c. probatur consequentia: quia omnia haberent vnum esse: cùm enim res non distinguantur inquantum habent esse cùm in hoc omnia conueniant, oportet si debeant secundum esse differre, quòd vel ipsum esse per differentias specificetur: vel quòd in diuersis naturis recipiatur, non primum, quia enti differentia addi non potest, vt superiùs est ostensum, nec secundum si esse diuinum sit esse formale omnium, quia non est esse receptum in natura, sed est ipsa natura diuina, ergo omnia habebunt vnum esse simpliciter.

CIRCA illam propositionem Res adinuicem non distinguuntur secundum quod habent esse: considerandum quòd dupliciter sensum habere potest. Primus est, vt ratio formalis entis specificetur, & est sensus: entia non distinguuntur in hoc, quòd est habere esse quia omnia in hoc quod est habere esse conueniunt. Alius est vt proprius modus distinctionis eius quod habet esse, excludatur, & est sensus: non distinguuntur secundum aliquem modum essendi, id est, non habent aliud & aliud esse: sicut si dicamus quòd animalia non distinguuntur secundum quòd sunt animalia, potest esse sensus, aut quòd non distinguuntur in communi ratione animalis, aut quòd non distinguuntur differentiis animalis, & sic non sunt diuersa animalia: primus sensus in vtraque verus est, & hunc intendit S. Th. secundus verò est falsus. Tertiò, Deus non habet aliquam causam, ergo non est esse formale omnium: patet antecedens, quia esse Dei est ipse Deus, qui nullam habet causam, quum nihil eo sit prius: consequentia verò probatur, quia esse in quibusdam rebus habet causam, siue aliquid quasi principium essendi, & ipsum agens.

*Propositione 8. circa finem.

ADVERTENDVM quòd quum esse in rebus ab alio productis dicitur habere aliquid quasi principium, non accipitur

cipitur, in quasi similitudinaria, sed vt est veritatis expressiuum: quo modo autem agens & forma sint diuersimodè causa essendi dictum est superius. Quartò, tunc deus non esset aliqua res existens nisi in intellectu, sed huius oppositum superiùs est ostensum, ergo &c. probatur consequentia, quia commune multis non est præter multa, nisi secundum rationem, vt patet de animali. Si enim animal commune esset aliquid, essent in Platone plura animalia: homo enim essentialiter est animal, & plato, & sic in Platone esset animal commune, & animal quod est homo, & animal quod est Plato: si ergo deus sit esse commune formale omnium, deus in solo intellectu erit.

CONSIDERANDVM hoc loco, quòd aliud est dicere, quòd est commune multis, siue vniuersale non est ens nisi in intellectu, & aliud dicere, vniuersale non est aliquid præter multa, nisi in intellectu. Primum enim est falsum, & secundum est verum. Ipsum enim vniuersale non est ens rationis, si materialiter, & quantum ad rem denominatam sumatur: sed est ens reale in rebus existens: animal enim ens reale est, in particularibus animalibus existens. Sed verum est quòd ipsa abstractio & vniuersalitas sibi non conuenit nisi in intellectu: non inuenitur enim animal commune à particularibus animalibus separatum in rerum natura, sed bene per intellectum considerari potest per abstractionem ab omnibus particularibus. Per hunc ergo modum intelligitur consequens à sancto Thoma inductum. Deus non erit aliqua res existens, nisi quæ sit in intellectu tantùm, id est, deus non erit aliquid per se existens extra intellectum ab omnibus alijs rebus distinctum & separatum, sed erit tantùm cogitationem intellectu separatus à rebus. Quintò, deus esset terminus generationis: hoc autem est falsum, cùm sit æternus ergo &c. probatur consequentia, quia generatio per se est via in esse, & corruptio via in non esse: forma enim non est terminus generationis, nec priuatio corruptionis, nisi quia priuatio facit non esse, & forma esse: vnde si forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet.

PRO notitia eorum quæ hic dicuntur, considerandum est quòd & compositum, & forma, & esse sunt termini generationis, sed diuersimodè: compositum enim est terminus tanquam id quod generatur primò & per se: forma tanquam complementum essentiæ eius quod generatur: esse verò tanquam vltima actualitas eius. Quia ergo esse est formalis terminus generationis non tanquam complementum essentiæ alio actu actuatum, sed tanquam vltima actualitas eius quod sit vlterius non actuabilis, ideo generatio dicitur via ad esse: via enim respicit vltimum terminum per se, & ab eo determinationem capit.

Quomodo esse diuinũ sit terminus generationis.

SED circa hanc rationem duo occurrunt dubia. Primum est, quia non videtur inconueniens quòd esse diuinum sit terminus generationis. Christus enim verè genitus est, & verè filius, & sua generatio ad nullum aliud esse terminatur, quàm ad esse diuinum, quum in ipso sit tantùm vnum esse subsistantiale, secundum doctrinam sancti Thomæ, ergo esse diuinum est terminus generationis. Secundum est, quia non videtur valere ista consequentia, deus est æternus, ergo non est terminus generationis: filius enim in diuinis genitus est, & per consequens illius generationis esse diuinum est terminus, & tamen filius est æternus.

AD horum euidentiam considerandum est, quod hic loquitur sanctus Thomas de generatione, quæ est mutatio de non esse ad esse, non autem de ea quæ est simplex productio. Sequitur enim, si esse diuinum sit omnium esse formale, quòd sit terminus talis generationis, quum multa creata ea generatione producantur: similiter loquitur de termino generationis per eam nouiter producto, quo modo philosophi de generatione subsistentium sunt locuti, dicentes ea generari, quæ de non esse producuntur in esse, & quorum esse prius non erat, multáque esse huiusmodi genita in natura apud ipsos constat. Ad primum ergo conceditur quidem, quòd esse diuinum est terminus temporalis generationis Christi, per talem generationem humanæ naturæ communicatus, non tamen est terminus eius tanquam per ipsam de nouo productus, secundum quem sensum de termino generationis loquitur sanct. Thom. Per hoc etiam patet responsio ad secundum. Videlicet enim: est genitus tanquam de nouo, & de non esse ad esse productus, ergo non est æternus, & econtra: est æternus, ergo non est nouiter generatus: filius autem in diuinis non est secundum diuinitatem nouiter genitus, & per mutationem de non esse ad esse, sed æternaliter per generationem, quæ est simplex productio, est à patre productus, ideo simul est & genitus & æternus: non est ergo sustantia ad propositum, quia loquitur hic sanctus Thomas de generatione, quæ est mutatio de non esse ad esse, & per quam aliquid de nouo producitur, de qua philosophi loquuntur, filius autem dei non est secundum diuinitatem illo modo genitus. Sextò, tunc esse cuiustibet rei erit ab æterno, quum esse diuinum sit æternum, ergo non erit generatio vel corruptio: probatur vltima consequentia, quia si sit generatio oportet quòd illud esse æternum præexistens de nouo acquiratur, aut priùs existenti, aut nullo modo priùs existenti primum, ergo res quæ generatur, non accipit nouum esse, sed nouum modum essendi, quum prius esset, & sit vnum esse omnium secundum illam positionem, ergo non generatur, sed alteratur: si secundum, ergo fiet ex nihilo, quod generationi repugnat.

CIRCA illud quod inquit sanctus Thomas, quòd accipere nouum modum essendi, non autem nouum esse non facit genera tionem, dubitatur. Sequitur enim quòd Christus non sit temporaliter genitus: & per consequens non sit filius beatæ Virginis. Cuius oppositum catholici tenent, per incarnationem enim suppositum diuinum non accipit nouum esse, sed nouum modum essendi, siue nouam habitudinem ad humanam naturam, quum sit in Christo tantùm vnum esse substantiale: si ergo accipere nouum modum essendi non facit generationem, sequitur Christum non esse genitum. Si dicatur quòd licèt non accipiat nouum esse: sed nouũ modum essendi: accipit tamen nouam naturam, quia incipit esse suppositum liumanæ naturæ: & propter hoc dicitur genitus: hoc non valet, quia, vt inquit sanctus Thomas in præcedenti ratione, dato quòd aliquid accipiat formam, si illa forma non faciat esse, non dicitur illud generari.

Dicitur quòd quum nõdum sit facta mentio de trinitate diuinarum personarum loquitur hic sanctus Thomas de generatione secundum quod à philosophis accipitur: apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari, quum incipit in aliqua natura subsistere: hoc autem in naturalibus est, quum res simpliciter incipit esse, nouumque esse accipit, ideò illud tantùm dicunt simpliciter generari quod nouum esse accipit, non autem quòd capit nouum essendi modum. Secundum eos ergo illa propositio est vera, quia generationem solam rerum naturalium considerabant, & si ponatur quòd diuinum esse omnium est esse formale, sequetur nullam esse naturalem generationem. Apud Theologos verò aliquid incipit esse suppositum alicuius naturæ, & tamen non incipit simpliciter esse, sicut suppositum diuinum incipit esse suppositum humanæ naturæ, in eaque subsistere, & tamen non incipit simpliciter esse, quum æternum habeat esse: quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur à Theologis verè genitus esse, licèt non acceperit nouum esse, sed tantùm nouam quandam habitudinem ad humanam naturam incipientem per esse diuinum existere suo modo: vnde illa propositio à sancto Thoma de mente philosophorum assumpta, non est vera, nisi aliquid accipiat nouum modum essendi, siue nouam habitudinem, per hoc quod incipiat esse suppositum alicuius naturæ, cuius prius non erat suppositum: quod sanè apud philosophos inferiora hæc considerantes impossibile esset, apud Theologos verò in Christo verum est. Tunc enim & illud verè dicitur genitum, quamuis nouum esse non capiat: sed tantùm nouum modum essendi.

Non accipere nouum esse non facit generationem, dubium.

Quomodo dicatur Christus temporaliter genitus.

QVOD autem dixit sanct. Thomas, quoniam si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari: similiter intelligendum est secundum Theologos, nisi accipiens talem formam incipiat esse suppositum in illa forma subsistens, quia si incipiat esse, suppositũ illius naturæ dicetur generari, licèt per talem naturam simpliciter esse non habeat: apud philosophos verò simpliciter est vera, quia nihil incipit in rebus naturalibus in aliqua natura subsistere, nisi nouum esse per illam naturam habeat. Confirmatur conclusio authoritate scripturæ, dum ponit Deum super omnia eleuatum, & Isai. 6. & super omnia esse, vt Ro. 9. Nam si esset esse omnium, tunc non esset super omnia, sed aliquid omnium. Confirmatur secundò, quia rediret idolatrarum error, nomen Dei lignis & lapidibus imponentium, qui repelluntur Sap. 14. posset enim sicut verè dicitur, lapis est ens, ita verè dici, lapis est Deus.

CONSIDERANDVM est, quòd sicut ens verè dicitur quod habet esse, tanquam formalem sui actualitatem, ita verè dicitur Deus quantum ad modum significandi quod habet deitatem vt formam: quum ergo esse diuinum idem sit quod deitas, si illud sit formalis actualitas lapidis, verè dicetur lapis habere deitatem vt formam, & sic esse Deus. Quantum ad secundum, quatuor adducit fundamenta positionis huiusmodi. Primum est, quia Dionysius 4. cap. de diuinor. nom. ait quòd esse omnium est supersubstantialis diuinitas, sed dicit duo sanctus Thomas primo quòd ex istis habere non potest, quòd deitas sit formale esse omnium, imò potius habetur oppositum, quum dicat diuinitatem esse super omnia, quod etiam ostenditur ex his quæ habentur secundo cap. dist. nona. Dicit secundò, quòd intelligitur sic quòd diuinitas est esse omnium, qui à Deo in omnibus quædam diuinos esse similitudo reperitur.

PRO notitia huius solutionis considerandum, quòd quum esse vniuscuiusque rei, vt inquit sanctus Thomas prima parte, q. 105. artic. 5. sit maximè intimum rei, eo quòd sit omnium quæ in re sunt actualitas, oportet vt ad rei naturam pertineat, tanquam totius naturæ & omnium eius partium actualitas, & sic non potest esse aliquid omninò naturam eius cuius est excedens, esse enim humanum ad naturam hominis, & esse equi ad naturam equi est limitatum, vnde si esse diuinum vniuscuiusque rei naturam omninò excedat, eiusque natura super omnium naturas sit collocata, vt Dionysius voluit, sequitur vt esse formale rerum non sit, secundum est quia prædicti existimauerunt diuinum esse. cui nulla sit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium, eo quòd id quod est commune per additionem specificetur vel individuetur: sed inquit sanctus Thomas quòd esse diuinum est absque additione, non solùm cogitatione, sed etiam in re rum natura, & nõ solùm additione caret: sed etiam receptibilitate additionis: id autem quod est commune siue vniuersale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur, non tamen sine receptibilitate additionis, vt patet etiam de animali. Nã si sibi nulla differentia addi posset, genus non esset, vnde ratio magis deducere videtur ad oppositum vt etiam apparet ex libris de causis commentatorum.

ADVERTE quod esse diuinum non potest habere rationem esse communis, communitate vniuersalis prædicabilis, sed bene est esse commune communitate formæ exemplaris, quia omne esse est quædam ipsius similitudo.

Comparatio esse diuinum ad esse commune.

ADVERTE etiam dupliceм differentiam poni hoc loco inter esse commune, & esse diuinum: licèt enim conueniant in hoc quod est nihil habere additum: diuino enim esse nihil additum est, cùm omnia in Deo sint ipsum esse. similiter esse commune nihil, vt sic habet per quod limitetur, differunt tamen primò, quia esse diuinum existit in rerum natura ab omni alia re separatum absque additione aliqua, esse autem vniuersale sicut & alia vniuersalia, existere non potest absque additione illud limitante & contrahente: secundò quia esse diuinum, non solùm additionem non habet, sed etiam additionem recipere non potest eo quòd in alio recipi non possit: esse autem cõmune additionem recipi potest, non quidem essentialis differentiæ vt superiùs est ostensum, sed materialis: limitatur enim per naturas in quibus recipitur.

ADVERTENDVM etiam quòd non solùm diuinum esse additionem non recipit alicuius contrahentis, & particularizantis, sed nec etiam alicuius ab ipso distincti superuenientis: esse autem subsistantiale omnium aliarum rerum recipit additionem superuenientis accidentis, quia nulla creata substantia est quæ sit omninò accidentibus, & esse accidentalibus expoliata, propter hoc bene dicitur hic quod esse diuinum ab omnibus aliis distinguitur quia nihil ei addi potest. Tertium est quia Deus est infinitæ simplicitatis: ex hoc enim existimauerunt id quod in vltimo resolutionis inuenitur Deum esse, quasi simplicissimum. Sed inquit S. Tho. quòd non attẽdesunt simplicissimum in nobis non tam rem completam, quàm rei aliquid esse, Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui subsistenti.

ADVERTE quòd responsio stat in hoc, quòd simplicissimum in nobis ad quod fit resolutio si oportet esse Deum, quia illud simplicissimum quod in nobis est, non est tam res completa quàm aliquid rei, Deus autem res simplicissima est, & non est aliquid rei.

Dupliciter autem possumus interpretari hæc verba, simplicissimum in nobis non tam est res completa quàm aliquid rei.

Primò vt vnum excludatur, & aliud ponatur, vt sit sensus, non est res completa, sed aliquid rei: sicut si diceremus, sort. non est tam albus quàm pallidus, id est, non est albus, sed potiùs pallidus.

Secundò, vt vtrumque ponatur scilicèt & quod est res completa, & est aliquid rei, sed tunc accipiendum est completum non simpliciter, sed in genere: esse enim actuale rei, est completum in genere actuum, quia est vltima actualitas per alium actum non actuabilis: non est tamen res perfectè subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit: Vtraque ergo interpretatio vera esse potest, sed prima magis videtur intendi, quia videlicèt esse non est res simpliciter perfecta iuxtà primam interpretationem: est autem perfecta in genere actuum iuxtà secundam. Quartum est modus loquendi, dicimus enim Deum in omnibus rebus esse. Sed inquit S. Th. quòd Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quæ nullo modo effectui deest: & quod non similiter dicimus esse formam in corpore, & nauta in naui.

NOTANDVM quòd non dicit S. Th. non similiter esse formam in corpore & nautam in naui, quasi velit Deum esse in rebus tantummodo, sicut nauta est in naui, hoc enim repugnat ei quod dixit Deum esse in rebus sicut causam, quæ nullo modo suo effectui deest: quia scilicèt semper quandiu res est, eam conseruat: nauta enim non est causa nauis, & etiam aliquando illi deest, sed vt ostenderet multos esse modos essendi in aliquo, & ideò non valere, Deus est in omnibus rebus, ergo est formale esse omnium rerum, sicut non valet nauta est in naui, ergo est forma nauis.

Quòd Deus non sit forma alicuius corporis.

Cap. 27.

OStenso igitur quòd Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest, quòd Deus non sit alicuius rei forma.

Nam diuinum esse, non potest esse alicuius rei quidditas quæ non sit ipsum esse, vt ostensum est. * quod autem est ipsum esse diuinum, non est aliud quàm Deus, impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam. * Cap. 22.

2 Amplius, forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium, Deus autem est ipsum esse: non ergo est Deus forma corporis.

3 Item ex vnione formæ & materiæ resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiæ & formæ: partes autem sunt in potentia respectu totius: in Deo autem nulla est potentialitas: impossibile est igitur Deum esse formam vnitam alicui rei.

4 Adhuc, quòd per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio: omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio, quum igitur Deus sit ens nobilissimum quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

5 Præterea, hoc idem potest ostendi ex æternitate motus sic. Si Deus est forma alicuius mobilis, quum ipse sit primum mouens compositum, erit mouens seipsum, sed mouens seipsum potest moueri & non moueri: vtrunque igitur in ipso est: quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso, oportet igitur suprà mouens seipsum ponere aliud primum mouens, quod largiatur perpetuitatem motus: & sic Deus, qui est primum mouens, nõ est forma corporis mouentis seipsum. Est autem hic processus vtilis ponentibus æternitatem motus: quo non posito eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus cœli. Sicut enim mouens seipsum potest quiescere & moueri, ita potest velociùs & tardiùs moueri: necessitas igitur vniformitatis motus cœli dependet ex aliquo principio superiori omninò immobili, non quòd est pars corporis mouentis seipsum, quasi aliqua forma eius.

Huic autem veritati concordat scriptura. Dicitur enim in ipsis. Elevata est magnificentia tua super cœlos Deus. Et Iob. 11. Excelsior cœlo est, & quid facies: Longior terra mensura eius, & latior mari. Sic igitur Gentilium error euacuatur, qui dicebant Deum esse animam cœli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, nõ ratione corporis, sed ratione animæ, quo supposito, sequi opinabantur quòd mundo & partibus eius non indebitè diuinus cultus exhibebatur. Cõmentator etiam dicit in decimo metaphysic. quòd hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, id est idolatrarum, quia scilicèt posuerunt Deum esse formam cœli.

*Auth. scripturæ. Exclu. err. Gentilium. De hoc errore Aug. lib. 4. c. 11. & lib. 7. ca. 6. * 12. meta. com. 40. vltra medi.*

Super cap. 27.

SIc vt ostensum est, quòd Deus non est esse formale omnium, ita ostenditur in hoc cap. quòd nullius rei sit forma. Probatur primò. Esse diuinum non potest esse alicuius alterius quidditatis à se distinctæ actus, Deus autem est ipsum esse diuinum, ergo, &c.

Esse diuinum nõ potest esse alterius quidditatis actus.

CIRCA hanc propositionem, Esse diuinum non potest esse alicuius alterius quidditatis actus, dubitatur: in Christo enim humana natura per esse diuinum existit: ergo esse diuinum est actus eius, quia nihil est aliud actualitatem essendi esse alicuius actum, quàm illud per talem actualitatem existere, ergo esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

per se diuinum est actus alicuius naturæ & quidditatis à se distinctæ. Dicitur admittendo assumptum quòd esse diuinum non est actus humanæ naturæ, non enim vnitur sibi formaliter vt actus potentiæ, neque dicitur existere per esse diuinum, quasi sibi primò conueniat existere: existere enim non conuenit per se primo naturæ, sed suppositio, sed quia realiter vnitur supposito existenti formaliter per esse diuinum: vnde negatur consequentia.

Ad probationem dicitur quòd assumptum est verum si per talem actualitatem illud primo & per se existat, non autem si existat tanquam ad vnitatem suppositi tractum. Dicitur vlterius pro intellectu propositionis sancti Thomæ, quòd quidditatem non accipit pro natura, vt à supposito distinguitur, sed indifferenter pro omni entitate. Sensus enim est, quod diuinum esse non potest esse formalis actus alicuius entitatis à se realiter distinctæ. Dicitur tertiò, quòd secundum Heruæum, & alios, tenentes esse de mente sancti Thomæ, quòd non sit in Christo tantum vnum esse, nisi loquendo de esse suppositali, & personali, assumptum est falsum: non enim in Christo humana natura existit per esse diuinum, sed per esse proprium. Secundò, forma corporis non est esse, sed essendi principium, deus autem est esse, ergo &c. Tertiò, quælibet pars comparatur ad totum compositum, sicut potentia ad actum: in deo autem nulla est potentialitas, ergo &c.

ADVERTE quòd licèt forma in ordine ad materiam sit actus: quia tamen totum habet rationem formæ in cõparatione ad partes (vt enim dicitur secundo physic. & 3. metaph. partes sunt materia totius.) Ideo, & ipsa etiam forma in comparatione ad totum habet modum potentiæ: propterea bene hîc dicitur, quòd pars comparatur ad totum, sicut potentia ad actum.

Quartò, deus est ens nobilissimum, quasi prima essendi causa ergo &c. probatur consequentia, quia quod per se habet esse, est nobilius eo quod habet esse in alio: omnis autem forma corporis habet esse in alio, ergo, &c. Quintò, tunc compositum ex deo & corpore esset mouens seipsum, cùm deus sit primum mouens, sed mouens seipsum potest moueri & non moueri: talem autem indeficientiam motus à seipso non habet, ergo oportet supra ipsum esse aliud primum mouens, quod largiatur perpetuitatem motus, & sic esset aliquod mouens prius deo.

ADDIT autem sanctus Thomas quòd processus huius rationis vtilis est ponentibus æternitatem motus, sed etiam hoc non posito eadem conclusio haberi potest, etiam ex regularitate motus cœli: motus enim vniformitas requirit vt sit aliquod mouens omninò immobile, quod non sit pars mouentis seipsum cùm mouens seipsum sicut in seipso habet moueri & non moueri, ita habeat moueri velocius & tardius. Confirmatur quoque authoritate Psalm. Eleuata est &c. & Iob 11. Excelsior cœlo, &c. Item Gentilium error idolatratum excluditur, ponentium deum animam esse cœli, aut etiam totius mundi: & propter hoc partibus mundi debeti diuinus cultus, tanquam in seipsis deum vt formam habentibus. De quo errore mentionem facit Auerroes 11. metaph. com. 21 inquiens, quòd hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, & Aug. lib. 4. de ciuitate dei. cap. 31 & libro 7. cap. 6.

Quòd deus est vniuersaliter perfectus.

Cap. 28.

*Idem p. p. q. 4.

ICèt autem ea quæ sunt & viuunt, perfectiora sint quàm ea quæ tantùm sunt, deus tamen, qui non est aliud quàm suum esse est vniuersaliter ens perfectum. Et dico vniuersaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas. Omnis enim nobilitas cuiuscunque rei, est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, & sic de alijs. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quòd suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem: dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis: igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, & nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conueniat: sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis desse posset: nam alicui albedo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, & fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur qui est totum suum esse (vt suprà probatum est) habet esse secundum totam virtutem ipsius esse: non potest ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei conueniat: sicut autem omnis nobilitas & perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse deficit à non esse, à Deo ergo omnis defectus absistit: est igitur vniuersaliter perfectus: ista verò quæ tantùm sunt, imperfecta sunt non propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse. sed participant esse per quendam particularem modum, & imperfectissimum.

2 Item omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere: semen enim est ab animali vel à planta: igitur primum ens debet esse perfectissimum: ostensum autem est Deum esse primum ens, *igitur est perfectissimus.

3 Amplius vnumquodque perfectum est inquantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia cum priuatione actus: id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse: tale autem est Deus, igitur est perfectissimum.

4 Adhuc nihil agit, nisi secundum quod est in actu: actio igitur consequitur modum actus in agente: impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu, quàm sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse, quàm sit actus causæ agentis, eo quòd actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad vnam causam, quæ Deus dicitur, vt ex dictis patet, à quo sunt omnes res, vt sequentibus ostenditur: oportet igitur quòd quicquid actu est in quacunque re alia inueniri in Deo multò eminentiùs quàm sit in re illa, non autem econuerso: est igitur Deus perfectissimus.

5 Item in vnoquòque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quæ sunt illius generis mensurantur, quia ex eo vnumquodque ostenditur magis & minùs esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis & minùs appropinquat, sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus.

Et virtuosus inter omnes homines: id autem quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quàm Deus, qui est suum esse: ipsi igitur nulla deest perfectionum quæ alrquibus rebus conueniat, aliàs non esset omnium communis mensura. Hinc est, quòd quum quæreret Moyses diuinam videre faciem, seu gloriam, responsum est ei à Domino: Ego ostendam tibi omne bonum, vt habetur Exodi 33. per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. *Dionysius etiam in 5. capit. de diui. no. dicit: Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter & incircunscriptiuè totum esse in seipso accipit & præaccipit. Sciendum tamen quòd perfectio Deo conuenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur, sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum, & de non esse in esse, quando factum est, tunc rectè perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, vt nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum

completum: per quandam autem nominis extensionem perfectum dicitur non solùm quòd fiendo peruenit ad actum completum: sed id etiam quod est in actu complete absque omni factione: & sic Deum perfectum esse dicimus secundum illud Matth. 5. Estote perfecti sicut & pater vester cœlestis perfectus est.

Super Cap. 28.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de simplicitate diuina, ex qua haberi potest quid sit Deus, secundum quod à nobis cognosci potest, nunc incipit de perfectione diuina determinare, per quod ostenditur qualis sit. Circà hoc autem duo facit. Primò de perfectione absolutè determinat. Secundò de perfectionibus particularibus,

Circà primum tria facit. Primò de diuina perfectione determinat. Secundò de similitudine creaturæ ad Deum, quæ ex tali perfectione resultat capitulo sequenti. Tertiò, de vocibus, quibus diuersæ perfectiones diuinæ significantur capitulo 30. Circà primum duo facit. Primò probat Deum esse vniuersaliter perfectum.

Secundò excludit dubium quoddam. Proponit ergo primò conclusionem dicens, quòd licèt ea quæ sunt & viuunt sint perfectiora quàm ea quæ sunt tantùm, Deus tamen quæ est ipsum esse, est vniuersaliter ens perfectum, id est, sibi non deest alicuius generis nobilitas. Ad euidentiam eorum quæ hîc dicuntur antequam probetur conclusio, considerandum est primò, quòd esse secundum communem rationem suam diuersos gradus & perfectiones essendi continet sub se: sicut albedo diuersos gradus albedinis, qui gradus se se ordine quodam concomitantur: ita quòd secundus non potest esse sine primo, nec tertius sine secundo & primo, & sic de aliis: ista tamen continentia est continentia formæ & actus: non autem potentiæ, cùm esse omnium actuum sit actualitas, talia autem quæ vt communes quædam formæ & actus considerantur, si per se essent omnem suum gradum omnémque perfectionem haberent: si autem in aliquo alio recipiantur secundum conditionem recipientis, accipiunt limitationem, & omnem suam perfectionem gradualem non habent in vno: sicut albedo si ab omni subiecto esset separata, omnem albedinis perfectionem haberet, vt in prima ratione tradit sanctus Thomas & vt ibi declarabitur immediatè: in subiecto autem recepta perfectior est & imperfectior secundum subiecti dispositionem: quod tamen habet posteriorem albedinis gradum habet & priorem.

Esse est perfectius quàm viuere.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ prima quæst. 4. articul. 2. tertium & veri. quæst. 10. articul. 2. tertium, quòd esse & viuere dupliciter considerari possunt: vno modo vt viuere includit esse & aliquid ad ipsum addit: alio modo vt secundum rationem distinguuntur per præcisionem vnius ab alio, accipiendo, scilicèt esse per se præcisè, scilicèt, quantum ad illud quod addit ad esse, sicut sensitiuum, & intellectiuum possunt considerari inquantum intellectiuum includit sensitiuum & addit super illud intellectualitatem, potest etiam considerari sensitiuum, per se, & intellectiuum præcisè quantum ad intellectualitatem quam addit super sensitiuum. Si primo modo accipiantur, viuere est perfectius quàm esse, sed hoc non conuenit sibi, vt vtrunque in abstracto significatur: sed tantùm, vt significantur in concreto: quia vt in abstracto significatur esse non potest accipi vt contentum & limitatum, & exceßum à gradu vitæ, cùm significetur vt forma & actualitas omnem perfectionem essendi continens: sicut albedo in abstracto significata, accipitur vt limitata & continens omnem perfectionem albedinis, & sic vt perfectior seipsa vt est in aliquo subiecto illimitata: concreto autem vt significatur esse hoc nomine ens, & viuere hoc nomine viuens, esse continetur in ipso viuere: quia tunc esse non accipitur vt quoddam illimitatum, & continens omnem perfectionem essendi, sed vt dicens infinitum essendi gradum qui continetur in vita: sicut imperfectum continetur imperfecto. Si autem secundo modo accipiantur, sic esse est perfectiùs quàm viuere, quia esse includit omnem perfectionem essendi, & per consequens gradum vitæ: viuere autem dicit præcisè ipsum gradum essendi qui est viuere, & hoc modo significatur in abstracto. Sic ergo viuens perfectiùs est quàm ens tantùm: quia viuens continet in se gradum essendi qui est viuere, & gradum simpliciter essendi: ens autem continet ipsum tantùm infimum essendi gradum qui est esse, sed ipsum esse ab omni recipiente separatum, & subsistens non limitatur ad aliquem gradum essendi, sed omnem essendi perfectionem in se habet: propter hoc bene inquit sanctus Thomas de mente Dionysij 5. cap. de diui. no. quòd ea quæ sunt & viuunt, sunt perfectiora iis quæ sunt tantùm, id est, quæ habent tantùm hunc essendi gradum qui est existere: ipsum tamen esse qui est Deus, est ens vniuersaliter perfectum, id est omnem essendi perfectionem habet.

Hanc conclusionem probat primò sanctus Thomas sic, Deus est ipsum esse subsistens, ergo nobilitatem & perfectionem vniuscuiusque rei in se habet antecedens probatum est suprà: consequentia verò probatur, supponendo quòd nobilitas vniuscuiusque rei est sibi, secundum esse: non enim nobilitas esset vlla homini per suam sapientiam, nisi per ipsam sapiens esset, & sic de aliis. Ex quo sequitur quòd secundum modum quo res habet esse, accipitur suæ nobilitatis modus: ex eo enim quòd esse rei ad maiorem nobilitatis gradum aut minorem contrahitur, dicitur res magis aut minùs nobilis. Tunc sic arguitur, secundum modum quo res habet esse habet & nobilitatem: ergo quod habet totam essendi virtutem, omnem habet nobilitatem, sed esse subsistens habet totam essendi virtutem, & potestatem, ergo habet omnem nobilitatem: probatur minor exemplo albedinis. Licèt enim habenti albedinem aliquis gradus albedinis deesse possit propter defectum recipientis, qui non recipit fortasse totum posse albedinis: si tamen albedo esset ab omni subiecto separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset: similiter ergo erit de esse ab omni recipiente separato, quod nihil ei de perfectione, & virtute essendi potest deesse. Ex hac ratione quandam accipit conclusionis confirmationem. Secundum modum, quo aliquid habet esse, deficit à non esse, ergo quod omne esse habet, ab eo omne non esse absistit, ergo ab eo omnis defectus est remotus, ergo est vniuersaliter perfectus, ergo Deus qui omne esse habet, est vniuersaliter perfectus. Postremò remouet dubium. Nam illa quæ tantùm sunt, sunt imperfecta, ergo esse est imperfectum. Si ergo Deus est ipsum esse, sequitur quod sit quid imperfectum. Respondetur quòd talia sunt imperfecta, non propter imperfectionem esse absolutè, id est, quia habeant ipsum esse absolutum, & illimitatũ, vt supponit dubium, sed quia participant esse secũdum gradum imperfectissimum, qui est existere tantùm.

Vtrum albedo separata sit perfectior quàm coniuncta.

CIRCA istam propositionem, Nobilitas vniuscuiusque rei est sibi secundum suum esse, considerandum est quòd non est mens sancti Thomæ, ipsum imperfectum essendi gradum, qui est existere tantùm, aut etiam vniuscuiusque formæ, veluti præcisum à forma, esse rei nobilitatem: sed mens eius est, quum perfectio vniuscuiusque rei, & nobilitas sit à forma, quia formæ est perficere, non est nobilitas, & perfectio à forma vt separata intelligitur, à re secundum esse, sed vt rei vnitur secundum esse suum. Non enim aliquid propriè est alicuius forma & perfectio, nisi inquantum sibi dat esse: nam sapientia non esset hominis forma, nisi sibi sapientem esse daret, eo modo quo formæ conuenit dare esse: nobilitas ergo vniuscuiusque rei est sibi secundum suum esse, id est, secundum formam vt sibi vnitam secundum esse, & facientem rem esse talem.

CIRCA exemplum de albedine, notandum est quòd duplicem perfectionem in albedine possumus considerare, vnam scilicèt essentialem & specificam, quæ per diffinitionem significatur: alteram verò gradualem, secundum diuersa esse, quæ nata sunt albedini conuenire, secundum quod à subiecto diuersimodè participatur, aut etiam à subiecto separata est: si de prima perfectione loquamur, non est albedo separata perfectior albedine existente in subiecto, neque in vno subiecto perfectior est, quàm in alio, cùm essentia rei in indiuisibili consistat: si autem de secunda sit sermo, sic potest albedo separata esse perfectior quàm in subiecto, & in vno subiecto quàm in alio: separata enim nihil sibi de virtute albedinis, id est, de perfectione & esse albedinis deesse potest, quia ad nullum determinata est gradum, & in nullo subiecto potest perfectiorem gradum habere quàm in alio. Quod autem inquit sanctus Thomas, ex defectu recipientis accidere, vt sibi aliquid de virtute albedinis desit, quia fortasse non recipit eam secũdum totum posse albedinis: ideò dubitatiuè posuit, quia non refert ad propositum vtrum aliquod subiectum recipere possit albedinem secundum totum posse albedinis, an non possit: quomodocunque enim sit, albedini separatæ nihil de virtute albedinis deesse potest, quia non limitatur, alicui autem albo aliquid deesse potest propter sui indispositionem.

Quid autem sit in veritate, tenet sanctus Thomas 3. d. 13. q. 1. articulo secundo quòd forma existens in subiecto de necessitate est limitata quantum ad esse debitum illi formæ, quia non habet totum esse, quod naturæ illius est possibile: est tamen possibile vt habeat illam formam secundum omnem rationem illius formæ vt scilicèt sibi nihil desit de pertinentibus ad perfectionem illius formæ. Primùm sic intelligo, quòd quum esse separatum ab omni subiecto, sit perfectior modus essendi absolutè, omni esse in subiecto, nullum esse in subiecto potest virtualiter continere esse abstractum, illíque adæquatum esse, quum imperfectiùs non adæquet, neque virtualiter contineat perfectiùs esse autem abstractum & omninò irreceptum, tanquam perfectissimum, omne

Universidad de Deusto
Biblioteca

ne esse in subiecto virtualiter continet, adæquátque omnia talia esse: ideo forma existens in subiecto, limitata est quantum ad esse, & non habet totum esse formæ, per adæquationem & virtualem continentiam, tanquam habens perfectissimum esse, & illimitatum. Secundum verò sic intelligo, quòd sunt aliquæ formæ accidentales habentes varias perfectiones, & complectiones, secundum quòd in varios effectus possunt extendi, sicut est de gratia: & tales formæ possunt secundum omnem perfectionis gradum haberi ab aliquo subiecto, id est, secundum quod ad omnes earum effectus se possunt extendere, licèt non secundum totum esse, sicut Christus omne complementum perfectionis gratiæ in seipso habuit.

CIRCA illam propositionem: à deo totaliter remouetur non esse, aduertendum quòd non hoc ideo dicitur, quasi omne esse formaliter deo conueniat & distinctè, omnéque non esse ab eo remoueatur formaliter, hoc enim falsum est: non enim deus formaliter habet esse hominis, aut equi, aut aliarum rerum materialium, alioquin esset homo & equus, & omnia materialia formaliter: sed habet esse omne eminenter, quantum ad omnem eorum perfectionem, & virtualiter, & hoc modo nullum non esse sibi conuenit: non est enim verum dicere quòd deus non sit homo, aut equus, aut quodcunque aliud materiale virtualiter: & per quandam eminentiam, tanquam vnite & indiuisibili continens, quicquid in ipsis est diuisum, licèt verum sit, ipsum non esse hominem formaliter, aut equum. Secundò, omne imperfectum ab aliquo perfecto procedit, sicut semen ab animali, vel à planta, ergo primum ens oportet perfectissimum esse. Tertiò, deus nullo modo est potentia, ergo non est imperfectus: probatur consequentia, quia vnumquodque est perfectum, secundum quòd est in actu: imperfectum verò, secundum quòd est in potentia cum priuatione actus.

ADVERTE hic quòd imperfectio non conuenit potentiæ, nisi ratione priuationis adiunctæ: priuatio enim imperfectio quædam est, sicut forma est perfectio: ideo inquit sanct. Thom. quòd aliquid est imperfectum secundum quòd est in potentia cum priuatione actus. Quartò, deus est prima causa efficiens, ergo quicquid actu est in vnaquaque re, est in deo, & multò eminentiùs quàm in re illa, ergo est perfectissimus: probatur prima consequentia: Actio consequitur modum actus in agente, cùm nihil agat, nisi secundum quòd est in actu: ergo quod est in effectu, oportet in causa reperiri. Notat autem S. Thomas quod impossibile est quod per actionem agentis educitur, esse in nobiliori actu, quam sit actus agentis, cùm actio sequatur modũ actus agentis, sed bene est possibile vt actus effectus imperfectior sit, quam actus agentis propter materiæ indispositionem, ex qua ipsa actio debilitatur.

VBI aduertendum quod cùm ad actionem transeuntem concurrat, & agens, & patiens ex defectu vtriusque potest accidere, vt effectus debilis sit & imperfectus, aut scilicet propter debilitatem virtutis agentis, aut propter indispositionem patientis: sed si agens sit debile, quantumcunque patiens sit dispositum ad recipiendum, nunquam tamen producetur effectus nobiliorem actum habens quàm agens principale: quia actio & effectus sequuntur modum formæ agentis principalis. sed si virtus agentis sit fortis, recipiens autem sit indispositum, non obstante fortitudine virtutis, impedietur perfectio effectus, eo quod agens non possit introducere actum in patiens, nisi eo modo quo natum est recipere. Quomodo autem effectus nobiliori modo sit in causa actiua quàm in seipso, superius est ostensum. Quintò, si non esset vniuersaliter perfectus, non esset omnium communis mensura: hoc autem falsum est, quia nihil potest omnium entium esse mensura, nisi quod est ipsum esse: consequentia verò probatur, quia in vnoquoque genere mensurantur omnia perfectissima illius generis, dum ostenditur vnumquodque magis & minus perfectum, secundum quòd magis & minus approximat ad illud: sic enim album est mensura colorum, & virtuosus omnium hominum, scilicet secundum quòd in genere morali collocatur.

Albedo est mensura omnium colorum.

ADVERTENDVM hic (vt inquit sanct Tho. veri. q. 2. 4. ad 4.) quòd albedo non est mensura colorum nisi ratione lucis, quæ est quasi formale in colore: quantum enim ad hanc, omnes alios colores excedit, sed quantum ad illud quod est quasi materiale in colore, s. terminationem diaphani, non est mensura aliorum colorum. Confirmatur conclusio authoritate Exodi 33. Ego ostendam tibi &c. & Dionysij. 5. capitul. de di. no. vbi ait: Deus non quodammodo est existens, &c. Quantum ad secundum, quia posset aliquis existimare deum perfectum non esse: quia perfectum videtur dici quod per factionem peruenit ad complementum, deus autem factus esse non potest. Hunc cauillam remouet sanctus Thomas, dicens quòd licèt quantum ad primam in nominis impositionem, omne perfectum sit factum, quia impositum est primò hoc nomen ad significandum id quod eductum est de non esse ad esse, & de potentia ad actum perfectum, vt sibi nihil desit tale autem oportet esse factum, tamen extensum est etiam nomen hoc, ad significandum id quod est in actu completo, etiam si fiendo non peruenerit ad actum. Secundum ergo primam huius nominis impositionem, Deus perfectus dici non potest, sed bene quantum ad secundam, iuxtà illud Mat. quinto, Estote perfecti, sicut & pater vester cœlestis perfectus est.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inueniri potest.

Cap. 29.

EX hoc autẽ quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inueniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim à suis causis deficientes non conueniunt cum eis in nomine & ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inueniri: de natura enim agentis est, vt agens sibi simile agat, quum vnumquodque agat secundum quod actu est: vnde formã effectus in causa excedente inuenitur quidẽ aliqualiter, sed secundum alium modum & aliam rationem: ratione cuius, causa æquiuoca dicitur: Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est: vnde oportet quòd calor à Sole genere tus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem solis actiuam, per quam calor in istis inferioribus causatur. Ratione cuius Sol calidus dicitur, quamuis non vna ratione: & sic Sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur. in quibus suos effectus efficaciter inducit: à quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem huiusmodi quo in Sole inuenitur: ita etiam & Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet, & dissimilitudinem simul. Et inde est quòd sacra scriptura aliquando similitudinem inter Deum & creaturam commemorat: vt quum dicitur Geneseos primo: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Aliquando verò similitudo negatur, secundum illud Isaiæ 40. Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem posuistis ei? Et in Psal, Deus quis similis erit ti.nt. ta.&c. Huic autem rationi * Dionysius concordat, qui 9. cap. de diui. no. dicit: Eadem similia sunt Deo, & dissimilia. Similia quidem, secundum imitationem eius, qui non est perfectè imitabilis, qualem in eis esse contingit: dissimilia autem, secundum quod causata habent minùs suis causis. Secundum tamen hanc similitudinem conuenientiùs dicitur Deo creatura similis, quàm econuerso. Simile enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam: quia igitur id quod in Deo perfectè est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem inuenitur illud secundum quòd similitudo attenditur: Dei quidem simpliciter est, non autem creaturæ: & sic creatura habet quod Dei est: vnde & Deo rectè similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturæ est: vnde nec conuenienter dicitur, Deum creaturæ similem esse, sicut nec hominem dicimus suæ imagini fore similem, cui tamen sua imago rectè similis enuntiatur. Multò igitur etiam minùs propriè dicitur, quòd Deus creaturæ assimiletur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit: & sic competit ei quod ab alio accipitur vnde simile ei sit: creatura autem accipit à Deo vnde ei sit similis, non autem econuerso: non igitur Deus creaturæ assimilatur, sed magis econuerso.

Super Capit. 29.

QVIA ostensum est in deo omnium rerum nobilitates & perfectiones esse, ostendit consequenter sanctus Thomas quomodo possit ex hoc inter deum, & creaturam similitudo esse, aut dissimilitudo. Circa hoc autem duo facit. primò ostendit propositum quantum ad rem, secundò quantum ad denominationem. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus cum omnibus rebus, & similitudinem habet, & dissimilitudinem. Prima pars probatur, quia est omnium agens, & omnes perfectiones tribuens: omne autem agens, sibi simile agit, quum vnumquodque agat secundum quòd est in actu, id est, secundum quòd actu habet id quod causat in effectu. Secunda autem pars probatur, quia perfectiones quæ sunt in deo non secundum eundem modum, & secundum eandem rationem sunt in creaturis, quæ sunt in deo: effectus enim à suis causis deficientes non conueniũt cum eis in nomine & ratione: hoc autem dissimilitudinem quandam importat.

Confirmatur authoritate sacræ scripturæ. Aliquando enim inter deum & creaturam similitudinem esse inquit vt Genesi. faciamus hominem &c. aliquando verò dissimilitudinem ponit vt Isai. 40. Cui ergo similem &c. & in psalmo. Deus quis similis erit tibi. Vtranque etiam partem ponit Dio. 9. capitul. de diuinis nominibus. Pro declaratione autem secundæ partis conclusionis notat quòd forma effectus licèt in causa excedente, aliqualiter inueniatur, hoc tamen est secundum alium modum, & secundum aliam rationem, propter quod dicitur causa equiuoca: calor enim à sole in istis inferioribus generatus aliquam similitudinem obtinet ad virtutem solis actiuam per quam causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamuis non vna ratione vnde sol rebus à se productis est aliqualiter similis, aliqualitèr ve dissimilis. Similiter & deus cum rebus à se productis, & similitudinem, & dissimilitudinem habet.

NOTANDVM hic est quòd sicut in prædicationibus dicuntur æquiuoca, quorum nomen idem est, ratio verò substantiæ diuersa: ita causa dicitur æquiuoca, quando nomen formæ productæ, & causæ, & effectui conuenit, sed secundum aliam & aliam rationem: sic enim dicimus solem esse causam æquiuocam calidi, quia caloris nomen, & soli & eius effectui conuenit: dicitur enim sol calidus, & aër calidus, sed hoc est diuersis rationibus: dicitur enim sol calidus, non quia habeat in se eandem formam secundum eandem rationem specificam, qua aër est calidus, sed quia habet in se virtutem actiuam in qua virtualiter calor continetur, quæ longè dignioris naturæ est quam forma, à qua aër dicitur calidus: & similiter est in aliis, & maximè in deo, in quo forma, neque species, neque genere conuenit cum effectibus à se productis, sed tantùm secundum quandam analogiam, vt dicitur prima parte quæstio. 4. arti. 3. vnde non est causa omninò æquiuoca, sed magis analoga, vt dicitur primo sententiarum, distinct. 2. articulo secundo. Quantum ad secundum, ponitur hæc conclusio. Secundum hanc similitudinem conuenientiùs dicitur creatura similis deo, quàm econuerso. Probatur, simile alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam: creatura autem possidet formam dei, non autem deus formam creaturæ, cùm forma in deo perfectè inueniatur, in creatura autem secundum quandam deficientem participationem, ergo creatura dicitur similis deo, non autem deus dicitur similis creaturæ.

Quomodo creatura sit similis deo sed nõ econuerso.

NOTANDVM, vt dicitur primo sententiarum, distinctione 19. quæstio. 1. artic. 1. quòd forma propriè dicitur esse illius quod ipsam perfectè & completè habet, non dicitur autem illius esse quod ipsam habet imperfectè, & secundum quandam imitationem, propter hoc quando vnumquodque eorum inter quæ est similitudo, formam habet secundum eandem specificam rationem, vnum dicitur simile alteri, & econuerso, quia illa forma propriè est amborum forma, cùm ambo eam perfectè habeat, & sic vnumquodque alterius dicitur habere formam, in quo ratio mutuæ similitudinis consistit: quando autem forma in vno est perfectè & completè, in altero verò imperfectè, & secundum quandam imitationem, quod imperfectè habet, dicitur alterius habere formam, & ei simile esse, non autem econuerso: & quia omnis perfectio à deo creaturis communicata perfecto modo in deo est, propter quod eius forma propriè dicitur: in creatura autem est imperfectè, & secundum quandam participationem deficientem: sicut sapientia dei, in deo est simpliciter & perfectè: in creaturis autem est aliqua eius participatio deficiens, ideo creatura formam dei habet, & est illi similis, non autem deus creaturæ.

SED aduertendum est, quòd aliud est dicere rem creatam habere perfectè & completè aliquam formam quæ sit similitudo participata perfectionis diuinæ, & aliud dicere rem creatam habere perfectè & completè formam per quam deus in creaturas agit. Primum enim verum est in multis. Nam ignis perfectè habet essentiam ignis, & homo humanitatem, quæ sunt quædam similitudines participatæ diuinæ bonitatis, & illæ sunt propriè ignis, & hominis formæ. Secundum autem est falsum & impossibile. Nam forma per quam agit deus, & quam aliquo modo communicat creaturis, est diuina essentia, & diuina bonitas, quam constat in solo deo perfectè & completè esse, licèt aliqua eius participatio in creaturis inueniatur: propterea bene inquit sanctus Thomas, quòd creatura possidet formam dei, non autem deus formam creaturæ, quia videlicèt perfectio quælibet creaturæ, est aliqua perfectio diuinæ bonitatis, quæ est propriè dei forma: perfecto autẽ & forma dei non est in creatura, vt eius forma, quum non habeatur à creatura perfectè, sed per quandam eius participationem. Ex prædicta conclusione infert correlariè sanctus Thomas, quòd multò minus propriè dicitur quòd deus creaturæ assimiletur. Probatur, quia assimilatio motum ad similitudinem dicit, & sic conuenit ei quod ab alio accipit vnde ei simile sit, creatura autem accipit à deo, non autem deus à creatura, ideo ipsa deo assimilatur, non autem econuersò.

SED CIRCA ea quæ dicta sunt occurrit dubium: æqualitas enim & similitudo sunt relationes æquiparantiæ. Nam dicitur æquale æquali æquale, & simile simili simile, si ergo dicitur creatura similis deo, dicetur & deus similis creaturæ: & si creatura assimiletur deo, deus assimilabitur creaturæ.

AD EVIDENTIAM huius dubij considerandum est quòd ad intentionem sancti Thomæ nõ sufficeret dicere, ideo creaturam dici similem deo, non autem deum similem creaturæ, quia in creatura est relatio realis, quæ dicitur similitudo, non autem in deo est talis relatio realis, sed tantùm rationis: nam eodem modo nullum nomen importans habitudinem dei ad creaturam, conuenienter diceretur de deo, quia nulla habitudo dei ad creaturam est realis, sed omnis est relatio rationis: propter quod ipse in prima parte quæstione 4. articulo tertio: & primo sententiarum, loco prælegato ratione mentis Dionysij nono capitul. de diui. nomi. assignat, quia videlicèt in ijs quæ vnius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo: non autem in causa & causato. esse autem vnius ordinis interpretatur sanctus Thomas in primo sententiarum, & in quæstionibus de veritate, quæstione vigesimatertia. articulo 7. ad 11. quando sicut vnum habet formam vnius, sic alterum formam alterius habet: hoc autem est quando forma secundum quam attenditur similitudo, secundum eandem rationem in vtroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus, in his enim dicuntur extrema mutuò similia, in causa autem & causato non recipit mutuam similitudinem in locis prælegatis interpretatur, quando causatum non recipit formam causæ secundum eandem rationem, sed fit ad imitationem formæ causæ: sicut statua Herculis fit ad imitationem Herculis: propter quod dicimus statuam Herculis similem esse Herculi, quia facta est ad imitationem eius, & eius formam habet: non autem dicimus Herculem similem esse suæ statuæ. Propter hoc ergo creatura est similis deo, sed non econuersò, quia se habent sicut causa & causatum, quod non recipit formam causæ, secundum eandem rationem, sed secundum quandam imitationem, ex quo sequitur creaturam formam quæ est dei habere, non autem deum formam quæ est creaturæ. Vnde videtur illo in loco Dionysius non de causa & causato vniuersaliter loqui, sed de hac causa quæ est deus, & de causatis quæ sunt eius creaturæ quæ ad deum, æqualitatem habere non possunt: quod constat ex verbis ipsius Dionysij. Nam postquam dixit, in causa autem atque causalibus conuersionem nequaquam admittemus, immediatè subiungit. Non enim his solis aut illis, vt sint similia, donatum est, sed omnibus quæ similitudinem admittunt, vt similia sint, deus author est.

Ad dubium ergo conceditur, quòd similitudo est relatio æquiparantiæ, sed negatur consequentia. ergo si creatura dicitur similis deo, etiam deus dicitur similis creaturæ. non enim dicitur similitudo relatio æquiparantiæ, quia vtrumque extremum relatiuè eodem nomine denominetur sed quia vt sic simile non dicitur ad aliquid, quod aut superflet, aut subsistat, sed ad æquale, & si id cui aliquid simile dicitur mutua relatione ad ipsum referatur, eodem nomine referetur. simile enim est, simili simile quando. s. vtrunque extremum denominatur in respectu ad alterum. Sed tamen potest esse vt quandoque nõ denominetur vtrunque extremum in respectu ad alterum, quod est quando forma in vtroque extremo secundum eandem rationem non inuenitur. Hanc responsionem videtur intendere sanctus Thom. veri. loco prælegato, vbi ait, quòd similitudo & conformitas, quamuis sint relationes æquiparantiæ, non tamen semper vtrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum, sed tunc tantùm quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in vtroque extremo existit.

ADVERTENDVM tamen, quòd licèt secundum pro-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ptum & consuetum vsum vocabuli non dicamus deum similem creaturæ: aut Herculem similem suæ imagini quia talia non consueuerunt denominari in respectu ad ea quæ ad eorum imitationem fiunt: si quis tamen vellet nominis significatum extendere, vt fieret denominatio respectu relationis intellectæ in deo, vt terminat relationem alterius extremi, vt diceretur deus similis creaturæ, quia creaturæ relationem, & similitudinem ad se terminat, hoc inconueniens non reputarem: propter quod non inquit hic sanctus Thomas, quòd nullo modo possit deus dici similis creaturæ, sed quòd conuenientiùs dicitur creatura deo similis, quàm econuerso: quia videlicet est magis secundum vsum vocabuli. Quod autem inquit prima parte, quòd nullo modo concedendum est deum esse similem creaturæ, intelligendum est, seruato proprio vocabuli vsu. consueuimus enim illud tantùm dicere alteri simile, quod habet formam quæ est eius, id est, quam plenè & perfectè habet: non autem quando ipsam formam habet completè & perfectè: alterùm verò habet quandam eius partieipationem, in quo attenditur similitudo secundum imitationem, non autem secundum conuenientiam in forma eiusdem rationis. Similiter si accipiatur assimilari, siue assimilatio vt dicit motum ad vnitatem formæ secundum quam attenditur similitudo, non potest dici deus creaturæ assimilari, nec Hercules suæ imagini: sed si accipiatur pro eo quod esse terminum similitudinis creaturæ ad deum, aut imaginis ad Herculem, id est, concipi cum respectu terminantis respectum similitudinis, non est inconueniens dicere deum assimilari creaturæ. & Herculem suæ imagini.

Quæ nomina de deo prædicari possint.

Cap. 30.

* *Idem p.p. q.13.arti.1. & 2.*

EX his etiam considerari potest quid de deo dici vel non dici possit, quidue de eo tantùm dicatur: quid etiam de deo simul & alijs rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturæ est in deo inuenire, sed per alium modum eminentiorem. Quæcunque nomina absolutè perfectionem absque defectu designant, de deo prædicantur & alijs rebus. sicut est bonitas, sapientia, esse, & alia huiusmodi. quęcunque verò nomina huiusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de deo dici non possunt nisi per similitudinem & metaphoram: per quam quæ sunt vnius rei, alteri solent adaptari: sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designãdum speciem rei creatæ: sicut homo & lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis & esse. Similiter etiam quæcunque nomina proprietates rerũ designant quæ ex propriis principijs specierum causantur, de deo dici non possunt nisi metaphoricè: quæ verò huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo: quo deo conueniunt, de solo deo dicuntur, sicut summum bonum, primum ens, & alia huiusmodi. Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem absque defectu importare quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum verò ad modum significandi, omne nomen cum defectu est: nam nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, qui in rebus sensibilibus inuenitur, in quibus aliud est forma, & habens formam propter formæ & materiæ compositionem: forma verò in his rebus inuenitur quidem simplex, sed imperfecta, vt pote non subsistens: habens verò formam inuenitur quidem subsistens, sed non simplex, imò concretionem habens: vnde intellectus noster quicquid significat vt subsistens significat in concretione: quod verò vt simplex significat non vt quod est, sed vt quo est: & sic in omni nomine à nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio inuenitur, quæ deo non competit: quamuis res significata aliquo modo eminenti deo conueniat, vt patet in nomine bonitatis & boni. Nam bonitas significat vt non subsistens: bonum autem vt concretum: & quantum ad hoc nullum nomen deo conuenienter aptatur, sed solùm quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. *Possunt igitur vt Dionysius docet, huiusmodi nomina, & affirmari de deo & negari. affirmari quidem propter nominis rationem: negari verò propter significandi modum. modus autem supereminentiæ quo in deo dictæ perfectiones inueniuntur per nomina à nobis imposita, significari non possunt nisi vel per negationem: sicut quum dicimus deum æternum vel infinitum: vel etiam per relationem ipsius ad alia, vt quum dicitur prima causa vel summum bonum: non enim de deo capere possumus quid est, sed quid non est, & qualiter alia se habeant ad ipsum, vt ex supradictis patet.

Super cap. 30.

OVONIAM in deo omnem esse perfectionem probarum est, restat nunc considerandum de vocibus, quibus rerum perfectiones significantur, quomodo deo conueniant. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò agit de vocibus incomplexis. Secundò, de vocibus complexis. c.36. Circa primum duo facit. Primo determinat de ipsis vocibus & nominibus absolutè. Secundò, comparatiuè, cap.32.

Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis vocibus quantum ad prædicationem de deo. Secundò, in capit. sequenti quantum ad eorum pluralitatem. Circa primum tria facit. Primò ostendit quæ nomina deo conueniant. Secundò, quædam dicta declarat. Tertiò, modum nominandi deum quantum ad alia quæ docet. Quantum ad primum, proponit quòd considerandum est quid de deo dici, vel non dici possit, quidue de eo tantùm dicatur, quid etiam de eo simul & aliis rebus. Et respondendo tria dicit secundum tria proposita. Incipiendo enim ab vltimo tanquam à communiori, dicit quòd nomina importantia absolutè perfectionem absque defectu, de deo & alijs rebus prædicantur, vt bonitas, sapientia, esse: & huiusmodi. Ad primum autem dicit, quòd nomina importantia perfectionem cum modo proprio creaturis, non dicuntur de deo nisi similitudinariè & metaphoricè: quo modo secundum quòd in vno inuenitur aliquid simile proprietatibus alterius, vnum dicitur alterum, sicut homo dicitur lapis propter duritiem intellectus: talia sunt nomina specierum creaturæ, & proprietatem eius, vt homo lapis ridiculè &c. & quæ proprietates rerum designant quæ ex propriis principijs specierum causantur. Ad secundam verò respondet, quòd nomina quæ important perfectionem cum modo supereminentiori, quo deo conueniunt, soli deo attribuuntur, vt summum bonum, primum ens, & similia.

ADVERTENDVM quòd quum nomen non attribuatur rei, nisi ratione sui significati, ad hoc vt de re aliqua verè & propriè, & non tantùm metaphoricè nomen aliquod prædicetur, requiritur vt totum eius significatum proprium, sibi attribuatur, & omnis conditio quæ significato, vt est illius significatum conuenit: si enim pars tantùm significati illi conueniret, non attribueretur sibi verè & propriè, sicut quamuis lapis sit substantia, non tamen dicitur anima: quia animal non tantùm importat substantiam, sed etiam sensibile quod lapidi non conuenit. Similiter si hoc nomen album imponeretur ad significandum primò substantiam secundum quòd est albedine informata, de sor. in quo non esset albedo, non posset dici, quia licèt sit substantia, non tamen esset substantia sub albedine. quæ esset conditio substantiæ vt nomine albi significaretur. Si ergo nomen aliquod in suo significato, & perfectionem quandam importet, & proprium modum quo illa perfectio est in creatura, cùm modus ille qui est proprius creaturæ deo non conueniat, licèt in eo sit perfectio per nomen importata, non dicitur illud nomen verè, & propriè de deo, sicut homo importat humanitatis perfectionem cum modo materiali quo est in ipso habente humanitatem ideo hoc nomen homo de deo, vt deus est non prædicatur, licèt humanitatis perfectio in deo sit. similiter est de nominibus, quæ in suo significato important modum proprium quo sunt perfectiones in deo, quia talia de creatura verè non prædicantur.

Quantum

Quantum ad secundum, quia dictum est aliqua nomina importare perfectionem absque defectu, ideò ne aliquis occasionem erroris ex hoc accipiat, distinguit sanctus Thomas. quòd nomen importare defectum potest dupliciter intelligi. aut scilicèt quantum ad rem significatam, quia inquantum ipse defectus est de significatione nominis: aut quantum ad modum significandi. Primo modo aliqua nomina significant cum defectu, aliqua verò non, sed secundo modo omnia cum defectu significantur, cuius ratio est: quia quum nomine exprimatur res secundum modum quo intellectu concipimus: intellectus autem concipiat formam simplicem, vt quo aliquid est, non autem vt quod est, rem autem subsistentem in concretione quadam, & compositione, quia ex sensibilibus cognitionem accipit, in quibus aliud est forma, & habens formam, propter formæ & materiæ compositionem, & formæ simplices non subsistunt, sed ipsis alia existunt: subsistentia verò sunt composita, ideò simplicia significat nominibus abstractis per modum formæ, cui conuenit esse id quo aliquid est: subsistentia verò nominibus concretis per modum concretionis & compositionis, & habentis formam, in quorum vtroque quædam imperfectio importatur.

Ex quibus patet quòd nullum nomen deo conuenienter aptatur quantum ad modum significandi, licèt aliquod sibi conueniat quantum ad rem significatam, quum talis imperfectio in deo non sit, quamuis res significata aliquo modo eminenti sibi conueniat. Ex quo deducitur correlariè de mente Diony. primo & 5. capiculo de diui. no. quòd nomina à nobis imposita quæ deo attribuuntur, & affirmari & negari de deo possunt: patet ex dictis. Nam quantum ad nominis rationem siue significatum sibi conueniunt, quantum verò ad modum significandi, minimè.

Quantum ad tertium, notat quòd modus superuenientiæ, qua in deo perfectiones inueniuntur, per nomina à nobis imposita significati non potest, nisi aut per negationem: vt quum dicimus deum æternum, aut infinitum: aut per relationem ipsius ad alia, vt quum dicimus, prima causa, vel summum bonum, eo quòd de deo capere non possimus quid sit, sed quid nó sit, & qualiter alia ad ipsum se habeant.

ADVERTENDVM autem quòd æternum, licèt secundum vocem affirmatiuè dici videatur, tamen secundum rem dicitur negatiuè. dicitur enim æternum, quod est omninò immutabile, & quod caret principio & fine durationis: sicut licèt hoc nomen cæcus sit vox affirmatiua, tamen negationem visus importat: propter hoc æternum connumerauit sanctus Thom. inter nomina negatiua dicta de deo.

Nomine exprimimus eo modo. quo intellectu concipimus.

CIRCA prædicta duo occurrunt dubia. Primum est circa illam propositionem: Nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Scotus enim primo sententiarum, dist. 22. dicit ipsam falsam esse si intelligatur præcisè, imò potest, inquit, distinctiùs aliquid significari quàm intelligi. Hoc autem probat, quia si esset vera, nullum nomen impositum à viatore significaret aliquam rem de genere substantiæ, sed sicut præcisè concipitur aliqua proprietas à qua nomen imponitur, ita præcisè talis proprietas significaretur per nomen. lapis enim non significaret aliquid de genere substantiæ, sed aliquid de genere actionis, scilicèt læsionem pedis. hoc autem falsum est, quia impositor nominis, non accidenti illi, sed subtractæ substantiæ intendit nomen imponere. Secundum est circa illam propositionem: Intellectus noster quod est simplex, significat non vt quod est, sed quo aliquid est. Ex hoc enim sequitur, quòd nullum nomen abstractum erit nomen substantiuum. Nam nomen substantiuum significat aliquid per modum per se stantis: abstractum autem per illud dictum non significat formam per modum per se stantis, sed per modum alteri inhærentis, cùm significet vt quo aliquid est, non autem vt quod est.

Ad primum istorum dicitur quòd significari rem distinctiùs quàm intelligatur, dupliciter accipi potest. Vno modo, vt modus distinctionis se teneat ex parte rei significatæ & intellectæ: alio modo, vt se teneat ex parte significantis & intelligentis.

Primo modo sensus est, quòd res significatur magis distincta, quàm intelligatur esse distincta. Et ad hunc sensum proposito Scoti potest habere veritatem, nec contrariatur positioni sancti Thomæ: non enim inconueniens est vt nomen imponatur ad significandum rem quæ maximè distincta ab alijs sit, & tamen non omnis ratio distinctionis intelligatur.

Secundo modo sensus est, quòd distinctior est modus significandi nominis quàm sit modus quo intellectus ipsam rem significatam cognoscit: & in hoc sensu falsa est propositio Scoti, & vera est propositio sancti Thomæ. Quum enim nomen non significet rem nisi mediante conceptu intellectus, dicitur nomen confusè & indistinctè rem significare, quantum est ex parte nominis, quando eam sub confuso & indistincto conceptu significat: distinctè autem, quando sub conceptu distincto. vnde modus distinctæ significationis nominis est secundum modum distincti conceptus: distinctius enim repræsentat quando sub distinctiori conceptu. Ex quo patet esse impossibile vt nomen distinctiùs significet rem, quàm intelligatur. Nam quum distinctè significare sit sub conceptu distincto significare, intellectus autem concipiendo rem ipsam intelligat, sequitur quòd non possit nomen distinctiùs significare, quàm intellectus intelligat, sed se proportionaliter concomitantur. Nam si intellectus confusè tantùm rem apprehendat, illique imponat nomen, & ipsum nomen confusè significabit, id est, sub confuso conceptu. Si autem distinctè intellectus intelligat, nomènque rei secundum illum conceptum imponatur, & ipsum nomen distinctè significabit. Ad rationem itaque Scoti respondetur negando consequentiam. Dicitur enim quòd si nullo modo cognosceretur substantia rei, sed tantùm proprietas, nomen non significaret substantiam rei, sed tantùm proprietatem. sed quia ex cognitione proprietatum deuenitur in cognitionem aliqualem substantiæ, vel confusam, vel distinctam, vt etiam Scotus concedit, narrans ibidem quemdam processum Augustinum sexto de Trinitate, capitulo sexto, ad probandum creaturam omnem esse compositam, ideò & nomen ipsam substantiam aliquando significat: lapis namque non tantùm læsionem pedis significat, sed substantiam quandam, cui hæc proprietas conuenit, quam si nominis impositor ex proprietate huiusmodi inquirendo distinctè cognouit, hoc nomine distinctè significauit: si autem cognouit confusè, & ipso nomine significauit: confusè, id est, sub conceptu confuso. Vniuersaliter ergo verum est quòd res nominantur à nobis secundum quòd intelliguntur: vt enim inquit sanctus Thomas prima parte. q.13. ar.9. ad secundum, nomina non sequuntur modum essendi, qui est in rebus, sed eum qui est in cognitione nostra.

Nomẽ abstractũ significat vt quo aliquid est. & per modũ substantiæ.

AD euidentiam secundi dubij considerandum primò, quòd accidens siue in abstracto siue in concreto diffiniatur, semper in sua diffinitione, quæ per nomen importatur, includit subiectum. Cùm enim diffinitur in abstracto includit illud in obliquo, sicut cum dicitur simitas est curuitas nasi, cùm autem diffinitur in concreto: illud includit in recto, vt cùm dicitur, simum est nasus curuus. Differunt autem isti duo modi includendi subiectum: quia cùm nomen abstractum includit subiectum in sua significatione, subiectum non est pars significati nominis, sed magis exprimitur tanquam extraneum ad quod habet habitudinem. Cum enim albedo significet id tantum quo aliquid est album, subiectum autem nullo modo sit id quo aliquid est album, nullo modo subiectum est aliquid per tale nomen significatum. Cùm verò nomen concretum accidentis includit subiectum, illud includit tãquam partem significati: secundariam tamen, & tanquam cum principali significato coniunctam. Album enim significat principaliter albedinem, secundario autem coniungitur subiectum habens albedinem. Hoc habetur ex Auer. 5. metaph. commento 14. & à sanct. Thom. ibidem vbi dicunt contra Auicen. quòd album primò significat accidens, secundò subiectum, & idem habetur primo phys. com. 25 & addit sanct. Thom. quòd albedo nullo modo coniungitur subiectum, signum huius diuersitatis est quòd per abstractum imponitur subiectum in obliquo, per concretum verò importatur in recto, tanquam denominatum à forma.

CONSIDERANDVM secundò quòd significari per modum substantiæ & significari per modum accidentis refertur ad ipsam formam principaliter significatam: dicitur enim à nomine significari per modum substantiæ, quando eo modo significatur per nomen quo modo substantia extra intellectum habet esse. & quia substantia extra intellectum existens, est ens non existens in alio subiecto inhærenter, ideò dicitur significari forma accidentalis per modum substantiæ, quando non significatur cum alio significato cui inhæreat, sicut autem significatur nomine substracto. Nam ipsam solitariè significat, nihil aliud cum ipsa consignificando: dicitur autem significari per modum accidentis, quando illo modo significatur per nomen quo accidens habet esse in rerum natura. Vnde cùm accidentis esse sit inesse, tunc per modum accidentis significatur, quando cum alio per modum illi inhærenti significatur: significatur & sic nomine concreto. Tale enim nomen significat formam per modum inhærentis subiecto, & ipsum subiectum cum illa, modo dicto significat.

CONSIDERANDVM tertiò quòd non est idem nomen significare per modum substantiæ, & nomen significare per modum completi subsistentis. Similiter non est idem significare aliquid vt quo aliquid est ex parte nominis, & significare, per modum accidentis. Nomen enim significat per modum substantiæ, accipitur per comparationem ad formam principaliter significatam, quæ significatur solitariè absque alio consignificato cui inhæreat, vt patet ex dictis. sed nomen significare per modum completi subsistentis est significare per modum substantiæ cõpletæ

Universidad de Deusto Biblioteca

in specie, & non per modum partis. Significare etiam aliquid, vt quo aliquid est tale aptitudinaliter, vt hic intelligitur, est significare aliquid vt formam, & vt naturam simplicem solitarié absque cuiuscunque alterius consignificatione, quia sola forma est id quo aliquid formaliter est tale: significare autem per modum accidentis est non solam formam significare, sed cum ipsa etiam subiectam, tanquam id cui forma inhæret consignificare, vt superius dictum est.

Ex iis patet primò, quòd nomen concretum & nomen abstractum accidentis ex parte rei significatæ distinguuntur, quia nomen abstractum significat solam formam, nomen verò concretum significat non solam formã, sed etiam subiectum formæ: & ideò illud dicitur significare per modum substantiæ, istud verò per modum accidentis. Distinguuntur etiam, quia nomen abstractum, quum significet solam formam, non significat ipsam tanquam completum aliquod, quod habeat esse, sed tanquam id quo aliquid habet esse aptitudinaliter, quia formæ apud nos, non subsistunt tanquam completæ in specie, nomen verò concretum cum secundariò significet subiectum, quod habet esse per formam, significat aliquid tanquam id quod habet esse, & per consequens per modum completi subsistentis. Nam solùm id quod substantialiter subsistit est id quod propriè habet esse accidentale per formam accidentalem.

Patet secundò, quòd obiectio nulla est, procedit enim ac si idem sit significare rem, vt qua aliquid formaliter est: & significare rem per modum accidentis, hoc autem vt patuit, est falsum. Nam idem nomen & significat per modum substantiæ, siue per se stantis, & vt quo aliquid est. Nam per se stare dupliciter accipi potest. Vno modo vt opponitur ei quod est accidentaliter inhærere. Alio modo, vt idem est quod nullo modo in alio esse, quod idem est quod subsistere tanquam completum in specie. Primo modo, nomen abstractum significat per modum per se stantis, non autem secundo modo.

Nomen rei artificialis primò dicitur de materia, & secundo de congregato.

SED circa prædicta triplex occurrit dubium. Primum est, quia sanctus Thomas primo sententiarum, distinct. 22. quæst. 1. primo 3. inquit, quòd illud quod significatur per nomen, significatur vt subsistens, & dat exemplum de albedine, ergo falsum est quod diximus, nomen abstractum significare quidem, per modum substantiæ, non autem per modum subsistentis.

Secundum est, quia in prædicamentis dicitur, quòd album puram qualitatem significat, & sanctus Thomas tertio sententiarum, distinct. 7. quæst. 1. artic. 1. ad 5. tenet quòd album non significat suum subiectum, sed ipsum copulat quasi extrinsecum, ergo malè dictum est, quòd concretum significat, non tantùm formam, sed etiam subiectum.

Tertium est, quia com. 1. de anima, com. 8. inquit, quòd in rebus artificialibus nomen primò dicitur de materia, & secundò, de congregato, ergo falsum est, quòd nomen concretum primò significet formam, & secundariò, subiectum, vt superius est dictum.

Ad primum dicitur quòd aliter accipit sanctus Thomas in loco allegato significare per modum subsistentis, quàm accipiat hoc loco, & in prima parte. Nam ibi accipitur significare per modum subsistentis, vt idem est quòd significare non per modum egredientis ab altero, quo modo nomen à verbo distinguitur. Hic autem accipimus significare per modum subsistentis, vt idem est quòd significare per modum substantiæ completæ in specie, quæ propriè est id quod habet esse, vnde nulla est contradictio.

Ad secundum dicitur quòd sanctus Thomas de primo & formali significato nominis loquuntur, hoc enim vnum esse oportet: huic autem non repugnat, quòd secundariò aliquid aliud per modum subiecti consignificet.

Nomen rei artificialis primò dicitur de materia, & secundo de congregato.

Ad tertium dicitur secundum eundem, quòd quum nomen in rebus artificialibus dicatur, & de individuo substantiæ per se, & de artificiato inquantum huiusmodi dupliciter potest considerari tale nomen. Vno modo vt est nomen artificiati inquantum huiusmodi: & sic primò significat formam artificialem, & secundariò materiam, sicut & alia nomina accidentium concreta. Alio modo vt est nomen individui substantiæ per se, & vt est etiam nomen artificiati, & sic prius dicitur de materia, & secundò de congregato ex materia, & forma artificiali, id est istud nomen est prius, secundum quòd significat individuum substantiæ quàm secundum quòd significat artificiatum, sicut dat exemplum com. de securi. Nam etiam remota acutie, quæ est forma artificiati, remanet securis, quæ est individuum substantiæ, & sic intelligitur dictum Commentatoris.

Cap. 31.

EX prædictis etiam videri potest quòd diuina perfectio, & plura nomina dicta de deo ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus alijs inuentas deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis æquiuocis inueniuntur: qui quidem effectus in suis causis sunt virtute: vt calor in sole: virtus autem huiusmodi nihil aliqualiter esset de genere caloris. sol per eum agens non simile sibi generaret. ex hoc igitur sol calidus dicitur, & non solùm quia calorem facit, sed quia virtus per quam hic facit, est aliquid conforme calori. per eandem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit & multos alios effectus in inferioribus corporibus, vt pote siccitatem. Et sic calor & siccitas quæ in igne sunt qualitates diuersæ, soli attribuuntur per vnam virtutem, ita &, omnium perfectiones, quæ rebus alijs secundum diuersas formas conueniunt, deo secundum vnam eius virtutem attribui est necesse, quæquidem virtus non est aliud à sua essentia, quum ei nihil accidere possit, * vt probatum est: sic igitur sapiens deus dicitur, non solùm secundum hoc quòd sapientiam efficit, sed quia secundũ hoc quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur: non autem dicitur lapis, quamuis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis à deo distinguitur: imitatur autem lapis deum vt causam secundum esse secundum bonitatem, & alia huiusmodi, sicut & aliæ creaturæ. *Huiusmodi autem simile inueniri potest in potentijs cognoscitiuis, & in virtutibus operatiuis humanis. intellectus enim vnica virtute cognoscit omnia quæ pars sensitiua diuersis potentijs apprehẽdit, & etiam alia multa. intellectus etiam quantò fuerit altior, tantò aliquo vno plura cognoscere potest: ad quæ cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa.

* Potestas autem regia ad omnia illi extenditur, ad quæ diuersæ sub ipsa potestates ordinem habent: sic igitur & deus per vnum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet, quem res aliæ per quædam diuersa consequuntur, imò multò maiorem.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de deo dictorum: quia enim deũ non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deueniendo in ipsum: oportet quòd nomina quibus perfectionem ipsius signamus, diuersa sint, sicut & perfectiones in rebus inueniuntur diuersæ. Si autem ipsam essentiam prout est, possemus intelligere, & ei nomẽ proprium adaptare, vno nomine tantùm eam exprimeremus: quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt. Zach. vltimo: In die illa erit dominus vnus, & nomen eius vnum.

** Quòd diuina perfectio & pluralitas nominum, diuinorum diuinæ simplicitati non repugnant.*

Super cap. 31.

OSTENSO quòd nomina aliqua attribui deo possunt, ostendit sanct. Thom. quòd & talia nomina plura sint. Circa hoc autem duo facit:

Primò enim ostendit quòd plura nomina, & pluralitas diuinarum perfectionum simplicitati diuinæ non repugnant.

Secundò deducit propositum.

Primum tali ratione demonstrat. Omnes perfectiones creaturarum

turatum sunt in deo secundum vnam eius virtutem, ergo nec ipsæ perfectiones, nec nomina plura illas perfectiones importantia diuinæ simplicitati repugnant. patet consequentia, quia virtus dei est ipsa eius essentia, cum nihil deo accidere possit: antecedens verò à simili ostenditur tripliciter.

Primò in rebus naturalibus: supponitur enim omnes rerum perfectiones in ipso esse sicut effectus sunt in causa equiuoca, tunc sic. Sicut se habet sol ad calorem & siccitatem, ac alios effectus in corporibus inferioribus inuentos, ita & deus ad omnes perfectiones: vtrobique enim est comparatio causæ æquiuocæ aliquo modo ad suos effectus, sed in sole est calor & siccitas virtute, & per eandem virtutem soli attribuuntur, quamuis in igne sint qualitates diuersæ, ergo & omnes rerum perfectiones, quæ rebus alijs secundum diuersas formas conueniunt, deo secundum vnam virtutem attribuuntur: sed quia ex hoc quòd virtute continentur effectus solis in sole, & res omnes in deo: posset aliquis credere quòd sol diceretur calis, putà calidus, & deus talis, putà sapiens, ea solùm ratione, quia res huiusmodi causant & non propter aliquam similitudinem inter ea existentem. falsum hunc errorem remouet inquiens, quòd non solùm quia sol causat calorem dicitur sol calidus, & deus sapiens quia sapientiam causat, vt aliqui voluerunt: sed quia virtus per quam sol facit siccitatem est aliquid conforme calori: nisi enim esset ali qualiter de genere caloris sol per eam agens non sibi simile generaret: similiter & deus dicitur sapiens, quia secundum hoc quòd nos sapientes sumus virtute eius qua nos sapientes facit aliquatenus imitamur, id est, secundum quòd inter sapientiam nostram, & virtutem dei est aliqua similitudo & conformitas: hoc autem patet, quia si solùm diceretur sapiens quia sapientiam efficit, eadem ratione diceretur lapis, quia lapidem causat, quod tamen non dicimus: quia nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis non imitatur deum, sed ab ipso distinguitur, quamuis & in lapide sint alia quæ talem modum non important, quibus deum imitatur, vt sunt bonitas, esse & huiusmodi.

Nomina quæ aliquã imperfectionem consignificãt non dicuntur formaliter de deo.

CIRCA illam propositionem, virtus solis nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret, quam etiam videtur velle sanct. Thomas in deo verum esse, aduertendum quòd non dixit simpliciter nisi esset de genere caloris, sed addidit aliqualiter, quia non oportet inter virtutem causæ equiuocæ & eius effectum esse conuenientiam in genere proprie loquendo, sed oportet esse conuenientiam in aliqua ratione vna saltem analoga & proportionali, vt sic genus accipiatur pro omni communi secundum rationem quomodocunque sit commune, vt inter causam & effectum sit aliqua similitudo.

CIRCA illud quod inquit sanctus Thomas & superius etiam est tactum, scilicet quòd deus non dicitur lapis: quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus secundum quem lapis à deo distinguitur, duplex occurrit dubium.

Primum est: quia omne nomen perfectionis exceptis forte nominibus transcendentibus, includit aliquid imperfectionis quo distinguitur à deo: ergo nullum nomen de deo dicetur. patet antecedens, sapiens, iustus, sciens, & similia significant qualitatem, quæ deo non conuenit.

Secundum est, quia nihil est in re, quod non sit à deo productum & per consequens quod diuinam virtutem non imitetur: ergo quantumcunque nomine lapidis importetur modus quo distinguitur à deo, poterit deus dici lapis: sicut dicitur sapiens propter talem similitudinem, & imitationem illius modi lapidis ad deum. Confirmatur: quia sol dicitur calidus, vt vult hoc loco sanctus Thomas, non obstante quòd calidum significet proprium modum essendi in igne aut aere, quo à sole distinguitur: est enim calor qualitas corruptibilis, in quo à solis virtute distinguitur.

Nomina quæ aliquã imperfectionem consignificãt non dicuntur formaliter de deo.

AD horum euidentiam sciendum quòd cùm loquimur de nominibus quomodo formaliter, aut non formaliter conueniant deo, & quomodo imperfectionem importent, intelligimus de formali eius, & proprio significato, quo vnum nomen in significando distinguitur ab alio. verbi gratia: nomen lapidis in creaturis, quantum ad id quod propriè, & particulariter & distinctè importat, dicit altissimarum causarum cognitionem, licèt etiam qualitatem tanquam commune sibi & alijs significatum importet. Cùm quærimus autem, an sapientiæ nomen deo formaliter conueniat, non quærimus de communi sibi & alijs significato, sed de propria ratione, quam addit ad communia significata. similiter dicimus de nomine lapidis, & alijs nominibus. Vnde dicitur potentia quæstione septima, articulo quarto secundum, quòd talia nomina conueniunt deo secundum rationem differentiæ, & non secundum rationem generis.

Ad primum ergo negatur antecedens loquendo de proprio, & formali significato, ac differentiali: de isto enim sermo est. Nam sunt multa nomina quæ in tali suo significato nullam imperfectionem important: ad probationem dicitur quòd qualitas, est significatum commune, non differentiale alicuius eorum. Potest etiam dici quòd illa nomina dupliciter accipi possunt. Vno modo absolutè & transcendenter vt scilicet analogicè dicantur de perfectione quæ est in genere, & de perfectione quæ est extra genus, & tunc negatur quòd significent qualitatem formaliter tanquam commune quid omni perfectioni significatæ: sapientiæ enim nomen absolutè sumptum dicitur & de sapientia, quæ est qualitas, & de sapientia quæ est substantia.

Alio modo cum determinatione, vt cùm dicimus sapientia humana. Et tunc verum quidem est quòd significant qualitatem sed non dicuntur vt sic formaliter de deo propter modum creaturæ qui in tali significatione includitur: licèt enim deus absolutè sit sapiens, non est tamen humana sapientia sapiens.

Ad secundum dicitur quòd effectus, quantum ad imperfectionem quam dicit, non habet similitudinem in deo, sed tantum quantum ad perfectionem: ideo non imitatur deum vt imperfectus, sed est aliquid à deo distinctum propter hoc nomen importans proprium modum essendi rei materialis: sicut hoc nomen lapis, quia importat quandam imperfectionem cùm esse materiale imperfectionem quandam includat, nõ dicitur formaliter de deo, eum totum eius proprium significatum, ei non conueniat, sed tantùm virtualiter: quia quicquid perfectionis inuenitur in lapide, totum in dei virtute continetur, negatur, ergo nihil esse in re quod non sit à deo productum: imperfectio enim quæ est in re (eo modo. f. quo conuenit negationi in re esse) non est à deo producta, sed accidit ex parte creaturarum, inquantùm sunt ex nihilo: vt dicitur primo sen. d. 1. ar. 2. & potentia. q. 7. art. 5. Vnde omnis modus creaturarum, quatum ad omnem perfectionem quam dicit, est à deo, non autem quantum ad imperfectionem quam includit.

Ad confirmationem dicitur, quòd sol non dicitur calidus formaliter, sed virtualiter tantùm, vt dicitur veri. q. 4. arti. 6. Vnde similitudo quam ponit sanct. Thom. inter solem respectu caloris & siccitatis, & deum respectu perfectionum quæ sunt in creaturis, attenditur tantum quantum ad hoc quod est effectum esse in causa virtute, & plures effectus in vna virtute contineri, non autem quoad formalem prædicationem nominum. Licèt enim sol virtualiter contineat calorem & siccitatem, nomen tamen caloris & siccitatis soli formaliter non conuenit, sed plura nomina perfectionum in creaturis inuentarum, formaliter deo conueniunt, licèt & aliqua formaliter non conueniant. Secundò probatur dictum antecedens ex similitudine potentiarum cognoscitiuarum. Nam intellectus vnica virtute cognoscitiua, omnia cognoscit, quæ pars sensitiua diuersis potentijs apprehendit, & adhuc alia, & quàtò fuerit altior intellectus tantò aliquo vno plura cognoscere potest: ergo & causa quæ est altissima vna virtute omnia continet.

Tertiò probatur ex similitudine virtutum operatiuarum humanarum. Sicut enim vna virtus regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diuersæ sub ipsa potestates ordinem habent, ita & deus per vnum suum simpliciter esse, omnem perfectionem habet quam res aliæ per multa diuersa consequuntur. imò multò maiorem.

CONSIDERANDVM hoc loco, quòd cùm perfectiones quæ in creaturis sunt diuersæ, in deo sint vnitæ, inquantum vna eius virtus quæ est essentia diuina omnes eas continet, continentia actuali, non autem potentiali: sicut materia dicitur formas materiales continere, omnes perfectiones in deo nobiliori modo sunt, quàm sint in creaturis: nam in creaturis habent esse limitatum & finitum, cùm omne esse creaturæ ad aliquem gradum sit limitatum: in deo autem habent esse infinitum, & illimitatum ac subsistens quod est esse diuinum. propter hoc sepenumero inquit sanct. Thom. quòd sunt in deo secundum eminentiorem modum: quia videlicèt sunt ipsum diuinum esse, & ipsa diuina essentia quæ est perfectissima infinita, & illimitata, & quòd sunt in deo vnitæ, quia scilicèt omnes in deo sunt vna indiuisibilis substantia, quæ est diuina essentia, omnibus creaturarum perfectionibus equiualens, & ampliorem adhuc continens perfectionem. Quantùm ad secundum deducitur conclusio hæc. Necesse est plura esse nomina dicta de deo. probatur, perfectiones rerum sunt diuersæ: ergo nomina ipsarum necesse est diuersa esse: ergo & nomina diuina necesse est esse plura. probatur consequentia, quia deum naturaliter non nisi ex effectibus cognoscere possumus.

Addit autem S. Thom quòd si diuinam essentiam prout est possemus intelligere, & ei proprium nomen adaptare, vno tantùm nomine eam exprimeremus: hoc autem beatis promittitur, qui diuinam essentiam vident, secundum illud Zachariæ vltimo, In die illa erit dominus vnus, & nomen eius vnum.

SED occurrit dubium duplex circa hanc partem. Primum est, circa hoc vltimum dictum, scilicèt quòd beati de deo vnicum & proprium nomen habebunt, quia diuinam essentiam pro-

ut in se est, intelligent. Nam vnicum & proprium nomen dei non habetur nisi à comprehendente ipsum deum, sed sicut nos non comprehendimus deum, ita nec beati: ergo sicut nos vnico nomine non nominamus deum, ita nec beati.

Beati de deo vnicum & proprium nomen habebunt.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ primo sententiarum, dist. secunda, quæst. 1. attic 4. quòd dupliciter possumus intelligere, quòd videns essentiam diuinam, prout est, vnum nomen imponat. Vno modo, vt formet in suo intellectu vnicum conceptum perfectè & adæquatè diuinam essentiam repræsentantem, & illo mediante concepto deum vno nomine significet: & sic non intelligitur hic: sicut enim per nullam similitudinem creatam deus perfectè repræsentari potest, vt in tertio huius ostenditur, ita nec per vnicum conceptum intellectus creati. Vnde quantumcunque quis videat diuinam essentiam, vt in se est, hoc modo deum vno nomine nominare non potest: quia hoc absque comprehentione fieri non posset. Alio modo, vt videns verbum diuinum, quod vnum existens perfectè deum repræsentat mediante illo verbo, vno nomine deum significat: & sic intelligitur, quod hîc dicitur: hoc enim absque comprehensione esse potest.

Aliud dubium est circa nominum multiplicitatem. Si enim quia perfectiones sunt diuersæ oportet nomina esse pluta, sequitur quòd nullum nomen erit æquiuocum: nomen enim æquiuocum, vnum existens multa significat.

Rerum distinctarum sunt distincta nomina.

Respondetur negando consequentiam, quum enim dicimus ex pluralitate perfectionum in creaturis sequi vt sint plura nomina, loquimur de nominibus proprijs, quibus vna res tantùm significatur. sequitur enim, si sunt plures res quæ debeant nominibus proprijs nominari, quòd oportet esse plura talia nomina: huic autem non repugnat, quòd etiam præter nomina propria sint & alia nomina communia æquiuoca. Si etiam instetur, quia inueniuntur multi homines, idem nomen proprium habentes, & sic non oportet rerum distinctarum esse distincta nomina propria: dicitur quòd diuersarum rerum oportet esse diuersa nomina, si debeat res distinctè exprimi, & alteri distinctè manifestari. vbi autem diuersi homines habent idem nomen identitate tantùm vocis, per illud, vt sic, non manifestatur vnus vt distinctus ab altero: ideo si debeat alteri manifestari vt distinctus ab alio, oportet præter illam vocem communem inuenire aliam vocem particularem, puta homo talis figuræ, aut filius talis, & huiusmodi pluralitas: ergo perfectionum pluralitatem nominum requirit, si debeat distinctè significari, & alteri manifestari. ad quem vsum inuentæ sunt voces, licèt etiam possint & aliæ voces communes esse siue vniuocè, siue æquiuocè.

Quòd nihil de deo & alijs rebus vniuocè prædicatur.

Cap. 32.

EX his etiam patet quòd nihil de deo & rebus alijs potest vniuocè prædicari. Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum vniuocam prædicationem recipere non potest: non enim vniuocè dicitur calidus, ignis à sole generatus & sol: rerum autem quarum deus est causa, formæ ad speciem diuinæ virtutis non perueniunt: cùm diuisim verò & particulariter recipiant: quod in deo simpliciter & vniuersaliter inuenitur. patet igitur quòd de deo & rebus alijs nihil vniuocè dici potest.

* *Idem p. p. q. 4. arti. 2. & 5.*

2 Amplius, si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, prædicationem nominis vniuocè non consequitur, nisi secundum eundem essendi modum eandem speciem vel formam suscipiat: non enim vniuocè dicitur domus quæ est in arte & in materia, propter hoc q forma domus habet esse dissimile vtrobique. res autem aliæ etiam si omninò similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nil est in deo quod non sit ipsum esse diuinum, vt ex dictis patet, quod in alijs rebus non accidit: impossibile est igitur aliquid de deo vniuocè & rebus alijs prædicari.

3 Adhuc, omne quod de pluribus vniuocè prædicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De deo autem nihil prædicatur vt genus, vt suprà ostensum est: *& similiter nec vt differentia, nec etiam vt species, quæ ex genere & differentia constituitur, nec aliquid ei accidere potest, vt suprà demonstratum est: *& ita nil de deo prædicatur, neque vt accidens, neque vt proprium: nam proprium de genere accidentium est: relinquitur igitur nihil de deo & rebus alijs vniuocè prædicari.

* *Ibidem.*

4 Item, quod vniuocè de pluribus prædicatur, vtroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est: deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius, nil igitur de deo vniuocè & alijs rebus prædicatur.

5 Amplius, quod de pluribus prædicatur vniuocè secundum participationem, cuilibet eorum conuenit, de quo prædicatur: nam species participare dicitur genus, & individuum speciem. De deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati & sic partialiter siue particulariter habetur: & non secundum omnem perfectionis modum: oportet igitur nihil de deo & rebus alijs vniuocè prædicari.

6 Adhuc, quod prædicatur de aliquibus secundum prius & posterius, certum est vniuocè non prædicari: nam prius in diffinitione posteriorius includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis, secundum quod est ens: si igitur diceretur vniuocè ens de substantia & accidente, oporteret etiam quòd substantia poneretur in diffinitione entis secundum quòd de substantia prædicatur: quod patet esse impossibile. nihil autem de deo & rebus alijs prædicatur eodem ordine, sed secundum prius & posterius, quum de deo omnia prædicentur essentialiter: dicitur enim ens quasi ipsa essentia, & bonus quasi ipsa bonitas: de alijs autem fiunt prædicationes per participationem: sicut sortes dicitur homo: non quòd sit ipsa humanitas: sed humanitatem habens: impossibile est igitur aliquid de deo & rebus alijs vniuocè dici.

Super cap. 32.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de diuinis nominibus absolutè, nunc de ipsis comparatiuè determinat.

Circa hoc autem duo facit. Primò, ipsa nomina ad res significatas comparat: secundò, ipsa inter se nomina cap. 33.

Quantum ad primum, tres conclusiones ponit. Prima in hoc cap. ponitur: secunda, cap. sequenti. tertia, cap. trigesimoquarto. Prima itaque conclusio est: Nullum nomen de deo & alijs rebus potest vniuocè prædicari: & accipitur vniuocè prædicari conformiter ad diffinitionem vniuocorum positam ab Aristotele in prædicatis, vt scilicet idem sit vniuocè prædicari, quòd secundum vnam & eandem omninò rationem pluribus conuenire. probatur primò, formæ earum rerum quarum deus est causa, ad speciem diuinæ virtutis non perueniunt: ergo de deo & rebus alijs nihil vniuocè dici potest. antecedens probatur, quia creaturæ eas diuisim & particulariter recipiunt, in deo autem simpliciter & vniuersaliter inueniuntur. consequentia verò patet, quia effectus qui non recipit formam similem secundum speciem rei per quam agens agit, non potest nomen secundum illam formam vniuoca prædicatione recipere: non enim vniuocè dicitur calidus, ignis à sole generatus, & sol.

PRO declaratione antecedentis considerandum est quòd sanctus Thomas distinguens secundum speciem, formas creaturarum à virtute diuina, inquit illas in creatura diuisim esse & particulariter: in deo autem simpliciter & vniuersaliter, simpliciter opponendo ei quod dixit diuisim, vniuersaliter autem ei quod dixit particulariter. adeò duo sunt declaranda, scilicèt, quomodo ista diuersitas sit intelligenda, & quomodo hæc diuersitas specificam arguat distinctionem.

Quomodo perfectiones quæ sunt in creaturis sunt diuisim, in deo autem sunt vnitæ.

QVANTVM ad primum, notandum quòd perfectiones diuersis nominibus à nobis significatæ putà iustitia, sapientia, bonitas, & huiusmodi in creaturis, & realiter, & formaliter distinguuntur. alia enim ratio sapientiæ est, & alia ratio iustitiæ, & similiter alia, & alia est ipsarum entitas, licèt aliquando sint vnum subiecto. Et hoc est illas esse diuisim in creatura. In deo autem huiusmodi res sunt simpliciter, id est, vnitæ, & absque diuisione reali, quum omnia sint vna simpliciter, & indiuisibilis essentia, quæ est deitas, & quia deitatis vna est ratio si secundum quòd in se est consideretur: est enim vna quidditas per se & vnico concepto ab intellectu proportionato conceptibilis. ideò & sapientia, & iustitia, & bonitas, & aliæ perfectiones in deo vnum etiam formaliter sunt, quum earum vna numero sit ratio, quantum est ex parte rei, secundum in quòd se est intellectæ: vnius enim rei & essentiæ, vna sola ratio quidditatiua, adæquata, & totalis est secundum se, veruntamen est quòd illa ratio eminenter continet sapientiæ rationem & iustitiæ, ac aliarum perfectionum rationes, nullique earum est adæquata, aut propria.

Quomodo sapientia continetur in deitate eminenter & similiter aliæ creaturarum perfectiones.

ADVERTENDVM autem quum dico sapientiam contineri eminenter in deitate, & rationem sapientiæ in ratione deitatis, quod non sic intelligo: quasi sapientia diuina eminenter contineatur in deitate, ita quòd deitas habeat eminentiorem modum, quàm ipsa sapientia diuina: aut ratio deitatis sit ratione sapientiæ perfectior, si secundum quod in ipsis sunt, considerentur: hoc enim impossibile est, quum deitas & sapientia diuina vna indiuisibilis entitas sint, & idem esse subsistens, & vna quidditas, ac essentia, & earum vna numero ratio adæquata sit, sed quòd sapientia, in creaturis inuenta, cui primò nomen sapientiæ est impositum, continetur in deitate secundum quandam similitudinem excellentiorem modum essendi habentem, quàm sit modus essendi quo est in creaturis. & similiter ratio proportionata sapientiæ creatæ continetur in ratione adæquata deitatis eminenter, inquantum ratio deitatis est ratio sapientiæ, & bonitatis, ac aliarum perfectionum diuinarum, continens perfectionaliter, & vnitæ perfectiones omnium aliarum rationum, quæ de ipsis ab intellectu nostro sunt formatæ. Sicut animam vegetatiuam, & sensitiuam dicimus in anima intellectiua eminenter contineri: & earum rationes in ratione eius, non quia anima intellectiua excellentiorem modum habeat, quàm anima sensitiua, & vegetatiua in ipsa: & ratio adæquata animæ intellectiuæ sit perfectior ratione animæ vegetatiuæ, & sensitiuæ, quæ sunt idem cum ipsa: hoc enim impossibile est, quum in anima intellectiua sint vna indiuisibilis entitas, & earum sit vnum esse indiuisibile, & illius entitatis, & quidditatis vna numero sit perfecta & adæquata ratio, si secundum quod est, concipiatur, sed quia illa perfectio vegetatiua, quæ est in plantis: & anima sensitiua, quæ est in brutis, habent in anima intellectiua similitudinem, perfectiorem habentem modum, quàm ipsæ in alijs habeant, & rationes earum continentur à ratione animæ intellectiuæ eminenter, quum in ipsa eadem sit ratio vegetatiuæ, & sensitiuæ, cum ratione intellectiuæ, vt diximus, si entitas animæ intellectiuæ completè concipiatur: vnius enim quidditatis vna numero perfecta ratio est.

Similiter sunt perfectiones in creaturis particulariter, in deo autem vniuersaliter, sed hoc dupliciter potest intelligi.

Quomodo perfectiones in creaturis sunt particulariter, in deo autem vniuersaliter.

Vno modo, vt particularitas, & vniuersalitas referatur ad esse proprium formæ. In creatura enim perfectio habet esse receptum, & per consequens non habet totum esse formæ, sed cum quadam limitatione, iuxta ea quæ superius dicta sunt: in deo autem est subsistens: & per consequens habet totum esse formæ, & illimitatum: est ergo in creatura particulariter, id est, limitatè secundum esse formæ: in deo autem vniuersaliter, id est, illimitatè, & secundum totam perfectionem essendi illi formæ debitam.

Alio modo potest intelligi, vt dicatur perfectio esse in creatura particulariter, id est, secundum entitatem propriam, & particularem ab alia perfectione realiter & formaliter distinctam, ita quòd est ipsa & non alia perfectio in eodem etiam supposito existens: in deo autem vniuersaliter, id est, secundum entitatem illimitatam, ita quòd omnes sunt vna essentia deitatis vniuersaliter, non quidem vniuersitate materiæ, sed vniuersitate formæ, & perfectionis, eas continentis: & vnaquæque ita est ipsa, quòd etiam est omnis alia perfectio in deo existens. Vtroque modo verum est quod hic dicitur, sed tamen secunda interpretatio magis videtur esse ad mentem sancti Tho. si cum ijs quæ dicit 1. parte. q. 4. & in alijs locis conferatur, & sic idem importatur per diuisim, & simpliciter, quod per particulariter, & vniuersaliter: quod ad maiorem explicationem additum est. Ex ijs autem patet secundum, scilicèt quòd iste modus essendi arguit, distinctionem specificam: manifestum est enim, quòd perfectio quæ est in causa, est vna essentia, & vna natura cum omni alia perfectione, non est eiusdem speciei cum perfectione quæ est limitata, & ab alijs perfectionibus est distincta: vna enim maiorem perfectionem essentialem habet quàm alia, quod facit specificam distinctionem. Nam anima sensitiua in homine, distinguitur secundum speciem ab anima sensitiua in bruto, eo quòd in homine sit essentialiter perfectior, quum sit essentia etiam animæ intellectiuæ, quod ei quæ est in brutis non conuenit.

Effectus qui non recipit formam similitudinaliter secundum speciem formæ agentis vnicè nomen prædicationem nominis ab illa forma sumpti non recipit.

CIRCA ILLAM propositionem. Effectus qui non recipit formam secundum speciem similem, & per quam agens agit, homen ab illa forma sumptum, secundum vniuocam prædicationem recipere non potest, occurrit dubium duplex.

Primum est, quia vniuocatio saltem logica, non est solùm in specie, sed etiam in genere: ideò licèt effectus non accipiat formam eandem secundum speciem cum forma effectus, si recipiat eandem secundum genus, nomen illius formæ genericæ de ipsis vniuocè prædicabitur. Nam corpus vniuocè dicitur de corporibus cœlestibus, & de corruptibilibus secundum logicum, & tamen forma corporeitatis à cœlo in istis inferioribus causata, non est eadem secundum speciem, sed tantùm secundum genus cum forma corporeitatis cœli.

Secundum est, quia tunc nullus effectus erit vniuocus suæ causæ. Inquit enim sanctus Thomas 2. 2. quæstio. 110. articulo primo ad tertium, quòd nullus effectus habet speciem suæ causæ.

Ad primum horum respondetur, quòd non loquitur sanctus Thomas de quocunque nomine effectus & causæ, sed de nomine sumpto à forma effectus, vt patet ex eius verbis: nomen autem sumitur à forma effectus, quando significat ipsam formam specificam sub propria ratione: non autem quando ipsam sub ratione generica significat. Sicut nomen calidi sumptum à calore producto ab igne, non significat naturam genericam caloris absolutè, sed naturam specificam. actio enim agentis non terminatur ad formam generis abstractam, sed ad formam determinatam ad speciem: & ideo si ipsa forma non est eiusdem speciei in causa & effectu, nomen illud non dicitur de causa & effectu vniuocè, quia ratio importata per nomen, secundum quòd dicitur de effectu: & ratio per ipsum importata secundum quòd dicitur de causa, non sunt vna, & eadem ratio, quod requiritur ad vniuocationem. Ex hoc optimè sequitur, quòd nullum nomen dictum de deo & creatura, vniuocè dicitur: quia omne tale nomen sumitur à forma quæ recipitur in effectu, quæ quia non est eiusdem speciei in deo & in creatura: ideo nomen non secundum vnam nominis rationem dicitur de deo & creatura. non ergo vult sanctus Thomas per illam propositionem excludere omne vniuocum quomodocunque ad causam & effectum, sed vniuocationem nominis significantis formam agentis sub propria ratione, & similiter formam effectus.

Quod autem adducitur de corpore, non est ad propositum, quia nomen corporis non est nomen sumptum à forma effectus illius, vt sic secundum propriam rationem, & specificam.

Ad secundum dicitur, quòd sanctus Thomas in secunda secundæ non loquitur de effectu à causa separato, sed de effectu essentiam causæ concomitante in ipsa causa. sicut esse deorsum est: effectus grauis, & esse risibile est effectus hominis: talis enim effectus constat, quòd non habet speciem suæ causæ, hîc autem sermo est de effectu, ab ipsa causa separato, & per veram & realem actionem producto, non autem ex naturali concomitantia resultante.

Secundò arguitur: Res, supposito etiam, quod tamen est falsum, quòd similem formam secundum speciem consequerentur à deo, adhuc in deo alium modum essendi habent, quàm in creaturis: ergo non vniuocè nomen earum dicitur deo deo & creaturis. probatur antecedens, quia in deo sunt ipsum esse, non autem in creaturis. consequentia verò probatur, quia si effectus ad speciem causæ pertingat, nisi eandem formam secundum eundem modum essendi recipiat, prædicationem nominis vniuocè non consequitur: non enim dicitur vniuocè domus quæ est in mente, & domus quæ est in materia, propter dissimilem modum essendi. nam in mente habet esse immateriale, in materia verò esse materiale.

De ratione vniuocorum.

NOTANDVM quòd ex ijs quæ dicit hîc sanctus Thomas, cùm dicuntur ab Aristotele, vniuoca esse quorum ratio substantiæ est eadem, intelligitur quòd ratio sit eadem & secundum formam, & secundum essendi modum. propter quod duo ponit sanctus Thomas veri. quæst. 2. 7. articulo septimo, conuenire effectui vniuoco, scilicet quòd similiando effectus sit in causa, & secundum esse naturale, & secundum eandem rationem.

Universidad de Deusto Biblioteca

SED tunc occurrit dubium, nam corpus dicitur vniuocè, saltem secundum logicum de corruptibili & incorruptibili, & tamen illa habent diuersum modum essendi. Dicitur quòd ista ratio concludit tantùm de vniuocatione physica & naturali: in qua consideratur non tantùm ratio, sed etiam esse rei, non autem de vniuocatione logica, in qua sola rei ratio consideratur, vt videtur dici potentia. quæst.7.7. ad primum, in oppositum.

Tertiò, de deo nihil prædicatur, vt genus, vel differentia, vt suprà est ostensum: nec vt species, quam ipsa constet ex genere & differentia: nec vt proprium vel accidens, quia nihil de genere accidentium est in deo: ergo nihil simpliciter de ipso vniuocè prædicatur: probatur consequentia, quia omne quod vniuocè prædicatur est aliquid horum. Ad hanc rationem negatet Scotus consequentiam: ad probationem verò negatet assumptum. Apud ipsum enim primo sententiarum, dist.8.q.3. & distinct.8.quæst.2. Ens vniuocè de deo, & creatura prædicatur: & tamen neque est genus, neque species, neque differentia, neque proprium, neque accidens. Non enim est genus: id quod maximè videretur, quia propter sui maximam communitatem de aliquibus differentijs, licèt non de vltimis, quidditatiuè prædicatur: genus autem non prædicatur quidditatiuè de differentijs: & sic est vniuocum, & nullum est de illis quinque prædicabilibus.

Si ens ponatur vniuocum, oportet ipsum esse genus.

SED ista Scoti responsio rationem sancti Thomæ non euacuat. Quod vt clarè pateat, sciendum quòd licèt & Aristot. tertio metaph. tex. com. habeatur ens non posse esse genus, quia differentias habere non potest, quum nihil sit de cuius intellectu non sit ens: genus autem non sit de intellectu differentiarum. Si tamen poneretur vniuocum esse oporteret ipsum esse genus, & differentias habere, de quarum intellectu non esset. Nam hoc quod est non esse de intellectu differentiarum, non est de ratione generis, sed concomitatur generis rationem, ipsumque consequitur vt proprietas: genus enim affirmatiuè dicitur, sicut & species, & in suo conceptu quidditatiuo negationem non includit: vt ex generis & speciei diffinitionibus patet, sicut & non prædicari quidditatiuè de qualitate concomitatur substantiæ rationem, non tamen ipsam rationem substantiæ ingreditur: ideò ad videndum an ens sit genus, oportet primò respicere ad ea quæ generis rationem constituunt, non ad ea quæ ipsam consequuntur, quia si illa sibi conueniunt, oportet & quod consequitur conuenire: implicat enim rationem alicuius vni conuenire, & non id quod ipsam de necessitate consequitur. Sicut quia risibilitas rationem hominis consequitur, non oportet ad videndum an sor. sit homo respicere: primò an sit risibilis, sed an sit animal rationale: quo constito apparet quòd risibilis, quum ex vno alterum sequatur. Fatuum enim esset dicere constito quòd sor. sit animal rationale, ipsum non esse hominem, quia non est risibilis: imò non potest non risibilis esse, si est animal rationale. Et si verum ponatur ipsum non esse risibilem, arguitur à signo, non esse animal rationale, & ipsum non esse hominem: eodem modo, si enti ratio generis conueniat, non oportet negare ipsum esse genus, quia prædicatur quidditatiuè de aliquibus differentijs, quòd repugnat ei quod rationem generis conecommitatur, imò ex hoc quòd sibi ratio generis conuenire ostenditur, conuincitur quòd non prædicatur de differentijs: & si prædicatur à posteriori, arguitur quòd non est genus, & quòd non est illud ad quod sequitur ipsum esse genus. Quòd autem generis ratio conueniat enti, si sit vniuocum, ostenditur. & ex fundamento intentionis, & ex ipsa secundæ intentionis diffinitione. Ex fundamento ostenditur: nam genus, puta animal, dicit naturam quandam, ab inferioribus suis per intellectum abitrahibilem, & ab omni principio limitante, quæ per differentiam eandem ipsi realiter ad speciem contrahitur: ita quòd ipsa differentia est de intrinseca constitutione essentiæ speciei: patet quod dicitur in animali, ex ipsa enim animalis ratione, constat quòd concipitur absque aliquo ad speciem limitante. Quum enim dico, substantia, animata, sensibilis, nulla dicitur species animalis: constat etiam quòd per hanc differentiam, quæ est rationale, quæ est idem realiter cum animali, limitatur ad hominem, & est ipsa differentia intrinseca hominis essentiæ: si autem eos est vniuocum, duo hæc sibi conueniant necesse est. Nam omne vniuocum, etiam vniuocatione metaphysica quam Scotus ponit, dicit vnam formam ab omnibus vniuocatis abitrahibilem: item oportet vt per differentiam limitetur, & ad diuersa vniuocata diuidatur. Nam aut per diuersos modos essendi limitabitur, aut per aliquam essentialem differentiam, quum sit communissimum quiddam, non per diuersos modos essendi, quia diuersæ species substantiæ, putà homo & equus, de quibus ens quidditatiuè prædicatur, conueniunt in eodem modo essendi.

Item qui modi essendi non sunt de essentia rei creatæ, cum in creaturis esse distinguant ab essentia, vt inferius ostendetur. Si ergo ens dicit vnam quidditatem communem ipsis, & non distinguuntur nisi per diuersos modos essendi, sequitur quòd non distinguantur intrinsecè, & essentialiter: sed hoc est falsum, quia essentialiter per differentias distinguuntur: ergo oportet vt ens dicit vnam naturam, & quidditatem illis communem quòd illa quidditas per illas differentias, sibi realiter identificatas diuidatur & contrahatur, alioquin in homine essent duæ quidditates, & similiter in equo scilicet quidditas entis, & quidditas differentiæ, & sic non esset vnum simpliciter: imò nec ens, nec ipsa differentia de specie prædicaretur in recto: quia neutrum totam quidditatem diceret, sed partem: pars autem de toto non prædicatur in recto. Ex ratione etiam generis idem patet. Nam genus est quod vniuocè de pluribus differentibus specie prædicatur in eo quod quid. Constat autem si ens est vniuocum, quod sibi dicta ratio conuenit, quia de diuersis speciebus vniuocè & quidditatiuè predicabitur, ergo &c. Ex iis patet in dictis Scoti esse, contradictionem dum ponit ens vniuocum esse, & prædicari quidditatiuè de aliquibus differentiis. sequitur enim, vt ostendimus, gratia materiæ licèt fortè non gratia formæ, est vniuocum, ergo est genus: ergo non prædicatur quidditatiuè de differentijs, quia genus est extra conceptum differentiæ, & sic est contradictio dicere, quòd sit vniuocum, & quod de differentijs prædicetur.

Ex iis patet quod cum Ari. probat ens non esse genus quia non habet differentias: ratio sua est à posteriori. Ex eo enim quod differentias non habet, sequitur quod non est genus, neque vniuocè, quia si esset vniuocum haberet differentias, cum non posset esse aliud vniuocum quam genus. Ratio ergo sanct. Tho. efficax est, & assumptum illud est verum: omne vniuocum aut est genus, aut species. &c. Quia huic diuisioni nihil præter ens obstabat quod ponebatur vniuocum esse, & tamen non esse aliquod horum: ostensum est autem si ens est vniuocum oportere illud esse genus. Quartò nihil est deo simplicius, ne que secundum rem, neque secundum intellectum: ergo &c. Probatur consequentia: quia quod de pluribus vniuocè prædicatur, vtroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est.

AD euidentiam huius assumpti considerandum est quòd aliter loquendum est de vniuoco quantum ad simplicitatem, & alter de analogo, & æquiuoco. Vniuocum enim ad sua inferiora per aliquod additum contrahitur: sicut animal per rationale contrahitur ad hominem, & homo ad sortem per principia indiuiduantia, ideò necesse est vt ipsum vniuocum dicat aliquid simplicius vniuocatis, cùm & ipsum vniuocum vniuocata includant, & aliquid ad eius rationem addant, æquiuocum autem & analogum quod plures rationes dicit, vt sunt vnum proportione quod prius à græcis analogum dicitur, non est simplicius quolibet analogato & equiuocato, imò magis compositum: non enim vnam naturam dicit suis inferioribus communem, cui inferiora aliquid addant, sed dicit immediatè plures naturas: & ad vnumquodque comparatur, sicut multa ad vnum: canis enim dicit plura scilicet animal terrestre, piscem marinum & sidus cœleste. Piscis autem marinus dicit vnum tantùm, ideireò pisce marino canis non est quid simplicius, imò quasi magis compositum.

Ex quo sequitur quòd licèt ponamus ens esse commune deo & creaturæ, non tamen oportet vt sit simplicius deo: quia non ponimus ipsum esse vniuocum, tanquam vnam rationem dicens communem deo & creaturæ, sed esse analogum, & immediatè plura significare.

CIRCA illam propositionem. Deo nihil potest esse simpliciùs neque secundum rem, neque secundum intellectum dubitatur: quia ens est quid simpliciùs secundum intellectum, cùm omnes conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens, vt dicitur veri q.1.artic.1. Dicitur quòd dupliciter aliquid potest esse simpliciùs alio secundum intellectum. Vno modo ex conditione ipsius rei alio modo ex conditione intellectus intelligentis. Ex conditione rei, quando vna res habet in se, vnde simpliciter conceptu concipiatur: alia verò habet vnde composito conceptu debeat concipi. ex parte verò intellectus, quando intellectus rem simpliciter, & vnico conceptu simplici conceptibilem vno conceptu propter sui debilitatem comprehendere non potest: & ideò diuersos, de ipsa, conceptus format, quorum vnus ad alium ex additione se habet ens, ergo quantum ad conceptum vnum imperfectum quem dicit, de quo inferius sermo erit, non est simpliciùs deo secundum intellectum ex conditione ipsius rei, sed ex imperfectione intellectus nostri formantis conceptum dei ex additione ad conceptum entis, eo quòd ipsum secundum quòd in se est non videat, si enim formaretur conceptus diuinæ essentiæ secundum quòd in se est adæquatus, ille simplicissimus esset, nullam pluralitatem continens, sicut & res ipsa simplicissima est ab omni compositione & multiplicitate aliena. Vnde propositio sancti Thomæ intelligenda est quòd nihil est simpliciùs deo secundum intellectum quantum est ex parte ipsius rei, quum hoc autem stat quòd eos sit simpliciùs deo secundum intellectum ex defectu, & debilitate intellectus nostri. Quintò, De Deo nihil per participationem dicitur: ergo nihil de ipso dicitur vniuocè, antecedens patet, quia omne quod participatur particulariter habetur, & non secundum omnem perfectionis modum: cuius oppositum Deo, vt superiùs diximus, conuenit consequentia verò probatur: quia quod de pluribus vniuocè prædicatur, cuilibet eorum secundum participationem conuenit: species enim genus, & indiuiduum speciem participat.

Vniuocum cuilibet inferiorum secundū participationē conuenit.

ADVERTENDVM quòd non dicitur, ideò vniuocum ab inferioribus participari, quasi partem essentiæ eius capiant, sed quia non recipiunt illud secundum omnem modum perfectionis: in diuersis enim diuersa habet esse, & perfectiora, & imperfectiora: in vno autem non sunt huiusmodi omnes perfectionum modi, licèt totam vniuoci essentiam vnumquodque illorum habeat. Vltimò, Omne quod de Deo & creatura dicitur, secundum prius, & posterius prædicatur: ergo nihil de Deo vniuocè dicetur & creatura, patet antecedens: quia omnia dicuntur de Deo per essentiam: de creatura autem, dicitur omnia per participationem. Dicitur enim Deus ens, quasi ipsa essentia: & bonus quasi ipsa bonitas: sor. autem dicitur homo, non quia sit ipsa humanitas sed quia est humanitatem habens, consequentia verò probatur, quia quod dicitur secundum prius & posterius, non vniuocè prædicatur: Nam in huiusmodi prius in diffinitione posterioris includitur: sicut substantia in diffinitione accidentis secundum quod est ens, ex quo sequeretur, si ens vniuocè, siue secundum vnam rationem diceretur de substantia & accidente, quòd in diffinitione substantiæ, secundum quod est ens poneretur substantia, quod est impossibile.

Quod dicitur secundū prius & posterius non vniuocè prædicatur.

ADVERTE quòd in hac ratione ponit S. Thomas essentiam tanquam abstractum entis, quod superiùs dicebamus esse de mente ipsius.

PRO declaratione antecedentis considerandum, quòd vnumquodque prius dicitur de illo quod est tale per essentiam, quàm de eo quod est tale per participationem, sicut ignis de illo quod est essentialiter ignis per prius dicitur, quàm de eo quod est ignitum. Scilicèt esse per essentiam tale dupliciter potest intelligi. vno modo quia est ipsa essentia, secundum quod nomine abstracto importatur: alio modo quia licèt non sit ipsa essentia vt nomine abstracto significatur, sed aliquid ad ipsam addat, eius tamè prædicationem in concreto essentialiter suscipit. primo ergo modo accipitur hoc loco esse per essentiam tale, non secundo modo, vt patet ex exemplo S. Th.

Verum ens sit vniuocum.

ADVERTENDVM autem, quòd non dedit exemplum de eodem nomine dicto de Deo & sor. sed de diuersis, vt magis rem explicaret. Nam si essentiale prædicatum, vt homo, non dicitur per essentiam primo modo de sor. sed per participationem, multò magis & nomen bonitatis quod non dicitur essentialiter, De hac autem materia, quomodo diuersimodè accipiatur per essentiam, & per participationem superiùs satis dictum est.

Quod dicitur secundū prius & posterius non vniuocè prædicatur.

CIRCA ILLAM propositionem, quod dicitur secundum prius & posterius non vniuocè prædicatur, aduertendum ex doctrina S. Thomæ, veri quæst.2.art.11. quòd aliud est ipsa inferiora inter se habere ordinem prioris & posterioris: & aliud participare communem ipsum secundum prius & posterius: inter ipsa enim talem ordinem esse, est vnum secundum esse, & secundum proprij nominis rationem esse altero prius, & iste ordo vniuocantur, & tamen inter species numerorum talis est ordo. Participare autem commune secundum prius & posterius: est ipsum secundum vnam rationem participare, sed secundum diuersas rationes, quarum vna est altera prior, & in alterius ratione ineluditur, propter quod inquit S. Thomas quòd prius ponitur in diffinitione posterioris conueniente sibi secundum nomen communem, sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis secundum quod est ens. Si enim quæratur quid est accidens esse ens, respondebitur, quòd est ipsum esse aliquid substantiæ inhærens, & talis ordo repugnat vniuocationi, cùm vniuocum dicat vnam rationem: hîc autem plures rationes. Quomodo autem prius inter analogata ponatur in diffinitione posterioris ostendetur in cap. de analogia. Scotus in primo sent. in locis prælegatis oppositum huius conclusionis tenet, ponens ens vniuocum esse Deo & creaturæ, ex ponens tamen se, vniuocum appellare conceptum eum, qui ita est vnus, quòd eius veritas sufficit ad contradictionem affirmando, & negando ipsum de eodem: sufficit etiam pro medio syllogistico vt extrema vnita in medio sic vno sine fallacia equiuocationis concludantur inter se esse vnum, probat autem propositionem suam tripliciter. Primò. Intellectus certus de vno conceptu, & dubius de diuersis, habet conceptum de quo est certus alium à conceptibus de quibus est dubius, sed intellectus potest esse certus de aliquo quòd sit ens, dubitando de finito vel infinito, creato vel increato: ergo conceptus entis de aliquo est alius à conceptu isto vel illo: ergo vniuocus.

Secundò. Omnis inquisitio metaphysicalis de Deo procedit considerando formalem rationem alicuius, & ablata ab ea omni imperfectione illam attribuendo Deo: ergo omnis inquisitio metaphisica supponit intellectum habere conceptum eundem vniuocum, quem accipit ex creaturis. Si dicatur non esse eandem rationem inuestigatam de Deo, sed aliam.

Contrà, sequitur quòd ex nulla propria ratione eorum prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo, quia omninò alia & alia ratio est istorum, & illorum, imò non magis cõcluderetur, quòd Deus est sapiès ex ratione sapientiæ quam apprehendimus ex creaturis, quàm quòd Deus est formaliter lapis.

Tertiò, sequeretur quòd Deum naturaliter cognoscere nõ possemus aliquo simplici conceptu: quia in fantasmate nõ includitur virtualiter, nisi conceptus conuenientes creaturæ. Si ergo cõceptus vnus non est vnicus Deo & creaturæ, sed alius & alius est Dei & creaturæ, sequitur quòd nullum poterimus talem de Deo conceptum habere.

Quartò, est authoritas Aristotelis secundo Metaphysicæ, ibi enim arguit, quòd principia sempiternorum necesse est esse verissima: quia vnumquodque est maximè tale, per quod aliis inest vniuocatio, ergo Deo & aliis est aliquid commune vniuocum.

PRO responsione ad ista, considerandum quòd accipiendo vniuocum eo modo quo explicauit Scotus in illa sua declaratione, non esset inter ipsum & S. Thomam differentia: illa enim omnia analogo etiam conueniunt, sed quia illa arbitratur Scotus non posse conuenire, nisi ei quod dicit vnum conceptum omninò ab aliis præcisum, & propter hoc arbitratur vniuocum ens esse cui talia conueniunt, ideò ad argumenta eius respondetur.

Ad primum quidem dicitur primò, quòd conceptus ille, de quo intellectus est certus, est alius à conceptibus de quibus est dubius, non quidem per omnimodam præcisionem, sed tãquam eos omnes continens per modum analogiæ, vt inferiùs declarabitur. Dicitur secundò, quòd ex hoc non concluditur, nisi quòd ens dicit aliquem vnum conceptum, alium à conceptibus aliorum, quod conceditur: dicit enim quendam conceptum imperfectum, vt ostendetur inferiùs, non tamen concluditur, quòd dicat cõceptum vnum vniuocum.

Ad secundum negatur consequentia: quia ex illo processu non attribuitur Deo idem conceptus omninò, putà sapientiæ, sed proportionalis per quem Deus formaliter dicitur sapiens, nõ autem lapis. Dicitur secundò, quòd præsupponitur intellectum habere eundem conceptum communem imperfectè significantem vtramque perfectionem significatam tali nomine, non autem perfectum & vniuocum.

Ad tertium dicitur primò, quòd si loquamur de conceptu adæquato rei, nullum est inconueniens non posse à nobis concipi Deum aliquo cõcepto simplici, imò hoc necessarium est cùm nullam perfectionem diuinam, secundum quod in se est concipere possimus, vnde inquit S. Thomas prima quæstione, 13. & 30. quòd cùm hoc nomen sapiens dicitur de Deo relinquit rem significatam, vt incomprehensam, & excedentem nominis significationem.

Dicitur secundò. quòd si loquamur de conceptu imperfecto, & inadæquato rei, vt nomine aliquo significatur, multi tales conceptus haberi de Deo possunt communes sibi & creaturis: & non est inconueniens aliquem talem conceptum virtualiter contineri in Phantasmate: potest enim prius in posteriori quãtum ad aliquem imperfectum conceptum vtique communem contineri, inquantum res per phantasma representata, est quædam similitudo participata prioris.

Dicitur tertiò, quòd etiam hæc vnitas conceptus mentalis imperfecti non facit vniuocationem, vt magis capit. 34. declarabitur.

Dicitur quartò, quòd si aliquis conceptus proprius Deo haberi possit. quo ipsa perfectio diuina cognoscatur secundum modum eminentiæ quo à perfectione creaturæ differt, ille continetur virtualiter in phantasmate creaturæ inquantum est instrumentum intellectus ex creaturis Dei conditiones inuestigantis, eo quòd effectus causam participatiuè continet, vnde ipsa diuina perfectio continetur in perfectione creaturæ, non sicut effectus in causa, sed sicut causa in effectu, quia videlicèt similitudo causæ, & virtus eius saluatur in effectu, licèt aliquando deficienter & imperfectè.

Ad quartum dicitur quòd Aristoteles accipit vniuocationem pro analogia, quando aliqua conueniunt in vna ratione proportionaliter secundum quam rationem in analogo potest etiam comparatio esse, vt vnum dicatur magis tale esse quàm aliud: quia sua ratio per illud nomen importata est perfectior ratione alterius.

Quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd ea quæ de deo & alijs rebus prædicantur, non dicuntur purè æquiuocè.

Cap. 33.

EX præmissis etiam patet, quòd non quicquid de deo & rebus aliis prædicatur secundum puram æquiuocationem dicitur, sicut ea quæ sunt à casu æquiuoca. Nam in his quæ sunt à casu æquiuoca, nullus ordo aut respectus attenditur vnius ad alterũ: sed omninò per accidens est quòd vnum nomen diuersis rebus attribuitur: non enim nomen impositum vni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus quæ de deo dicuntur & creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causæ & causati, vt ex dictis patet: *non igitur secundum puram æquiuocationem aliquid de deo & rebus alijs prædicatur. *cap. 29.

2 Amplius, vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solùm vnitas nominis: rerum autem ad deum est aliquis modus similitudinis, vt ex prædictis patet: relinquitur ergo quòd non dicantur de deo secundum puram æquiuocationem.

3 Item, quando vnum de pluribus secundum puram æquiuocationem prædicatur vno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. ex his autem quæ in rebus alijs inueniuntur in diuinorum cognitionem peruenimus, vt ex dictis patet: non igitur secundum puram æquiuocationem dicuntur homini attributa de deo & alijs rebus.

4 Ad hoc æquiuocatio nominis processum argumentationis impedit: si igitur nihil diceretur de deo & creaturis nisi purè æquiuocè, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad deum: cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de diuinis.

5 Amplius, frustrà aliquod nomen de aliquo prædicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus: sed si nomen prædicatur de deo & creaturis omninò æquiuocè nihil per illa nomina intelligimus de deo: cùm significationes illorum nominum notæ sint nobis solis secundum quod de creaturis dicuntur: frustrà igitur diceretur aut probaretur de deo quòd deus est bonus, vel si quid aliud huiusmodi est. *Si autem dicatur quòd per huius nomina solùm de deo cognoscimus quid non est, vt scilicèt ea ratione dicatur viuens, quia non est de genere rerum inanimatarum, & sic de alijs: *ad minus oportebit quod viuens, de deo & creaturis dictum, conueniat in negatione inanimati: & sic non erit purè æquiuocum. *Instatia. *Solutio.

Super cap. 33.

SECVNDA conclusio est: Non quicquid de deo & alijs rebus prædicatur, secundum puram æquiuocationem dicitur, sicut scilicèt ea quæ dicuntur à casu æquiuoca.

ADVERTENDVM autem quòd pura æquiuoca hic accipit sanctus Thomas, vt distinguuntur ab analogis, quia & ipsa analoga æquiuoca sunt: sed tamen quia inter se habent quandam proportionis vnitatem, ideò non dicuntur purè æquiuoca, id est, habentia diuersas omninò rationes, quæ etiam dicuntur æquiuoca à casu, eo quòd nomen impositum sit à diuersis ad diuersa significandum, non ex aliqua similitudine vnius ad alterum, sed quia sic accidit: sed dicuntur æquiuoca à consilio, quia important vnum ex aliqua similitudine ad alterum. Impositor enim nominis, eo quod inter illa quandam proportionem considerauit ideò illa eodem nominauit nomine, vnum tamen in ordine ad alterum, & secundum quòd vnum in alterius includitur ratione. probatur autem conclusio: primò, quia in æquiuocis à casu nullus ordo aut respectus ad alterum consideratur, sed omninò per accidens est quòd idem nomen diuersis attribuatur, cùm nomen impositum vni non significet ipsum habere ordinem ad alterũ, sed in nominibus dictis de Deo, & creaturis, consideratur ordo causæ & causati: ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd in nominibus dictis de Deo & creaturis consideratur ordo causæ & causati, non quòd talis ordo formaliter per ipsa nomina importetur, alioquin omnia essent nomina relatiua: sed quia important fundamenta ordinis causæ & causati, & ex consideratione ordinis huiusmodi dum consideratum est hanc perfectionem à Deo sicut à causa dependere: & idcirco esse aliquid in deo per quod inter ea sit similitudo, & maximè cùm nullam importet imperfectionem ex differentiali conceptu, idem nomen & deo & creaturæ est impositum. Vnde quod videtur velle sanctus Thomas in hac ratione, nomen analogum significare vnum habere ordinem ad alterum, intelligitur aut formaliter, aut fundamentaliter: quia in aliquibus formaliter importatur: in aliquibus autem tantùm fundamentaliter, vt in sequenti capit. demonstrabitur: hoc tamen omnibus commune est, quòd ex cõsideratione talis ordinis idem nomen vtrique analogatorum est impositum, vt possit dici quòd habitudo causæ ad causatum sit id à quo nomen imponitur: non autem id cui imponitur, tanquam rei per nomen significatæ. Hoc dixerim secundum vnum modum exponendi dicta sancti Thomæ & aliorum opinionibus adhærendo, in sequenti autem capitulo ostendetur alius modus fortè conuenientior.

Secundò, Rerum est aliquis modus similitudinis ad deum, ergo non dicitur nomen de deo & creaturis purè æquiuocè: probatur consequentia, quia vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus attenditur.

ADVERTE quòd inter pura æquiuocata nulla est similitudo, quæ scilicet per nomen æquiuocum importetur, tanquã id à quo est nomen impositum, sed bene similitudo aliqua inter ipsa absolutè esse potest. Tertiò, ex iis quæ in aliis rebus inueniuntur in diuinorum cognitionem deuenimus: ergo inter illa non est pura æquiuocatio, probatur consequentia, quia quando vnum de pluribus secundum puram æquiuocationem dicitur, ex vno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: cùm rerum cognitio non ex vocibus, sed ex nominis ratione dependeat.

ADVERTENDVM hic quoque quòd absolutè quidem vnum æquiuocatorum potest in alterius ducere cognitionem, inquantum in aliquo alio similia esse possunt: sed formaliter loquendo accipiendo æquiuoca vt æquiuoca sunt, vt scilicet illis solum nomen est commune, vnum non potest in alterius notitiam ducere. si enim duo sint homines, qui à casu dicantur fortes ex cognitione vnius eorum inquantum est fortis, non potest in alterius notitiam deuenire, ex eo quòd etiam ipse dicatur fortes, cùm in nullo, excepto nomine, vt sic conueniant. ex solis autem vocibus rei, non habetur cognitio, neque aliquid realiter rei conuenit ex sola nominatione.

Quartò, Sequeretur nullam argumentationem fieri posse procedendo ex creaturis ad deum: probatur consequentia, quia nominis æquiuocatio processum argumentationis impedit.

CONSIDERANDVM quòd in omni argumentatione, oportet extrema in vno medio conuenire & vnita esse: hoc autem ex nominis æquiuocatione tollitur. Si enim dixero: Omnis canis latrat, cœleste sydus est canis, ergo latrat: patet extrema non vniri in medio, cùm nomen assumptum pro medio in alia significatione accipiatur in maiori, & in alia in minori. Similiter si dicerem: Omnis sapiens considerat altissimas causas, deus est sapiens: ergo considerat altissimas causas. Si sapiens purè æquiuocè dicatur, in alia significatione accipietur in maiori, & in alia in minori: & sic non erit vnio extremorum in medio.

Vltimò, sequeretur quòd frustrà diceretur aut probaretur aliquid de deo probatur consequentia: quia nihil per illa nomina æquiuoca intelligeremus de Deo, cùm significationes nominum illorum sint nobis notæ solùm, secundum quòd de creaturis dicuntur, scilicèt aut simpliciter, aut proportionaliter, id est, inquantum significant, aut perfectionem creaturæ, aut aliquid ad creaturæ perfectionem proportionem habens, frustrà autem etiam quod nomen de aliquo prædicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus.

Si dicatur quòd per illa nomina cognoscimus de Deo solùm quod non esset verbi gratia, dicatur viuens: quia non est de genere rerum inanimatarum, oportebit saltem quòd viuens de Deo & creaturis dictum conueniat in negatione inanimati, & sic non erit purè æquiuocum.

NOTAN

NOTANDVM, quòd aliqui dixerunt, vt recitat sanctus Thomas prima parte quæstione 13. articu. 2. & potentia. q. 7. articulo quinto, nomina dicta de Deo per modum negationis de Deo dici, vt viuens, quia non est inanimatus, & sic de aliis, sed illud reprobatur ibidem, tum quia sic omne nomen formaliter diceretur de Deo, eo quòd nullum nomen sit per quod non remoueatur aliquis modus qui Deo non competit: tum quia cùm omnis negatio per affirmatiuam probetur, non posset intellectus aliquid de Deo negare, nisi aliquid de ipso affirmatiuè cognosceret. Hanc ergo positionem non acceptat hoc loco S. Thom. sed eã etiam admissa vult habere quòd nomina non purè æquiuocè de Deo, & creaturis dicantur.

Quòd ea quæ dicuntur de Deo & creaturis analogicè dicuntur.

Cap. 24.

*Idem primo sen. d. 19. q. 2. art. 2 ad 2. & opus. 9. *cap. 26.

SIC igitur ex dictis relinquitur *quòd ea quæ de Deo & rebus aliis dicuntur, neque æquiuocè neque vniuocè prædicantur, sed analogicè: hoc est, secundum ordinem vel respectũ ad aliquod vnum.

Quod quidem dupliciter contingit. Vno modo secundum quod multa habent respectum ad aliquod vnum: sicut secundum respectum ad vnam sanitatem animal dicitur sanum vt eius subiectum, medicina vt eius effectiuum: cibus vt eius conseruatiuum, vrina vt eius signum.

Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad vnum ipsorum: sicut ens de substantia & accidente dicitur secundum quòd accidens ad substantiam respectum habet non secundum quod substantia & accidens ad aliquod tertium referantur. Huiusmodi ergo nomina de Deo & rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum: oporteret enim aliquid Deo ponere priùs, sed modo secundo.

*Idem p. p. q. 13. art. 6.

*In huiusmodi autem analogica prædicatione ordo attenditur idem secundum nomen & secundum rem quandoque: quandoque verò non idem. Nam ordo nominis, sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis: quando igitur id quod prius est secundum rem, inuenitur etiam cognitione prius: idem inuenitur prius & secundum nominis rationem & secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente natura, inquantum substantia est causa accidentis: & cognitione inquantum substantia est causa accidentis ponitur, & ideò ens dicitur priùs de substantia quàm de accidente, & secundum naturam & secundum nominis rationem, quando verò illud quod est priùs secundum naturam, est posterius secundum cognitionem: tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem & secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quæ est in sanatiuis, prior est naturaliter sanitate quæ est in animali, sicut causa effectu: sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus: ideò etiam ex effectu nominamus: & inde est quòd sanatiuum est prius ordine rei: sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem: sic igitur quia ex rebus aliis in Dei cognitionem peruenimus res nominum de Deo, & rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius: vnde & nominari dicitur à suis causatis.

Super cap. 24.

EX prædictis relinquitur tertia conclusio affirmatiua, scilicèt ea quę de Deo, & alijs rebus dicuntur, prædicantur analogicè, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod vnum.

Hanc autem conclusionem non probat nisi à sufficienti diuisione. Aut enim dicuntur vniuocè, aut equiuocè: aut analogicè, non vniuocè, nec equiuocè, vt superiùs est ostensum: ergo analogicè. Declarat autem duo. Primum est quomodo dicantur huiusmodi nomina analogicè. Secundum est, quomodo prius nomen conueniat Deo.

Primum declarat ex quadam diuisione. Dupliciter enim aliqua dicuntur analogicè, siue secundum respectum ad aliquod vnum. Vno modo secundum quod plura habent respectum ad vnum tertium: sicut animal, medicina, cibus, vrina dicuntur sana in ordine ad vnam sanitatem quæ est animalis.

Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vnius ad alterum: sicut ens de substantia, & accidente secundum quod accidens ad substantiam respectum habet. Nomina ergo analogicè dicta de Deo, non dicuntur primo modo, quia oporteret ponere aliquid Deo prius sed secundo modo.

Quantum ad secundum notat quòd ordo scilicèt prioris & posterioris in nomine aliquando est idem secundum rem & secundum nomen, quia scilicèt res est prior, & secundum naturam, & secundum nominis rationem: quandoque verò non est idem: quando enim quod est prius secundum rem, est etiam prius in cognitione nostra, tunc idem prius est secundum rem, & secundum nominis rationem, cùm ordo nominis sequatur ordinem cognitionis tanquam signum intellectualis conceptionis, sicut substantia accidente natura prior est, tanquam eius causa: & cognitione inquantum in eius ponitur diffinitione, ideò ens prius dicitur de substantia & secundum rem, & secundum nominis rationem: quãdo autem prius secundum naturam est cognitione posterius, tunc non est idem ordo secundum rem, & secundum nominis rationem: sicut licèt virtus sanatiua sit prior sanitate animalis secundum rem tanquam eius causa, quia tamen ex effectu cognoscitur: ideò sanum secundum nominis rationem, prius dicitur de animali, quàm de sanatiuo. Similiter ergo quia Deum ex rebus aliis cognoscimus, res nomine significata prius conuenit Deo secundum suum modum, id est, illa res est prius in Deo, quàm in creatura: quia est causa eius quod est in creatura: sed ratio nominis per posterius, vnde & nominari dicitur à suis causatis, quia videlicèt conceptus per nomen importatus, qui est conceptus creaturæ, est prior conceptu Dei siue conceptu diuinæ perfectionis, per idem nomen importato.

CIRCA illud quod dictum est, res nominum de Deo, & aliis rebus dictorum per prius esse in Deo, aduertendum, quòd cùm huiusmodi nomina non significent vnam naturam communem Deo, & creaturæ (quia tunc essent vniuoca) sed immediatè significent perfectionem Dei, & perfectionem creaturæ: perfectio quæ est in Deo, est secundum se prior perfectione quæ est in creatura: sicut causa, suo effectu est naturaliter prior. Et ideò dicitur res nominum, id est, per nomina significata prius esse in Deo: quia videlicèt illa perfectio significata per nomen quæ est in Deo, est ea quæ in creaturis inuenitur prior, perfectior.

CIRCA illam propositionem: substantia est prior cognitione, accidente: aduerte quod intelligitur de cognitione intellectiua quidditatiua, quod patet ex adducta ratione: quia scilicèt substantia ponitur in eius diffinitione, vt superiùs dictum est, intelligitur quoque de eius cognitione quia cognoscitur inquãtum est ens: res enim nomine entis importata secundum quod dicitur de substantia, est natura & perfectione prior, quàm res eodem nomine importata secundum quod dicitur de accidente: similiter illa res prius intellectu cognoscitur, quàm ipsa res accidentis. cùm vt dictum est, cap. 32. substantia ponatur in diffinitione accidentis, secundum quod est ens.

CIRCA illam analogiæ diuersitatem considerandum est quòd implicitè tangitur inter illos modos differẽtia hæc quòd in primo modo analogiæ, est aliquid priùs vtroque analogato, scilicèt illud ad quod habent attributionem & respectum, in secundo autem nõ est aliquid prius omnibus analogatis, sed vnum eorum est priùs altero.

CIRCA prælicta tripliciter occurrit dubium.

Primum est contra rationem qua probatur primum modum analogiæ Deo non conuenire: quia videlicèt aliquid esset priùs Deo: aut enim intelligitur de prioritate secundum rem, aut de prioritate secundum nominis rationem: si primo modo, non, videlicèt consequenti, quia vt est in exemplo dato apparet, sanitas ad quam omnia dicuntur sana, non est prior secundum rem sed virtus sanatiua quæ est medicina, est prior ea, vt hic dicitur: si secundo modo, non est inconueniens aliquid esse priùs Deo, vt hic etiam dicitur. Secundum est contra modum analogæ nomi-

Universidad de Buenos Aires Biblioteca Central

nominibus diuinis hic attributum. Oppositum enim eius videtur tenere sanctus Thomas veri.q.2.artic.11. ibi enim tenet quòd analogia conueniens deo & creaturis, non est secundum conuenientiam, & proportionem vnius ad alterum: sed secundum quandam proportionalitatem. Tertium, est contra modum prioritatis, & posterioritatis secundum nominis rationem. Nam prima parte q.3.art.5. in ratione ad oppositum dicitur, quòd deo nihil est prius, nec secundum rem, nec secundum intellectum: ergo nomen non dicitur de deo posterius secundum nominis rationem, cuius oppositum hic dicitur.

Quomodo significatum analogi sit ens vel substantia, & quomodo inter analogata sit vnum prius.

Ad primum horum dicitur, quòd intelligibiliter de prioritate secundum rem, pro quo aduertendum quòd in primo modo analogiæ, aliquando quantum ad formale, & per se significatum nominis sit denominatio intrinseca tantùm in vno, in illo videlicet per comparationem ad quod alia dicuntur analogicè talia, quia nominis significatum in illo vna duntaxat formaliter est, in aliis verò non est formaliter: sed dicuntur talia extrinsecè, per habitudinem scilicet ad illud, aliquando autem & alijs conuenit formale significatum: & consequenter omnia dicuntur intrinsecè talia, sicut sanitas nomine sani importata inuenitur tantùm in animali, & ideò animal intrinsecè denominatur sanum. in medicina autem, & cibo non inuenitur, sed dicuntur extrinsecè sana ex habitudine ad sanitatem animalis: ens autem inuenitur formaliter in substantia, in qualitate, & in quantitate. In vtroque ergo modo verum est quòd aliquid est prius secundum rem vtroque eorum quæ analogicè dicuntur in ordine ad tertium. prius enim secundum rem, dicitur sanum de animali quàm de medicina & cibo: quia in animali est ipsa res sanitatis: in istis autem solus respectus ad ipsam, res autem est naturaliter prior respectu, qui ad ipsam est, similiter ens prius dicitur de substantia secundum rem, quàm de quantitate & qualitate, quæ dicuntur entia in ordine ad ipsam. natura enim entium est naturaliter prior & perfectior in substantia, quàm in qualitate & quantitate: quia ipsa entitas substantiæ primò, & formaliter nomine entis significata. nihil aliud est quàm ipsa substantia, quæ est accidente naturaliter prior. Negatur ergo quòd sanum animali non prius conueniat secundum rem, quàm alijs. Ad probationem dicitur quòd licèt virtus sanativa sit prior naturaliter sanitate animalis, illa tamen formaliter & primò, non importatur nomine sani, sed tantùm sanitas animalis: loquimur autem hic de re formaliter, & primò importata nomine analogo.

SED contra hoc videtur esse, quòd sanctus Thomas volens ostendere quomodo ordo rei, non est idem ordini nominis, vult quòd nomen sani, quantum ad nominis rationem prius conueniat animali: quantum autem ad rem significatam prius conueniat sanatiuo. Dicitur quòd non loquitur sanctus Thomas de formali, & primo significato sani (de quo locuti sumus) sed de materiali, & fundamento respectus ad sanitatem. virtus enim sanativa non significatur formaliter nomine sani, sed materialiter: vnde voluit dicere quòd sanum secundum quòd dicitur de sanativo, dicitur de re naturaliter priori: virtus enim sanativa est prior sanitate, sed tamen quia illa res non significatur formaliter, sed tantùm materialiter tanquam fundamentum respectus ad sanitatem animalis, ideò sanum dictum de animali & sanativo, quantum ad fundamentum vnde habet sanativum, vt significetur nomine sani per habitudinem ad sanitatem animalis, prius dicitur secundum rem de sanativo, quàm de animali: quia videlicet virtus sanativa est naturaliter prior sanitate, sicut causa effectu: & hoc sufficiebat proposito sanct. Thom. volentis ostendere, quòd ordo secundum rem, quantum ad omnem rem importatam non est semper idem ordini nominis. Cùm hoc autem stat, quòd quantum ad formalia duntaxat significata, etiam dictum de animali, prius dicitur secundum rem. Nam dictum de animali significat ipsam formam sanitatis: dictum autem de alijs, significat habitudinem ad ipsum. constat autem ipsam rem naturaliter prio rem esse habitudine ad ipsam.

Responderi secundò posset, quòd nomen sani dupliciter esse analogum potest, diuersimodè consideratum: si enim accipiatur secùdum proprium & formale, ac primum significatum quod ex parte rei, est vnum: sic pertinet ad primum analogiæ modum, & sic non tantùm secundum nominis rationem & impositionem, sed etiam secundum rem significatam prius conuenit animali quàm alijs & alia inquantum sana, habent aliquid prius ipsis secundum rem, scilicèt animalis sanitatem: animal enim ipsam habet sanitatem, alia autem habitudinem tantùm ad illam. Si autem accipiatur tanquam plura primò significans ex parte rei, scilicèt & ipsam humorum debitam proportionem quod est eius proprium significatum, à qua medicina extrinsecè dicitur sana: & sanatiuam virtutem, secundum quam intrinsecè & formaliter, (licet impropriè) medicina dicitur sana, sic ad secundum analogiæ modum pertinet: & prius secundum rem, dicitur de medicina, quàm de animali, licèt secundum nominis rationem sit econuerso, inquantùm prius formauimus conceptum sub quo humorum proportionem significat, quàm conceptum sub quo virtutem significat sanativam. Nec est inconueniens quòd sanctus Thomas eodem nomine pro exemplo diuersimodè vtatur: hoc enim facit, vt ostendat posse idem nomen diuersimodè acceptum, ad diuersos analogiæ modos pertinere: vnde & in quæstionibus de potentia Dei quæst. 7. artic. 7. ad ostendendum vtrumque analogiæ modum exemplificat de nomine entis, secùdum quod diuersimodè consideratur.

ADVERTENDVM autem quia diximus formale, & per se significatum nominis analogi aliquando inueniri in vno tantùm, aliquando verò in omnibus: quòd hoc non contrariatur ei quod dicitur prima parte quæst. 16. articulo sexto vbi videtur velle sanctus Thomas, quòd in omnibus analogis nomen secundum propriam rationem inuenitur in vno tantùm à quo alia denominantur. Nam per propriam rationem duo possumus intelligere, scilicèt rationem, siue naturam primò & principaliter importatam per comparationem, ad quam alia dicuntur talia: hæc enim dicitur propria ratio nominis, quia primò & principaliter importatur: & nomen analogum absolutè prolatum, accipitur pro illo significato, vt dicitur primo Perihermenias, sicut nomen entis absolutè dictum, accipitur pro substantia: aut rationem omnem formaliter per nomen importatam: primo modo loquitur sanctus Thomas in prima parte: certum est enim quòd primum significatum nominis analogi in vno tantùm analogato inuenitur, scilicèt in primo. Secundo autem modo locuti sumus hic, & est de mente sancti Thomæ primo dist.19.quæst.5.artic.2. ad primum, nam constat quòd nomen entis dicit in sua significatione formali, aliquid existens in substantia, & in accidente, quod est vnum analogicè, vt inferiùs ostenderur, & similiter est de nominibus quæ analogicè de Deo & creaturis dicuntur.

Potest etiam dici quòd non accipit ibi sanctus Thomas analogum in tota sua communitate, & vniuersaliter, sed tantùm pro analogo quòd iuxta dicenda immediatè dicitur nomen ab vno, aut ad vnum: hoc enim suo proposito deseruiebat, quia veritas de qua ibi loquebatur, isto modo analogicè dicitur de intellectu & rebus: nos autem locuti sumus vniuersaliter de analogo. Si enim vniuersaliter accipiatur, constat quòd aliquod inuenitur in vno tantùm, secundum suum formale significatum: aliquod verò in omnibus inuenitur.

AD EVIDENTIAM secundi dubij sciendum est, quòd analogiæ nomen, Græcum est vocabulum, & aliter accipitur à Græcis, aliter à nonnullis Latinis. Græci enim vt patet ex Ammonio & Simplicio in expositione diffinitionis æquinocorum traditæ ab Aristotele in antepræd icamentis. æquiuoca à consilio dicuntur in ea quæ dicuntur ab vno: vt ab arte medicinæ dicitur liber aliquis medicinalis, & instrumentum aliquod medicinale. & ea quæ dicuntur ad vnum, vt de medicina & cibo dicitur sanum in ordine ad sanitatem animalis: & ea quæ sunt analoga, dicuntur illa analoga esse, quæ sunt vnum proportione, inter quæ scilicèt est proportionalitas quædam, vnde inquit Ammonius, quòd analogia in quatuor ad minus terminis consideratur: sicut pes hominis, & pes lectiæ, analogicè dicitur pes, quam enim proportionem habet pes hominis ad hominem, eandem habet pes lectiæ ad lectiam. Secundum ergo proprium significatum, analoga dicuntur proportionalia, id est, habentia inter se similitudinem proportionis: & nomen analogum dicitur quod significat plura vt proportionalia sunt: sicut pes dicitur de pede hominis & lectiæ, & visus de visu corporeo & intellectus: & principium de corde, & fundamento domus. In hac significatione vtitur Aristoteles nomine analogi, vt patet quinto Metaphysicæ, cap.de vno: & primo Ethic.cap.7. A Latinis autem nonnullis accipitur analogum pro omni nomine importante plura, secundum quandam habitudinem, vel ad vnum, vel inter se. tam ea quæ sunt ab vno, & ad vnum quèm proportionalia omnia scilicèt æquiuoca à consilio absolutè analoga vocantes: vnde multa confusio in analogorum cognitione prouenit. Sanctus Thomas ergo in quæstionibus de veritate considerans veram analogiæ rationem, & nomina de Deo & creaturis dicta, analogicè verè dici, dixit inter Deum & creaturam esse analogiam proportionalitatis, non autem proportionis, quæ magis dicitur æquiuocatio à consilio ab vno aut ad vnum, quàm analogica significatio.

SCIENDVM vlteriùs, quòd analogia quæ est eorum ad alterum, in communi, & vsitata apud Latinos significatione accipiendo analogiam, dupliciter accipi potest: vno modo vt distinguitur contra analogiam duorum ad vnum tertium: alio modo vt distinguitur contra analogiam proportionalitatis. Nam analogia vnius ad alterum condiuisa contra analogiam duorum ad vnum tertium, accipitur tanquam commune quoddam, & deficit in analogiam proportionis, & analogiam proportionalitatis. Analogia proportionis dicit determinatam quandam distantiam & habitudinem vnius ad alterum, secundum quòd nomine aliquo significantur: analogia autem proportionalitatis, non dicit certam & determinatam habitudinem vnius analogatorum ad aliud absolutè, sed similitudinem, siue proportionem proportionis duorum ad alia duo: ita quòd inter res analogatas non est absolutè similitudo, sed inter proportiones ipsarum, ad aliqua. Talis enim analogia potest esse, & in multum, & in parum distantibus, vt dicitur verit. loco allegato ad quartum. Non enim est maior similitudo proportionum inter duo & vnum, & sex, & tria, quàm inter duo & vnum, & centum, & quinquaginta. Aliquando autem analogia proportionis, quia est tantùm inter ipsas res analogatas inter se, absolutè significatur nomine communi ad omnem analogiam proportionis, & proportionalitatis tanquam proprio nomine: vt dicatur analogia vnius ad alterum, & sic distinguitur analogia vnius ad alterum contra analogiam proportionalitatis, sicut analogia proportionis, cùm tunc idem significetur hoc nomine analogia vnius ad alterum, & hoc nomine analogia proportionis. Si itaque accipiatur primo modo analogia vnius ad alterum, sic est analogia inter Deum & creaturam vnius ad alterum: quia est secundum comparationem Dei & creaturæ inter se, non autem secundum comparationem Dei & creaturæ ad aliquod tertium, de quo nomen analogum per prius dicatur quàm de ipsis, & sic accipitur hoc loco in prima parte, & in potentia quæstione septima, cùm dicitur quòd ista est analogia vnius ad alterum. Si verò secundo modo accipiatur, sic non est analogia vnius ad alterum: quia non est determinata distantia, & habitudo inter Deum & creaturam: ita scilicèt quòd ex vno aliud comprehendi, & determinari per intellectū possit, & sic intēdit in quæstionibus de veritate, cùm inquit istam non esse analogiam vnius ad alterum, vnde nulla est contradictio: non enim negat istam esse analogiam vnius ad alterum absolutè, sed quæ dicit determinatam distantiam, aut determinatam habitudinem vnius ad alterum.

Quomodo principium analogatorum in diffinitione alterius ponatur.

Sed videtur non esse hæc solutio ad mentem sancti Thomæ, quia dum loquitur de analogia Dei ad creaturam, loquitur de illa in qua prius ponitur in diffinitione posterioris: sicut substātia ponitur in diffinitione accidentis, vt patet cap. 32. in ratione sexta, talis autem est analogia secundum proportionem, quæ distinguitur contra analogiam proportionalitatis, vt patet de veritate eadem quæstione, & ar. sextum, ergo analogiam vnius ad alterum hoc loco accipit pro analogia proportionis: si ergo eam negat in quæstionibus de veritate esse inter Deum & creaturam, est in eius dictis contradictio.

Respondetur primò conformiter ad ea quæ dicta sunt in præcedentibus, quòd in analogia proportionis in qua attenditur determinata distantia, & habitudo vnius ad alterum, prius ponitur in diffinitione posterioris, eo quòd posteriora important habitudinem quandam ad primum, sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, & accidens dicitur ens in ordine ad substantiam: nomen enim in illis impositum est posterioribus ad significandum formaliter, aut habitudinem ad aliud: sicut sanum de medicina, aut rem cum ordine ad alterum, sicut ens de accidente dictum, significat accidens in ordine ad substantiam, non quidem sicut ad correlatiuum, sed tanquam ad subiectum: in analogia autem proportionalitatis, prius, non necessariò ponitur in diffinitione posterioris, loquendo de nominibus quæ formaliter & propriè prioti & posteriori conueniunt: quia de iis quæ de vno propriè dicuntur, & de altero metaphysicè alia ratio est, vt patet prima parte, quæstione 13. sexto. Nam in talibus quæ formaliter dicuntur de vtroque secundum proportionalitatem non est necesse vt vnum significet formaliter habitudinem ad alterum, licèt fundamentaliter significet aliquid: vnde inter illa attenditur similitudo proportionum, & ex illa conuenientia nomen idem sit vtrique impositum, sicut cùm pes dicitur de pede lectiæ, non significat habitudinem ad pedem hominis, licèt significet aliquid in quo cum pede hominis est conuenientia, & ex vno alteri sit nomen impositum. Ideò quòd inquit sanctus Thomas capit. 32. quòd prius, ponitur in diffinitione posterioris, & prima parte quæstione decimatertia, articulo sexto, quòd in omnibus nominibus quæ analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad vnum, & ideò illud vnum oportet quòd ponatur in diffinitione omnium: intelligendum est de omnibus analogis, aut quæ dicuntur ad vnum tertium, aut quæ inter se habent analogiam, quæ dicitur proportionis, non autem de analogis analogia proportionalitatis: vt dicitur verit. quæst. supradicta. Ad illam verò rationem adductam ex capit. 32. dici potest, quòd ex ea non haberur quòd nomina dicta de Deo & creaturis analogicè sint de numero illorum analogorum in quibus prius ponitur in diffinitione posterioris, sed cum vellet sanctus Thomas ostendere illa vniuocè non dici, assumpsit, quòd dicuntur secundum prius & posterius: tale autem constat non esse vniuocum, quod declarauit in

iis quæ nobis manifesta sunt, quæ sunt analoga secundum proportionem: in quibus vnum ponitur in alterius diffinitione, ex quo apparet illud nomen non eandem omninò dicere rationem relinquens ex hoc multò magis oportere in aliis quæ secundum proportionalitatem tantùm dicuntur secundum prius & posterius diuersas rationes importari: cùm maiorem distantiam illa habeant significata quàm significata secundum proportionem analoga, & ideò esse magis à ratione vniuoci aliena.

Potest secundò respondeti, & meliùs meo iudicio ad mentem sancti Thomę quòd in omni modo analogiæ, verum est quòd prius ponitur in diffinitione posterioris, inquantum analogicè consideratur, & significatur. Ad cuius euidentiam considerandum est quòd aliter loquendum est in analogis, vbi ordo impositionis nominis proportionaliter ordini rerum formaliter significatarum: & aliter vbi ordo impositionis nominis non sequitur ordinem rei significatæ. Vbi enim seruatur idem ordo, nomen non dicitur de posteriori nisi in ordine ad prius: quia non intelligitur posterius, nisi in ordine ad ipsum, quia autem vbi vnum concipitur in ordine ad alterum, & cum tali ordine significatur, oportet illud ad quod ordinem dicit poni in diffinitione ipsius secundum quòd tali nomine significatur, quandocunque de ipso tale nomen dicitur, cum respectu dicitur ad primum analogatum, quod in eius ponitur diffinitione. Sicut patet in iis quæ significantur formaliter nomine sani: quia enim intellectus non concipit medicinam vt sanam nisi inquantum apprehendit ipsam esse causatiuam sanitatis animalis: neque significat ipsam nomine sanitatis nisi formaliter importando respectum causæ ad sanitatem animalis: ideò in diffinitione sani dicti de medicina, ponitur sanum de animali dictum: & nunquam hoc nomen sanum dicitur de ipso, nisi cum respectu ad animalis sanitatem. Vbi autem ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei, nomen prius impositum posteriori secundum rem de ipso dupliciter dicitur scilicèt absolutè & analogicè, siue proportionaliter: prius enim intellectus considerauit ipsum posterius absolutè, & illi nomen mediante conceptu absoluto imposuit: deinde per inquisitionem deuenit in cognitionem eius quod est primum analogatum secundum rem & illi nomen attribui, quod erat impositum posteriori & cognoscens posterius habere habitudinem ad prius, talem habitudinem eodem nomine tertia quadam impositione significat, & nomen quod prius imposuerat ad significandum rem absolutè, postmodum imponit ad significandum ipsam in ordine & habitudine ad aliud, & sic cùm illud nomen etiam priori imposuerit, accipit nomen tanquam analogicè dictum de vtroque, ex quo fit quòd aliquando tale nomen accipiatur tanquam vnum simpliciter significans propter primum impositionem: aliquando verò tanquam plura analogicè, & secundum habitudinem vnius ad alterum, dicens, propter vltimam impositionem: & in diffinitione ipsius, vt absolutè dicitur secundum primam impositionem non ponitur primum analogatum, sed bene in ratione ipsius ponitur, vt analogicè de illis pluribus prædicatur, sicut enim nomen quod rei priùs absolutè impositum est illi posterius vt analogicè dicitur, imponitur. Sicut si nomen entis primò fuisset impositum ad significandum naturam accidentis absque ordine ad substantiam, putà inquantum habet esse absolutè, deinde cognito quòd habere esse, nobilioti modo conuenit substantiæ quam accidenti, fuisset impositum ipsi substantiæ, tertiò cognito quod esse non conuenit accidenti nisi in substantia, impositum esset ad significandum accidens cum ordine ad substantiam & analogicè ad vtrunque significatum esset acceptum, hoc nomen ens, secundum quod dicitur de substantia, non poneretur in diffinitione ipsius vt dicitur de accidente absolutè secundum primam impositionem, sed bene vt analogicè, iuxtà secundam impositionem dicitur, sic est de omnibus diuinis nominibus, quæ propriè & analogicè de ipso & creaturis dicuntur. Nam hoc nomen sapientia primò attributum est ad significandum sapientiam humanam absolutè sicut & primò absolutè cognita est: deinde cognito ipsam esse à sapientia diuina exemplatam, impositum est ad significandum diuinam sapientiam, tum postremò impositum est ad significandum sapientiam humanam in ordine ad sapientiam diuinam tanquam ad causam & exemplar: & acceptum est tanquam nomen analogum, & proportionale: & simile est de aliis diuinis nominibus: secundum itaque primam impositionem primum analogatum non ponitur in diffinitione alterius: quia non accipitur tunc nomen, vt analogum, sed vt vniuocum: secundum autem quòd analogicè sumitur, quod conuenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio diuina ponitur in diffinitione perfectionis creaturæ, vt eodem nomine significatur. Quòd autem hoc sit de mente sancti Thomæ patet primo sentent. in prolo. artic. 2. secundum, vbi inquit, quòd analogia creaturæ ad creatorem est, eo quòd vnum esse, & rationem ab altero recipit: quia creatura non habet esse nisi secundum quod à primo ente descendit, nec nominatur ens, nisi inquantum ens primum imitatur, &

subiungit

Universidad de Sevilla Biblioteca

subiungit, quòd similiter est de sapientia, & de omnibus alijs quæ de deo & creatura dicuntur.

Secundum ergo hanc responsionem saluatur vniuersaliter dictum sancti Thom. & hic, & prima quæst. 13. artic. 6 & 10. quòd in omnibus analogijs inquantum scilicèt analoga sunt, primum analogatorum ponitur in diffinitione aliorum. Secundum hoc etiam verificatur dictum sancti Thomæ prima quæstione 13. articul. 5. vbi ait quòd quicquid dicitur de deo & creaturis, dicitur secundum quòd est aliquis ordo creaturæ ad deum vt ad principium, & causam: intelligibiliter enim secundum quod analogicè dicitur.

Nec obstat quod inquit sanctus Thomas in quæstione de veritate illam propositionem habere veritatem in analogia proportionis tantùm. Sensus enim ipsius est, quòd in analogia tantùm proportionis primum cui absolutè nomen imponitur in diffinitione aliorum ponitur: quia propter determinatam distantiam & habitudinem ipsius ad alia, potest dicere in perfectam notitiam aliorum, inquantum illo nomine significantur: non est autem verum vniuersaliter in analogia proportionalitatis, quia primum cui imponitur nomen, cùm vt sit non habeat determinatam habitudinem ad alia, sed tantùm proportionalitatem, non oportet vt ducat semper in perfectam & quidditatiuam cognitionem aliorum. cùm hoc tamen stat, quòd in analogijs omnibus inquantum analoga sunt, semper vnum ponitur in diffinitione aliorum, aut scilicèt illud cui primò imponitur nomen absolutè: aut id cui secundariò nomen imponitur, in nominibus enim diuinis primum secundum rem, posteriùs autem secundum impositionem nominis ponitur in diffinitione aliorum, inquantum analoga sunt. Nam homo analogicè dicitur sapiens, quia habet perfectionem secundum quam diuinam sapientiam imitatur, & sic de alijs:

Ad tertium dubium dicitur, quòd hic sermo est de ordine concipiendi ex parte intellectus, secundum quod prius tempore vnum conceptum format quàm alium. ibi autem intelligitur de prioritate simplicitatis ipsius conceptus, vnde non est contradictio quomodo autem possit, aut non possit esse aliquid simplicius deo secundum rationem ostensum est supra.

Alias difficultates, quæ circa nominum analogiam occurrunt. si ad plenum vis intelligere, vide ingeniosissimum opus de nominum analogia Reuerendissimi Thomæ Gaietani Cardinalis S. Sixti.

Vtrum ens & alia nomina dicta de deo analogicè vnis conceptum dicant.

Vnum dentaxat hoc loco inuestigandum puto, quod huius materiæ fundamentum est, scilicèt quomodo ens & alia nomina dicta de deo & creatura analogicè, dicant aut non dicant vnum conceptum. Faciunt enim in hac re difficultatem diuersa sancti Thomæ dicta. Nam aliquando videtur dicere, huiusmodi nomina non dicere vnam rationem, sed plures: vt prima parte q. 13 artı 5 & in quæstionibus de potentia 7. ar. 7. veri. q. 2 art. 11. & in alijs locis idem sæpe replicat aliquando autem videtur velle, quòd ens vnam rationem dicat: vt veri. q. 1. art. 1. vbi vult oportere omnem alium conceptum, in conceptum entis resolui. Item primo sen. dist. 19. q. 5. art. 2. primum, tenet quòd talia nomina sic analogicè dicuntur de deo & creaturis, quòd intentio & natura communis, habet esse in vnoquoque eorum de quibus dicitur. ex quo videtur non solùm quod vnam importent rationem intellectus, sed etiam vnam naturam.

Confirmatur quoque quia cùm dicimus deum sapientem esse aut iustum, aut bonum, ista nomina accipi videntur secùdum mentem sancti Thomæ, secundum quòd ipsis in creaturis vtimur, quasi eadem ratio, quæ attribuitur creaturæ, etiam deo conueniat, licèt imperfectè diuinam perfectionem representet, vnde & superius dixit: nomina quæ absolutè perfectionem dicunt, absque defectu de deo prædicari, quod videtur intelligendum, quantum ad eam rationem creaturarum, quæ nullam dicit imperfectionem.

CIRCA hanc difficultatem varia est Thomistarum sententia. Tenent enim quidam propter ea quæ superius sunt adducta, ens, & similiter anima analogicè dicta de deo & creaturis dicere vnum conceptum formalem siue mentalem præcisum à conceptibus aliarum rerum, licèt non dicat conceptum obiectiualem vnum & præcisum, sed vnum tantùm analogia.

Alij verò tenent ens non dicere vnum conceptum mentalem adæquatum præcisum à conceptibus inferiorum sicut nec vnum obiectiualem. sed sicut dicit ipsa analogata vt sunt vnum proportione, siue vt similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum, vt sunt vnus conceptus proportionaliter.

Harum opinionum secunda mihi videtur verior, & conformior doctrinæ philosophorum, & sancti Thomæ. Pro cuius intelligentia considerandum, quòd cùm ens quidditatiuè & essentialiter prædicetur de rebus: dupliciter de conceptu eius loqui possumus. vno modo de conceptu quid rei, secundum quem adæquatè & quidditatiuè prædicatur de omnibus analogatis: alio modo de conceptu quid nominis, & imperfecto ac inadæquato, dico autem conceptum perfectum & adæquatum, non adæquatione tantùm prædicationis, sed adæquatione etiam representationis, quia scilicèt non solùm de omnibus entibus prædicatur, sed etiam perfectè naturam rei representat nomine entis primò & per se significatam. Si ergo de primo conceptu loquamur, sic dico quòd ens non habet vnum conceptum mentalem, sicut nec obiectiualem ab aliis præcisum: moueor autem ad hoc primo, quia non posset euitari quin ens esset vniuocum. Ad rationem enim vniuoci sufficit, vt patet ex diffinitione Aristotelis in prædicamentis posita, quòd sit vnum nomen de multis dictum secundum eandem omninò rationem formalem naturæ, sed illud nomen primo significatæ. Nam quòd ratio in illa diffinitione accipiatur pro conceptu mentali: non autem pro natura aut conceptu obiectiuali: patet primo ex Simplicio, & Ammonio in prædicamentis dicentibus, quòd ratio ibi accipitur pro diffinitione aut descriptione: diffinitio autem siue descriptio est oratio, & per consequens primò est in mente: patet secundò, quia vbicunque sanctus Thomas loquitur quomodo diuina nomina non sunt synonyma, vt superiùs, & prima quæstione 13. articulo quarto, & primo sententiarum, distinct. 2. quæst. 2. item potentia quæst. 7. artic. 6. ostendit illa non esse synonyma, quia licèt significent vnam & eandem rem, tamen illam sub diuersis rationibus significant, & exponens quid nomine rationis intelligat, inquit, quòd ratio quam significat nomen est conceptus, quem format intellectus de re, per nomen significata, & sic sequendo tractatum de diuinis nominibus nunquam exprimit aliud significatum istius nominis ratio, etiam vbi de vniuocatione loquitur ex quo apparet, quòd etiam de vniuocatione loquèdo, per rationem cuius vnitas requiritur in vniuoco intelligit conceptum mentalem, non autem rem obiectam conceptui. Patet tertiò, quia in tractatu de genere tenet substantiam, quæ est genus generalissimum differre ab inferioribus generibus prædicanti substantiæ, quia in alijs generibus inuenitur vna aliqua natura, quæ subest intentioni vniuersalitatis, ratione cuius cum vniformitate quæ est à ratione, ipsum genus vniformiter se habet ad omnia quæ sibi subsunt: in substantia autem non est vna res subiecta intentioni, cùm nulla sit realis conuenientia inter materialia, & separata, de quibus dicitur genus substantiæ. Si intellectus ex diuersis rebus colligit intentionem, & conceptum, vtrique naturæ ab intellectu applicatum, & sic secundum eum conuenientia materialium & immaterialium est tantùm in conceptione intellectus: & tamen nomen substantiæ est vniuocum materialibus & immaterialibus, alioquin non esset genus, ergo sola vnitas conceptus mentalis ad vniuocationem sufficit, & loquor de vniuocatione logica, de qua philosophus in prædicamentis loquitur.

Rationes autem contra hanc determinationem ab aliquibus addoctæ non conuincunt. Arguunt enim primò, quia cùm Deus omnia vnico conceptu intelligat: sequeretur quòd omnia essent vnius rationis vniuocæ. Secundò, quia ratio nominis vniuoci conuenit rebus, de quibus nomen vniuocum prædicatur, conceptus autem mentis non prædicatur de rebus. Sed ad primum dicitur quòd ad rationem conceptus vniuoci non sufficit quòd sit vnus quomodocunque. sed requiritur quòd sit adæquatus rei formaliter, & primò significatæ per nomen vniuocum, ita quòd non sit alicuius alterius rei conceptus, & representet vniuocata quantum ad illud in quo conueniunt, non autem quantum ad ea, quibus inter se distinguuntur: sicut conceptus animalis solius animalis est conceptus, & nullius alterius, similiter representat hominem & equum, quibus vniuocè conuenit solùm quantum ad animalitatem, in qua conueniunt, non autem quantum ad differentias, quibus distinguuntur: conceptus autem diuinus, quo se & omnia Deus intelligit, est omnium conceptus, & etiam ipsius Dei, non tamen creaturæ proportionatus, sed excedens, & omnia entia representat, non solùm quantum ad ea in quibus assimilantur: sed etiam quantum ad omnes conditiones quibus vna quæque res ab alia distinguitur, ideò non est vniuocus, vt omnia possint dici vnius rationis, tanquam vniuoca, sed bene possunt omnia entia dici vnius rationis secundum quod à Deo intelliguntur, inquantum omnia vnico conceptu excedente comprehenduntur.

Ad secundum dicitur, quòd ratio nominis vniuoci in qua vniuocantur res significatæ, conuenit rebus ipsis non per identitatem, sed fundamentaliter, quia in omnibus vniuocatis est fundamentum talis rationis: vnde quando nomen vniuocum prædicatur de vniuocatis, non prædicatur ipse conceptus per se, sed res in qua fundatur conceptus, & quæ mediante conceptu per nomen significatur. Per hoc autem non intendo excludere omnem aliam vnitatem, præter vnitatem conceptus mentalis à nomine vniuoco, sed intendo quòd vnitas conceptus mentalis sufficit ad vniuocationem logicam: licèt hanc vnitatem conceptus mentalis aliquando concomitetur aliqua alia vnitas conceptus obiectualis in vniuocatione metaphysica

Moueor

Moueor secundò, quia superiùs dixit sanctus Thomas, substantiam poni in diffinitione accidentis inquantum est ens, quod etiam est de mente Aristotelis septimo metaphysic. text. 2. & 3. ergo cōceptus entis non est vnus præcisus à conceptu substantiæ, & accidentis: patet consequentia, quia si esset vnus secundum præcisionem, nihil in diffinitione accidentis poneretur, inquantum est ens, quod in diffinitione substantiæ imponatur inquantum est ens commune enim ab inferioribus præcisum, nullum inferiorum includit in actu vt sic. Multo ergo minùs dicent conceptum præcisum nomina dicta de Deo & creatura analogicè: cùm inter Deum & creaturam maior sit distantia, quàm inter substantiam prædicamentalem & accidens. Accedit ad hoc quod superiùs adduximus, quoniam, inquam, sanctus Thomas vbi ex proposito de hac loquitur materia, tenet nihil Deo & creaturis secundum eandem rationem conuenire posse. Et prima quæst. 13. art. 5. ait, quòd in analogijs non est vna ratio sicut in vniuocis, neque totaliter diuersa, sicut in equiuocis, sed significat diuersas proportiones ad aliquod vnum. Si autem loquamur de conceptu imperfecto, & inadæquato ad quod nominis pertinente, sic non est incōueniens ens dicere vnum conceptum mentalem ab aliis præcisum: à similibus enim inquantum similia sunt non est inconueniens conceptum vnum abstrahi imperfectum, vt pote qui non perfectè naturam fundamenti similitudinis repræsentet, sed tantùm illa significet vt similia sunt.

VBI CONSIDERANDVM est quòd ens, & alia analoga in hoc ab vniuocis distinguuntur, quantum ad conceptum mentalem vnum & præcisum: quia licèt vterque repræsenter similia, & conuenientia, tamen conceptus nominis vniuoci repræsentat fundamenta similitudinis perfectè, vt illo nomine significantur: sicut conceptus animalis repræsentat perfectè naturam animalis in homine, per quam assimilatur equo: ita quod nihil aliud est in homine, vt animal est, quàm in equo vt est animal: dicèt vt hoc animal homo sit aliquid aliud, quod non est equus. Conceptus autem ille vnus analogi non repræsentat perfectè fundamenta similitudinis nomine analogo significata, primò, & per se, sed aliquid conuenit ipsis quod tali conceptu præciso non repræsentatur, sicut patet de ente: considerans enim aliquis substantiam fundare, esse per se: accidens autem fundare esse in alio, istud quæ similia esse in fundando esse, licèt vnumquodque suo modo fundet esse, format conceptum communem ipsorum, vt similia in hoc sunt, quòd est fundare esse: dicens quòdam ens est quod habet esse, sed iste conceptus non repræsentat accidens secundum quòd est ens perfectè: & adæquatè, quod patet, quia in diffinitione accidentis perfecta inquantum est ens ponitur substantia, vt inquit sanctus Thomas & Aristoteles. Et ens significat tam substantiam quàm accidens, secundum vtriusque propriam rationem, & similiter est de alijs analogis. Dicendum ergo est quòd eus non habet vnum præcisum conceptum mentalem perfectum & adæquatè, sed immediatè dicit conceptum substantiæ, quantitatis, qualitatis, & aliorum vt sunt vnum similitudine, & proportione, sicut & ex parte rei omnes, illas naturas immediatè significat vt proportionales sunt, & similes respectu ipsius esse, & in hoc differt à conceptu vniuoci, quia conceptus vniuoci, non est multi conceptus vt sunt vnus conceptus secundum proportionem, sed est simpliciter vnus: sicut & res primò per ipsum significata, si sit vniuocum mech. est vna. Hoc autem quod dicimus, quod habet esse, est conceptus entis imperfectus & inadæquatus entium, ipsa representans vt sunt similia. Et de hoc loquitur sanctus Thomas, cùm inquit omnes alias conceptiones in conceptum entis resolui, & ad illum aliquid addere, & simplicissimum esse. Quod autem aliquando dicit ens dicere intentionem, & naturam communem, intelligitur de communitate analogicè, & proportionis, quidditas enim substantiæ est entitas quædam & natura significata nomine entis, & similiter quantitatis natura, & aliorum. Et conueniunt in intentione communi imperfecta, quæ est fundare esse, & sunt vna natura proportione quadam, & similitudine: & quia ratio entis dicta de substantia perfectior est ratione entis dicta de accidente, & ratio substantiæ includitur in ratione accidentis, secundum quod est ens, ideò de ipsis dicitur secundum prius & posterius.

Quod dixi de ente, similiter intelligendum est de omnibus aliis nominibus conuenientibus Deo & creaturæ analogicè, quantum ad istam vnitatem, aut multiplicitatem conceptuum. Sapientiæ enim nomen dictum de Deo, & creatura diuersas naturas immediatè significat: habentes tamen inter se similitudinem, & proportionem, secundum quod vna ab altera exemplatur: sicut enim sua sapientia Deus altissimas considerat causas, sed suo modo: ita & creatura suo modo per suam sapientiam eadem considerat: similiter diuersos conceptus mentales, quorum quilibet vni analogatorum adæquatus esset, imporaret, si ipsam sapientiam diuinam secundum quod in se est concipere possemus: sed quia hoc non possumus, formamus quidem conceptum vnum creaturæ adæquatum: sed alium formamus de Deo proportionaliter ad conceptum creaturæ, qui illi est inadæquatus, & vlteriùs propter similitudinem conceptus sapientiæ nostræ ad conceptum sapientiæ diuinæ formamus communem vnum conceptum sapientiæ diuinæ & humanæ conuenientem, sed imperfectum, & inadequatum vtrique in quo vtraque sapientia assimilatur, & sic dicit tale nomen conceptum vnum inadequatum, & imperfectum, non exprimentem diuinam sapientiam perfectè, inquantum est sapientia, sed vtramque sapientiam, vtimiles sunt, representantem. Conceptum autem vnum præcisum perfectum, & adequatum analogatis non dicit. Vnde cùm sapiens de Deo prædicatur conceptus eius adequatus, vt de ipso prædicatur, non est alius à conceptu proprio sapientiæ diuinæ: sicut cùm prædicatur de homine, eius conceptus non est alius à conceptu sapientiæ humanæ. Vnde prima quæst. 13. art. 5. inquit S. Thomas, quòd cùm hoc nomen sapiens dicitur de homine, significat aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, & à potentia & ab esse eius, & ab omnibus huiusmodi: sed cùm hoc nomen dicimus de Deo, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Sed verum est, quòd sapientiæ nomen non dicit ipsam sapientiam diuinam nisi vt vnum proportionaliter cum sapientia creatam: nomen autem hoc sapientia diuina significat ipsam absolutè & vna ratione simpliciter, ita quòd eadem res vt fundans similitudinem & conuenientiam proportionalitatis nomine analogo significatur, vt autem fundat distantiam & dissimilitudinem significatur nomine proprio, propter quod dicitur nomen analogum significare vnum proportione. Sunt enim omnia analogata, omnésque eorum conceptus idem similitudine & proportione, & sic conceptus vnius est conceptus alterius proportionaliter.

Quòd plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Cap. 35.

OStenditur etiam ex dictis quòd quanuis nomina de Deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma: quia non signant rationem eandem: nam sicut diuersæ res vni simplici rei quæ Deus est, similantur per formas diuersas, ita intellectus noster per diuersas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diuersas rationes siue perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur: & ideò de vno intellectus noster multa concipiés non est falsus neque vanus, quia illud simplex esse diuinum huiusmodi est vt ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint, (vt suprà ostensum est.) Secundum autem diuersas conceptiones diuersa nomina intellectus aduenit quæ Deo attribuit, & ita cùm non secundum eandem rationem attribuantur: constat ea non esse synonyma: quanuis rem omninò vnam significent: non enim est eadem nominis significatio, cùm nomen per priùs conceptionem intellectus, quàm rem intellectam significet.

**Idem p. p. q. 13. art. 4. & de po. q. 7. art. 6.*

Super cap. 35.

POst comparationem nominum diuinorum ad res significatas, agit sanctus Thomas de comparatione nominum inter se, & ponitur hæc conclusio. Quanuis nomina huiusmodi dicta de Deo eandem rem significent, non tamen sunt synonyma.

Pro cuius declaratione sciendum, vt refert Simplicius in prædicamentis, capit. de vniuocis, quod hoc vocabulum, synonyma, duplicem apud Græcos habet significationem: aliquando enim significat pluralitatem nominum cum vnitate rationis & rei significatæ, quæ Speusippus Polyonyma vocabat, quæ & nunc etiam à Latinis dicuntur synonyma, vt Paris & Alexander, quæ fuerunt nomina filij Priami: aliquando verò significat vnitatem nominis dicti de pluribus, cum vnitate etiam rationis, & hæc nunc dicuntur vniuoca. Aristotel. in diuersis locis diuersimodè vsus est hac dictione. Nam vbi agit de generibus siue de vocibus significan

gnificantibus genera, vsus est ipsa in secunda significatione, vt patet in prædicamentis, vbi quæ nostri dicunt vniuoca, ipse synonyma appellauit: & hoc conuenienter, quia voces generum sunt synonymæ in hac secunda significatione, non autem in prima. Vbi autem de multiplicitate vocum: & earum multiplici significatione vt sic voluit determinare, vsus est hac dictione in prima significatione, vt patet in poëtica sua, vt in tertio rethoricorum. Ex quo patet quòd ex parte significati, synonymis in prima significatione opponuntur omonyma quæ nos æquiuoca dicimus: ista enim sunt quæ conueniunt in nomine, & differunt ratione: illa verò sunt quæ conueniunt in ratione, & differunt nominibus. In secunda autem significatione ipsis opponuntur æteronyma, quæ nos dicere possimus alteronyma: hæc enim differunt nomine, & ratione, vt homo & equus: illa verò conueniunt in nomine & ratione: vt sor. & Plato: in nomine & ratione hominis conueniunt. Hic ergo accipiuntur synonyma in prima significatione, secundum quòd hac dictione vtuntur latini grammatici. Probatur autem primò conclusio, secundò remouentur quædam dubia. Quantum ad primum arguitur sic. Ista nomina non significant eandem rationem, ergo non sunt synonyma. Patet consequentia, quia synonyma debent eandem rationem omninò importare. antecedens verò probatur. Diuersæ res deo per diuersas formas assimilantur: ergo & intellectus noster per diuersas conceptiones illi assimilatur, quia per diuersas rationes suæ perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur: sed secundum diuersas conceptiones, diuersa nomina intellectus adinuenit quæ deo attribuit: ergo talia nomina non dicunt eandem rationem.

Quantum ad secundum remouet duo dubia: primum est. Posset enim aliquis dicere, multa de vno concipere habet in se falsitatem aut vanitatem, ergo similiter de deo qui simplicissimus est. Respondet autem, quòd intellectus noster de ipso multa concipiens, non est falsus, neque vanus: quia diuinum esse simplex, huiusmodi est, vt ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint.

Secundum dubium est. Ista nomina habent idem significatum, quia rem omninò vnam significant, ergo sunt synonyma.

Respondet, quòd non est eadem in omnibus istis significatio, cùm nomen prius conceptionem intellectus significet quàm rem intellectam.

Quomodo intellectus per diuersas conceptiones deo aliqualiter assimilatur.

PRO declaratione conclusionis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ potentia dei, quæstione septima, quinto & prima parte quæst. 13. articulo quarto, quòd formæ intellectuales intellectus nostri à rebus creatis causatæ assimilantur aliqualiter deo, sicut & perfectiones ipsæ à quibus causantur: quod enim est simile vni, assimilatur & ei cui illud est simile, inquantum similia sunt. Si enim sortes similis est Platoni in albedine, & Plato in albedine similis est Socrati, consequens est vt sortes etiam Socrati in albedine similis sit. Cùm ergo species intellectus nostri sint similitudines creaturarum, & illæ sint quædam deficientes similitudines dei, sequitur quòd ipsæ species sint etiam quædam similitudines dei. Quando autem intellectus per formam intelligibilem alicui rei assimilatur, conceptiones quæ secundum illam speciem formantur, sunt etiam rei similitudines quædam, & rei veræ attribuuntur, aut simpliciter, aut proportionaliter. sic ergo cùm intellectus ex similitudine in se existente formet conceptum creaturæ, ille conceptus est aliqualiter conceptus dei, sed imperfectus, licèt sit creaturæ adæquatus. ex illo autem conceptu creaturæ formet intellectus conceptum dei eundem conceptui creaturæ non simpliciter, sed proportionaliter: sicut eadem est perfectio dei & creaturæ proportionaliter. Hoc est ergo quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex eo quòd intellectus perducitur ad cognoscendum deum ex perfectionibus creaturarum, per diuersas conceptiones ei aliqualiter assimilatur, quia videlicet intellectus informatus speciebus creaturarum format conceptus de deo proportionatos conceptibus creaturarum ex quibus in dei cognitionem manuducitur. dum considerat id quod est in creaturis oportere esse in deo tanquam in causa, eminentiori modo.

QVANTVM ad solutionem primi dubij sciendum, quòd intellectus in concipiendo dicitur falsus quando rei conuenire conceptus non potest: vt si de homine conciperem quòd esset animal irrationale: dicitur autem vanus quando conceptioni suæ nihil in re correspondet, sicut in concipiendo chimeram: nihil enim in re chimera est. intellectus ergo noster informando plures conceptus de deo vno existente & simplici non est falsus: quia sicut non repugnat eius simplicitati, quòd diuersæ & multiplices formæ creaturarum ei assimilentur: ita eius vnitati non repugnat vt ei diuersæ conceptiones formis creaturarum proportionatæ attribuantur. Cùm enim omnes formæ intelligibiles perfectiones creaturarum representantes, sint etiam similitudines aliquales Dei, conceptiones quas ex illis speciebus de Deo intellectus formar inquantum illæ species similitudines eius sunt illi verè attribuuntur: quicquid enim intellectus de re concipit, ex eius specie intelligibili rei verissimæ attribuitur.

Similiter non est vanus. Nam talibus conceptionibus aliquid respondet in re: sicut enim diuinitas vna & simplicissima existens habet vt illi omnes creaturarum perfectiones assimilentur inquantum ab ipsa productæ sunt & exemplatæ, ita habet vt de ipsa diuersæ conceptiones imperfectè tamen, & inadæquatè eius naturam representantes, formari possint.

Vnde si quæratur, Vtrum perfectiones importatæ diuersis nominibus vllam in Deo rationis distinctionem habeant, dicetur quòd actualem quidem distinctionem rationis intellectus creaturæ habent, quia conceptio non est formaliter & subiectiuè in re intellecta, sed in intellectu: sed in ipsa re habent distinctionem sufficientem & virtualiter, inquantum ipsa res est talis vt de ipsa diuersi conceptus imperfectè eam representantes ab intellectu finito & limitato formari possint.

QVANTVM ad remotionem secundi dubij sciendum quòd nomen dicitur prius significare conceptionem intellectus quàm rem intellectam, non quia ipse conceptus sit propriè res significata: constat enim cùm dicimus sortem esse hominem non esse sensum, quòd sortes sit cõceptio intellectus: sed quia est id quo intellectus rem significat: non enim ipsam significat nisi sic ab intellectu conceptam, & ideò sequitur quòd plura nomina dicta de Deo synonyma non sunt: quia videlicèt non idem omninò significant. Licèt enim res vltimo significata sit omninò vna secundum se, quia vna simplex diuinitas per omnia illa nomina significatur: conceptus tamen, quibus mediantibus res significatur plures sunt & multiplices, quòd sanè facit ipsa synonyma non esse.

Quomodo autem res omnibus istis nominibus significata, omninò vna sit, non oporteátque aliquam actualem distinctionem, quæ sit ex natura rei ponere, vt Scotus primo sententiarum distinctione 2. quæst. 4. & distinct. 8. quæstione tertia: posuit, satis est ab aliis præsertim à Capreolo, primo sententiarum distinct. 8. quæstione 4 disputatum: ideò prætermittatur hæc quæstio pro nunc.

Quòd propositiones quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanæ.

Cap. 36.

EX hoc etiam vlteriùs patet, quòd intellectus noster de Deo simpliciter non in vanum enuntiationes formet componendo & diuidendo, quanuis Deus omninò simplex sit.

Quanuis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diuersas conceptiones deueniat, vt dictum est: intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omninò esse vnum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis: sicut nec lapidi immaterialitatem quanuis eum immaterialiter cognoscat: & ideò rei vnitatem proponit per compositionem verbalem quæ est identitatis nota, cùm dicit, Deus est bonus vel bonitas: ita quòd si qua est diuersitas in compositione ad intellectum referatur: vnitas verò ad rem intellectam: & ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diuersitatis nota præpositionem interponendo, vt cùm dicitur, bonitas est in Deo: quia in hoc designatur aliqua diuersitas quæ competit intellectui, & aliqua vnitas quam oportet ad rem referre.

Super Cap. 36.

POstremò agit sanctus Thomas de vocibus diuinis complexis, & ponit hanc conclusionem. Non sunt vanæ enuntiationes quas intellectus noster de deo format. probatur. Vbi est vnitas in re, licèt sit pluralitas ex parte intellectus, ibi potest intellectus verè componere & diuidere: sed in deo est vnitas omnium quæ de ipso dicuntur ex parte rei, pluralitas verò ex parte nostri intellectus. ergo, &c. Maior patet, quia per copulam verbalem importatur in propositionibus vnitas quædam prædicati cum subiecto. minor verò probatur, quia licèt intellectus noster diuersis conceptionibus in dei cognitionem perueniat, omnibus tamen vnam omninò rem respondere intelligit: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit: vt videlicèt, sicut ipse est multiplex in intelligendo, ita tem esse multiplicem in seipsa dicat: sicut neque lapidi attribuit immaterialitatem, licèt eum immaterialiter intelligat. Additur quoque quòd intellectus aliquando de deo enuntiationes formar cum aliqua diuersitatis nota, præpositionem interponendo, vt cùm dicitur bonitas est in deo.

Intellectus modum quo intelligit rebus non attribuit.

HIC duo sunt aduertenda. Primum est quòd duplex est modus quo intellectus rem intelligit, vnus se tenens ex parte rei intellectæ, alius se tenens ex parte intellectus. modus se tenens ex parte rei intellectæ, est ille quem intellectus in re apprehendit: modus autem se tenens ex parte intellectus, est ille qui actum intelligendi concomitatur, vt ab intellectu egreditur. primus, rei secundum quod est extra intellectum conuenit: secundus autem, secundum quod est in intellectu. Cùm ergo dicitur quòd intellectus modum quo intelligit, rebus non attribuit, intelligitur de modo se tenente ex parte intellectus, non autem de modo se tenente ex parte rei intellectæ.

Secundum est, quòd cùm duplicem de deo propositionem formet intellectus: vnam dicendo, hoc est hoc, putà deus est bonus: aliam dicẽdo, hoc est in hoc, putà bonitas est in deo, in vtraque importatur vnitas, & diuersitas, sed diuersimodè. Nam in prima vnitas explicitè importatur, scilicèt per copulam verbalem: diuersitas autem importatur tantùm implicitè, inquantum est pluralitas vocum, quarum vna ponitur in subiecto, altera verò in prædicato. nihil tamen est, quod ipsam diuersitatem significet, quia diuersa nomina non inconuenit idẽ omninò significare. In secunda autem, & vnitas rei, & diuersitas ex parte intellectus importatur explicitè: vnitas per copulam verbalem, pluralitas per propositionem. Nam cùm nihil sit in seipso, oportet vt hæc præpositio, in diuersitatem aliquam vnius ab altero importet, saltem secundum intellectum propter hoc dixit sanctus Thomas quòd in istis propositionibus designatur aliqua diuersitas, quæ competit intellectui, id est, quæ ex parte intellectus, est & aliqua vnitas quam ad rem oportet referre.

Quòd deus est bonus.

Cap. 37.

*Idem p. p. q. 6. art. 1.

EX perfectione autem diuina quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest. Id enim quo vnumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius. propria nanque virtus vniuscuiusque, est quæ bonum facit habẽtem, & opus eius bonum reddit: virtus autem est perfectio quædam. tunc enim vnumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem. *vt patet in septimo physicorum. ex hoc igitur est quòd vnumquodque bonum est quod perfectum est: & inde

*text. com. 18.

*Capi. 28.

*Capit. 23.

est quòd vnumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum: * ostensum autem est deum esse perfectum, est igitur bonus.

2 Item, ostensum est suprà * esse aliquod primum mouens immobile, quod deus est: mouet autem sicut mouens omninò immobile quod mouet, sicut desideratum: deus igitur cùm sit primum mouens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum, quorum primum est quod est bonum: nam apparẽs bonum, non mouet per se: sed secũdum quòd habet aliquam speciem boni, bonum verò mouet per seipsum: primum igitur desideratum, quod est deus, est verè bonum.

3 Ad hæc bonum est quod omnia appetunt, vt philosophus optimè dictum introducit. * in primo Ethicorum. omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum: quod patet ex hoc quod vnumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni: esse igitur actu, boni rationem constituit: vnde & per priuationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum: * vt per philosophum patet in nono Metaphysicorum. ratio autem boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quæ etiam mouet agentem ad agendum. propter quod dicitur bonum esse diffusiuum sui esse: hæc autem diffusio deo competit: ostensum est enim suprà quòd deus alijs est causa essendi, sicut per se ens necesse esse: igitur verè bonus. Hinc est quod in psalmo 72. dicitur: Quam bonus Israel deus his qui recto sunt corde. Et Tren. 3. dicitur: Bonus est dominus sperantibus in se animæ quærenti illum.

*Capitu. 1.

*text. c. 10.

Auth. sacræ script.

Super Capit. 37.

POstquam determinauit sanctus Tho. de perfectione diuina absolutè, nunc de ipsa determinat ad particulares perfectiones descendendo.

Circa hoc autem duo facit. Primò agit de perfectionibus ad naturam & subsistentiam pertinentibus. secundò, de pertinentibus ad operationem cap. 44.

Circa primum tria facit. Primò agit de bonitate diuina. Secundò de vnitate. cap. 42. Tertiò de infinitate. cap. 43.

Circa primum duo facit. Primò agit de bonitate diuina secundum se. Secundò in ordine ad alia. capi. 40. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa bonitate. Secundò vnum correlatiuum infert. cap 39. Circa primum duo facit. Primò ostendit bonitatem conuenire deo. Secundò, quòd ipse sit sua bonitas. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Deus est bonus.

Probatur primò, Deus est perfectus, ergo est bonus. probatur consequentia. Tunc vnumquodque perfectum est, quando attingit propriam virtutem: vt dicitur septimo physic. text. 18. sed virtus rei est id quo vnumquodque bonum dicitur. est enim virtus quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum: ergo vnumquodque secundum quod est perfectum, est bonum. patet etiam ex hoc. quia vnumquodque appetit suam perfectionem, tanquam proprium bonum.

Vnumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem.

CIRCA illam propositionem vnumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem: intelligendum est, quòd virtus propria rei, eius consequitur essentiam: sunt enim diuersæ virtutes secundum naturarum diuersitatem. ideò antequam aliquid propriam virtutem habeat, essentiæ complementum non habet, aut quantum ad intrinseca principia, aut quantum ad extrinseca, putà quantitatem, & huiusmodi quæ requiritur ad hoc, vt virtus exire possit ad opus, cùm autem aliquid ad propriam virtutem peruenerit, vt scilicèt secundum eam operari possit, dicimus & illud naturæ habere complementum, & per consequens perfectum esse.

Secundò, Deus est primum desideratum: ergo est bonus. probatur antecedens, quia est mouens omninò immobile quod mouet, sicut desideratum primum: probatur quoque consequentia. Si desideratur, aut inquam tanquam bonum, aut tanquam apparens bonum. non tanquam apparens bonum, quia illud non appetitur per se, sed secundum quòd habet aliquam speciem boni: ergo tanquam bonum, quod per seipsum mouet.

Tertiò, Deus est ens actu. ergo est bonus. probatur consequentia. Vnumquodque naturaliter appetit esse actu secundũ suũ modũ quod patet, quia corruptioni naturaliter repugnat: sed bonum est quod omnia appetunt: ergo eos actu est bonum. Item per priuationem actus potentia consequitur malũ, quod est bono op-

positum, vt dicitur nono Metaphisicæ tex.com. 19. ergo actus est quoddam bonum.

Quartò, communicatio esse & bonitatis, ex bonitate procedit, sed hæc conuenit deo: ergo est verè bonus. probatur minor, quia deus est aliis causa essendi, sicut ens per se necesse esse. Maior verò probatur dupliciter.

Primò ex ipsa natura boni, id est, ex conditione naturalis boni, Vnumquodque enim esse, & bonitatem in alia diffundit agendo, cuius iudicium est, quòd signum perfectionis alicuius est sibi simile posse producere, vt dicitur quarto Meteororum: sed naturaliter vnumcuiusque bonum est actio, & perfectio eius, vnumquodque etiam agit ex eo quòd est actu: ergo, &c.

Secundò probatur eadem maior ex boni ratione. Ratio boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis: sed finis mouet agentem ad agendum. quod patet ex eo quòd dicitur bonum esse diffusiuum sui esse: ergo & bonum mouet agentem ad agendum: ergo, &ext. Confirmatur conclusio primò authoritate psal. Quam bonus, &c. Secundò, authoritate Thre. Tertiò, bonus est deus, &c.

CIRCA istam propositionem, bonum est appetibile & finis, dubium occurrit. Vtrum appetibile sit essentialis ratio boni, & similiter finis. Videtur enim quòd sic: quia vbicunque loquitur sanctus Thomas de ratione boni, semper videtur bono pro ratione assignare rationem appetibilis & finis. vt patet hoc loco, & prima parte quæstione quinta, articulo primo. Veritate quæstione prima, & 21. in primo sentent. dist. 19. & in infinitis penè aliis locis. In oppositum autem est, quia sic le videtur habere appetibile ad bonum, sicut visibile ad colorem. sicut enim color est obiectum visus: ita bonum, est obiectum voluntatis. & sicut visibile denominat ipsum colorem in ordine ad visum: ita appetibile denominat bonum in ordine ad appetitum. Sed visibile non est essentialis ratio coloris, sed eius passio: vnde ista non est in primo modo. color est visibilis, vt patet secundo de anima. ergo similiter erit de appetibili.

Vtrum appetibile & finis sit essentialis ratio boni.

CIRCA rationem etiam ipsam occurrit dubium, quia in antecedente loqui videtur sanctus Thomas de processu bonitatis ab aliquo tanquam à causa efficiente probatio autem assumpta ex ratione boni procedit de processu, à bono tanquam à causa finali. Nam hanc propositionem, bonum est diffusiuum sui esse, interpretatur sanctus Thomas prima parte quæstione quinta, articulo quarto, secundum. & veri quæst. 21. art. primo, quartum, de diffusione non per modum efficientis, sed per modum causæ finalis.

AD EVIDENTIAM primi dubij considerandum est, quòd in doctrina sancti Thomæ diuersimodè declaratur à diuersis, quomodo bonum sit appetibile. Herueus enim quolibet. tertia quæstione secunda declinat ad hoc quod ratio boni sit ratio omninò absoluta, nullum includens respectum: & consequenter appetibile quod importat habitudinem ad appetitum, non est de essentiali ratione boni. Capreolus verò primo sentent. distinct. 3. quæstion. 3. vult quòd ratio boni sit respectiua, non quidem tanquam dicens purè respectum, sed tanquam dicens absolutum cum respectu. Vnde dicit primò, quòd bonum in sua ratione essentiali includit appetibile: & quòd ista propositio, bonum est appetibile, est per se in primo modo. Dicit secundò, quòd non est simile de colore & visibili, & de bono & appetibili: quia color nominat ipsum quod est obiectum mouens visum. ad quod sequitur visibile sicut eius passio: bonum autem non nominat præcisè id quod est obiectum motiuum appetitus, sed dicit & id quod est obiectum motiuum voluntatis, & habitudinem ad appetitum. vnde magis assimilatur bonum huic aggregato color visibilis, quàm soli colori: & propter hoc ista est essentialis prædicatio: bonum est appetibile, non autem ista, color est visibilis.

Sed licèt authores harum opinionum sint omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi quòd ad mentem sancti Thomæ in hac re loquantur: quòd enim bonum non dicat purè absolutum, satis liquet in quæstione de veritate, quæstione prima, & quæstione 21. vbi sanctus Thomas ponit verum & bonum differre ratione ab ente: quia ad rationem entis addunt respectum rationis. Propterea bene soluit Cap. in 34. d. 2. & in loco prælegato, rationes pro ista opinione.

Quòd autem resolutio importata nomine appetibilis non sit de essentiali ratione boni, sed rationem boni consequatur, patet ex iis quæ inquit sanctus Thomas primo Ethicorum, vbi exponens hanc propositionem, bonum est quod omnia appetunt, ait, quòd prima non possunt notificari per aliqua priora: sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Et cùm bonum propriè sit motiuum appetitus, describitur per motum appetitus, sicut solet manifestari virtus motiua per motum. ex quibus datur intelligere, quòd esse appetibile non est essentialiter ratio boni, sed consequitur propriam boni rationem, sicut visib le consequitur colorem qui est obiectum motiuum visus. Et hoc etiam ipsemet Capreolus melius sentiens quàm in primo senten. renuit in secundo, distinct. 34. Propter quod videtur mihi dicendum, quòd appetibile dupliciter potest accipi. Vno modo formaliter, pro ea scilicèt resolutione quæ nomine appetibilis importatur. Alio modo fundamentaliter, scilicèt pro eo quod est fundamentum talis resolutionis inquantum huiusmodi. Si primo modo accipiatur, sic non est de essentiali ratione boni, sed rationem boni concomitatur: Si autem accipiatur secundo modo, est de ipsius formali, & essentiali ratione. Significat enim bonum ipsum ens, inquantum fundat resolutionem appetibilis. Vnde ista propositio, bonum est appetibile, est in secundo modo per se. si appetibile primo modo accipiatur: est autem in primo modo per se si accipiatur secundo modo. Propterea cùm inquit sanctus Thomas, rationem boni consistere in hoc quod est appetibile, intelligendum est de ratione concomitante si appetibile formaliter sumatur: si autem sumatur fundamentaliter, intelligendum est de ratione essentiali. Et hoc secundum videtur magis ad intentionem S.D. accedere: bonum enim secundum suam rationem est fundamentaliter appetibile & finis.

Sed tunc remanet dubium, quia secundum hanc responsionem videtur sequi, quòd bonum sit merè absolutum vt prima opinio dicebat: sicut color qui est visibilis fundamentaliter ex se, est merè absolutum.

Respondetur, quòd licèt bonum non includat formaliter resolutionem appetibilis & finis in sua ratione, sed tantùm concomitanter, sicque bonum appetibile & finis fundamentaliter ex sua formali ratione non tamen est merè absolutum. sed importat absolutum cum respectu. dicit enim respectum perfectiui alterius secundum rationem speciei, & secundum esse quod habet in rerum natura, vt patet ex doctrina sancti Thomæ verit. quæst. 21. articulo primo, vbi ponit quòd bonum & verum addunt supra ens respectum perfectiui, sed verum est perfectiuum secundum rationem speciei tantùm: bonum autem & secundum rationem speciei, & secundum esse. Vnde bonum est fundamentaliter appetibile & finis non ex eo tantùm quod dicit ens, sed ex eo quòd dicit ens cum tali habitudine perfectiui. Propterea quod inquit aliquando sanctus Thomas vnumquodque esse appetibile secundum quod est perfectum, exponendum est vt exponitur veri. quæstione præallegata, attic. tertio, secundum, de perfecto, vt includit etiam rationem perfectiui. & sic patet responsio ad primum dubium. Ad secundum autem dicitur primò, quòd quia rationem boni concomitatur ratio causæ finalis. cùm bonum dicitur seipsum diffundere: non intelligitur per modum causæ efficientis, licèt diffundere secundum vocabuli proprietatem videatur importare operationem causæ efficientis, sed per modum causæ finalis: quia scilicèt gratia ipsius nata sunt mouentia & efficientia agere.

Dicitur secundò, quòd licèt boni formalem rationem, ratio causæ finalis concomitetur, rei tamen quæ bona est, ratio etiam efficientis potest conuenire. Est enim aliquid fundamentaliter bonum in inquantum habet esse, & vnumquodque agit inquantum est in actu Vnde antecedens illud absolutè sumitur non magis limitando ad causam efficientem, quàm ad finalem: imò, de vtraque causalitate verum est, quod communicatio esse, & bonitatis: ex bonitate procedit: & deus est causa esse, & bonitatis in genere causæ efficientis: quia est primum agens à nullo dependens, & in genere causæ finalis, quia est vltimus finis cuius gratia omnia sunt, & fiunt. Ideò illam propositionem probat sanctus Thomas primò in causa efficiente: secundò in causa finali ex ratione boni, vt ostendat illam in vtranque causalitatem veritatem habere.

Quòd deus est sua bonitas.

Cap. 38.

EX his autem haberi potest quòd deus sit sua bonitas. Esse enim actu, in vnoquoque est bonum ipsius: sed deus non solùm est ens actu, sed est ipsum suum esse, vt suprà *ostensum est. est igitur ipsa bonitas, non tantùm bonus.

2 Præterea, perfectio vniuscuiusque est bonitas eius: vt suprà *ostensum est: perfectio autè diuini esse, nõ attenditur secundũ aliquod additũ supra ipsum, sed quia ipsum secundum

*Capi. 28. secundum seipsum perfectum est, vt suprà * ostensum est. bonitas igitur dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua bonitas.

3 Item, vnumquodque bonum quod non est sua bonitas participatione dicitur bonum. quòd autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se præsupponit, à quo rationem suscipit bonitatis: hoc autem in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum. infinitum enim repugnat fini, bonum autem rationem finis habet: oportet igitur deuenire ad aliquod primum bonum, quod non participatiuè sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. hoc autem est deus, est igitur deus sua bonitas.

4 Item, id quod est, participare aliquid potest: ipsum autem esse, nihil. quòd enim participat, potentia est. esse autem, actus est. sed deus est ipsum esse, vt probatum est. non est igitur bonus participatiuè, sed essentialiter.

5 Amplius, omne simplex, suum esse, & id quod est, vnum habet. nam si sit aliud & aliud, iam simplicitas tollitur. deus autem est omninò simplex, vt ostensum est: igitur ipsum bonum non est aliud quàm ipse. est igitur sua bonitas. Per eandem rationem etiam patet quòd nullum aliud bonum est sua bonitas. propter quod dicitur Marci 10. Nemo bonus, nisi solus deus.

Auth. sacræ Scrip.

Super Capit. 38.

SEcundò ostenditur, quòd deus est sua bonitas. Probatur primò, deus est suum esse: ergo est sua bonitas. Probatur consequentia, quia esse in actu in vnoquoque, est bonum ipsius.

NOTANDVM ex doctrina sancti Thomæ prima parte quæstione 5. secundo, quartum. quòd vita & scientia & aliæ perfectiones non appetuntur nisi secundum esse in actu. nullus enim appetit vitam, nisi vt per ipsam viuat, neque sapientiam, nisi vt per ipsam sapiens sit: & quia bono ratio conuenit appetibilis inquantum est alterius perfectiuum, ideò nulli conuenit ratio boni, nisi inquantum est actu. propter hoc inquit sanctus Tho. quod est in actu in vnoquoque est bonum ipsius, id est, esse in actu, est illud ex quo fundamentaliter & radicaliter aliquid dicitur bonum.

Nulli conuenit ratio boni, nisi inquantum est in actu.

SED circa hoc dubium occurrit. Si enim nulli conuenit ratio boni nisi inquantum est in actu, sequitur quòd id quod non est in actu non habeat rationem boni, sed hoc est falsum: quia sanitas, quam nondum habet infirmus, bona est, cùm ab infirmo appetatur: ratio autem appetibilis rationem boni consequatur: ergo non solùm ei quod est in actu, conuenit ratio boni, sed etiam ei quod nondum est in actu.

AD huius difficultatis solutionem duplici distinctione opus est. Prima est, dupliciter aliquid potest dici bonum: vno modo tanquam id quod habet bonitatem, siue quod in bonitate subsistit: Alio modo tanquam id quo aliquid est formaliter bonum. Secunda est. Ens in actu, potest dupliciter intelligi. Vno modo secundum actum exercitum: Alio modo secundum actum signatum. Primo modo dicitur aliquid ens actu, quando actualiter existit in rerum natura, sicut sortes viuens. Secundo modo dicitur aliquid ens actu, quando cum sua actualitate essendi significatur, aut intelligitur, etiam si non existat actualiter in rerum natura. Dicitur ergo primò, quòd si loquamur de bono primo modo, quod scilicèt habet in se bonitatem, nihil est bonum nisi inquantum est in actu, secundum actum exercitum. Dicitur secundò, quòd si loquamur de bono secundo modo de eo, scilicèt quo aliquid est bonum, nihil est bonum nisi sit ens in actu, saltem secundum actum signatum. Non enim aliquid habet rationem appetibilis nisi inquantum eum suo esse consideratur: & sic sanitas, etiam non existens, dicitur ens actu inquantum habet rationem boni: quia non appetitur nisi vt per ipsam aliquis sit actu sanus. Et sic vniuersaliter verum est quòd nihil est bonum nisi inquantum est in actu: vel secundum actum exercitum, vel secundum actum signatum.

Secundò. Deus est sua perfectio, quia ipsius esse non est per aliquid additum perfectum: ergo est sua bonitas. patet consequentia: quia perfectio rei, est bonitas eius.

Tertiò. Deus est per essentiam suam bonus: & non participatiuè per ordinem ad aliquid aliud: ergo est sua bonitas. probatur antecedens, quia quod per participationem est bonum, ante se aliquid habet à quo rationem suscipiat bonitas, sed non est processus in infinitum, cum bonum habeat rationem finis: infinitum autem repugnet. sui ergo oportet deuenire ad aliquid per se & essentialiter bonum. consequentia verò probatur. quod non est sua bonitas, participatiuè, & non per essentiam est bonum.

CIRCA illam propositionem infinitum repugnat fini, dubitatur, quia non videtur intentum probare, licèt enim infinitum in quantitatibus repugnet fini tanquam ipsum tollens, ex hoc tamen non sequitur in causis finalibus non dari processum in infinitum. Respondetur quòd in ordine finium illud simpliciter habet rationem finis, quod est in vltimo intentum tanquam propter se, non autem propter aliud volitum: finis enim vt sic est cuius gratia aliquid fit, non autem quod fit gratia alterius, ideò finis ex propria ratione habet rationem vltimi. & ideirco infinitum repugnat rationi finis, inquantum remouet vltimũ. si ergo procedatur in infinitum in causis finalibus nihil habebit rationem vltimi, & per consequens nihil simpliciter erit finis, sed vnumquodque se habebit vt ad aliud ordinatum, loquendo de finibus essentialiter ordinatis: illa ergo propositio non accipitur vt habens veritatem tantum in quantitate continua, sed absolutè, & formaliter: infinitum enim id est, quod finem remouet repugnat fini quem remouet. & ideò infinitum remouens finem causarum finalium repugnat fini. & statui causarum, & quia ratio causæ finalis ponit statum, & vltimum, ideò rationi ipsius repugnat infinitum.

Infinitum repugnat fini.

Quartò. Est confirmatio antecedentis prioris rationis. Deus est ipsum esse. ergo est essentialiter bonus & non participatiuè, & per consequens ipsa bonitas. probatur consequentia, quia ipsum esse, participaliter aliquid non potest, cùm non sit potentia sed actus. Quintò. Deus est omninò simplex, ergo &c. probatur consequentia, quia omne suum esse, & id quod est, vnum habet, id est, & ens in ipso non distinguuntur, & cum esse eius sit ipsius bonitas, à sua bonitate non distinguetur. Ex hoc infertur corollariè, quòd nullum aliud bonum est sua bonitas, vnde & Mar. 10. dicitur, nemo bonus nisi solus deus.

ADVERTE pro hoc corrolario ex quæstionibus veri. quæstio. 21. articulo 5. quòd bonitas substantialis in esse rei completur, licèt enim essentia rei sit radicaliter & fundamentaliter bonitas prima rei, & bonitas secundum quid, non est tamen completiuè bonitas substantialis, sed esse actualis existentiæ rei non est enim completè, & simpliciter aliquid bonum substantialiter, nisi sit in actu & quia nullius rei creatæ esse, est essentia, ideò nulla res creata est sua bonitas substantialis absolutè & simpliciter, nulla etiam est sua vltima bonitas, à qua simpliciter & absolutè dicitur bona. quia illa rebus conuenit ex accidentibus superadditis, vt patet prima parte. & veritate, &c.

Quòd in deo non possit esse malum.

Cap. 39.

EX hoc autem manifestè apparet quòd in deo non potest esse malum.

Esse enim & bonitas, & omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter se habent admixtum: licèt id quod est bonum, possit aliquid præter esse & bonitatem habere. nihil enim prohibet hoc quod est vni perfectioni suppositum etiam alij supponi: sicut quod est corpus potest esse album & dulce: vnumquodque autem intra suos rationis terminos concluditur, vt nihil extraneum intra se capere possit. deus autem est bonitas, nõ solùm bonus, vt ostensum est, non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas: & ita malum in eo omninò esse non potest.

2 Amplius, id quod est oppositũ essentiæ alicuius rei, sibi omninò conuenire non potest dum manet, sicut homini non potest conuenire irrationabilitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat: sed diuina essentia est ipsa bonitas, vt ostensum est: ergo malum quod est bonum op-

positum, in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret: quod est impossibile, cùm sit æternus, vt suprà
Capit.38. ostensum est.

3 Adhuc, cùm deus sit suum esse, nihil participatiuè
*Capit.25. de deo dici potest, vt patet ex ratione suprà inducta. *si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participatiuè, sed essentialiter. sic autem malum de nullo dici potest, vt sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, vt ostensum est. In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. malum igitur de deo dici non potest.

4 Item malum bono oppositum est: natura autem boni vel ratio in perfectione consistit, ergo ratio mali in
*Capit.28. imperfectione. defectus autem vel imperfectio in deo (qui est verè perfectus) esse non potest, vt suprà *ostensum est. in deo igitur malum esse non potest.

5 Præterea, perfectum est aliquid secundum quòd est actu: ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. ergo malum vel priuatio est, vel priuationem includit: vel nihil est. priuationis autem subiectum est potentia: hoc autem in deo esse non potest, igitur nec malum.

6 Præterea, si bonum est, quod ab omnibus appetitur: igitur malum vnaquæque natura refugit inquantum huiusmodi. quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum & præter naturam: malum igitur in vnoquoque est violentum & præter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. deus autem compositus non est nec esse potest in eo violentum, vel
*Capit.10. Auth. sacræ scrip. præter naturam, vt ostensum est. *malum igitur in deo esse non potest. Hoc etiam sacra scriptura confirmat. Dicitur enim 1. Ioan. 1. cap. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ. Et Iob 34. Absit à deo impietas, & ab omnipotente iniquitas.

Super cap. 39.

EX præmissis infert sanctus Thomas corollariè quòd in deo non potest esse malum: & intelligitur secundum quòd malum in natura inueniri potest, non autem secundum quòd inuenitur in voluntate: quia de hoc inferius determinabitur.

Probatur primò, deus est sua bonitas, ergo in eo malum esse non potest. probatur consequentia, quia omnia quæ per essentiam dicuntur, sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi, nihil præter se habent admixtum. Si ergo deus est bonitas, ideò non potest esse non bonitas, nec per consequens malum. Notat autem ad maiorem declarationem, quòd id quod est bonum, aliquid præter bonitatem habere potest: quia quod vni perfectioni suppositum est, nihil prohibet & alteri supponi, sed vnumquodque intra terminos suæ rationis concluditur, vt nihil extraneum intra se capere possit: ergo, &c.

Vnumquodque intra terminos suæ rationis concluditur. ADVERTENDVM, quòd vnumquodque concludi dicitur intra terminos suæ rationis, quia diffinitio principia tantum essentialia dicit, & naturæ quidditatem ita concludit, quòd nihil permittit rei quidditatem ingredi, quod ab ipsa sit extraneum. per quod datur intelligi, quòd ipsa quidditas rei quæ per diffinitionem significatur, si per se subsistat, nihil habet adiunctum, quia intra diffinitionis terminos nihil à natura extraneum includitur. Si enim sibi aliquid extraneum inesset, iam non esset quidditas, vt per diffinitionem significatur, sed de hoc etiam superius dictum est.

Secundò, si malum esset in deo, deus deficere posset. probatur consequentia, quod opponitur essentiæ alicuius illi inesse non potest nisi esse desinat: sicut irrationabilitas homini non potest, inesse, nisi esse homo desistat, sed essentia dei est bonitas, ergo malum oppositum illi conuenire non potest, nisi esse designat.

Tertiò, si malum sit in deo, erit in ipso essentialiter, quia nihil de ipso participatiuè dici potest, vt suprà est ostensum. sed non potest malum sic de aliquo dici, vt sit eius essentia, quia sicut bonitas nihil extraneum admittit, ita nec malitia, & sic excluderet esse quod habet rationem boni, & omnem aliam perfectionem: & per consequens nihil potest existere, quod ipsa malitia sit.

Sed non videtur necessarium, si in deo sit malum, quòd deus sit essentialiter malus, eò quòd nihil dicitur de ipso secundum participationem: primò, quia illa propositio habet veritatem in perfectionibus, eò quòd deus sit ipsum esse: non autem in imperfectionibus, cuiusmodi est malum. Secundò, quia nullum malum est malum per participationem, sed per priuationem participationis, vt dicitur prima quæstione 49. artic. 3. quatrum & tamen non sequitur quòd omne malum sit malum per essentiam.

Ad primum respondetur quòd tam in perfectionibus quàm in imperfectionibus, si deo attribuantur, verum est quòd nihil de ipso per participationem dicitur, tanquam videlicèt ab eius essentia distinctum, quia per rationem quartam præcedentis capituli quod aliquo participat, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. in deo autem potentia esse non potest, sed est actus purus, cùm sit ipsum esse: ideò si ponatur malum deo conuenire, illud non potest esse per participationem.

Ad secundum respondetur, quòd esse tale per participationem, potest dupliciter intelligi. Vno modo per acceptionem imperfectam alicuius positiui. alio modo per acceptionem cuiuscunque à se distincti, siue positiuum sit, siue negatiuum. Si primo modo accipiatur, sic nihil dicitur malum per participationem, eò quòd malum non sit aliqua natura, sed dicitur aliquid malum per priuationem participationis, eò scilicèt quòd careat aliqua forma. Nihil etiam hoc modo dicitur malum per essentiam, quia malum nulla essentia est. Si verò accipiatur secundo modo, sic omne malum est malum per participationem, inquantum nullum malum est ipsa malitia, sed etiam habet aliquid malitiæ adiunctum, scilicèt bonum in quo fundatur.

Ad hunc sensum loquitur hic sanctus Thomas, quia si malum dicitur de deo, cùm nihil conueniat deo quod sit ab ipso distinctum, siue ponatur illud forma esse, siue priuatio, eò quòd in ipso potentia non sit receptiua, sequitur vt sit ipsa malitia, quod est esse malum per essentiam. Quartò, nulla imperfectio est in deo, ergo neque malum: quia malum imperfectio quædam est, sicut bonum perfectio. Quintò, Malum, vel est priuatio, vel priuationem includit, sed nulla priuatio est in deo, cùm in deo non sit potentia quæ est subiectum priuationis. ergo, &c. probatur antecedens, quia sicut bonum & perfectum aliquid est secundum quòd est actu, ita est imperfectum & malum secundum quòd est deficiens ab actu. Sextò, Nullum violentum est in deo, vel præter naturam, ergo in ipso non est malum. probatur consequentia, quia malum secundum quòd malum, inest vnicuique contra motum naturalis inclinationis eò quòd vnumquodque refugiat malum, sicut vnumquodque appetit bonum. & licèt aliquando in rebus compositis possit malum secundum aliquid sui esse naturale rei, hoc tamen in deo esse non potest, cùm non sit compositus.

CIRCA illam propositionem, Malum alicuius secundum quòd est ei malum, est violentum, & præter naturam, potest tamen ei naturale esse secundum aliquid eius in rebus compositis: dubitatur, quia videtur contradictionem implicare. Nam si malum secundum aliquid sui est naturale, ergo malum secundum quòd malum semper est in re quandin res est: quia illud quod est naturale cui malum coniungitur, semper est in re. Si autem vt malum, est violentum, sequitur quòd non semper maneat in re quod enim violentum est, aliquando remouetur.

Respondetur, & dicitur primò, quòd cùm aliqua priuatio concomitatur aliquod principiorum naturalium, tunc dicitur malum esse naturale, sicut ad naturam vniuersalem comparatum, ratione alicuius quod ad ipsum pertinet, scilicet ratione ipsius principij in quo radicatur: sicut in eo qui nascitur cæcus aut claudus, cæcitas quidem & obliquitas cruris secundum se est præter naturam, & violenta, quia est priuatio alicuius debiti inesse: ratione tamen oculi, & cruris, quæ sibi naturaliter conueniunt, dicuntur illa mala naturali esse.

Dicitur secundò, quòd violentum illud quod concomitatur partem aliquam naturalem, non oportet vt aliquando remoueatur, sed tantùm illud violentum quod nullam habet concomitantiam ad aliquod principiorum naturalium, quia illud licèt secundum se consideratum sit præter naturam, induit tamen rationem naturalis ex substracto ad quod consequitur, & est de intentione secundaria naturæ vniuersalis, & per consequens quandiu illud principium manet, remoueri non potest. Vltimò authoritatibus Ioan. 1. canonicæ capitul. 1. & Iob 34. conclusio confirmatur.

Quòd

Quòd deus est omnis boni bonum.

Cap. 40.

Idem p. p. 9.6. arti. 4. OSTENDITVR etiam ex prædictis quòd deus sit omnis boni bonum. Bonitas enim vniuscuiusque est perfectio ipsius vt dictum
*Capit.38. est: *deus autem cùm sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit: vt ostensum est: *sua igitur
*Capit.26. bonitate omnes bonitates comprehendit: & ita est omnis boni bonum.

2 Item quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. sed deus est bonus per essentiam: omnia verò alia per participationem, vt ostensum est suprà. igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet similitudinem aliquam diuinæ bonitatis. est igitur ipse bonum omnis boni.

3 Adhuc, cùm vnumquodque appetibile sit propter finem: boni autem ratio consistat in hoc quòd est appetibile, oportet quòd vnumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem: finis igitur vltimus est à quo omnia rationem boni accipiunt: hoc autem deus est, vt infrà probabitur. est igitur deus omnis boni bonum. Hinc est quòd dominus suam vi-
*Aut. sacræ scrip. sionem * Moysi promittens dicit Exod. 33. Ego ostendam tibi omne bonum. Et Sapien. 7. dicitur de diuina sapientia: Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Super Cap. 40.

POSTQVAM determinauit sanct. Thomas de bonitate diuina absolutè, nunc de ipsa comparatiuè determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò comparat bonitatem diuinam ad alia bona per modum principij. Secundò per modum excellentiæ cap. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Deus est omnis boni bonum.

Deum esse omnis boni bonum dupliciter at sapè potest. Pro cuius intelligentia sciendum ex doctrina sancti Thomæ prima quæstio. 6. 4 & veri. quæstio. 21. arti. 4. tertium, quòd dupliciter potest intelligi deum esse omnis boni bonum. Vno modo intrinsecè, quia scilicèt ipse secundum se sit bonitas rebus inhærens, à qua vnaquæque res dicatur bona, & sic non accipitur hic. ostensum est enim suprà, deum nullius rei esse formam. Alio modo extrinsecè per modum principij effectiui exemplaris, & finalis, & sic intelligitur, quia videlicèt bonitas cuiuscunque creaturæ est producta & exemplata à deo, & ad ipsum sicut ad finem ordinata. Probatur autem. Primò. In deo sunt perfectiones omnium rerum: ergo omnes bonitates comprehendit, & est omnis boni bonum. probatur consequentia, quia bonitas rei, est perfectio eius. Secundò, omnia habent similitudinem diuinæ bonitatis: ergo, &c. probatur antecedens, quia deus est bonus per essentiam, alia verò per participationem. quod autem est tale per participationem, est tale, quia habet aliquam similitudinem eius quod est per essentiam tale.

ADVERTENDVM hic, quòd ad hoc vt aliquid participatiuè dicatur tale, non requiritur vt habeat illud secundum eandem rationem vnitiuocam secùdum quam est in eo quod dicitur per essentiam tale, sed sufficit vt aliquam eius similitudinem habeat, vt hoc loco vult sanct. Thom. Tertiò, Deus est finis vltimus omnium, vt infrà ostendetur, ergo est omnis boni bonum. probatur consequentia, quia cum bonum habeat rationem appetibilis, & vnumquodque sit appetibile propter finem, bonum dicitur vnumquodque aut quia est finis, aut quia ordinatur ad finem: ergo finis vltimus est à quo omnia rationem boni habent. Confirmatur conclusio authoritate Exodi trigesimotertio, & Sapien. 7.

Quòd deus sit summum bonum.

Cap. 41.

EX hoc autem ostenditur quòd deus
Idem p. p. 9.6. arti. 2. sit summum bonum. Nam bonum vniuersale præeminet omni bono particulari: sicut bonum gentis est melius quàm bonum vnius: bonitas enim totius & perfectio, præeminet bonitati & perfectioni partis: sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cùm sit omnis boni bonum: vt ostensum est: est igitur ipse summum bonum.

2 Præterea id quod per essentiam dicitur verius dicitur quàm id quod est per participationem dictum: sed deus est bonus per suam essentiam: alia verò per participationem, vt ostensum est: est igitur ipse summum bonum.

3 Item, quod est maximum in vnoquoque genere est causa aliorum quæ sunt in illo genere: causa enim potior est effectu: ex deo autem omnia habent rationem boni, vt ostensum est: *est igitur ipse summum bo-
Cap. 33. num.

4 Amplius, sicut albius est quòd est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius: sed deus
Capi. 40. est maximè malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest: & hoc ex sua natura compertt vt ostensum est: * est igitur ipse, summum bo-
Capit 33. num.

Hinc est quod Exod. 2. dicitur, Non est sanctus vt est
Auth. sacræ scrip. dominus.

Super Capit. 41.

COMPARAT secundo loco sanct. Thom. bonitatem diuinam ad alia bona quantum ad excellentiam, ostenditque quòd deus est summum bonum. Probatur Primò. Diuina bonitas comparatur ad omnia bona sicut bonum vniuersale ad particulare cùm sit omnis boni bonum, ergo præeminet omni bono particulari. pater consequentia: quia bonum vniuersale præeminet bono particulari: sicut bonum gentis est melius quàm bonum vnius, eò quòd perfectio totius præeminet perfectioni partis simpliciter, & absolutè loquendo. Secundò, Quod per essentiam dicitur, verius dicitur, quàm quod dicitur per participationem: deus per essentiam dicitur bonus, & alia per participationem, ergo &c.

Quòd dicitur per essentiam verius dicitur quam quod dicitur per participationem. CIRCA illam propositionem. Quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam quod dicitur per participationem: Dubium occurrit, quia albedo quæ dicitur per essentiam, non verius dicitur alba: quàm id quod albedine participat, imò alba non dicitur. Pro intelligentia huius considerandum, quòd id quod dicitur per essentiam, potest comparari & ad id quod est tale per similitudinem, quæ est causa eius & ad id quod est tale per participationem. Si primo modo, cù ly verius (vt habetur de ver. q. 4. arti. 6.) possit designare aut veritatem rei, aut veritatem prædicationis, si veritatem rei designet, tunc non est necessarium vt verius sit aliquid vbi est per essentiam: potest enim verius esse vbi est per similitudinem quæ est causa rei, quàm vbi est per essentiam: sicut res naturales verius sunt in mente diuina, vbi sunt per similitudinem aliqualem, quàm in se ipsis vbi sunt per essentiam. Per verius autem hoc modo intelligo idem quod perfectius. ex parte enim rei veritas in esse fundatur, & ideò dicere rem esse verius in deo veritate rei, est dicere ipsum in ipso habere perfectius esse quàm in seipsa: quia illud est diuinum, illud verò est creatum. Si autem veritatem prædicationis significet, sic verius est vnumquodque vbi est per essentiam, quàm vbi est per similitudinem: quia veritas prædicationis attenditur secundum quòd aliquid secundum suum formale significatum de aliquo dicitur. Non potest autem magis alicui conuenire formaliter, quam si per essentiam illi conueniat. Si secundo modo, tunc quocunque sumatur ly verius: vera est propositio sancti Thomæ,

quod enim per essentiam alicui conuenit, perfectiùs esse in illa habet, quàm in eo cui conuenit per participationem. & maiorem identitatem formalem cum ipso habet: ex quo sequitur vt verius etiam prædicetur.

AD substantiam dicitur, quod intelligitur propositio sanct. Thom. vbi illud formaliter prædicetur de vtroque, & vbi ipsa essentia per se subsistat. tunc enim verius dicitur quod est ipsa quidditas, quàm id quod habet quidditatem, & quia deus ipsa bonitas est, alia verò habent bonitatem: & dicitur formaliter bonus, sicut & alia dicuntur bona, ideò & verius & perfectiùs dicitur bonus. albedo autem non recipit prædicationem sui concreti, vt propriè dicatur alba, nec etiam per se est, licèt per se significetur. ideò non est simile. Tertiò. Ex deo omnia boni rationem habent, ergo &c. probatur consequentia, quia quod est causa aliorum in vno genere, est maximum in illo.

ADVERTE quoniam hic sumitur genus pro omni communi, secundum eandem rationem, aut simpliciter aut secundum proportionem, vt superius est ostensum. Quartò. In deo malum nec actu nec potentia est, ergo est summum bonum. probatur consequentia, quia melius est quod est maio impermixtius. Confirmatur authoritate Exo.1.

Quòd deus est vnus.

Cap. 42.

*Item p. p. q. 11. art. 3.

HOc autem ostenso manifestũ est deum non esse nisi vnum. Non enim possibile est esse duo summè bona: quod enim per superabundantiam dicitur, in vno tantum inuenitur. deus autem est summum bonum* vt ostensum est. deus igitur est vnus.

*Capi. 41.

*Capit. 18.

2 Præterea ostensum est* deum omninò perfectum esse, cui nulla perfectio desit: si igitur sunt plures dij: oportet esse plura huiusmodi perfecta: hoc autem est impossibile. nam si nulli eorum deest aliqua perfectio: neque aliqua imperfectio ei admiscetur, quod requiritur ad hoc quòd aliquid sit simpliciter perfectum: non erit in quo adinuicem distinguantur: impossibile est igitur plures deos ponere.

3 Item, quod sufficienter sit vno posito, melius est per vnum fieri, quàm per multa: sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem: sufficienter autem omnia complentur reducendo ad vnum primum principium: non est igitur ponere plura principia.

4 Amplius, impossibile est, vnum motum continuum, & singula regulantem, à pluribus motoribus esse: nam si simul mouent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco vnius perfecti motoris: quod non competit in primo motore: perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul mouent quilibet eorum est quandoque mouens, & quandoque non. ex quo sequitur quòd motus non est continuus, neque regularis: motus enim continuus & vnus est ab vno motore. motor etiam qui non semper mouet, irregulariter inuenitur mouere sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur, & in fine remittitur: motus autem naturalis econuerso, sed primus motus & vnus & continuus, vt à philosophis probatum est. ergo oportet eius motorem esse vnum.

5 Adhuc, substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum. nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cùm omne quod est, desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturæ inueniuntur reduci ad vnum primum, præter quem non est alius primus, quia nullo modo reducatur in ipsum: ergo præter substantiam spiritualem, quæ est finis primi motus, non est aliqua quæ non reducatur in ipsam. hoc autem nomine dei intelligimus: non est igitur nisi vnus deus.

6 Amplius, omnium diuersorum ordinatorum adinuicem ordo eorum adinuicem est propter ordinem eorum ad aliquid vnum: sicut ordo partium exercitus adinuicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. nam quòd aliqua diuersa adinuicem in habitudine aliqua vniuntur, non potest esse ex proprijs naturis secundum quòd sunt diuersa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diuersis ordinantibus, quia non posset esse quòd vnum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diuersi: & sic vel ordo multorum adinuicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquid primum, vnum scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit, omnia alia ordinat: omnes autem partes huius mundi inueniuntur ordinatæ adinuicem: secundum quòd quædam à quibusdam iuuantur: sicut corpora inferiora mouentur per superiora. & hoc per substantias incorporeas vt ex prędictis patet. sed hoc non est per accidens cùm sit semper, vel in maiori parte: igitur totus hic mundus non habet nisi vnum ordinatorem & gubernatorem: sed præter hunc mundum non est alius: non est igitur nisi vnus omnium rerum gubernator, quem deum dicimus.

7 Adhuc, si sint duo quorum vtrunque est necesse esse: oportet quòd conueniant in intentione necessitatis essendi: oportet igitur quòd distinguantur per aliquid quod additur vel vni tantùm, vel vtrique & sic oportet vel alterum, vel esse compositum: nullum autem compositum est necesse esse per seipsum: sicut suprà ostensum est. impossibile est igitur esse plura, quorum vtrunque sit necesse esse: & sic nec plures deos.

8 Amplius, illud in quo differunt, ex quo ponuntur conuenire in necessitate essendi: aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod aduenit rei, nihil faciens, ad esse ipsius, est accidens: ergo hoc accidens habet causam: aut ergo essentiam eius quod est necesse esse, aut aliquid aliud. si essentiam eius, cùm ipsa necessitas essendi sit essentia eius: (vt ex dictis patet) necessitas essendi erit causa illius accidentis. sed necessitas essendi inuenitur in vtroque: ergo vtrunque habebit illud accidens: & sic non distinguntur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud: nisi ergo illud aliud esset, non esset hoc accidens: & nisi hoc accidens esset distinctio prædicta non esset, ergo nisi esset illud aliud, ista duo quæ ponuntur necesse esse, non essent duo sed vnum: ergo esse proprium vtriusque est dependens ab altero: & sic neutrum est necesse esse per seipsum.

9 Si autem illud in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi complendam: aut hoc erit, quia illud includitur in ratione necessitatis essendi: sicut animatum includitur in diffinitione animalis, aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quòd vbicunque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione dicitur: sicut cuicunque conuenit animal, conuenit animatum. & sic cum ambobus prædictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. nam differentia specificans genus, non complet generis rationem: sed per eam acquiritur generi esse in actu. ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis: sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale. sic ergo aliquid

quid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, & non quantum ad intentionem necessitatis essendi. quod est impossibile, propter duo. Primò, quia eius

Capi. 22. quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse: vt suprà probatum est. Secundò, quia sic ipsi quod est necesse, acquireretur esse per aliquid aliud: quod est impossibile. non est ergo possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum.

9 Adhuc, si sunt duo dij: aut hoc nomẽ deus de vtroque prædicatur vniuocè, aut æquiuocè. Si æquiuocè, hoc est præter intentionem præsentem. nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquiuocè nominari, si vsus loquentium admittat. Si autem dicatur vniuocè, oportet quòd de vtroque prædicetur secundum vnam rationem. & sic oportet quòd in vtroque sit vna natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in vtroque secundum vnum esse, aut secundum aliud & aliud. Si secundum vnum, ergo non erunt duo: sed vnum tantùm. duorum enim non est vnum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud & aliud esse in vtroque: ergo neutrum erit sua quidditas, vel suum esse: sed

Capi. 22. hoc oportet in deo ponere, vt probatum est. ergo neutrum illorum-duorum est hoc quod intelligimus nomine dei: sic igitur impossibile est ponere duos deos.

10 Amplius, nihil eorum quæ conueniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alij conuenire: quia singularitas alicuius rei non inest alteri præter ipsum singulare. sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi conuenit inquantum habet esse hoc signatum. ergo impossibile est quòd alicui alteri conueniat: & sic est impossibile quòd sint plura quorum quodlibet sit necesse esse: & per consequens impossibile est esse plures deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse, oportet quòd designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. vnum quod que autem secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus alijs, quod est esse hoc signatum: ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu: quod est contra rationem eius quod est necesse esse. oportet igitur quòd id quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est signatum.

11 Adhuc, natura significata hoc nomine deus, aut est per seipsam indiuiduata in hoc deo, aut per aliquid aliud. si per aliud, oportet quòd ibi sit compositio. si per ipsam, ergo impossibile est quòd alteri conueniat. illud enim quod est indiuiduationis principium, non potest esse pluribus commune: impossibile est igitur esse plures deos.

12 Amplius, si sunt plures dij, oportet quòd natura deitatis non sit vna numero in vtroque: oportet igitur esse aliquid distinguens naturam diuinam in hoc & illo: sed hoc est impossibile, quia natura diuina non re-

Capit. 23. cipit additionem neque differentiam essentialium neque accidentalium: vt suprà ostensum est. Nec etiam diuina natura est forma alicuius materiæ vt possit diui-di ad materiæ diuisionem. impossibile est igitur esse plures deos.

13 Item, esse abstractum, est vnum tantùm: vt albedo si esset abstracta, esset vna tantùm, sed deus est ipsum esse abstractum: cùm sit suum esse, vt probatum* est suprà: impossibile est igitur esse nisi vnum deum.

*Capit. 21.

14 Item, esse proprium cuiuslibet rei, est tãtùm vnum: sed deus est esse suum, vt probatum est suprà: impossibile igitur est esse nisi vnum deum.

15 Ad hoc, secundum hunc modum res habent esse, quo possident vnitatem: vnde vnumquodque suæ diuisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat, sed diuina natura est potissime habens esse: est igitur in ea maxima vnitas: nullo igitur modo in plura distinguitur.

16 Amplius, in vnoquoque genere videmus multitudinem ab vnitate procedere: & ideò in quolibet genere inuenitur vnum primum, quod est mensura omnium quæ in illo genere inueniuntur. quorum cunque igitur inuenitur in aliquo vno genere conuenientia, oportet quòd ab aliquo vno dependeãt: sed omnia in esse conueniunt. oportet igitur esse vnum tantùm quod sit rerum omnium principium, quod est deus.

17 Item, in quolibet principatu ille qui præsidet, vnitatẽ desiderat. vnde inter principatus est potissima monarchia siue regnum. multorum etiam membrorum vnum est caput: ac per hoc euidenti signo apparet, ei cui conuenit principatus, vnitatem deberi. vnde & deum qui est omnium causa, oportet vnum similiter constituere, & simpliciter confiteri.

*Aut sacræ scrip.

*Hanc autem ostensionem diuinæ vnitatis etiam ex sacris eloquijs accipere possumus. Nam Deutero. 6. dicitur: Audi Israel, dominus deus tuus, deus vnus est. & Exod. 20. Non habebis deos alienos coram me. Et ad Ephes. 4. Vnus dominus, vna fides, &c.

Hac autem veritate repelluntur Gentiles deorum multitudinem confitentes: quanuis plures eorum vnum deum summum esse dicerent, à quo omnes alios quos deos nominabant, creatos esse asserebant: omnibus substantijs sempiternis diuinitatis nomen ascribentes, & præcipuè ratione sapientiæ & fœlicitatis, & rerum gubernationis. Quæ quidem consuetudo loquendi etiam in sacra scriptura inuenitur, dum sancti angelli aut etiam homines vel iudices dij nominantur, sicut illud Psal. 85. Non est similis tibi in dijs domine. Et alibi, Ego dixi, dij estis. & multa huius per varia scripturæ loca inueniuntur. Vnde magis huic veritati videntur contrarij Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Arriani suis erroribus impugnauerunt, dum confitentur patrem & filium non vnum, sed plures deos esse: cùm tamen filium verum deum authoritatibus scripturæ credere cogantur.

Psal. 81 b.

Manichæi.

Arriani.

Super Capit. 42.

POSTQVAM determinauit sanct. Thom. de bonitate diuina, nunc de ipsius vnitate determinat. Vbi aduertendum quòd in determinando de perfectionibus diuinis, non seruat sanct. Thom. ordinem qui ipsis perfectionibus secundum se conuenit, sed ordinem dependentiæ secũdum cognitionem ab ipso traditam. Quia enim ex eo quod cognoscimus deum esse perfectum, resultat cognitio quòd sit bonus, quia bonum est vnumquodque inquantum est perfectum, ideò post determinationem de perfectione, statim de bonitate determinauit, quanuis bonitas sit naturaliter posterior vnitate. Similiter quia ex eo quòd cognoscitur deum esse summum bonum, statim habetur ipsum esse vnum, ideò post bonitatem de vnitate determinat. De hac ergo ponit hanc conclusionem, Non est nisi vnus deus.

Probatur autem multipliciter, & primò sic, Deus est summè bonus, ergo est tantùm vnus. Probatur consequentia, quia quod per superabundantiam dicitur vni soli conuenit.

ADVERTENDVM, quòd non est idem omninò aliquid per superabundantiam dici. & superlatiuè. Nam superlatiuè aliquid dici potest. & per excessum ad alia. & per negationem excedentis: sicut calidissimum, aut quia omnia calida excedit, aut quia nihil est ipso calidius. Per superabundantiam autem dici, est omnia excedere: & hoc vni tantùm conuenit. Nam si aliquid hoc modo conueniret pluribus, vnum alterum non excederet, & sic non diceretur summum per superabundantiam ad omnia, & sic implicaretur contradictio. Si ergo deus est summum bonum, tanquam omnia excedens bona, impossibile est esse duos deos, quia tunc duo essent summè bona.

Superlatiuè aliquid dicitur dupliciter.

Universidad de Navarra
Biblioteca

Secundò, si essent plures dij, essent plures perfecta quibus nihil deesset, sed hoc est impossibile: ergo, &c. Probatur sequela, quia vt est superiùs ostensum, deus est omninò perfectus, cui nulla perfectio deest; falsitas verò consequentis probatur: quia si nullorum eorum deest aliqua perfectio, neque ei aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quòd aliquid sit simpliciter perfectum: non erit in quo adinuicem distinguantur.

ADVERTENDVM quòd si aliquid esset in vno deo, quo distingueretur ab alio deo, oporteret aliquid esse in vno, q̃ non esse in altero: aut ergo illud esset aliqua perfectio aut aliqua imperfectio: si perfectio, ergo ille alius deus careret aliqua perfectione: quod repugnat omninò perfecto; si imperfectio, ergo in deo esset aliqua imperfectio: quod etiam simpliciter & omninò perfecto nò conuenit, propter ea bene arguit sanct. Tho. quòd si nullorum eorum deest aliqua perfectio, neque ei aliqua admiscetur imperfectio, non erit in quo adinuicem distinguantur. Dicerent forte, quòd vnusquisque haberet omnem perfectionem alterius secundum speciem, licet non secundum numerum. Sed hoc nihil est, quia etiam si essent tantum numero distincti, oporteret in vno aliquid esse præter naturam speciei, vt inferiùs ostenderur, quò ab alio distingueretur.

Tertiò, quòd sufficienter sit vno posito, melius est per vnum fieri, quàm per multa, sed rerum ordo melius est, quàm possit esse, quia potentia agentis primi non deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem, & per vnum primum omnia sufficienter complentur, ergo, &c. Circa illam propositionem, Rerum ordo est sicut melius potest esse, sciendum ex doctrina sanct. Tho. primo sent. d. 44 art. secundo & prima, q. 25 art. 6. tertium, quòd supposito rebus quæ nunc sunt, & nullo modo mutatis: vniuersi ordo melior esse non potest, quia nihil est in rebus siue partibus vniuersi inordinatum, posset tamen alium deus ordinem statuere per creationem aliarum creaturarum, aut per meliorationem accidentalem earundem partium.

Rerum ordo est sicut melius esse potest.

Sed circa probationem illius propositionis: quia videlicet potentia agentis primi non deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem, occurrit dubium: videtur enim velle sanct. Thom. quòd in rebus sit quicquid perfectionis potest esse, hoc autem videtur falsum: nam multa sunt quæ non consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia naturali, ex aliquo impedimento. Similiter constat non consequi res omnia ad quæ sunt in potentia obedientiali, ergo, &c. Dicitur quòd sanctus Thomas quando loquatur de ordine vniuersi, ordo autem ipse partium vniuersi consequatur perfectionem essentialem rerum, cum inquit potentiam primi agentis non deesse potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem, intelligit de perfectione essentiali, aut essentiam consequente: nam si deus alicui rei non daret omnia quæ ad essentiam eius pertinent, non esset eadem res, cum essentiæ rerum sint sicut numeri in quibus vt dicitur 8. metaphysicæ text. 10. vnitate addita vel subtracta variatur species, si etiam nò haberent omnia quæ essentiam consequuntur, non essent secundum suam naturam perfecta, non autem intelligit de perfectione accidentaliter adueniente.

Potentia agentis primi non deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem.

Cùm autem arguitur primò, quia non omnia consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia: dicitur quòd hoc est falsum de perfectione subitantiali, aut subitantiam consequente.

Cùm arguitur secundò quòd non consequuntur res omnia ad quæ sunt in potentia obedientiali: dicitur quòd intelligitur propositio de potentia naturali creaturæ, non autem de potentia obedientiali. Quartò. Primus motus est vnus & continuus ergo primus motor est vnus: probatur consequentia, impossibile est vnum motum continuum, & singula regulantem, à pluribus motoribus esse, si enim simul mouerent, tunc vterque esset imperfectus motor: quod non conuenit primo motori, cùm perfectum sit prius imperfecto. si autem non simul mouerent quilibet eorum, quandoque moueret, quandoque non moueret, & sic non esset vnus motus continuus & regularis: tum quia vnus motus continuus est ab vno motore, & ideò si non esset semper vnus motor, motus non esset vnus: tum quia motor qui non semper mouet, irregulariter inueniret mouere, vt patet in motibus violentis & naturalibus, vbi motus est aliquando velociot, aliquando tardior.

ADVERTE quòd ratio ista est ad philosophos ponentes deum de necessitate mouere: non autem simpliciter concludit, quia posset aliquis dicere istos motores simul mouere, non propter imperfectionem potentiæ, quam vnus absque alio mouere non possit, sed propter concordiam voluntatis, quamuis etiam possemus dicere eam simpliciter concludere, quia cùm non sit ponenda superfluitas, maximè in primo principio, si vnus per se sufficiat motum causare alius motor primus ponendus non erit. Quintò, omnes motus corporalis creaturæ ordinantur ad vnum primum motum, præter quem non est alius primus qui non reducatur in ipsum: ergo præter subitantiam spiritualem quæ est finis primi motus, nõ est aliqua quæ non reducatur ad ipsam, hoc autem nomine dei intelligimus, ergo, &c. Probatur consequentia, quia subitantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum cui intendit assimilari, quia illa bonitas est pleniot. Omne autem quod est, desiderat optimum quantum possibile est.

ADVERTENDVM quòd volt sanctus Thomas arguere ex comparatione subitantiarum spiritualium quæ sunt fines motuum ad ipsos motus subitantiarum corporearum tendituque sic arguere, qualis est ordo inter motus corporum, talis est ordo inter subitantias spirituales quæ sunt illorum motuum fines, sed inter motus corporum est tantum vnus primus, ad quem omnes alij reducuntur, ergo & inter subitantias spirituales est tantùm vna prima in quam omnes aliæ reducuntur, & hanc dicimus deum, ergo, &c. Maior probatur, quia vnaquæque subitantia corporalis ordinatur ad spiritualem tanquam ad per suum motum intendit assimilari tanquam perfectiori, & in quo plenius bonitas continetur.

Sed videtur quòd hæc ratio non concludat: posset enim aliquis dicere, quòd licèt sit vna tantùm subitantia spiritualis prima inter eas quæ sunt fines motuum, tamen sunt plures alię quæ non sunt fines proxinti mouenti, sed sunt simpliciter primæ.

Dicitur quòd istam rationem ponit sanctus Thomas tanquam ex Aristotele sumptam octauo physicæ, & duodecimo metaphysicæ. Vbi postquam ostendit numerum subitantiarum separatarum esse secundum numerum motuum corporum cœlestium, concludit vltimo loco esse vnum principem, vnde ista ratio non concludit simpliciter, sed est ad hominem Peripateticum.

Sextò, præter hunc mundum non est alius mundus, ergo est vnus omnium gubernator: probatur consequentia, quia omnium ordinatorum adinuicem, ordo eorum adinuicem est propter ordinem ad aliquid vnum: sicut ordo partium exercitus est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ratio autem huius est, quia diuersa in aliquibus habitudine, vtiri non possunt ex propriis naturis secundum quòd sunt diuersa, nec ex pluribus ordinantibus, quia illi vt diuersi non possunt vnum ordinem intendere: & sic ordo per accidens esset. Ordo autem vniuersi non est per accidens, secundum quòd inferiora per superiora gubernantur, cùm sit semper, aut pro maiori parte. Ergo oportet esse vnum primum ordinatorem & gubernatorem omnium.

ADVERTENDVM hic vt habetur prima parte quæstione vndecima, articulo tertio, quòd vnius per se vnum est causa totalis in vno ordine, & in vno genere causæ: & si multa sunt causa vnius, hoc non est nisi per accidens, hoc est per aliud, inquantum scilicèt sunt aliquo modo vnum, ideò cùm primum ens & ordinans sit perfectissimum, & per se, melius est vt sit vnum quàm plura. Propter hoc cùm hic dixerit multa vt diuersa sunt, non intendere vnum ordinem, subintulit quòd vniuersitas ordo rerum erit per accidens, vel oportet reducere ipsum ad aliquid vnum ordinans omnia ad finem quem intendit, quia videlicet si ponatur ordo rerum esse per se, & multa non sint per se vnius ordinis causa, sed per aliud, inquantum scilicèt sunt vnum, oportet vt reducantur ad vnum principium quod sit causa per se.

Septimò, si essent plures, essent duo necesse esse. Hoc autem est impossibile ergo, &c. Probatur falsitas consequentis, quia cùm conuenirent in intentione & quidditate necessitatis essendi, oporteret vt distinguerentur per aliquid additum vel vni tantùm, vel vtrique: & sic vel alterum vel vtrúnque esset cõpositum: quod repugnaret ei quod necesse est esse per seipsum, vt superiùs est ostensum. Octauò, & est confirmatio præcedentis illud quo differunt ista quæ in necessitate essendi conueniunt, aut requiritur ad necessitatem essendi, aut non. si non, ergo est aliquid accidentale. Sed hoc est impossibile, quia neque causaretur ab essentia eius quod est necesse esse, quia tunc vtrúnque haberet illud, cùm vtrúnque necessitatem essendi habeat, neque ab alio quo alio, quia tunc esse vtriúsque dependeret ab aliquo, & sic neutrum esset necesse esse: probatur consequentia, quia tunc nisi illa causa esset, non esset illud accidens, & consequenter non esset illorum distinctio, & sic non essent duo, sed vnum. Si sic, aut hoc est quia includitur in ratione necessitatis essendi, aut quia necessitas essendi specificatur per illud. Non primum, quia tunc esset in vtroque, sicut & necessitas essendi. Non secundum, quia tunc compleret necessitatem essendi quantum ad esse, & non quantum ad intentionem necessitatis essendi, sicut differentia complet genus. Hoc autem est impossibile, tum quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse. Tum quia ipsi acquireretur esse per aliud. Hoc autem est impossibile, ergo, &c.

NOTANDVM primò, quòd differentia dupliciter ad genus potest comparari. Vno modo secundum absoluram generis quidditatem & rationem: alio modo in ordine ad esse actualis existentiæ. Si primo modo comparetur, sic non est generis completiua: genus enim habet ante additionem differentiæ diuisiuæ (vt dicit sanctus Thomas) suam completam rationem. Si verò secundo modo comparetur, sic est completiua generis, quia videlicèt constituit proprium susceptiuum esse, si sit vltima differentia: nam non expectat species specialissima aliud principium formale ad hoc vt fit, licèt in rebus materialibus requirantur materialia principia. Si autem non sit vltima differentia, tum genus magis appropinquare ad esse, eo quòd genus non possit esse actu, nisi per differentiam limitetur, vt etiam superiùs est ostensum.

Notandum secundò quòd cùm genus per differentiam limitatur & appropinquando ad esse, acquirit esse per aliquid aliud à se, nõ quidem realiter. sed formaliter distinctum: nam differentia à genere suo non distinguitur realiter, sed formaliter, licèt in re aliquam distinctionem realem & compositionem requirat, hoc autem ei quod est secundum se necesse esse, conuenire non potest, cùm in ipso non sint plura formaliter distincta quantum est ex parte rei secundum se. Ideò cùm dedurit sanctus Thomas tanquam ad inconueniens, quòd ipsi necesse esse acquireretur esse per aliquid aliud, intelligendum est de alio formali alicrate, se tenente ex parte rei secundum se, quæ aliquam compositionem requirit in re siue ex materia & forma, siue ex essentia & esse: de quo inferiùs latior erit sermo. Nonò, Si sunt duo dij, aut hoc nomen Deus de ipsis dicitur æquiuocè, aut vniuocè. si primum. non pertinet ad præsentem intentionem: si secundum, aut eadem natura est in vtroque secundum vnum esse, aut secundum aliud, & aliud. Si secundum vnum, ergo ipsi non erunt duo, quia duorum non est vnum esse, si subitantialiter distinguantur. Si secundum aliud & aliud, ergo neutrum erit sua quidditas, aut suum esse: cuius oppositum superiùs est ostensum.

Duorum, si subitantialiter distinguãtur, non est vnum esse.

CIRCA illam propositionem, duorum non est vnum esse si subitantialiter distinguantur. intelligendum quòd aliqua subitantialiter distingui, potest dupliciter intelligi. Vno modo quia sunt duæ subitantiæ, quarum vna non est alia quomodocunque distinctæ, ita quòd nec essentia vnius est essentia alterius, nec amgenda secundo modo, non primo: quia materia, & forma vnius cõpositi vnum esse actualis existentiæ habent, eo quòd vnam essentiam constituant, & tamen sunt duæ subitantiæ: sortes autè & plato nõ possunt habere vnum esse quia sunt essentiæ diuersæ, vnam numero essentiam non constituentes.

CIRCA illam conditionalem. Si natura ipsorum est secundum aliud & aliud esse in ipsis, neutrum erit sua quidditas, vel suum esse: aduertendum, quòd inducitur consequens disiunctũ quia si ponatur quidditatem ipsorum esse vnam. esse verò quidditatis in istis duobus diuersificari, sequitur quidditatem, & esse realiter distingui. Et ideò si vnus illorum sit sua quidditas, oportet vt distinguatur ab esse: si verò sit suum esse, oportet vt à quidditate distinguatur: quia cùm quidditas, & esse duo distincta ponantur, nõ potest vnum suppositum vtrique identificari: sed si vni identificatur, oportet vt distinguatur ab altero.

Decimò. Ei quod est necesse esse, conuenit necessitas essendi inquantum habet esse hoc signatum, & particulare, ergo necessitas essendi pluribus conuenire non potest, ergo non possunt esse plures dij: probatur prima consequentia, quia nihil eorũ quæ conueniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alij conuenire, antecedens etiam probatur. Si illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse, ergo designatio sui esse non est necessaria ex se, sed ex alio dependet, sed vnumquodque secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis quod est esse hoc signatum, ergo necesse esse dependet ab alio quantum ad esse actu, sed hoc est contra rationem necesse esse, ergo, &c.

Sed videtur quòd sanctus Thomas propositum non probet: antecedens enim est. Ei quod est necesse esse, conuenit necessitas essendi inquantum habet esse hoc signatum, probat autem istam. Illud quod est necesse, est hoc signatum inquantum est necesse esse, similiter cùm deberet subsumere, sed vnumquodque secundum quod est hoc signatum est actu, subsumit conuersam scilicèt hanc, sed vnumquodque secundum quod est actu, est distinctum, ergo, & cætera.

Respondetur quòd li, inquantum, non specificat hoc loco rationem formalem, sed denotat fundamentum, & concomitantiam, sicut si dicerem, sortes inquantum hic homo, est in actu: sensus est hunc hominem esse fundamentum existendi in actu, & quod esse in actu, concomitatur hunc hominem, siue hominem signatum, non autem hominem in communi: & ideò non refert ad hunc sensum dicere, sortes inquantum est homo, est homo, est in actu: & dicere sortes inquantum est in actu, est hic homo. Similiter ergo quum sese concomitentur in eo quod est

necesse esse, necessitas essendi, & esse hoc signatum, quia ipsum non habet necessitatem essendi sine hoc esse signato, non refert dicere, habet necessitatem essendi inquantum est hoc signatum, & est hoc signatum inquantum habet necessitatem essendi: esse enim hoc signatum, est fundamentum secundum quod sibi conuenit necessitas essendi. Similiter dicitur de illis. Vnumquodque secundum quod est hoc aliquid, & distinctum, est in actu: & vnumquodque secundum quod est actu, est distinctum, & hoc signatum. Vtrobique enim denotant ratio fundamentalis, & concomitantia. Ideò ista propositio. Illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse: æquiualet huic, Illud quod est necesse esse, non habet necessitatem essendi inquantum est hoc signatum: & similiter affirmatiua affirmatiuæ æquiualens est quantum ad veritatem. Vnde ratio est hæc, si necessitas essendi non conuenit ei quod est necesse esse, inquantum est hoc signatum: designatio sui esse & particularitas non est ex se necessaria, sed ab alio sibi conuenit, quia tunc necessitas essendi ex se non concomitatur ipsam designationem & determinationem naturæ: hoc autem est impossibile, quia cùm esse in actu concomitetur designationem & distinctionem ab aliis, si designatio conuenit sibi ex alio, etiam esse actu erit sibi ex alio.

Nec valet si dicatur (vt dicit Aureolus primo sentiarum) quòd philosophi dicerent ipsa necesse esse fore alterius speciei, & sic admisso quòd singularitas vnius non conueniat alteri, per hoc non tollitur quin sint plura necesse esse, patet enim hoc non valere. Nam quum illa conueniant in intentione necessitatis essendi, oporteret tunc vt per aliquid superadditum illi intentioni distinguerentur. Ostensum est autem superiùs in ratione octaua, per tale additum ea distingui non posse. Vndecimò, natura significata hoc nomine Deus, est per seipsam individuata in hoc Deo, alioquin in ipso esset compositio, ergo impossibile est vt alteri conueniat, quia quod est individuationis principium, non potest pluribus commune esse. Duodecimò, natura diuina non potest diuidi neque per differentiam essentialem, neque per accidentalem, vt ostensum est superiùs: neque diuisione materiæ, quia non est in materia, ergo non sunt plures dij. Paret consequentia, quia si essent plures, oporteret vt distingueretur in hoc & in illo. Tertiò decimò, Deus est esse abstractum. ergo est tantùm vnus: quia esse abstractum est tantùm vnum, sicut si albedo esset separata, esset tantùm vna, quum secundum se nõ habeat multiplicitatem nisi ex recipiente: sicut neque eius est multiplex ratio. sed vna. Quartodecimò, esse proprium cuiuslibet, rei, est tantùm vnum. sed Deus est esse suum, ergo est tantùm vnus Deus.

SED non videtur ista ratio concludere. Posito enim quòd sortes esset suum esse. non sequitur quòd non sit aliquis homo, nisi sortes, sed tantùm quòd non sit aliquis alius sortes: sic nõ sequitur in proposito, quòd non sit alius Deus, sed quòd non sit alius hic Deus. Respondetur ex doctina S. Tho. veri. q. 2. artic. primo, quòd vbi essentia alicuius, est ipsum suum esse proprium, non possibile est vt eadem secundum eandem rationem alij conueniat, sicut impossibile est vt esse proprium vnius rei sit in alia re: & ideò si humanitas esset in sorte idem quod esse proprium sortis, non solùm non esset alius sortes secundum rem, sed neque alius homo eiusdem rationis cum sorte, similiter ergo si diuinitas huius Dei est eadem cum esse proprio ipsius, nullus poterit esse alius Deus eiusdem rationis cum ipso.

Sed non videtur per hoc dubitatio tolli: Nam quamuis esse sortis esset idem cum sua humanitate, nõ sequitur quòd humanitas eiusdem rationis non sit in alio, sed quòd hæc humanitas non est in alio: sicut licèt rationale in homine sit idem quod animal, & rationale sit proprium homini, non sequitur quòd animalitas secundum eandem rationem genericam non sit in asino, sed tantùm quòd animalitas secundum quod est contracta ad hominem, non est in aliis animalibus.

AD huius euidentiam considerandum est quòd esse (vt superiùs diximus) non dicit naturam aliquam vnam ab inferioribus abstrahibilem & contrahibilem per differentias, sed dicit actum distinctissimum, & actualitatem omnium quæ sunt in re: ita quòd per idem esse sortis, & sortes & homo & animal & subitantia est in rerum natura, neque differt secundum rem in sorte, esse sortem, & esse hominem, & esse animal, si ista dicant actualem existentiam: simi liter in Deo non differt esse Deum, & esse hunc Deum. Ex hoc sequitur, quòd si sortes sit suum esse actualis existentiæ, sicut sortes essentialiter est homo, ita essentialiter est esse hominis: & sic ratio hominis in sorte, est ratio actualis existentiæ suæ: & ideò sicut suum esse est sibi proprium, ita ratio hominis de ipso essentialiter dicta, est illi propria: & consequenter quum esse proprium sortis nulli alteri conueniat, nec ipsa ratio hominis dicti de sorte, alicui alteri conuenier: & si aliquid aliud dicatur homo, hoc exit secundum aliam rationem. Multò ergo magis hoc est inuenire in Deo, in quo natura

De comparatione quid ditatis ad esse.

Universidad de Navarra
Biblioteca

tura non per aliquod additum, sed seipsa est indiuidua, nam si deus est hic est suum esse proprium, & in ipso non differt deus, & esse deum: eadem erit ratio dei, & ratio proprij sui esse. si ergo suum esse est tantùm vnum, & alteri non conuenit, neque etiam ratio dei alteri poterit conuenire: & sic non poterunt esse plures dij secundum eandem rationem, siue vnuocè.

Ad rationem ergo dicitur primò quòd imò sequeretur non solùm quòd hæc humanitas sortis, sed etiam quòd humanitas non esset eiusdem rationis in sorte & in alijs hominibus, quia esse sortis non solùm est esse huius humanitatis, sed etiam est esse humanitatis simpliciter. & ideò si esse non communicatur, neque etiam humanitas, quæ est eadem ipsi esse, communicabitur. Ad instantiam dicitur quòd non est simile, quod adducitur de differentia, quia differentia habet rationem actus contrahentis & limitantis, licèt cum ipso genere materialiter identificetur. Alia autem ratio est contracti, & alia contrahentis: & ideò non inconuenit rationem differentiæ vni tantùm speciei conuenire, rationem verò generis pluribus. Esse verò non habet rationem actus contrahentis ad inferiora, sed simpliciis actualitatis rei quæcunque intima penetrantis. ideò si ipsa res & quidditas sunt ipsum esse, non poterit vna ratio quidditatis abstrahi ab ipso esse, vt illa sit communis, esse autem sit proprium, sed vna erit ratio vtriusque: & si esse non communicatur, nec ipsa quidditas communicari poterit. Quintodecimò, diuina natura potissimè habet esse, ergo est maximè vna, & sic in plura non diuidirut. probatur consequentia, quia secundum hunc modum res habet esse quo possidet vnitatem. vnde vnumquodque suæ diuisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

ADVERTE quòd cùm vnum consequatur ens tanquam propria passio, supra ipsum addens tantùm indiuisionem: quanto res perfectiùs ens fuerit, tantò oportet vt perfectiori modo sit vnũ. & ideò si aliquid fuerit maximè ens, oportet vt maximè sit vnum, & maximè indiuisum.

SED occurrit dubium. Nam decem homines sunt perfectiùs ens quàm vnus homo: & tamen non sunt magis vnum: non ergo secundum modum essendi est modus vnitatis.

Respondetur quòd decem homines non sunt perfectiùs ens, quàm vnus homo, sed multiplicius: & ideò non est magis vnum, sed est plures habens vnitates. Sextodecimò, quorumcunque in aliquo genere inuenitur conuenientia, oportet quòd omnia ab aliquo vno dependeant. videmus enim in quolibet genere inueniri vnum, quod est mensura aliorum, & sic multitudinem ab vnitate procedere. sed omnia in esse conueniunt, ergo oportet vt sit vnum quod omnium entium principium sit. Decimoseptimò, In quolibet principatu ille qui præfidet vnitatem desiderat: propter quod monarchia seu regnum optimus est principatus, similiter multorum membrorũ est vnum caput, & sic à signo constat, ei cui debetur principatus, vnitatem deberi. ergo & deo, cui omnium conuenit principatus tanquam omnium causæ, vnitas est attribuenda.

ADVERTE quòd semper per vnum, si sapiens sit & bonus, melius vniuersitas gubernatur, quàm per multos, vt patet ex Aristotele in politicis, & 12. Metaphysicæ, ideò quum sapiens gubernator cupiat quantò melius potest suos subditos gubernare, desiderat vt solus sit in suo regimine, ne alij sibi sint aliqua ex parte impedimento. Varietas enim opinionum plurium gubernantium sæpenumero confusionem patit, estque reipublicæ non paruo detrimento: propterea bene inquit sanctus Thomas quòd in quolibet principatu ille qui præfidet, vnitatem desiderat. Confirmatur vltimò conclusio authoritate Deuteronom. sexto: Audi Israel, &c. Item Exod. 20. Non habebis, &c. Item ad Ephes. 4. Vnus dominus, &c.

EX hac conclusione triplex excluditur error. Primus fuit Gentilium ponentium multitudinem deorum, omnibus substantiis sempiternis diuinitatis nomen assribentium, & præcipuè ratione sapientiæ, fœlicitatis, & gubernationis, licèt multi Gentilium ponerent vnum summum deum omnium aliorum deorum patrem, sicut Borgona, aut aliquem alium

ADDIT autem sanctus Thomas hanc consuetudinem loquendi, vt scilicèt ratione sapientiæ, fœlicitatis & gubernationis aliqui nominentur dij, in sacra scriptura inueniri, vt patet in Psalmo, quum dicitur, Non est similis tui in dijs. & alibi, Ego dixi dij estis, &c.

Aduerte quòd non intendit sanctus Thomas per hoc asserere ipsas immateriales substantias deos propriè esse, sed mens eius est quòd scriptura quandoque quidem cum Gentilibus quantum ad nomen conuenit: sed tamen illi eas substantias deos propriè appellabant, scriptura autem eas deos participatiuè tantum nominat. Secundus error fuit Manichæorum ponentium duo prima principia quorum alterum alterius causa non sit, malorum scilicèt omnium principium, & principium bonorum omnium. Tertius error fuit Arrianorum ponentium patrem & filium duos deos esse. Aduerte quòd Arrius (vt inferiùs libro quarto narratur) non posuit filium Dei esse verum Deum, sed tantùm per quãdam similitudinis participationem præ cæteris creaturis: sed tamen licèt non poneret expresè duos veros deos, ex sua tamen positione addita veritate scripturæ, oportebat eum dicere patrem & filium esse duos veros deos. Nam cùm ex sacra scriptura habeatur filium Dei verum Deum esse, si huic veritati positio Arrij addatur, filium scilicèt secundum essentiam à Patre distinguj, sequitur vt verè duo dij sint: & propter hoc subintulit sanctus Thomas, quum tamen filium verum Deum authoritatibus scripturæ credere cogantur.

Quòd Deum est infinitus. Cap. 43.

QVm autem infinitum quantitatem sequatur, vt philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: quum ostensum sit * solum vnum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inueniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, quum ostensum sit * eum incorporeum esse. relinquitur igitur inuestigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conueniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicèt quantum ad potentiam & quantum ad propriæ naturæ bonitatem siue completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum vna aliam consequitur: nam ex hoc ipso quòd aliquid in actu est, actiuum est: secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis: & sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suæ completionis. nam & Augustinus dicit * quòd in his quæ non mole magna sunt, idem esse est maius, quod melius. Ostendendum est igitur secundum huiusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse: non enim sic, vt infinitum priuatiuè accipiatur, sicut in quantitate dimensiua vel numerali. nam huiusmodi quantitas nata est finem habere: vnde secundum subtractionem eorum quæ sunt nata habere, infinita dicuntur: propter hoc in eis finitum imperfectionem significat: sed in Deo infinitum negatiuè tantùm intelligitur, quia nullus est perfectionis suæ terminus vel finis: sed est summè perfectum: & sic Deo infinitum attribui debet. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur: Deus autem non est in aliquo genere: sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet: vt suprà * ostensum est, est igitur infinitus.

2 Adhuc, omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis: actus igitur in nullo existens, nullo terminatur, putà si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur: quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest: Deus autem est actus nullo modo in alio existens, quia non est forma in materia, vt probatum est: nec esse summ inhæret alicui formæ vel naturæ, quum ipse sit suum esse, vt suprà * ostensum est, relinquitur ergo ipsum esse infinitum.

3 Adhuc, in rebus inuenitur aliquid quod est potentia tantùm, vt materia prima: aliquid quod est actus tantùm, vt Deus, sicut suprà * ostensum est, aliquid quod est actu & potentia, vt res cæteræ: sed potentia quum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in vnoquoque, ita nec simpliciter: quum igitur materia prima

prima sit infinita in sua potentialitate: relinquitur quòd Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4 Item, tantò actus aliquis est perfectior, quantò minus habet potentiæ permixtum: vnde omnis actus cui permiscetur potentia, haber terminum suæ perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis, Deus autem est actus purus absque potentia, vt suprà * ostensum est: est igitur infinitus. * Capi. 17.

5 Amplius, ipsum esse absolutè consideratum, infinitum est: nam ab infinitis & infinitis modis participari possibile est, si igitur alicuius esse sit finitũ, oportet quòd limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptiuum eius, sed esse diuinum nõ potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse esse per seipsum: nec esse eius est receptiuum, cùm ipse sit suum esse: ergo esse suum est infinitum, & ipse infinitus.

6 Adhuc, omne quod habet aliquam perfectionem, tantò est perfectiùs, quantò illam perfectionem magis & plenius participat: sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quàm ab eo quod per suam essentiam est perfectum & cuius esse est sua bonitas: hoc autem Deus est, nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectiùs Deo, est igitur infinitus in bonitate.

7 Amplius, intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur: cuius signum est, quòd quantitate qualibet finita data, intellectus noster maiorem excogitare possit, frustrà autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita, oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum: & hanc dicimus Deum: Deus igitur est infinitus.

8 Item, effectus non potest extendi vltrà suam causam intellectus autem noster non potest esse nisi à Deo, (qui est prima omnium causa) non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo, si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

9 Amplius, virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia vnumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia eius, vel pars essentiæ: virtus autem principiũ actionis nominat: sed Deus non habet virtutem actiuam finitam: mouet enim in tempore infinito: quod non potest esse nisi à virtute infinita, vt suprà * ostensum est. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam. * Capi. 20.

10 Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi: quia non posita, adhuc magis cõfirmatur opinio de infinitate diuinæ virtutis: non vnumquodque agens tantò virtuosius est in agendo, quantò potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quàm aërem: sed illud quod omninò non est, est infinitè distans ab actu, nec est in aliquo modo in potentia: igitur si mũdus factus est postquam omninò prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Hæc autem ratio etiam secundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem diuinæ virtutis: confitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamuis eã sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigij, si ab æterno fuisset impressus in puluere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominùs sequitur Dei virtutem infinitam esse: nam siue ex tempore secundum nos, siue ab æterno secundum eos res produxerit, nihil esse potest in re, quod ipse non produxerit, quum sit vniuersale essendi principium: & sic nulla præsupposita materia vel potentia produxit. Oportet autem proportionem potentiæ vel virtutis actiuę accipere secundum proportionem potentiæ vel virtutis passiuæ: nam quantò potentia passiua maior præexistit vel præintelligitur, tantò à maiori virtute actiua in actum completur, relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum præsupposita potentia materiæ: quòd Dei virtus quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita: & ita essentia infinita.

11 Amplius, vnaquæque res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior: illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quòd habeat esse per causam efficaciæ infinitæ, sed diuturnitas Dei est infinita, ostensum est enim suprà ipsum esse æternum: quum igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum: oportet ipsum esse infinitum. Huic autem veritati sacra scriptura testimonium perhibet: ait namque Psal. Magnus Dominus & laudabilis nimis: & magnitudinis eius non est finis. Auth. sacræ script.

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primũ rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti: propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principij ad modum quantitatis discretæ secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia: & secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia, vel ad modum quantitatis continuæ, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium: sed cùm ostensum sit per sequẽtium philosophorum studium, quòd non est aliquod corpus infinitum, & huic coniungatur quòd oportet esse primũ principium aliquo modo infinitum: concluditur quòd neque est corpus, neque virtus in corpore, infinitum illud quod est primum principium. Democr. Anaxag.

Super Cap. 43.

QVM ostensum sit Deum esse vnum, ostendit deinceps sanctus Thomas, hunc vnum Deum esse infinitum. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat quale infinitum & quomodo conueniat Deo. Secundo probat intentum.

Quantum ad primum, duplicem distinctionem ponit. Prima est. Cùm infinitum quantitatem consequatur, duplex autem sit quantitas, scilicèt corporalis & spiritualis: duplex est infinitum, quoddam secundum quantitatem corporalẽ, quoddam secundum quantitatem spiritualem. Licèt autem magnitudo spiritualis quantum ad duo attendatur, scilicèt quantum ad virtutem & quantum ad naturæ bonitatem & completionem (dicitur enim aliquid magis aut minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur, & ex magnitudine actionis & factorum, magnitudo virtutis consideratur) quia tamen magnitudo virtutis magnitudinem naturæ & perfectionis consequitur, cùm ex hoc quòd aliquis est in actu sit actiuum & ideirco secundum modum quo aliquid in suo actu completur sit modus suæ magnitudinis virtutis, ideò res spirituales absolutè magnæ dicuntur secundum modum suæ perfectionis, secundum illud August. 6. 111. cap. 8. In iis quæ non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius: & sic absolutè dicentur infinitæ secundum modum suæ perfectionis. Secunda est, Infinitum dicitur dupliciter, scilicèt priuatiuè, & negatiuè. Cùm ergo dicitur Deum esse infinitum, non loquimur de infinitate quantitatis corporalis: quia non est infinitus secundum multitudinem, cùm sit vnus: nec secundum quantitatem continuam, cùm non sit corpus: sed de infinitate quantitatis spiritualis siue perfectionis. Similiter nõ accipitur infinitum priuatiuè, quia aliquid dicitur priuatiuè infinitum ex eo quod natum est habere finem, & sibi subtrahitur, propter quod est imperfectum: Deo autem imperfectio non conuenit, sed dicitur negatiuè infinitus, quia est summè perfectus, & nullus est perfectionis suæ terminus aut finis.

ADVERTENDVM, quòd infinitum priuatiuè dicitur

Universidad de Dn Biblioteca

De infinito negatiuè & priuatiuè dicto.

dicitur propter remotionem formæ, priuatio enim dicit negationem formæ debitæ in esse: & ideò terminus qui excluditur per huiusmodi infinitum, habet rationem formæ, ex qua res finita habet complementum suæ mensurationis. propterea quòd caret tali termino sibi debito, quod est esse infinitum priuatiuè, caret sua perfectione & forma, & propter hoc tale infinitum, (quod etiam prima parte. q.7. dicitur infinitum se tenens ex parte materiæ) imperfectum est infinitum autem negatiuè in rebus spiritualibus dicitur propter remotionem susceptiui & materiæ limitantis formam, ad aliquem gradum suæ perfectionis. nam & formæ amplitudo per materiam, & susceptiuum limitatur: & quia forma non limitata ad aliquem suorum graduum, sed omnem suam habens perfectionem est perfectior quàm si sit ad particularem aliquem gradum limitata, ideò tale infinitum, quod dicitur infinitum se tenens ex parte formæ, est perfectissimum, aut simpliciter, si sit simpliciter infinitum, aut in suo genere. si sit infinitum in genere, propter hoc volens ostendere sanct. Thom. quomodo sit deus infinitus absque imperfectione, siue negatiuè infinitus, inquit quòd nullus est perfectionis suæ terminus, sed est summè perfectus, id est, non est limitata sua perfectio ad aliquem perfectionis gradum, ita quòd vnam perfectionem habeat, & non aliam: sed omnem perfectionem, & omnem perfectionis modum in se habet eminenter.

Quantum ad secundum probatur conclusio. Primò. Deus non est in genere, sed perfectiones omnium generum continet vt superius est ostensum, ergo est infinitus. probatur consequentia, quia omne finitum secundùm suam naturam ad generis alicuius rationem determinatur.

ADVERTE quòd cùm prædicamenta explicent omnes modos generales essendi entis finiti, nihil potest habere rationem entis finiti, nisi ad aliquod genus prædicamentale pertineat: & propterea inquit sanctus Thomas omne finitum, secundum suam naturam ad generis alicuius rationem pertinere, quia oportet vt sub aliquo genere prædicamentali contineatur.

Secundò. Deus est actus nullo modo in alio existens, cùm nec sit forma in materia, nec esse suum alicui formæ, vel naturæ inhæreat, sed sit subsistens, ergo est infinitus. probatur consequentia, quia actus in nullo existens nullo modo terminatur, sicut econtrario omnis actus alteri inhærens terminatur ex eo in quo est: sicut si albedo per se existeret, non terminaretur, sed haberet quicquid est de perfectione albedinis.

CIRCA istam propositionem, Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est, dubitatur: nam (vt arguit Sco. primo sen. distin 2. quæst. 1.) omnis essentia finita, est finita in se vt præintelligitur omni comparationi sui ad aliam essentiam, ergo ex eo in quo recipitur, non finitur forma & limitatur. Similiter contra hunc processum, forma finitur per materiam: ergo forma quæ non est nata esse in materia, est infinita, arguit.

Primò, quia sequeretur quòd angelus qui est à materia & susceptiuo separatus, esset infinitus. Secundò, quia committitur fallacia consequentis. sicut enim non valet (vt habetur ex tertio physic.) corpus finitur ad corpus: ergo si non est finitum ad corpus: est infinitum, nam tunc vltimum cœlum esset infinitum: ita non valet, forma finitur per materiam: ergo si est separata à materia, est infinita.

Omnis actus alteri inhærens limitatur ex eo in quo est.

AD huius euidentiam considerandum primò quòd quum duo possimus in forma considerare, scilicet naturam specificam, & esse illi naturæ debitum: quum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma quantum ad eius essentiam specificam, per suam enim propriam differentiam, est ad hanc speciem & ad hunc gradum entium limitata: non autem per materiam: sed intelligimus de forma quantum ad eius essendi modum. Secundum secundò, quòd forma in alio receptibilis sicut est ad determinatum gradum entium, & ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter. Nam ita aliquod esse debetur albedini inquantum albedo, quòd aliud sibi non debetur: sed tamen ipsum esse naturæ tali debitum, latitudinem quandam essendi habet, secundum quòd susceptiuum formæ diuersimodè disponi potest, & ipsa potest in diuersis recipi: vnde secundum hoc esse, limitari potest, vt scilicèt non habeat totum, & perfectum esse suæ naturæ debitum, sed tantùm aliquem eius gradum numeralem habeat. Limitatur ergo forma per materiam: quia cùm vnumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, id est, secundum illum modum secundum quem susceptiuum natum est illud recipere, oportet vt forma recepta in alio limitetur secundum capacitatem susceptiui, id est, vt non habeat esse sibi debitum eo perfecto modo quo posset habere: sed tantùm secundum susceptiui dispositionem & capacitatem. Sed si forma esset ab omni susceptiuo separata, nullam limitationem in esse sibi debito haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturæ suæ conditionem, no limitata ad aliquem gradum essendi intrà suam latitudinem, sed totum suum esse habens vnitè, & perfectionaliter omnes gradus continens secundum quos in suo susceptiuo esse posset. Ex quo sequitur, quòd si natura ipsa secundum se gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptiuo sit separata, erit simpliciter infinita secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata sicut quia esse secundum se non dicit aliquem determinatum gradum essendi, sed indistinctè omnem essendi perfectionem includit, si sit per se subsistens, erit simpliciter infinitum, vt pote ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum. Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium separata ab omni susceptiuo non erit simpliciter infinita, cùm sibi aliquem determinatum gradum entium statuat ex sua ratione & quidditate, sed erit infinita secundum quid, id est, in suo genere, siue in sua specie, inquantum omnem perfectionem essendi debitam naturæ suæ habet. Sed decipiuntur qui sanctum Thomam impugnant, quia infinitatem formæ accipiunt ad modum infiniti materialis & quantitatiui, & habentis ex ipso fine perfectionem. quum tamen non alia ratione dicatur forma infinita, quàm quia non contrahitur ad aliquem gradum suæ naturæ, sed omnem gradum sibi possibilem conuenire, habeat. Considerandum vlteriùs, quòd quum dicimus formam per susceptiuum limitari, non intelligimus hoc quasi materia aliquid in forma per modum efficientis producat, sed quia forma ex hoc quod in susceptiuo recipitur, accipit limitationem secundum susceptiui exigentiam, quod est susceptiuum limitare formam per modum causæ materialis, non autem per modum efficientis.

Istis suppositis dicitur ad primum Scoti, quòd forma finita, secundum se, & non per respectum ad aliud est finita formaliter & essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinata: non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi intrà latitudinem sui esse limitati, nisi ex materia in qua recipitur, de qua finitione loquitur sanctus Thomas.

Ad secundum dicitur, quòd Angelus est infinitus in genere, & secundum quid, vt patet ex dictis, non autem simpliciter: quia ex propria ratione dicit naturam in cuibus determinatum gradum habentem. Ad tertium dicitur quòd esse inhærens, & esse finitum, conuertuntur: similiter esse separatum, & esse infinitum. Et quia in conuertibilibus argui potest à destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ideò in illis fallacia consequentis sic arguendo non committitur. Sed valet, si est inhærens, est finita, ergo si non est inhærens, non est finita, eo modo quo declaratum est.

AD instantiam de corpore, dicitur quòd non est ad propositum, quia corpus finitum non accipit limitationem ex eo quod ad aliud corpus terminatur, sed accidit sibi secundum quod est finitum, quòd sit aliud corpus ad quod terminetur, forma autè accipit materialem & individualem terminationem ex ipso susceptiuo, & sibi secundum quod est taliter terminata, per se conuenit in susceptiuo esse, vnde non sunt conuertibilia, corpus esse finitum, & corpus ad aliud corpus terminari, sicut esse in alio, & formam esse in sua specie finitam.

Tertiò, materia prima quæ est potentia tantùm, est infinita in sua potentialitate. ergo Deus qui est tantùm actus, est infinitus in sua actualitate, probatur consequentia, quia cùm potentia dicatur ad actum, sicut in vnoquoque non potest actum excedere, ita nec simpliciter.

CIRCA istam propositionem, potentia non potest actum excedere in vnoquoque, dubitatur: materia quæ est sub forma ignis, est etiam in potentia ad formam aquæ, ergo potentia in igne excedit actum. Respondetur quòd dupliciter loquimur de potentia ad aliquem actum vno modo materialiter, quantum scilicèt ad id cui conuenit ratio potentiæ: aliò modo formaliter, inquantum scilicèt est potentia huic actum respiciens. Si primo modo accipiatur, sic non est inconueniens potentiam excedere actum quem habet, vt argumentum probat: si autem secundo modo, sic potentia non potest excedere actum quem respicit: potentia enim ad formam ignis dicit habitudinem ad formam ignis, impossibile autem est vt potentia ignis, vt forma ignis receptiua, alterius formæ receptiua sit: etsi enim materia ignis sit receptiua formæ aquæ, non est tamen eius receptiua vt potentia ad formam ignis, sed vt potentia ad formam aquæ, potentia enim ad formam ignis dicit habitudinem tantùm ad formam ignis si formaliter sumatur. Propositio ergo sancti Thomæ intelligitur formaliter, non autem materialiter, vt obiectio procedebat. Quartò, Deus est actus purus absque permixtione vllius potentiæ. ergo est infinitus. Probatur consequentia, quia quanto actus est minùs permixtus potentiæ, tanto perfectior est, & ille qui habet potentiam admixtam, habet terminum suæ perfectionis, qui autem non habet, nullum terminum perfectionis habet.

ADVERTE quòd actus qui est in potentia ad aliam actum (qui hoc loco dicitur habere potentiam admixtam) de necessitate aliqua perfectione caret, quia si non careret aliqua perfectione, non esset in potentia ad ipsam: nihil enim est in potentia ad id quod habet, & ideircò non est vniuersaliter perfectus, sed ita habet vnam perfectionem, quod non aliam, & hoc est habere terminum suæ perfectionis. Actus autem cui nulla permisceatur potentia, nulla caret perfectione secundum se, sed est ipsum esse subsistens, quia omne quod non est esse, est ad ipsum ex natura sua in potentia, tanquam ad id quod est extrà rei quidditatem, ideò nullum habet terminum perfectionis, sed est vniuersaliter perfectus. Quintò, Si esse alicuius est finitum, oportet quòd limitetur vel per aliquam causam eius, vel per susceptiuum: quia ipsum secundum se est infinitum tanquam ab infinitis, & modis infinitis participabile, sed esse Dei nullam habet causam, nullumque susceptiuum, cùm Deus sit suum esse: ergo non est finitum.

ADVERTE, quòd licèt duos modos limitationis esse sanct. Thom. tangat, scilicèt ex causa productiua & ex susceptiuo: tamen vnus ad alium de necessitate consequitur. Nam si in aliquo recipiatur, oportet vt ab aliqua causa producatur, cù nihil seipsum de non esse ad esse producat: similiter si habet causam productiuã oportet quòd eius sit aliquod susceptiuum, quia esse (vt superius ostendimus) non est hoc finitum & determinatum, nisi quia est huius aut actu, aut aptitudine & proportione. Sextò, Deo non potest cogitari aliquid melius, & perfectius. ergo est infinitus: probatur antecedens, tantò aliquid est perfectius secundum aliquam perfectionem, quantò illam melius pleniùsque participat, sed non potest plenius participari quàm vt per suam essentiam sit tale, sicut Deus est ipsa bonitas, & ipsum esse. ergo, &c. Sed videtur illa consequentia non valere, Deo nihil potest cogitari perfectius, ergo est infinitus: imò magis sequitur, ergo est finitus, quia infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper aliud est accipere.

Respondetur quòd consequentia bona, & necessaria, & proportionaliter ad quantitatem infinitam tenet, licèt enim infinitum sit tale in se, quòd quantitate quacunque finita eius accepta, semper remanet aliquid accipiendum, infinito tamen maius quantum cogitari non potest, eo modo quo est infinitum, & si aliquo quanto maius quantum potest cogitari, illud non est infinitum, sed finitum, quum possit excedi, simili modo infinitum secundum perfectionem tale est, quòd accepto quocunque modo finito in ipso secundum considerationem intellectus nostri semper remanet alius modus accipiendus: nihil tamen ipso potest perfectius cogitari: imò si aliquo aliud perfectius potest cogitari, illud est finitæ perfectionis, vt pote potens à perfectiori excedi. Septimò, Intellectus noster intelligendo in infinitum extenditur: quod hoc signo patet, quia quacunque quantitate finita data, potest maiorem in infinitum excogitare, ergo oportet esse aliquam naturam intelligibilem finitam, quam oportet extrà esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum. Sed non videtur ista ratio concludere, propter duo. Primò quia intellectus multa falsa, & impossibilia potest concipere. Secundò, quia non datur intellectui ordinatio ad apprehendendum aliquod intelligibile infinitum, licèt habeat inclinationem ad intelligendum sine excogitandum aliquid maius quocunque finito dato diuisim in infinitum.

AD huius euidentiam sciendum quòd ordinatio huius intellectus ad infinitum nihil aliud est quàm virtus intellectus, ad cogitationem rei infinitæ quàm ex signo hoc conuincitur dari tam intellectui, quòd quocunque finito maius excogitat in infinitum, quasi natura ipsius intellectus impellente ad inquisitionem alicuius intelligibilis infiniti: propter quod non quiescit intellectus inquisitio quousque ad intelligibile infinitum perueneritt.

Vnde ad primum dicitur, quòd licèt intellectus aliquando impossibilia excogiter, habet tamen inclinationem ad intelligibile infinitum, & ideò nisi illud inueniretur, frustrà data esset ibi naturaliter hæc inclinatio. Similiter ad secundum negatur antecedens, imò ex modo cogitandi in infinitum, persuadetur quòd habeat inclinationem ad perueniendum ad aliquid intelligibile infinitum: veruntamen ittam rationem persuasiuam puto, non demonstratiuam. Octauò, non potest intellectus noster cogitare aliquid maius Deo, ergo est infinitus: patet consequentia: quia quolibet finito potest intellectus maius cogitare, probatur antecedens, quia effectus non potest excendi vltrà suam causam: intellectus autem est effectus Dei. Sciendum quòd cùm effectus sit quædam causæ similitudo, non potest maioris virtutis esse sua causa, vt superius est ostensum. sed hoc est intelligendum proportionaliter secundum modum effectus: nam aliqui effectus à sua causa accipiunt virtutem alia producendi secundum esse naturale: aliqui verò secundum esse conceptibile, non secundum esse naturale, quemadmodum est intellectus speculatiuus. Sicut ergo effectus non potest per virtutem quam accipit à sua causa producere effectum in esse naturæ sua causa perfectiorem, ita nec intellectus potest in esse conceptibili producere aliquid sua causa præstantius quod est dictu, non potest aliquid præstantius sua causa cogitare. Si ergo Deus intellectus nostri est causa, sequitur quòd nihil potest maius, aut perfectius Deo cogitare.

Nonò, virtus Dei est infiniti, ergo eius essentia: antecedens probatur, quia mouet tempore infinito. consequens verò probatur, quia virtus nominat principium actionis, vnumquodque autem agit per formam suam, quæ est essentia, vel pars essentiæ.

Si dicatur quòd hæc ratio supponit æternitatem motus, quam Theologi non ponuot, Dicitur quòd procedit quidem ex æternitate mundi, sed tamen infinitas virtutis magis etiam confirmatur non posita æternitate mundi. Tantò enim virtuosius est agens in agendo, quantò potentiam magis ab actu remotam reducit in actum: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quàm aërem: sed quod omninò non est, infinitè distat ab actu, ergo si mundus factus est postquam omninò non fuit, factoris virtus est infinita. Licèt autem hæc ratio ex æternitate mundi nõ sumatur, valet tamen etiam secundum ponentes mundi æternitatem, quum ponerent Deum æternum mundi sempiterni causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigij, si ab æterno fuisset impressus in puluere, siue enim ab æterno siue ex tempore sit productus mundus, nihil est in re quod non sit à Deo productum, & sic productus est nulla præsupposita materia. ex quo aliter formatur ratio. Proportio virtutis actiuæ accipitur secundum proportionem potentiæ passiuę ad actum, quia quantò potentia passiua magis elongata ab actu præintelligitur vel præexistit, tantò à maiori virtute in actum reducitur, ergo cùm virtus finita requirat aliquam potentiam materiæ, illa quæ non requirit materiam est infinita.

De proportione agẽtis ex omnimodã ente ad agẽs ex alio quo ente.

CIRCA illam propositionem, Vnumquodque agit per formam suam quæ est essentia, vel pars essentiæ, aduertendum quòd intelligitur de primo principio formali, non autem de proximo: quia vt inquit S. Thomas prima par. q. 77. id est in creaturis substantia non est proximum principium actionis, sed forma accidentalis, quæ rationem potentiæ habet, similiter quum dicitur, virtus nominat principium actionis, accipitur indistinctè, vt sit extensio ad primum & ad proximum: in creaturis enim virtus vt nominat principium proximum, non est rei substantia: sed accidens rei substantiam concomitans: vt autem nominat principium primum est substantia. Sed quia in Deo primum formale principium & proximum nõ distinguuntur, quum sua virtus & sua operatio sint sua substãtia, ideò in ipso vniuersaliter verum est quòd virtus Dei est eius essentia.

Ad primam rationis formam qua probatur virtutem Dei esse infinitam, quia ex nulla potentia produxit mundũ. Scotus 4 sent. distin. prima, q. prima, negat minorem, quando non extrema sunt immediata tanta præcisa est eorum distantia, quantum est extremum alterum maius, sicut si produceretur suprema creatura possibilis produci, adhuc inter ipsam & Deum esset infinita distantia, quia Deus est infinitus, illa verò finita esset: distantia autem affirmationis & negationis, entis & non entis creati est immediata & actus creatus non est infinitus, sed finitus, ergo distantia inter illa non est infinita, sed finita.

Ad secundam formam inquit quòd quamuis distantia nullius potentiæ ad actum nullam proportionem habeat ad distantiam quæ est alicuius potentiæ ad actum, ex hoc non sequitur quòd virtus quæ potest super istam, sit impottionabilis virtuti quæ potest super illam, quia positiuum non est importionabile alteri positiuo, nisi propter infinitatem in altero: in illis autem distantiis non est proportio, quia altera non habuit aliquam quantitatem secundum quam potuit proportionari, eo quòd sit distantia non entis ab ente.

PRO responsione ad ista. & confirmatione rationis S. Thomæ, sciendum ex doctrina eius quarto sententiarum distin. 5. quæst. 1. artic. 3. quòd duplex est distantia infinita, quædam est simpliciter infinita, quando scilicèt ex parte vtriusque extremi est infinita, hoc autem est quando vtrumque extremum est infinitum. Quædam verò est secundum quid infinita, & est quando ex parte vnius extremi tantùm est infinita: quum enim tantùm distet aliquid ab vno oppositorum, quantum accedit ad alterum: si accedat aliquid ad oppositum extremum vt illud habeat infinitè, necesse est vt ab altero distet infinitè: si autem participet opposito fine, ab altero fine tantùm distabit: inter ens ergo & non ens omninò non est distantia infinita simpliciter, nisi illud ens sit infinitum, & quia nullum ens creatum est infinitum, ideò distantia entis creati ad non ens, non est simpliciter infinita, imò est infinita ex parte ipsius entis: quia eos perfectiùs isto ente creato magis à non ente distat, quàm hoc ens: est tamen ex parte non entis ipsa distantia infinita, eo quòd à quocunque nihil magis distet, quàm non ens: vnde distantia non entis omninò, ab ente,

non

non est proportionabilis distantiæ alicuius entis ab alio, aliquin posset dari distantia vnius entis ab alio maior quàm sit distantia non entis omninò, secundum modum processus, Aristot. 4. & 8. physic. Intet ens ergo & non ens est distantia secundum quid infinita. Sciendum secundò quòd ista distantia secundum quid infinita, vtpote ex parte non entis tantùm, requirit virtutem infinitam, cùm virtus actiua proportionetur distantiæ potentiæ ab actu secundum proportionalitatem, hoc inquam modo, quòd qualis est proportio distantiæ vnius ab actu ad aliam distantiam, talis est proportio virtutum actiuarum inter se quia vt inquit S. Thom. hic, tantò vnumquodque agens est virtuosius, & alius agens excedens, quantò potentiam magis remotam ab actu reducit ad actum. Seu distantia non entis omninò, ad ens, nullam habet proportionem ad instantiam quæ est inter duo entia, aliàs esset inuenire aliquam distantiam entis ad ens æqualem distantiæ non entis ab ente. ergo virtus quæ operatur ex non ente, omninò nullam habet proportionem ad virtutem quæ operatur ex ente præsupposito: ergo est infinita. patet consequentia, quia potentia actiua talis dicitur improportionata, quia excedit omnem potentiam finitam, sicut illa distantia quæ est inter ens & non ens, dicitur improportionata distantiæ omni quæ est inter entia, quia omni distantia quæ est inter entia, maior est. potentia autem excedens omnem potentiam finitam, est infinita.

SIC ergo patet rationem sancti Thomæ efficacem esse, nec solutionem Scoti esse sufficientem: vnde ad primum dicitur quod vtique ex parte entis creati, illa distantia non est infinita, vt ratio probat, est tamen infinita ex parte non entis, vt diximus, cum nihil ab ente magis distare possit, quàm omninò non ens: & hæc infinitas distantiæ arguit infinitatem virtutis, quum proportionentur virtutes elongationibus potentiarum ab actu.

Responsio etiam ad secundam formam rationis nulla est. negat enim istam consequentiam, distantiæ illæ sunt improportionabiles, ergo & virtutes, cùm tamen ostenderimus ipsam esse necessariam: quia qualis est proportio istarum distantiarum, talis est ipsarum virtutum: quia quantò vna distantia magis excedit aliam, tantò vna virtus magis aliam excedit, eo quòd maior distantia maiorem virtutem requirat.

SED adhuc probari potest ex processu quo Aristoteles 4. physic. tex. 27. probat motum factum in vacuo, nullam proportionem habere ad motum factum in pleno. si enim virtus agens ex nulla omninò præsupposita potentia proportionatur ei quæ agit ex materia præsupposita non obstante distantiarum improportione. detur gratia exempli quòd sit in duplo maior, tunc iummo aliam virtutem quæ agat ex materia in duplo magis indisposita quàm sit materia ex qua agit alia virtus. ergo ipsa erit in duplo maior illa: sed in eadem proportione se haberet ad ipsam virtus agens ex nulla omninò præsupposita materia: ergo virtus producens ex aliqua materia, est æqualis potentiæ agenti ex præsupposita materia. sed hoc est inconueniens, quia per experientiam patet, quantò aliquid magis elongatur ab actu, tantò maiorem potentiam requirere. ergo &c.

Partes ad actum dupliciter potest dici maior.

ADVERTENDVM autem circa illam propositionem sancti Tomæ, quantò potentia passiua maior præexistit aut præintelligitur, tantò à maiori virtute actiua in actum completur quod potentiam passiuam maiorè esse, dupliciter intelligi potest. Vno modo, quia magis elongatur ab actu. Alio modo, quia magis disposita est ad susceptionem actus, eo modo quo dicimus in ligno aut ære esse maiorem potentiam ad statuam quàm in aqua. Primo modo, potentia dicitur simpliciter maior potentia, quia scilicèt minus habet de actu. Secundo modo dicitur maior in ordine ad actum, quia capacior est actus, & magis ad ipsum disposita. Propositio ergo sancti Thomæ intelligitur de potentia maiori primo modo, non autem secundo modo: difficiliùs enim est ex aqua facere statuam, & maiorem virtutem requirit, quàm facere ex ligno aut cupro. Decimò, diuturnitas dei est infinita, ergo & deus est infinitus. probatur consequentia, quia res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior. si ergo diuturnitas dei est infinita, quum causam non habeat nisi seipsum, ipse erit infinitus. Aduertendum quum dicitur deum non habere aliam causam nisi seipsum, quòd hoc non ideò dicitur, quasi ipse suum esse producat, hoc enim est impossibile, sed quia sua subsistentia est sibi ratio essendi, & non oportet ponere aliam causam eius productiuam.

Res tanto est diuturnior quanto eius causa est efficacior.

CIRCA istam propositionem vnaquæque res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior, dubium occurrit. Videtur enim contrarium ei quòd superius cap. 20. dixit sanctus Thomas: ibi enim voluit quòd quia esse intellectuale non habet aliquam intentionem quantitatis, ideò duratio infinita ipsius infinitam virtutem non requirit, quia non refert quòd per illam virtutem aliquid duret tempore infinito vel finito. ergo maior diuturnitas in esse intellectuali non exigit maiorem & efficaciorem virtutem: cuius oppositum hic dicitur. Ad hoc dicitur primò quòd nulla est contradictio in dictis S. Thomæ, quia hic loquitur de virtute causæ effectiuæ diuturnitatis, talis enim est infinita, si durationem infinitam causet, superiùs autem loquebatur de virtute causæ formalis esse rei, quam non oportet esse infinitam si causet esse perpetuum: patet hoc ex doctrina sancti Thomæ 12. Metaph. lectione 6. & in quæstionibus de anima, art. 14. ad 4. Dicitur secundò quòd ratio huius diuersitatis est, quia esse comparatur ad formam sicut ipsam per se consequens. Quod autem aliquid per se consequens rem semper ei insit, non arguit eius infinitatem, sicut quòd dualitas semper sit par, non arguit ipsam esse infinitam. Ad causam autem efficientem comparatur sicut esse actus ab eius virtute productus: effectus autem causæ efficientis tantò durabilior est cæteris paribus, quantò virtus agentis fuerit efficacior. Videmus enim quòd tantò est durabilior caliditas in aqua, quantò ab efficaciore virtute ignis fuerit introducta: vnde licèt duratio temporis per accidens se habeat ad esse substantiale, ad ipsam tamen virtutem agentis se habet per se tanquam effectus conditio. Dicitur tertiò, quòd sicut res diuturnior est cuius causa efficiens est efficacior in agendo: ita si aliqua res careat causa efficiente propter suam perfectionem, tantò perfectior erit in se, quantò fuerit diuturnior, quia sua diuturnitas non prouenit ab alio, sed tantùm à perfectione naturæ propriæ: ideò bene infert sanctus Thomas, quòd quia diuturnitas Dei est infinita, & ipse sibi suæ diuturnitatis est causa negatiuè, id est, non habet diuturnitatem ab alio, sed si ipse est sua infinita duratio: eius virtus & perfectior est infinita.

Confirmatur vltimò authoritate Psalmistæ, authoritate etiam antiquorum philosophorum, qui ab ipsa veritate coacti posuerũt primum principium esse infinitum, licèt errarent in ponendo ipsum primum principium esse corpus.

Quòd Deus est intelligens.

Cap. 44.

EX præmissis autem ostendi potest quòd Deus sit intelligens. Ostensum est enim suprà quòd in mouentibus & motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, vt *prorsus* est, in vnum primum mouens seipsum: mouens autem seipsum, se mouet per appetitum & apprehensionem: sola enim huiusmodi inueniuntur seipsa mouere, vtpote in quibus est mouere, & non moueri: pars igitur mouens in primo mouente seipsum, oportet quòd sit appetens & apprehendens: in motu autem qui est per appetitum & apprehensionem, appetens & apprehendens est mouens motum. appetibile autem & apprehensum est mouens non motum: cùm igitur id quod est omnium primum mouens (quod Deum dicimus) sit mouens omninò non motum: oportet quòd cõparetur ad motorem qui est pars mouentis seipsũ, sicut appetibile ad appetentem, non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed huius particularis boni: quum & apprehensio sensus non sit nisi particularis: id autem quod est bonum & appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum & appetibile vt hic & nunc, oportet igitur primum mouens esse appetibile vt intellectum: & ita oportet mouens quod appetit ipsum, esse intelligens, multò igitur magis & ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum sit intelligens actu per hoc quòd ei tanquam intelligibili vnitur, oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quòd primum motum moueat seipsum, vt philosophi posuerunt.

2 Adhuc, idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non tantùm in aliquod primum mouens seipsum, sed in mouẽs omninò immobile: nam primum mouens est vniuersale principium motus, oportet igitur quum omne mouens moueat per aliquam formã quam intendit in mouendo, quòd forma per quam mouet primum mouens, sit vniuersalis forma, & vniuersale bonũ, forma autem per modum vniuersalem non inuenitur nisi in intellectu, oportet igitur primum mouens quod Deus est. esse intelligens.

3 Amplius, in nullo ordine mouentium inuenitur quòd mouens per intellectum sit instrumentum eius quod mouet absque intellectu, sed magis ecõuerso, omnia autem mouentia quæ sunt in mundo, comparantur ad primum mouens quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale: quum igitur in mundo inueniantur multa mouentia per intellectum, impossibile est quòd primum mouens moueat absque intellectu: necesse est igitur Deum esse intelligentem.

4 Item, ex hoc aliqua res est intelligens, quòd est sine materia: cuius signum est quòd formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem à materia: vnde & intellectus est vniuersalium, & non singularium, quia materia est indiuiduationis principium: formæ autem intellectæ in actu, fiunt vnum cum intellectu actu intelligente, vnde si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quòd sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quòd est sine materia, ostensum est autem suprà, Deum esse omninò immaterialem: est igitur intelligens.

Capi. 19. 5 Adhuc, Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inueniatur, vt suprà *ostensum: nec ex hoc aliqua compositio in eo cõsequitur, vt etiam ex superioribus patet, inter perfectiones autem rerum potissima est, quòd aliquid sit intellectiuum. Nam per hoc ipsum est quodammodo omnia habens in se, omnium perfectiones: Deus igitur est intelligens.

6 Item, omne quod tendit determinatè in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur sibi finis ab alio: aliàs non magis in hunc quàm in illum finem tenderet: naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim à casu naturales vtilitates consequuntur: sicut enim non essent semper aut in pluribus, sed rarò: horum enim est casus, quum ergo ipsa non præstituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quòd eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ institutor: hic autem est qui *Capit. 13.* præbet omnibus esse, & est per seipsum necesse esse: quem Deum dicimus, vt ex supradictis *patet, nõ autem posset naturæ finem præstituere, nisi intelligeret, Deus igitur est intelligens.

7 Amplius, omne quod est imperfectum, deriuatur ab aliquo perfecto, nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis: sicut actus potentia, sed formæ in rebus particularibus existentes sunt imperfectæ: quia particulariter & non secundum communitatem suæ rationis, oportet igitur quòd deriuentur ab aliquibus formis perfectis, & non particularis, tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ, quum non inueniatur aliqua forma in sua vniuersalitate nisi in intellectu: & per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes, sic enim solùm possunt esse operantes: Deum igitur qui est actus primus subsistens, à quo omnia alia deriuantur, oportet esse intelligentem. Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim Iob 9. de Deo: Sapiens corde est, & fortis robore. Et 12. Apud ipsum est fortitudo & sapientia. Et in Psal. 138. Mirabilis facta est scientia tua ex me. Et Roma. 11. O altitudo *vt refert Dam. lib. 1. capit. 11.* diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei. Huius autem fidei veritas tantùm apud homines inualuit, vt ab intelligendo nomen Dei imponerent. *Nam Theos quod secundum Græcos Deum significat, dicitur à Theaste, quod est considerare vel videre.

Super cap. 44.

POSTQVAM determinauit S. Thomas de perfectionibus diuinis ad naturam pertinentibus, nunc de iis quæ pertinent ad operationem, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo enim determinat de perfectionibus ex quibus cognoscitur aliquid esse viuens. Secundò de ipsa vita capit. 97. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis perfectionibus. Secundò de passionibus & virtutibus ad illas perfectiones pertinentibus, capit. 88. Circa primum duo facit. Primò agit de perfectione quæ est intellectus. Secundò, de perfectione quæ est voluntas, capit. 72. Circa primum duo facit. Primò agit de cognitione diuina ex parte intelligentis, secundò ex parte obiecti cogniti, capit. 47. Circa primum duo facit, Primò agit de ipsa cognitione secundum se. Secundò de ipsa ex parte medij cognoscendi. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd Deus est intelligens. Secundò, quòd est suum intelligere. capit. sequenti. Probat ergo primò quòd Deus est intelligens: & arguit. Primò, supposito quòd oporteat deuenire ad vnum primum mouens seipsum vt Aristoteles deducit.

Deus est primum appetibile, vt primum intellectum à primo mouente seipsum, ergo est intelligens, probatur consequentia: quia appetentes ipsum sit intelligens actu, per hoc quod ei tanquam intelligibili vnitur: cùm enim ipsum sit intellectum, oportet vt appetens sit intelligens: antecedens quoque probatur: sic mouens seipsum scilicèt motu locali, mouet sem per appetitum & apprehensionem, quia huiusmodi, sola habent in seipsis moueri, & non mouere, ergo pars mouens est appetens & apprehendens: sed appetens & apprehendens est mouens motum: appetibile autem mouens non motum: ergò primum mouens omninò non motum, qui est Deus, comparatur ad partem mouentem: sicut appetibile, non autem sicut appetibile sensuali appetitu, quia ille non est boni simpliciter, sed huius particularis boni, & ad hic nunc determinati: primum autem mouens oportet esse bonum simpliciter, cùm bonum & appetibile simpliciter sit prius bono vt hic & nunc, ergo primum mouens est primum appetibile & intellectum.

Ea quæ seipsa mouẽt habent in seipsis moueri & non mouere.

CIRCA illam propositionem, ea quæ seipsa mouent, habent in seipsis moueri, & non moueri, quæ est Aristotel. 8. physic. & quam intendit hic S. Thom. notãdum ex doctrina eius veri quæst. 24. art. 2. quòd potentia motiua in brutis dupliciter potest considerari. Vno modo secundum se & absolutè, alio modo in ordine ad iudicium quo applicatur potentia motiua ad motum, similiter actio ipsius brutj potest & secundum se considerari, & in ordine ad iudicium à quo prouenit: si primo modo consideretur potẽtia motiua, & actio bruti, sic non magis determinantur ad vnum quàm ad alterum, in quo à rebus naturalibus differunt quæ habent formas ad vnum determinatas & idem semper agentes secundum se & hunc sensum intelligit philosophus & S. Thomas omnia quæ seipsa mouent, habere in seipsis moueri, & non moueri: si autem secundo modo considerentur, sic sunt determinata ad vnum, quia & semper iudicium sequuntur, & ipsum iudicium est ipsis à natura determinatum, sicut ouis videns lupum, naturaliter iudicat esse fugiendum: & sic non est in ipsis moueri & non moueri: sed hoc tantùm habentis rationem est, cui non est iudicium à natura determinatum.

Vtrum appetibile moueat per modum causæ efficientis.

CIRCA istam propositionem, appetens & apprehendens est mouens motum, appetibile autem est mouens, non motum: aduerte quòd quidam Thomistarum tenent hanc propositionem quæ est Aristotel. tertio de anima, intelligi de moueute per modum causæ efficientis, volentes appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis formalis, & rationis agendi, quantum ad specificationem, actus non autem quantum ad exercitium, separata tamen secundum rem ab ipso appetitu, non autem solùm per modum causæ finalis. Probatur autem hoc. Primò, quia aliter Aristotel. æquiuocaretur de mouente tertio de anima, & 11. metaphysicæ ordinem mouentium reduceus ad vnum mouentem non motum scilicèt appetibile. Nam cùm interderet reducere ad vnum mouens effectiuè, si appetibile esset motum tantùm per modum finis, fieret transitus à fine ad efficiens. Secundò, quia Auer. 12. metaphysicæ commento. 36. inquit quòd appetibile mouet appetitum in duplici genere causæ scilicèt effectiuæ secundum quod est apprehensum, & finalitatione duo sint, exercitium scilicèt eius & specificatio, oportet ipsius specificationis, sicut & exercitij dare aliquam causam effectiuam, hæc autem non potest esse sola voluntas, quia sic omnes actus essent eiusdem speciei, sicut omnes actiones à calore, ergo erit ipsum obiectum, quod est appetibile. Quartò, quia tunc voluntas non esset potentia passiua, cuius oppositum tenet S. Th. prima parte quæst. 80. artic. 2. de ratione enim potentiæ passiuæ est vt à suo obiecto effectiuè moueatur, vt patet vetit. quæst. 16. primo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

mo, dixi. Quintò, subsistentia adiuncta alicui causæ non variat causalitatem illius de vno genere causandi in aliud, sed verbum subsistens causat per modum efficientis ipsum amorem, vt vult sanctus Thomas, imò & fides. ergo & verbum cordis nostri non subsistens. sed verbum cordis nihil aliud est quàm obiectum apprehensum. ergo &c. Sextò, si hoc non esset, sed diceremus appetitum seipsum mouere ad præsentiam appetibilis, nulla erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio, dicemus enim de intellectu respectu intelligibilis, de sensu respectu sensibilis, & de ligno respectu comburentis, quòd non patiuntur, sed quòd ad præsentiam illorum seipsa mouent. Alij tenent appetibile nullo modo mouere per modum efficientis aut totalis aut partialis, sed tantùm per modum causæ finalis. vt tenet Capr. 2. sent. dist. 24 & 25. Licèt autem vtraque opinio sustentari possit, habeátque vtraque doctissimos defensores, & vtraque videatur ex verbis sancti Thomæ haberi, prima ex eo quòd ponit appetitum esse potentiam passiuam, secunda verò ex eo quòd in prima par quæst 82. & prima secundæ, quæst. 9. & veri. quæst. 22. & vbique tenere videtur quòd appetibile & intellectum mouet per modum finis, ponítque inter intellectum & voluntatem diuersum modum motionis volens intellectum mouere voluntatem duntaxat per modum finis, dum illi appetibile proponit: voluntatem autem mouere intellectum per modum efficientis: videtur tamen mihi media via incedendum esse. Nam appetibile siue finis dupliciter comparari potest ad voluntatem. Vno modo, respectu illius actus quo vult finem. Alio modo respectu illius actus quo vult ea quæ ordinantur ad finem. dico igitur duo, primum est, quòd si finis comparetur ad voluntatem respectu illius actus quo vult finem, non mouet voluntatem effectiuè propriè, tanquam videlicèt forma quæ sit principium elicitiuum volitionis, sed mouet tantùm formaliter per modum formæ specificantis operationem extra potentiam operantem existentis. Alterum est, quòd si finis comparetur ad voluntatem respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem, finis mouet voluntatem per modum efficientis tanquam ratio agendi.

AD euidentiam primi dicti sciendum primò, quòd licèt hoc quod dicimus mouere, propriè apud nos significet actum & causalitatem efficientis, quia illa manifestior est causalitatibus aliarum causarum: extensum tamen est hoc vocabulum etiam ad significandum causalitatem finis & formæ, vnde dicitur finis metaphoricè mouere: & per similitudinem, quia sicut agens effectum ad sui similitudinem trahit, ita appetibile ad se trahit voluntatem, licèt in efficiente illud fit per impressionem alicuius formæ aut motus: in appetibili autem & fine non fit per impressionem alicuius in voluntate, sed tantùm per determinationem & specificationem actus ipsius voluntatis, dum ipse actus voluntatis ita terminatur ad hoc appetibile ex eo quòd est apprehensum, quòd non ad aliud. Vnde nihil est aliud voluntatem à fine moueri quantum ad ipsius finis volitionem, quàm ipsam inclinari in finem ex apprehentione ipsius finis. ex quo etiam sequitur, quòd metaphoricè secundum hanc considerationem ipsa potentia voluntaris dicitur passiua, & ipsum appetibile dicitur actiuum metaphoricè, vt illa dicatur passiua, quia est indifferens ad hoc vel illud obiectum, & ab illo potest aliquo modo trahi: & illud actiuum, quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificatiuum.

Sciendum secundò, quòd quum finis & appetibile sit voluntati ratio mouendi: quia est illud cuius amore, siue propter quod voluntas agit & mouet, rationem autem agendi oporteat esse in agente, necesse est (vt dicitur veri. vbi supra) quòd appetibile sit in appetente, non quidem secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale, ita quòd esse intentionale sit conditio finis vt est mouendi ratio, & vt est formale specificatiuum actus voluntatis, propter quod dicitur quòd finis mouet agentem secundum quòd est in intentione, quia videlicèt esse intentionale eius est conditio ipsius requisita ad hoc vt moueat, tam formaliter, quàm sicut ratio agendi: sicut ad hoc vt calor sit ignis ratio calefaciendi, & ad hoc vt ipsum faciat formaliter calidum oportet vt sit in igne.

SED tamen cauendum, ne existimetur per hoc oportere voluntatem ipsam suum obiectum cognoscere ad hoc vt in illud inclinetur, & præsertim quia sæpenumero dicit sanctus Thom. intellectum mouere voluntatem inquantum sibi suum obiectum proponit. hoc enim verum non est, quum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiua. Sed quum voluntas in eadem essentia animæ cum intellectu radicetur, & voluntas ipsa non sit propriè volens & appetens, sed homo per voluntatem in appetibile inclinetur, oportet quidem vt ab appetente appetibile cognoscatur ad hoc vt eius operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate, idcircò intellectum proponere obiectum voluntati & præsentare, non est illi cognoscendum obijcere, sed illum in tali conditione ponere, vt in eo qui habet tale appetibile, secundum illud esse intentionale sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis appetenti per tale esse intentionale repræsentatum. Sciendum tertiò, quòd species actus specificati non distinguitur realiter à substantia & natura ipsius actus, sed tantùm secundum rationem non enim entitas calefactionis distinguitur à specie calefactionis, sed vna & eadem res est actio ipsa, & calefactio, propter hoc non oportet quærere particularem causam efficientem specificationis distinctam à causa efficiente substantiæ, & entitatis, alioquin sicut substantiæ attribuitur causa efficiens simpliciter ipsius productiua tanquam id quod agit, non tantùm tanquam ratio producendi, ita & specificationis oporteret aliam causam, non tantùm quæ esset ratio agendi, sed quæ esset agens, ponere. Id ergo quod est causa substantiæ actus per modum efficientis, est etiam causa speciei effectiuè, sed causa formalis à qua est species, est id quod est ratio vt sit talis actus, sicut causa motus sursum, & quantum ad substantiam, & quantum ad speciem motus per modum efficientis est mouens ipsum, qui non causat motum indeterminatum, sed specificatum, causa autem formalis à qua formaliter est motus sursum, est ipse terminus motus, ita quòd mouens, ideò causat motum sic specificatum, quia mouet mobile ad locum sursum. Similiter ergo motus appetitus circa finem non oportet quærere quantum ad eius specificationem, causam efficientem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati: ratio autem formaliter à qua formaliter habet ipse actus vt sit talis actus, & ipse appetitus vt actu sic specificatum producat: est ipsum appetibile existens in appetente intelligibiliter. Sic ergo in notione finis appetibile mouet appetitum quantum ad specificationem actus, quia est ratio & forma vnde formaliter habet quòd actus eius sit talis: non autem effectiuè concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem. Ad hunc ergo sensum intendit S. Tho. appetibile mouere voluntatem per modum finis, quantum ad ipsius appetibilis & finis volitionem, quia videlicèt est forma à qua talis volitio specificatur.

AD euidentiam verò secundi dicti considerandum est, quòd voluntas non tantùm est proprij actus causa, sed etiam motus extrinseci per quem finis acquiritur, sed in tali causalitate, ipsa voluntas se habet sicut agens. finis autem se habet sicut ratio agendi: sicut in calefactione substantia ignis se habet vt calefaciens calor autem sicut ratio calefaciendi: & quia voluntas nihil extrinsecè causat nisi mediante actu volendi, ideò dum causat motum ordinatum ad finis assequutionem, causat etiam in se volitionem ipsius motus: qua mediante causat motum: ideò sicut finis est voluntati ratio causandi motum inquantum non causat motum nisi propter finis assequutionem, ita est ipsi voluntati ratio causandi volitionem in se illius motus qui ordinatur ad finem, ideò enim vult motum ipsum, quia vult finem per ipsum acquirendum. Vnde finis vt volitus concurrit actiuè tanquam ratio agendi ad volitionem eius quod est ad finem. Nam voluntas vt actuata volitione finis, elicit volitionem eius quod est ad finem. Et sic quod in loco allegato inquit sanctus Thomas finem mouere tanquam rationem mouendi intelligitur respectu motus extrinseci, & volitionis ipsius motus ad finem ordinati, non autem respectu volitionis ipsius finis. Et hoc est mouere per modum finis, respectu eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo conceditur, quòd aliquo modo finis mouet voluntatem formaliter tantùm, aliquo verò modo effectiuè.

Ad rationes autem primæ opinionis inquantum videntur esse contra primum dictum, respondetur. Ad primam enim dicitur quòd Aristoteles non æquiuocauit de mouente, sed artificiosè ex eo quòd ostendit oportere primum mouens esse omninò immobile, ostendit quòd etiam mouet per modum finis, tanquam scilicèt ratio mouendi & agendi, quia quum omne mouens quod non est finis, moueat propter finem alium à se, & sic moueatur ab alio motione finis ad ea quæ sunt ad finem, oportet vt illud quod omninò immobile est, absolutè moueat: etiam per modum appetibilis & finis. Hoc enim solum mouens est omninò immobile, quia ab alio non mouetur vt sic: vnde non intendit Aristoteles (vt ratio supponit) ostendere primum motorem esse immobilem, quia mouet sicut appetibile, sed eam rationem, quia est omninò immobilis, ostendit quòd mouet per modum appetibilis, cum appetibili in ordine motionis voluntariè conueniat vt sit mouens immobile. Nam si mouet vt tantùm per modum efficientis, & non per modum finis, non esset immobile omninò, eo quòd finis moueat efficientem ad operandum propter ipsum finem, tanquam scilicèt id cuius gratia mouet & agit. Similiter in primo de anima non committit æquiuocationem, quia quum vellet ostendere animalia motu locali moueri per appetitum: considerauit in ordine illo rationem mouentis & moti absolutè, non autem rationem mouentis tantùm effectiuè, aut tantum finaliter. Sic enim cùm finis sit causa causarum, appetibile quod mouet in ratione finis, habet rationem mouentis immobilis. appetitus autem habet rationem mouentis & moti, eò quòd moueat quidem effectiuè, sed moueatur motione finis.

Dicitur vlterius, quòd ratio concludit si aliquid concludit quòd finis aliquo modo effectiuè mouet voluntatem quantum ad volitionem eorum quæ sunt ad finem, non autem quantum ad ipsam finis volitionem. Ad secundam dicitur primò quòd commentator propriè loquitur de fine per comparationem ad motum qui ad finis acquisitionem ordinatur, vt ex eius processu apparet. Sic enim finis secundum quòd est extra, causat motum per modum finis, inquantum motus sit propter ipsum acquirendum secundum esse quod habet extra animam: licèt esse quod habet in anima, sit conditio eius vt sic mouet. secundum verò quòd habet esse in anima, causat motum per modum efficientis inquantum voluntas volens finem effectiuè causat & volitionem motus ad finem, & ipsum motum. Dicitur secundò, quòd per comparationem ad finis desiderium intelligitur impropriè dictum communi & extenso vocabulo. dicitur enim finis in anima, putà balneum, efficere sui desidetium formaliter, quod est efficere impropriè, sicut dicimus quòd calor facit ignem calidum. non autem propriè effectiuè. Ad tertiam patet ex dictis: nam ostensum est quòd non oportet aliam esse causam effectiuam specificationis actus præter ipsam voluntatem quæ actum specificatum elicit. Quum autem probatur quia tunc omnes actus essent eiusdem speciei, negatur consequentia. Non sufficit enim ad hoc vt actus sint eiusdem speciei, quòd ab eadem causa effectiua specificati producantur, sed etiam requiritur vt sit eadem forma specificans: sicut motus sursum & deorsum ab eodem motore producti specificati, non obstante quòd ab eodem motore producuntur, specificè distinguuntur, quia diuersos habent terminos, à quibus formaliter specificantur. modò non omnium actuum voluntatis est eadem forma: ideò non omnes sunt eiusdem speciei: vnde ipsa voluntas effectiuè specificat actus suos, quia ipsos suis formis adaptat, & commensurat, scilicèt appetibilibus diuersis, sicut & dans formam à qua res specificatur, dicitur effectiuè specificare, ipsum autem appetibile specificat per modum formæ extrinsecæ. Ad quartam dicitur primò, quòd voluntas non est potentia passiua respectu volitionis finis si accipiatur passiuum vt respondet verè actiuo & efficienti, vt dicatur potentia passiua, in quam natum est obiectum aliquem actum aut formam producere. Si autem communius accipiatur; ro omni indeterminato quod natum est ab alio quomodocunque determinari, & reduci in actum: sic est potentia passiua: sicut si diceremus quòd ignis est potentia passiua respectu caloris ipsum informantis, & sic intelligit sanctus Thomas, vnde veri. vbi supra tertium, seipsum sic explanat, dicens quòd ex eo quòd voluntas est potentia passiua, & per consequens habet moueri ab obiecto, nihil aliud concluditur, nisi quòd intellectus mouet voluntatem per modum finis, quia bonum apprehensum isto modo mouet. Dicitur secundò quòd est propriè passiua respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem; & [illegible] superius explicato. Ad quintam dicitur quòd de ratione verbi non est causare amorem per modum efficientis, sed tantùm per modum formæ specificantis. Et quum dicitur quòd in diuinis verbum producit amorem per modum efficientis, dicitur quòd hoc non conuenit sibi vt est verbum, sed vt est verbum diuinum. Quum autem instatur, quia subsistentia non variat genus causalitatis: dicitur quòd hoc est falsum de subsistentia diuina. Dicitur tamen quòd hoc non est naturaliter notum, scilicèt quòd verbum diuinum habeat modum causalitatis efficientis, sed tantùm fide tenetur. Et si argueretur, ex ratione verbi inuenti in intellectu nostro, aut absolutè ex verbi ratione, quòd ipsum verbum diuinum habeat effectiuè producere amorem, nõ esset ratio efficax, sed adaptatio quædam ad id quod iam fide tenemus. non enim trinitas personarum demonstratiuè probari potest, vnde nihil illa ratio apud Philosophum concluderet, vtpote procedens ex falsis secundum ipsum. Ad sextam dicimus quòd non est similis ratio de appetitu & de alijs, quia appetitus nominat ex sua ratione inclinationem, non autem intellectus aut lapis. vnde posito in appetente appetibili, sequitur inclinatio appetitus secundum inclinationem ipsius, non autem præsente obiecto aut actiuo in alijs rebus ipsum quod dicimus pati, seipsum mouet.

SED contra prædictam determinationem dubium relinquitur ex verbis sancti Thomæ, prima quæstio. 14. artic. 5. ad tertium. & primò contra capitul. 49. & in alijs locis: vult enim quòd omnis operatio specificetur per formam, quæ est principium operationis. Ex ijs autem arguitur sic, operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sed per appetibile partem, quæ est principium voluntatis. ergo appetibile est forma quæ est principium volitionis. ergo appetibile mouet voluntatem per modum efficientis formalis, cuius oppositum dictum est superius.

Respondetur, quòd vtique omnis operatio per formam quæ est operationis principium specificetur: sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium. in agentibus enim naturalibus forma est principium per modum elicientis operationem: in agentibus autem per cognitionem & ex appetitu finis, ipse finis cognitus est principium illius operationis quæ est volitio finis, non vt eliciens operationem. vnde non est in voluntate quæ est immediatum principium elicitiuum volitionis, sed in eius intellectu vt forma ante volitionem in suppposito voleute existens, ex qua existente in ipsius intellectu ad volitionem egreditur, vnde dicitur finis cognitus esse volitionis principium, prout omnis forma quæ in agente ante operationem præexistit secundum naturam, & qua posita ipsum operans ad actionem procedit, operationis principium dici potest, licèt ipsam operationem non formaliter eliciat, sed tantùm specificet.

CIRCA probationem consequentiæ dubium nõ paruum occurrit. non enim valet ista consequentia: Appetens deum fit intelligens actu per hoc quòd ei tanquam intelligibili vnitus: ergo ipsum intelligibile, est intelligens, quia sic eadem ratione lapis & lignum, & aliæ res materiales essent intelligentes, cum homo fit intelligens actu, eò quòd ipsis tanquam intelligibilibus per eorum species vniatur. Quia sanctus Thom. rationem hanc ex 12. Metaphyc. tex. 39. sumpsit, illic dubij solutio quærenda est.

AD huius igitur euidentiam considerandum quòd cum primum appetibile, & primum intelligibile in ordine intelligibilium substantiarum collocentur, non autem in ordine sensibilium, eò quòd sit vniuersale bonum, & per consequens sit immaterialis substantia, necesse est quòd per vnionem ad ipsum, substantia quæ ipsum appetit & desideret, sit actu intelligens: fit enim aliquid actu intelligens per hoc quòd vnitur intelligibili. Vnde sicut ponebat Plato intellectum nostrum fieri intelligentem actu ex contactu, & participatione specierum separatarum, ita & intellectus primi mobiliter secundum Aristo. fit actu intelligens ex contactu quodam ad primam substantiam intellectualem & quia propter quod vnumquodque, & illud magis ideò sequitur ipsum intelligibile multò magis intellectiuum esse cum esse, intellectiuum quandam perfectionem dicat. Non est autem simile de rebus materialibus. quia ipsæ non sunt actu in seipsis intellectuales, imò per intellectum agêtem intellectuales actu fiunt: ideò ex contactu ad ipsas res non fit intellectus actu intelligens, sed ex receptione specierum lumine intellectus agentis illustratarum, nec tamen oportet illas species esse intellectiuas, quia non sunt substantiæ, sed accidentia. Dicitur ergo quòd illa ratio apud Arist. & sanctum Thomam bona est: negatur que eadem ratione res materiales oportere esse intelligêtes, & cum probatur quia homo per ipsas est actu intelligens, negatur quantum ad earum esse naturale: non sunt enim intellectuales actu, sed potentia. vnde fundamentum rationis est illa substantia actu secundum se intelligibilis, ex vnione ad quam appetens ipsam fit intelligens actu, est intellectiua. cum non debeat esse minoris perfectionis quàm ea substantia quæ per ipsam perficitur, sed primum appetibile est huiusmodi, ergo &c.

ADVERTE autem quòd non accipitur vnio hoc loco ad ipsam substantiam intelligibilem per similitudinem quæ sit accidens, sed per aliqualem substantiæ participationem ab intellectu.

Secundò. Primum mouens immobile est vniuersale principium motus, ergo forma per quam mouet, est vniuersalis, & vniuersale bonum, ergo deus est intellectiuus. probatur prima consequentia: quia cùm omne mouens moueat per aliquã formã quam intendit in mouendo, oportet quòd vniuersale mouens moueat per vniuersalem formam. Secunda etiam probatur, quia forma per modum vniuersalem non est nisi in intellectu.

ADVERTE fundamentum istius rationis esse, quod quia ordo effectuum correspondet ordini causarum, vt dicitur secundo phyficor. & 5. Metap. ideò oportet vt forma quæ im primò & principaliter intendit agens, & mouens vniuersale. sit vniuersalis, id est, vt ratio formalis effectus ipsius causæ inquantum est eius effectus, sit ratio vniuersalis & cum non possit forma habere esse vniuersale nisi in intellectu, ideò oportet vt ipsum vniuersale agens sit intellectiuum.

Vniuersale mouens per vniuersalẽ formã mouet.

Sed videtur ista ratio non concludere quia ad hoc vt agens intendat formam vniuersalem, non oportet vt ipsa habeat esse vniuersale in agente, sed sufficit quod effectus sibi sub ipsa ratione vniuersali respondeat: sicut cœlum est agens vniuersale & tamen non habet in se formam secundum esse vniuersale. Sic licèt deus sit vniuersale agens, & intendat vniuersale bonum, non tamen oportet, vt habeat in se formam vniuersalem, & sic non oportet vt propter vniuersalitatem formæ habeat intellectum.

AD huius intelligentiam considerandum quòd cum oportet

Universidad de Sevilla Biblioteca

te ait (vt in præcedenti ratione de mente sancti Thomæ adduximus) rationem agendi aliquo modo in agente esse: necesse est vt agens intendens formam vniuersalem, in se aliquo modo formam vniuersalem habeat, sed sicut duplex est agens vniuersale scilicet secundum prædicationem, sicut dicimus quòd animal generat animal, & secundum perfectionem, sicut cœlum, ita formam vniuersalem dupliciter esse oportet in causa vniuersali. in causa enim vniuersali secundum prædicationem, sufficit vt sit forma vniuersalis actu quidem habens esse particulare, potentia autem & fundamentaliter habens esse vniuersale, quia & in effectu habet esse particulare, & non intenditur ipsum vniuersale nisi per accidens siue secundariò ab agente particulari, in quantum videlicet in ipso particulari saluatur ratio vniuersalis. sicut & ipsum particulare est agens primò & per se, vniuersale autem secundariò, inquantum in particulari habet esse. Sed in causa vniuersali secundum perfectionem, quia ipsa primò & per se intendit vniuersale, & secundariò particularia, vt ex ipsis bonum vniuersale resultet: ideò oportet vt in ipso forma per quam agit, habeat esse vniuersale, & per consequens ipsa causa sit intellectiua, quum in solo intellectu forma habeat esse vniuersale.

Quòd autem instatur de cœlo, dicitur quòd cœlum si non sit animatum, est agens instrumentale intelligentiæ mouentis, non autem particulare agens de quo hic loquimur, vt dicitur in tertio libro, capitulo vigesimoquarto, & ideò non oportet esse in ipso formam secundum esse vniuersale, sed tantùm in intelligentia mouente. Si autem ponatur animatum, sic est principale agens, & habet in se formam secundum esse vniuersale per intellectum.

Tertiò, agentia quæ per intellectum mouent, comparantur ad deum sicut instrumentum ad agens principale: ergo deus est intelligens. Antecedens patet, quia omnia mouentia quæ sunt in mundo, comparantur ad deum illo modo, eò quòd sit primum mouens. Consequentia verò probatur, quia in nullo ordine mouentium inuenitur quòd mouens per intellectum, sit instrumentum eius quòd mouet sine intellectu, sed bene econuerso.

Quartò, deus est omninò immaterialis: ergo est intellectiuus. Probatur consequentia, quia res fiunt intellectæ in actu ex hoc quòd abstrahuntur à materia: vnde etiam intellectus est vniuersalium, non autem particularium, quia vniuersalia abstrahunt à materia, quæ est individuationis principium. Sed formæ intellectæ in actu, fiunt vnum cum intellectu intelligente. Ergo si ex hoc formæ sunt intellectæ actu, quòd sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quòd est sine materia.

PRO declaratione istius propositionis, Formæ intellectæ in actu, fiunt vnum cum intelligente in actu: aduerte secundum sanctum Thomam primò sententiarum, distinct. 35. articulo primo, ad tertium, quòd non sic dicitur formam intellectam in actu, quasi fiat substantia, vel pars substantiæ intellectus possibilis, sed quia sit forma intellectus: & ex horum coniunctione fit hoc vnum quod est intellectus in actu sicut ex anima & corpore fit vnum, quod est homo, habens operationes humanas, nec tamen anima fit corpus. Ista tamen comparatio non est intelligenda per similitudinem quantum ad omnia, sed tantùm quantum ad hoc quòd est ex ipsis fieri vnum ad operationem: licèt ex anima & corpore fortassis fiat vnum ab omnibus partibus simul sumptis distinctum, non autem ex intellecta & intelligibili, sicut nec ex substantia ignis & calore. Verùm istud magis dubitationem affert, quomodò non solùm ex intellectu & intelligibili fit vnum operans & intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quòd dicitur tertio de anima, intellectum possibilem esse quo est omnia fieri.

Forma intellecta in actu, fit vnum cum intelligente in actu.

AD huius autem euidentiam considerandum quòd per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicèt aut ipsam speciem intelligibilem, quæ dicitur intellecta in actu, non quia sit id quod primò & directè intelligitur, sed quia est id quo res repræsentata per ipsam intelligitur, aut ipsam rem quæ primò per ipsam speciem repræsentatur. Primò modò non propriè dicitur, neque est ad mentem Aristotelis, quòd intellectus in actu sit intellectum in actu, sed bene verum est quòd sit vnum eum illo, inquantum ex ipsis vnitis fit hoc vnum quod est intellectus in actu: & sic aliquo modo sunt vnum, sicut totum est aliquo modo vnum cum sua parte, inquantum pars non est omninò extrinseca à toto. Secundò verò modo verum est illa esse idem, & vnum fieri reliquum.

PRO cuius notitia sciendum est, quòd forma quæ recipitur in intellectu, est forma eadem quæ est extra intellectum secundum rationem, sed aliud & aliud esse habet: nam extra intellectum habet esse naturale, in intellectu autem habet esse intelligibile, vt patet à sanct. Thoma, quolibet. 8. articulo 4. & ipsa natura vt existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, vt est de mente sancti Thom. veri. quæst. 2. artic. 2. propter quod dicitur quòd talis natura, putà lapis, perficit intellectum. Quia autem vnum quodque est id quod est, per suam formam & suam naturam, ideò sequitur quòd intellectus in actu, qui est intellectus in actu vt habet formam & naturam rei intellectæ, sit ipsa res intellecta. Intelligens enim lapidem, est lapis: sicut & habens in se formam lapidis, est lapis: sed tamen quia forma lapidis non habet esse naturale in intellectu, ex quo habet aliquid vt absolutè dicatur lapis, sed esse intelligibile, intellectus in actu respectu lapidis, non dicitur absolutè lapis, sed est lapis intelligibiliter. Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicuius intellecti, dicitur ipsum intellectum, quia videlicèt habet formam eius per quam est tale. Eadem ratione ipsum intellectum est intellectus in actu, quia videlicèt est intellectum in actu per eandem formam, per quam ipse intellectus in actu est intellectus in actu. Nam per speciem intelligibilem existentem in intellectu, per quam intellectus dicitur intellectus in actu, res dicitur esse intellecta in actu: propter hoc dixit Cómentator de anima, commen. 5. quòd ex intellectu & intelligibili magis fit vnum, quàm ex materia & forma, & rationem assignat, quia non fit aliud ab eis sicut est in cõpositis ex materia & forma quòd explanans duodecimo Metaphysic. comment. 19. ait quòd intellectum quùm intelligitur, fit idem cum intellectu, & quòd intellectus est illud quod intelligitur: & propter hoc dicitur quòd intellectus est res intellecta. Quòd cum materia non fiat forma, sed ex eis fiat aliquod tertium, patet magis fieri vnum ex intellectu & intelligibili quàm ex materia & forma.

Quod dictum est de intellectu, dicendum est etiam de sensu, quia etiam forma existens in sensu, per quam fit sensus in actu & forma rei sensatæ est vna, distincta tantùm secundum diuersos modos essendi. Vnde sicut Philosophus de intellectu ait, quòd intellectus in actu, est intellectum in actu, & econuerso, ita de sensu in secundo de anima ait quòd sensus in actu est sensibile in actu, & sensibile in actu, est sensus in actu.

CIRCA illam consequentiam, Formæ intellectuales in actu, fiunt vnum cum intelligente in actu: ergo si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quòd sunt abstractæ à materia, oportet rem aliquam esse intelligentem, ex hoc quòd est abstracta à materia, dubitatur. Videtur quidem sequi oportere intellectum esse immaterialem ex eò quòd ad hoc vt aliquid sit actu intellectum, oportet vt sit à materia abstractum, non tamen quòd ex immaterialitate habeat vt sit intelligens: quasi omne quod caret materia, sit intelligens.

AD huius euidentiam intelligendum est quòd iste processus sancti Thomæ à signo est, vt ipsemet dicit. Quòd enim oporteat si aliquid debeat vniri intellecti, & facere vnum cum ipso, vt à materia abstrahatur, signum est ex hoc aliquem esse intelligentem, quòd materia caret. Hoc autem sic possumus intelligere. Nam intelligibile in potentia per hoc quòd fit intelligibile in actu, trahitur ad superiorem quendam ordinem, qui intelligibilium ordo dicitur, in quo ordine includuntur & intelligentia & intelligibilia, & intelligens sit ipsum intelligibile, sicut habens quidditatem est aliquo modo ipsa quidditas, & intelligibile sit ipsum intelligens, sicut quidditas est aliquo modo ipsum habens quidditatem quòd autem vnum trahatur ad superiorem aliquem ordinem, non est nisi quia accipit conditionem, ex qua habet aliquid adæquarè vt sit in illo ordine: & si trahitur ad hoc vt sit idem cum aliquo ipsius ordinis, oportet vt eleuetur ad modum illius à quo illud habet quòd sit tale: vt si aliquid debeat eleuari vt fiat homo, necesse est vt fiat animal rationale, ex quo homo habet quòd sit homo: ita quòd ex eadem causa præcisè vnum sit aliud, ex qua illud est ipsum. Si ergo ex abstractione à materia aliquid trahitur ad ordinem intelligibilium, vt scilicèt sit intellectum in actu, & ex hoc fit vnum cum intelligente, vt intelligens sit etiam ipsum intelligibile, necesse est vt ista sit conditio adæquata ordinis intelligibilium & intelligentis, scilicèt abstractio à materia. Alioquin non ex hoc præcisè traheretur ad ordinem intelligibilium, & fieret idem cum intelligente, quòd à materia separatur. Ex hoc sequitur quòd omne quod secundum se est actu intelligibile, sit etiam intellectuum, quia abstractio à materia est ratio vtrinsque, scilicèt & quòd sit aliquid actu intelligibile, & quòd sit intelligens: nisi sit in ipso aliquid repugnans intellectioni. Hoc dico propter accidentia spiritualia, quæ sunt quidem actu intelligibilia propter separationem à materia, non tamen intellectiua, quia esse intellectiuum non est natum nisi substantiis conuenire. Ideò cùm dicitur quòd immaterialitas est ratio quòd aliquid sit naturæ intellectiuæ intelligitur in substantiis subsistentibus, quia operari tantùm subsistentis est. Patet igitur consequentiam sancti Thomæ optimam esse & subtilem: & ex eo quòd intellectum in actu sit vnum cum intelligente, sequitur à signo, si fit tale in actu per abstractionem à materia, non solùm quòd intelligens sit immateriale, sed etiam quòd ex hoc intelligens est, quòd materia caret. Quinò, potissima perfectionum est vt aliquid sit intellectiuum, quum per hoc sit quodammodo omnia, omnium perfectiones in se habens, ergo deus est intellectiuus. patet consequentia, quia deo nulla perfectio deest eorum quæ compositionem in deo non ponunt.

ADVERTE hic ex doctrina sancti Thomæ, prima par. quæstio. 14. & veri. quæst. 2. quòd quum vnaquæque res sit ad gradum suæ naturæ & perfectionis determinata, hoc habent proprium cognoscentia, vt & aliarum rerum naturas & perfectiones habere possint, dum ad cognoscendum, aliarum rerum similitudinibus informantur: & sic intellectus qui omnium est cognoscitiuus, omnium est receptiuus, & est quodammodo omnia, dum omnium similitudinibus informatur. ita quòd si sit potentialis intellectus, antequam informetur similitudinibus rerum, est illæ res in potentia. quando autem est actu informatus, dicitur, illæ res in actu.

Quomodo cognoscitiua aliarum rerum naturas in se recipiunt.

CONSIDERANDVM tamen quòd licèt etiam non cognoscentia recipiant in seipsis aliarum rerum naturas, hoc tamen differenter est à naturis cognoscentibus. Nam illa non recipiunt essentias substantiales aliarum rerum, sed tantùm accidentia, similiter accipiunt accidentia secundum alliquod eorum esse naturale. Perfectio quoque alterius rei non est in ipsis vt existens perfectio alterius, sed tantùm vt propria perfectio. in cognoscente autem præsertim intellectiuo natæ sunt esse non tantùm accidentium essentiæ, sed etiam substantiarum. similiter nõ recipiuntur in eo secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale. non recipiuntur quoque vt perfectiones tantùm intellectus existentes, sed vt existentes perfectiones rerum extrinsecarum, sicut natura & perfectio lapidis, vt existens lapidis per fectio, in intellectu recipitur. est enim similitudo lapidis in anima, ipsa lapidis natura quæ est extra animam, sed in esse intelligibili: & hoc est proprium cognoscentis, vt perfectionem alterius, existentem alterius perfectionem, in seipso immaterialiter recipiat.

EX ijs patet solutio euiusdam instantiæ quæ posset fieri contra hanc propositionem, quam ponit sanctus Thomas explicitè prima parte quæstio. 14. artic. 1. hic verò ponitur implicitè, scilicèt sola cognoscentia nata sunt habere formam rei alterius in se. Si enim loquamur quantum ad esse naturale rerum, constat quòd etiam non cognoscentia, rerum aliarum formas suscipiunt: nam aqua recipit caliditatem, & paries albedinem. Si verò loquamur quantum ad esse intentionale, constat quòd in aëre recipitur species albi & nigri, & soni, ac aliorum sensibilium.

Nec naturalia nec bruta præfixum sibi finem.

SED patet ex dictis quòd instantia nulla est: tum quia propositio sancti Thomæ intelligitur de formis, & naturis subsistentibus, non autem de formis accidentalibus. Manifestum est autem quòd substantia non cognoscens non recipit aliarum substantiarum naturas in se, sed bene substantia cognoscitiua, tum quia licèt in aëre recipiatur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aëre vt perfectio existens albi, sed tantùm vt perfectio aliquo modo actis: in sensu autem & intellectu (vt dictum est) recipitur intentionaliter natura rei cognitæ, vt est ipsius rei cognitæ perfectio, ex quo habet cognoscens vt ipsam rem cognoscat.

POTEST etiam dici quòd naturæ cognoscitiuæ proptium est recipere formas aliarum rerum gratia sui ipsius, id est, propter propriam perfectionem, scilicèt vt sua propria operatio sit perfecta. hoc autem non conuenit aëri. Nam in aëre recipitur species colorati vt ipsam deferat ad sensum, non autem vt propria aëris operatio per talem speciem accipiat complementum.

Sextò, deus omnibus rebus naturalibus præfixit & determinat finem, ergo est intellectiuus. probatur consequentia, quia non posset præfixere finem nisi intelligeret. antecedens verò probatur. naturalia tendunt in fines determinatos, cùm non à casu proueniant vtilitates naturæ, sed semper, aut pro maiori parte. ergo aut præfixerunt sibi finem, aut ab alio eis determinatur & præfixitur. sed non præfixerunt sibi finem, cùm rationem finis non cognoscant. ergo ab alio eis præfixitur, qui eorum naturæ conditor est. hunc autem dicimus deum, ergo &c.

ADVERTE hic quòd præfixere sibi finem, est statuere sibi aliquid ad quod propriæ operationes dirigantur, sicut sagittator statuit sibi terminum ad quem sagittam vult dirigere. hoc autem conuenire non potest nisi cognoscenti & finem, & quid est finis, & quòd aliquid rationem finis habeat. non enim potest aliquid vt finis statui nisi à cognoscente & apprehendente quid sit et quid vt finis statui scilicèt est. vltimò ad quod opera dirigantur. Agentia autem naturalia, licèt ordinatè in suis operationibus procedant, quia ab intellectu aliquo dirigantur, ipsum tamen finem non cognoscunt, & multò minus finis rationem, & quidditatem, bruta autem licèt cognoscant id quod est finis suarum operationum materialiter, non tamen formaliter illud cognoscunt sub ratione finis. vnde & ipsa rationem finis non cognoscunt, & per consequens nec ipsa sibi præfixerunt finem. Quam ergo duo requirantur ad hoc vt aliquid sibi statuat & determinet finem scilicèt vt cognoscat finem, & rationem finis, cognitio rationis finis est principaliter requisitum ideò sanctus Thom. hoc pro causa hic assignauit, in quo naturalia cum brutis conueniunt, & ex quo illis conuenit vt sibiipsis finem non præfixerunt. Septimò. Deus est actus primus subsistens, à quo omnia dependent, ergo est intelligens. probatur consequentia: formæ in rebus existentes sunt imperfectæ. quia particulariter, & non secùdum communitatem suæ rationis, ergo oportet vt deriuentur à formis non particularitatis, cum imperfectum deriuetur ab aliquo perfecto: ergo à formis intellectis, cum non inueniatur forma in sua vniuersalitate nisi in intellectu, ergo à formis intelligentibus, si sunt subsistentes: sic enim solùm possunt esse operantes. ergo si deus est actus à quo omnia dependent, oportet vt sit intelligens.

ADVERTENDVM hic, quòd vt superius est ostensum, forma intellecta in actu, ideò est actu intellecta, quia est à materia separata, & sic non habet limitationem in esse suæ naturæ, ideò forma intellecta vt sic, habet perfectiùs esse ipsa forma particulariter in re existẽte, quæ ex eo quòd in susceptiuo esse habet, limitatur quantum ad esse naturæ suæ conueniens, quia autem ex eadem causa (vt diximus) prouenit quòd aliquid sit intellectum, & sit intelligens. si subsistat scilicèt ex materialitate, ideò bene concludit sanctus Thom. illam formam habentem esse vniuersale & illimitatum, oportere esse intelligentem.

ADVERTE vlterius, cùm inquit sanctus Thomas quòd formæ non sunt in rebus particularibus secundum communitatem suæ rationis, quòd hoc duplicem sensum habere potest. vnus est, quòd in rebus particularibus non sunt formæ, secundum omnia quæ ad earum rationem pertinent essentialem & hic sensus falsus est, & non est hic intentus. Si enim natura particulariter in re existens non esset secundum totam suam rationem in re, non diceretur res essentialiter talis: non enim sortes essentialiter esset homo, si in eo tota hominis quidditas non saluaretur. Alius sensus est, quòd ratio illa non est in re secundum esse illimitatum: hic sensus verus est, & hic intentus. Licèt enim in sorte sit homo secundum totam suam rationem, illa tamen ratio in ipso non habet communitatem suam, & illimitationem, sed tantùm secundum quòd est in intellectu.

SED aduertendum quòd forma quæ habet esse illimitatum in intellectu (quæ etiam dicitur forma intellecta in actu) aliquando non est subsistens, sed accidens intellectus: & tunc à tali forma res materialis non dependet tanquam ab agente, sicut accidit de forma quæ est in intellectu nostro, quia operati est rei subsistentis, aliquando autem est subsistens, sicut forma quæ est in intellectu diuino. lapis enim immaterialiter in intellectu diuino existens, non est accidens intellectus diuini: sed subsistit & est ipsa diuina substantia: ideò sibi conuenit ratio producentis ipsam formam secundum esse particulare, & limitatum in rebus. Vnde non concluditur simpliciter formam habentem esse particulare dependere ab ipsa secùdum quòd habet esse intellectum, sed cum hac additione, quòd subsistat, quia tunc illud esse est omnibus modis perfectius, cùm sit esse subsistens, illimitatum, & infinitum in sua natura, tmò in deo simpliciter infinitum.

Confirmatur vltimò authoritatibus scripturæ Iob. 9. & 11. & psal. & Ro. 11. etiã. & ex nominis impositione. Nam hoc vocabulum: *Iehoua* quod apud græcos deum significat, dicitur à *ἰδεῖν* quod est considerare, aut videre.

Quòd intelligere dei est sua essentia.

Cap. 45.

EX hoc autem quòd deus est intelligens, sequitur quòd suum intelligere sit sua essentia. Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens: sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quòd intelligitur: sed intelligens perficitur. quicquid autem est in deo, est diuina essentia: intelligere ergo dei est diuina essentia: & diuinum esse est ipse deus. nam deus est sua essentia, & suum esse.

2 Præterea intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam: sed esse diuinum est eius essentia, *vt supra probatum est: ergo intelligere diuinum est eius intellectus: intellectus autem diuinus est dei essentia: aliàs esset accidens deo. oportet igitur quòd intelli- *Cap. 29.

gere diuinum, sit eius essentia.

3 Ampliùs, actus secundus est perfectior quàm actus primus: sicut consideratio quàm scientia: scientia autem vel intellectus dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, vt ostensum est *: quum nulla perfectio conueniat ei participatiuè, sed per essentiam, vt ex superioribus patet * si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius & perfectius: & sic non erit infinitæ perfectionis & bonitatis: vnde non erit primum.

*Cap. 44.
*Capi. 22. & 23.

4 Adhuc, intelligere est actus intelligentis. Si igitur deus est intelligens, & non sit suum intelligere, oportet quòd comparetur ad ipsum, sicut potentia ad actum: & ita potentia erit in deo & actus: quod est impossibile, vt suprà * probatum est.

*Capit. 16. & 17.

5 Item, omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio dei sit aliquid aliud quàm diuina substantia, erit finis eius aliquid aliud ab ipso: & sic deus non erit sua bonitas. quum bonum cuiuslibet sit finis eius. Si autem diuinum intelligere sit eius esse, necesse est quòd intelligere eius sit simpliciter æternum & inuariabile, & actu tantùm existens: & omnia quæ de diuino esse probata sunt. Non igitur deus est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid intelligere incipiens, vel quamcunque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

* Super cap. 45.

OStenso quòd deus sit intelligere, ostenditur vlterius quòd sit suum intelligere. Proponit autem conclusionem sanctus Thomas dicens, quòd ex hoc quòd deus est intelligens, sequitur quòd suum intelligere est sua essentia. Et arguit primò sic, Quicquid est in deo est diuina essentia: sed intelligere dei est in deo, quum sit actio immanens; non autem transmutans ipsum intelligibile: ergo est sua essentia. Diuina autem essentia diuinum esse est ipse Deus. ergo, &c.

ADVERTENDVM quum inquit sanctus Thomas quoniam ex hoc quòd deus est intelligens, sequitur suum intelligere esse suam essentiam, quòd hoc consequens non sequitur formaliter ex antecedente. Si enim sequeretur formaliter, deus est intelligens, ergo tuũ intelligere est sua essentia: tunc in omni intelligente intelligere esset eius essentia. Sed sequitur tantùm gratia materiæ, ex eo quòd quicquid est in deo, est deus. Vnde li sequitur, magis dicit concomitantiam, quàm formalem dependentiam. Sensus enim est, quòd esse intelligentem in deo, concomitatur identitas actus intelligendi cum intelligente.

Secundò, esse diuinum est eius essentia, ergo intelligere diuinum est eius intellectus. Ergo est eius essentia. Prima consequentia probatur, quia ita comparatur intelligere ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Secunda verò quia intellectus eius est eius essentia, quum nullum accidens sit in Deo.

Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse.

NOTANDVM quòd differentia est inter operationes transeuntes non sunt perfectiones intrinsecæ agentis, sed patientis: immanentes autem sunt perfectiones & actualitates agentis: & ex hoc sumitur, quòd intelligere quæ est operatio immanens, comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sicut enim esse dicit vltimam actualitatem & perfectionem intrinsecam per quam aliquid completuè est in genere entium, ita intelligere est vltima perfectio intellectus intrinseca, per quam completuè & actualiter est in genere intelligibilium. Intellectus enim consideratus vt informatus specie intelligibili tantùm, & non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam in illo priori quo consideratur & vnita materiæ, & nondum dans illi esse, sed constituens proprium susceptiuum esse, ideò sicut res habens formam in illo priori, secundum intellectus consideratione nondum habet vltimam actualitatem & perfectionem entis: ita intellectus in illo priori ante intelligere consideratur vt nondum completè in actu in genere intelligibilium. Per ipsum autem intelligere completur in actu, & amplius vt sic in potentia non maner.

Tertiò, si nõ esset sic, aliquid esset Dei essentia perfectiùs & nobilius & sic Deus nõ esset primum & perfectissimum ens. Probatur consequentia, quia actus secundus est perfectior actu primo, sicut cõsideratio quàm scientia, scilicèt vbi actus secũdus realiter distinguitur à primo, sed scientia & intellectus Dei est idem quod eius essentia. Ergo ille actus erit perfectior essentia diuina.

Quartò, Deus compararetur ad intelligere sicut potentia ad actum, quia intelligere est actus intelligentis. Hoc autem est impossibile, ex supradictis. ergo, &c.

Quintò, omnis substantia est propter suam operationem. Ergo si operatio Dei est aliud à sua substantia, aliquid aliud erit finis eius intrinsecus, scilicèt & proximus. Ergo aliquid aliud erit bonitas eius, quum bonum cuiuslibet rei sit finis eius.

EX istis deducitur corollariè. Primò, quòd intelligere Dei sit æternum & inuariabile, & in actu tantùm existens: quia est idem quòd suum esse, quicquid realiter conuenit ipsi esse, conuenit ipsi intelligere. Secundò, quòd Deus non est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid incipiens intelligere aut mutationem vel compositionem in intelligendo habens, quia omnia hæc conueniunt enti diuino in comparatione ad esse suum.

* Quòd Deus per nihil aliud intelligit, quàm per suam essentiam.

Cap. 46.

EX his autem quæ sunt suprà * ostensa, euidenter apparet quòd intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quàm sua essentia. Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriæ operationis. Diuina autem operatio intellectualis est eius essentia, vt ostensum est *. Esset igitur aliquid aliud diuinæ essentiæ principium & causa, si alia intelligibili specie, quàm sua essentia intellectus diuinus intelligeret: quod suprà * ostensis repugnat.

2 Ad hæc, per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu est sentiens, comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur diuinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quàm seipso, esset in potentia respectu alicuius. quod esse non potest, vt suprà * ostensum est.

3 Amplius, species intelligibilis in intellectu præter essentiam eius existens, esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia cõputatur. In Deo autem nõ potest esse aliquod accidens, vt suprà * ostensum est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species præter ipsam diuinam essentiam.

4 Adhuc, species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti. Si igitur in intellectu diuino sit aliqua intelligibilis species præter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit, aut igitur diuinæ essentiæ, aut alterius rei. Ipsius quidem diuinæ essentiæ non potest esse: quia sic diuina essentia non esset intelligibilis per seipsam: sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu eius species alia præter essentiam ipsius, quæ sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimitur ei vel à se vel ab alio. Non autem à seipso, quia sic idem esset agens & patiens: essetque aliquod agens quod non suam, sed alterius similitudinem inducerer in patiente, & sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio. esset enim aliquod agens priùs eo. Ergo impossibile est quòd in ipso sit aliqua species intelligibilis præter ipsius essentiam.

5 Præterea intelligere Dei est eius esse, vt suprà * ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud à sua essentia: quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem que non sit sua essentia.

super

* Super Cap. 46.

POST determinationem de cognitione diuina secundum se vlterius determinat sanctus Thomas de ipsa ex parte medij cognoscendi, & ponit hanc conclusionem. Intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quàm sua essentia. probatur. Primò, quia si per speciem aliam ab essentia sua intelligeret, esset aliquid aliud diuinæ essentiæ principium & causa. Probatur consequentia, quia species est principium formale intellectionis, sicut forma cuiuslibet agentis est principium propriæ operationis. Quum ergo operatio intellectualis dei sit eius essentia, aliquid aliud erit principium essentiæ.

ADVERTE hic, quòd forma quæ est ratio agendi, inhærens immediato principio operationis, & principium specificatiuum formaliter operationis, est & principium elicitiuum eius ac productiuum effectiuè, vt principium tamen quo non vt principium quod. propterea si esset in intellectu diuino species ab essentia distincta, suæ intellectionis esset aliquod principium effectiuum, & specificatiuum, & per consequens ipsius essentiæ.

Secundò, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius, quia comparatur species ad intellectum sicut actus ad potentiam, quum per ipsam intellectus actuetur, & fiat intelligens actu.

NOTANDVM quòd per speciem fit intellectus intelligens actu, non quidem vltima actualitate, quia vt diximus, per intelligere fit cõpletiuè actu in genere intelligibilium, sed in actu primo tantùm, eo modo quo per formam aliquid fit in actu seclusa operatione. Tertiò, in deo non potest esse accidens: ergo neque species ab intellectu distincta. patet consequentia, quia species distincta ab essentia intellectus habet esse accidentale.

ADVERTE quòd ab vniuersalitate istius propositionis, excludenda est essentia diuina, quæ intellectui beatorum per modum speciei vnitur. illa enim non habet esse accidentale. Vel dicendum, quòd loquitur hic sanctus Thomas de specie quæ vnitur formaliter intellectui secundum esse, quomodo non vnitur essentia diuina intellectui beatorum. Quartò, illa species erit similitudo aut diuinæ essentiæ, aut alterius rei, quia species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti, non diuinæ essentiæ, quia tunc non esset intelligibilis per seipsam, sed per ipsam speciem fieret intelligibilis, non alicuius alterius, quia imprimeretur et aut à se, aut ab alio. Non à se, tum quia idem esset agens & patiens. tum quia esset aliquod agens quod non similitudinem sui, sed alterius in patiente inducerer, & sic non omne agens ageret sibi simile. Nec ab alio, quia tunc esset aliquod agens prius eo. ergo &c.

SED occurrunt in hac ratione plura dubia. Primum est, quia non videtur sequi: si in intellectu diuino sit similitudo ipsius diuinæ essentiæ, quòd ipsa non sit intelligibilis per seipsam. Nam vnus angelus (vt inferius ostendetur) alium per speciem eius intelligit, & tamen quælibet est secundum se intelligibilis, quum sit immaterialis. Secundum est, quia non videtur inconueniens ex parte intellectus, quòd idem sit agens & patiens. Nam intellectus agit in seipso actum intelligendi, & conceptum.

Tertium est, quia non videtur inconueniens, quòd aliquid alterius similitudinem producat, sicut intellectus in actu producit conceptum qui est similitudo rei intellectæ: & imaginatio in se producit similitudinem montis aurei. Respondetur ad primum, quòd non ideò facit sanctus Thomas illam consequentiam, quasi nullum actu intelligibile possit absolutè per speciem intelligi. sed quia non indiget specie vt à seipso intelligatur. Nam quum sibiipsi præsens sit, non est opus specie ipsum intellectui repræsentante in esse intelligibili, si est actu intelligibile. Et si alicuius rei essentia indiget specie ad hoc vt intelligatur à seipsa, signum est quòd secundum seipsam intelligibilis non est, neque ponitur in genere intelligibilium tanquam actus aut existens in actu, sed tanquam potentia, quemadmodum intellectus noster. Ad secundum dicitur, quòd etiam apud intellectum non potest idem omninò esse agens & patiens. Intellectus enim simul cum specie qua intelligit, producit actum intelligendi & conceptum: solus autem illam recipit: vnde non est omninò idem agens & patiens. Si autem intellectus diuinus causaret in se species intelligibiles quibus intelligeret, idem omninò esset agens & patiens. Ad tertium dicitur, quòd non est inconueniens vt aliquid alterius similitudinem producat, quando illud agenti etiam simile fuerit, quia quod est similitudo alicuius, est etiam similitudo illius cui illud assimilatur. sed inconueniens est quòd agens producat formam quæ alterius similitudo tantùm sit, & non ipsius agentis: quod eueniret si intellectus diuinus nudè conideratus causaret in seipso similitudinem alicuius intelligibilis. Quod autem instatur de intellectu & imaginatione, dicitur quòd conceptus ab intellectu productus, non tantùm similitudo rei intellectæ, sed etiam similitudo intellectus informati specie intelligibili, inquantum intellectus in actu cum re intelligibili similitudinem habet, imò aliqualem identitatem. Similiter montis aurei similitudo ab imaginatione formata, est etiam similitudo imaginationis habentis in se speciem auri, & speciem montis. Quintò, sequeretur quòd esset per aliquid aliud à sua essentia: probatur consequentia, quia intelligere dei est eius essentia.

ADVERTE quòd ista ratio differt à prima: quia prima arguebat de essentia quòd haberet principium & causam productiuam: in hac autem arguitur quòd ipsum esse productum esset ab alio sicut ipsum intelligere, & sic deus per aliud esset in rerum natura tanquam per causam sui esse. licèt autem esse & essentia in ipso sint idem, quia tamen formaliter ex parte intellectus nostri distinguuntur, ideó ab ipsis diuersæ rationes sumi possunt.

* Quòd deus perfectè intelligit seipsum.

Capit. 47.

EX hoc autẽ vlterius patet quòd ipse seipsum perfectè intelligit. *Idem p. p. q. 14. art 3.

Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis depẽdet. vnum est, vt species intelligibilis perfectè rei in tellectæ conformetur. aliud est, vt perfectè intellectui coniungatur. quod quidem tantò sit amplius, quantò intellectus in intelligẽdo maiorem efficaciam habet. ipsa autẽ diuina essentia, quæ est species intelligibilis quàm intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omninò. seipsum igitur deus perfectissimè cognoscit.

2 Adhuc, res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quòd à materia & à materialibus conditionibus separatur: quod igitur est per sui naturam ab omni materia & materialibus cõditionibus separatum, hoc est intelligibile secũdum suam naturam. sed omne intelligibile intelligitur secundum quòd est vnum actu cum intelligente: ipse autem deus intelligens est: vt suprà * est probatum. igitur quum sit immaterialis, & omninò & maximè sibiipsi sit vnum maximè seipsum intelligit. *Capi. 44.

3 Item, ex hoc aliquid actu intelligitur, quòd intellectus in actu, & intellectum in actu, vnũ sunt. diuinus autem intellectus est semper intelligẽs in actu. nihil enim est in potẽtia & imperfectum in deo essentia autem dei secundum seipsam perfectè intelligibilis est: vt ex prædictis patet.* Quum igitur intellectus diuinus & essentia diuina sint vnum, vt ex dictis* manifestũ est. Relinquitur quòd deus perfectè seipsum intelligat. deus enim est & suus intellectus, & sua essentia. *Capit. 45. *Capi. 46.

4 Adhuc, omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo, essentia autem diuina est in deo per modum intelligibilem. nam esse naturale dei, & esse intelligibile, vnum & idem sunt, quum esse suum sit suum intelligere. deus igitur intelligit essentiam suã, ergo seipsum, quum ipse sit sua essentia.

5 Amplius, actus intellectus, sicut & aliarum animæ porentiarum, secundũ obiecta distinguuntur. tãtò igitur erit perfectior operatio intellectus, quãtò erit perfectius intelligibile. sed perfectissimum intelligibile est essentia diuina cùm sit perfectissimus actus, & prima veritas. operatio autem intellectus diuini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse diuinum, vt ostensum est.* deus igitur seipsum intelligit. *Capit 45.

6 Adhuc, rerum omnium perfectiones in deo maximè inueniuntur: inter alias autem perfectiones in re-

bus creatis inuentas maxima est intelligere deum: cùm natura intellectualis aliis præemineat, cuius perfectio est intelligere: nobilissimum autem intelligibile Deus est: Deus igitur maximè seipsum intelligit.

Hoc autem authoritate diuina confirmatur: ait nanque Apost. 1. Corinth. 2. quòd spiritus dei scrutatur etiam profunda Dei.

Super cap. 42.

POstquam determinauit sanctus Thomas de cognitione diuina ex parte cognoscentis, nunc de ipsa ex parte obiecti determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de primo & per se obiecto cognitionis diuinæ. Secundò, de secundario eius obiecto. cap. 49. Circa primũ duo facit. Primò ostendit quòd Deus seipsum perfectè cognoscit. Secundò, quòd solùm seipsum primò & per se. cap. seq. Primò ergo ponit hanc conclusionem, Deus seipsum perfectè intelligit. Probatur autem primò. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omninò idem intellectui: ergo seipsum perfectissimè intelligit. Probatur conseq. quia cùm intellectus per speciem intelligibilem in rem feratur intellectam, perfectio intellectionis est ex eo quòd species intelligibili perfectè rei intellectæ conformatur, conformitate scilicèt repræsentationis, & perfectè coniungitur intellectui. Non potest autem magis conformari species intelligibilis rei intellectæ, quàm si illi sit omninò idem. Nec magis vniri intellectui, quàm si sit illi idem secundum rem. ergo, &c.

Secundò, Deus est omninò immaterialis, & sibiipsi maximè vnum, ergo seipsum maximè intelligit. Probatur conseq. quia ex hoc aliquid est intelligibile secundum se quòd est immateriale, quum res materialis intelligibilis efficiatur per abstractionem à materia, & à materialibus conditionibus. Intelligitur autem secundum quòd est vnum actu cum intelligente. Quomodo intelligibile sit vnum actu cum intelligente, dictum est superiùs: sed tamen aduertendum quòd dixit sanctus Thomas, ipsum fieri oportere vnum actu, quia antequam intellectus informetur specie intelligibili, est vnum cum intellectu potentia tantùm, inquantum intellectus est in potentia ad eius receptionem, sed per hoc non intelligitur, imò requiritur vt actu vniatur intellectui. Similiter intellectus informatus specie, si non actualiter intelligat, est quidem vnum actu cum intelligibili sed non actu perfecto: ideò tunc intelligitur res tantùm imperfecto modo, scilicèt habitualiter. Quando autem est in actuali cõsideratione, intelligibile est vnum cum intellectu perfecto modò: ideò tunc perfectè intelligitur.

Tertiò, diuinus intellectus est semper intelligẽs actu, & essentia diuina est secundum se perfectè intelligibilis. Item, intellectus diuinus & essentia diuina sunt vnum: ergo deus perfectè seipsum intelligit. Probatur conseq. quia ex hoc aliquid actu intelligitur, q̃ intellectus in actu, & intellectum in actu sunt vnum.

ADVERTE quòd ista ratio à præcedenti formaliter distinguitur, quia ibi considerabatur intellectus absolutè, & vnio intelligibilis ad ipsum: in hac autem consideratur intellectus vt actu semper intelligens, & vnio intelligibilis in actu ad intellectũ semper actu intelligentem.

Quartò, Deus intelligit essentiam suam: ergo seipsum: quia ipse est sua essentia. probatur anteced. quia essentia diuina est in Deo per modum intelligibilem, eò quòd esse naturale & esse intelligibile Dei vnum & idem sunt, cùm esse suum sit suum intelligere. Omne autem quòd est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo.

ADVERTENDVM quòd esse in aliquo modo intelligibili, est esse in ipso vt actu intelligibile ab ipso. & quia esse actu intelligibile, consequitur ad esse immateriale, vt superius est ostensum: ideò quòd est in aliquo immaterialiter, est in ipso secundum modum intelligibilem. In Deo autem omnia sunt vt actu intelligibilia & immaterialiter: quia cùm vnumquodque recipiatur secundum modum recipientis, & esse naturale diuinum sit idem realiter quod intelligere: non potest aliquid in Deo esse nisi modo intelligibili, eò quòd res materiale esse habens non possit esse in eo quod omninò immateriale est, & quòd per ipsum intelligere in rerum natura realiter existit.

Quintò, operatio intellectus diuini est nobilissima, cùm sit ipsum esse diuinum, ergo Deus intelligit se. Probatur conseq. quia tantò est perfectior operatio, quantò fuerit perfectus intelligibile, eò quòd actus intellectus, sicut & aliarum potentiarum animæ, per obiecta distinguantur ac specificentur. Sed essentia diuina est perfectissimum intelligibile, eò quòd sit perfectissimus actus, & prima veritas, ergo perfectissima intellectio debet ad essentiam diuinam terminari.

NOTANDVM quòd cùm ens & verum sint obiectum intellectus, vnum vt quod actus intellectus terminat, alterum vt quòd omnem actum intelligendi concomitatur, vtroque modo essentiæ diuinæ. Sanct. Thom. attribuit rationem perfectissimi obiecti, quia inquam & perfectissimus est actus, & prima, & per consequens summa veritas est.

ADVERTENDVM quoque cùm inquit Sanct. Thomas intellectus per obiecta distingui, dat etiam intelligere, quòd specificantur & habent perfectionem ex obiectis. Actus enim est qui distinguit formaliter & separat. Ideò dicere quòd per obiecta distinguuntur, est dicere quòd obiecta sunt formæ ipsorum, & ex consequenti ab eis & speciem habent, & perfectionem. Sed de hoc fortassis infrà tius tractabitur latiùs.

Sextò, intelligere Deum, maxima perfectio est, ergo maximè Deo conuenit. quia rerum omniũ perfectiones maximè Deo conueniunt. Antecedens probatur, quia natura intellectualis omnibus aliis præeminet, & nobilissimum intelligibile est Deus. Ex quo sequitur cùm per intelligere, aliis naturis intelligibilis natura præemineat, & perfectissimum intelligere sit quod ad perfectissimum intelligibile, quod est Deus, terminatur: quòd natura Deum intelligens omnibus simpliciter præeminet: & sic intelligere Deum, est maxima perfectio. Confirmatur & authoritate Apostoli, 3. Cor. 2. dicentis quòd spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.

Quòd Deus primò & per se solùm seipsum cognoscit.

Caput. 48.

EX præmissis autem apparet quòd Deus primò & per se solùm seipsum cognoscit. Illa enim res solùm est primò & per se ab intellectu cognita, cuius speciè intelligit. Operatio enim formæ, quæ est operationis principium, proportionatur: sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quàm sua essentia, vt suprà *probatum est: igitur intellectum ab ipso primò & per se, nihil est aliud quàm ipsemet.

2 Adhuc, impossibile est simul multa primò & per se intelligere. Vna enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque seipsum intelligit, vt probatum est* Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primò & per se intellectum, oportet quòd intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem alterius: id autem est eo ignobilius: sic igitur intellectus diuinus mutatur in peius: quod est impossibile.

3 Amplius, operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. Si igitur Deus intelligit se & aliud à se quasi principale obiectum, habebit plures intellectuales operationes: ergo vel sua essentia erit in plura diuisa, vel alias quam intellectualem operationem habebit quæ non est sua substantia: quorum vtrunq; impossibile esse monstratum est. Restat igitur nihil à Deo esse cognitum quasi primò & per se intellectum, nisi suam essentiam.

4 Item, intellectus secundum quòd est differens à suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectũ à Deo primò & per se: sequetur quòd ipse sit in potentia respectu alicuius alterius: quòd est impossibile: vt ex dictis* patet.

5 Præterea, intellectus est perfectio intelligentis. Secũdum enim hoc intellectus perfectus est, quòd actu intelligit: quòd quidem est per hoc, quòd est vnum cum eò quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud à Deo sit primò intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, & eo nobilius: quòd est impossibile.

6 Amplius, ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita à Deo quasi principaliter cognita, & per se: sequitur quòd scientia Dei sit ex multis composita: & sic vel erit essentia diuina composita, vel scientia erit accidens Deo: quorum vtrunque est impossibile, vt ex dictis manifestum est. Relinquitur igitur quòd id quod est primò & per se intellectũ à Deo non sit aliud quàm sua substantia.

7 Adhuc

7 Adhuc, operatio intellectualis speciem & nobilitatem habet secundum id quod est per se & primò intellectum, quum hoc sit eius obiectum. si igitur deus aliud à se intelligeret quasi per se & primò intellectum, eius operatio intellectualis speciem & nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. hoc autem est impossibile: quum sua operatio sit eius essentia, vt ostẽsum est. sic igitur impossibile est quòd intellectum à Deo primò & per se, sit aliud ab ipso.

Super Cap. 48.

Primò & per se cognosci duplicitèr potest intelligi.

SECVNDA conclusio quam ponit sanctus Thomas, est ista, Deus primò & per se solum seipsum cognoscit. Pro cuius intelligentia notandum, quòd duplex est modus quo aliquid dicitur primò & per se cognosci. Vnus, vt cognoscatur tanquam formale obiectum, sub quo omnia ad potentiam referantur. Nam quum in plura obiecta feratur potentia, sicut visus in plures colores, & vna potentia non feratur in plura inquantum plura sunt: oportet vt illa in aliquo vno conueniant, ea omnia continente & vniente: & hoc est quod dicitur primò & per se obiectum potentiæ, quia nihil illorum plurium attingitur à potentia nisi inquantum illo vno participat, sicut neque album neque nigrum videtur nisi inquantum colorata sunt.

Alius modus: est vt cognoscatur non per aliud cognitum in quo cognoscatur, sed ipsum secundum se à potentia apprehendatur. hoc modo dicitur videri album primò & per se, quando non videtur per aliud visum. Vtroque modo diuina essentia est primum & per se obiectum intellectus diuini. & quia inquantum ab illo comprehenditur, non per aliquam aliam rationem quam participet, sed per seipsam intelligitur ex propria ratione, omniaque alia à diuino intelliguntur intellectu inquantum in diuinæ essentiæ ratione per quandam participationem vniuntur, & quia intelligitur secundum se, non autem in alio intellecto. Sed licèt vtroque modo primò & per se intelligatur, videtur tamen secundus modus hic esse intentus, eò quòd comparetur ad alia primò & per se cognita, tanquam in aliis intellectibus possit inueniri primò & per se cognita: constat autem hoc verum esse in secundo sensu, non autem in primo, quum ab vnitate illius primò & per se obiecti potentia sit vna. Quòd autem ista sit mens S. Thom hic ex rationibus adductis apparet manifestè.

Probatur autem conclusio. Primò id quod deus intelligit, nihil est aliud quàm diuina essentia. ergo primò & per se intellectum ab ipso, nihil aliud est quàm ipsemet. probatur consequent. quia illud solùm est primò & per se ab intellectu cognitum, cuius specie intelligit. eò quòd operatio proportionetur formæ quæ est operationis principium.

Illud primò & per se ab intellectu cognoscitur cuius specie intelligit.

ADVERTENDVM circa istam propositionem, Illud primò & per se ab intellectu cognoscitur, cuius specie intelligit: & eius probationem, quòd quum omne agens agat sibi simile, & omne cognoscens cognoscat sibi simile, eò quòd simile simili cognoscatur: oportet vt operatio terminetur ad id quod est simile principio formali operationis, & hoc est operationem proportionari formæ, quæ est principium operationis, terminari scilicèt ad simile formæ ex qua elicitur aut specificatur operatio.

Sed quia (vt diximus) dupliciter dici potest aliquid primò, & per se cognitum, ideò duplicem hæc assumpta propositio veritatem habere potest. Si enim velimus accipere primum & per se cognitum primo modo, cõsiderandum est quòd forma quæ est principium operationis, dupliciter potest cõsiderari, scilicèt materialiter, & formaliter. Sicut enim ex parte obiecti sunt materialia obiecta, scilicèt, particulares naturæ ad quas operatio potentiæ terminatur, & formalis ratio in qua omnia conueniunt, vt in visu materialia obiecta sunt albedo & nigredo, & alij specifici colores, formale autem est color, quia omnes colores ad visum referuntur inquantum colores sunt: ita ex parte formæ quæ est principium operationis, materiale, est forma huius particularis, inquantum est hæc forma, & forma illius inquantum est particulariter illius: formale autem est communis ratio, in qua omnes conueniunt formæ talis potentiæ, & qua primò & per se operatur potentia, sicut forma albedinis in visu vt particulariter similitudo albedinis, & forma nigredinis, vt nigredinis forma, est forma visus materialis. hoc autem quod dico similitudo coloris, in quo omnes formæ visus conueniunt, est formale in eis, & per ipsam primò & per se visus videt. Sic etiam ex parte intellectus, licèt in vno intellectu sint species, & similitudines diuersarum naturarum, illæ tamen secundum particulares rationes cõsideratæ materiales sunt formæ, sed id in quo omnes intellectus illius species conueniunt, est formale: & quod per illud repræsentatur intellectui, est primò, & per se cognitum: sicut quia omnes species intellectus nostri cõueniunt in hoc, quod vnaquæque est species quidditatis materialis loquendo de obiecto proportionato, aut entis loquendo de obiecto adæquato tideò species intellectus nostri formaliter sumpta, qua primò & per se intelligit, est species quidditatis naturalis, aut speciei entis: & sic quòd hic dicitur id esse primò & per se cognitum ab intellectu cuius specie intelligit, intelligendum est de specie formaliter sumpta, qua primò & per se intelligit. Sic autem se habet essentia diuina ad intellectum diuinum, quia est forma qua primò & per se intelligit: imò hoc etiam habet proprium, quòd non multiplicatur in plures materiales species, sicut species intellectus nostri: sed vna numero manet, nihilque intellectui diuino repræsentat nisi inquantum est diuina essentia aut formaliter, aut participatiuè ideò primò & per se cognitum ab intellectu diuino, est ipsa diuina essentia, & deus ipse. Si autem accipiatur primò & per se cognitum secundo modo, vt diximus hoc loco accipi à sancto Thoma, tunc intelligitur quòd illud primò & per se cognoscitur ab intellectu, cuius specie tanquam primò illud repræsentante, non autem repræsentante aliud prius in quo reluceat, intelligit. Et quia species qua intellectus diuinus intelligit primò & per se, diuinam essentiam repræsentat, alia autem vt in diuina relucent essentia, & nulla alia species est in diuino intellectu, ideò ipse solus primò & per se à se intelligitur. Secundò, & est ratio sumpta ex 12. Met. tex. 51. Si non sic esset, tunc intellectus diuinus mutaretur de consideratione sui in considerationem alterius: & cùm illud esset eo ignobilius, mutaretur in peius. probatur consequentia, quia impossibile est primò & per se plura simul intelligere, eo quòd vna operatio simul multis terminis non possit terminari, ergo quum deus se quandoque intelligat, si aliquid aliud intelligat tanquam primò & per se intellectum, mutabitur intellectus suus de consideratione sui ad cõsiderationem alterius.

ADVERTE quòd ista ratio supponit quòd deus seipsum primò & per se intelligat ex præcedentibus: probat autem quòd nihil aliud intelligit primò & per se. Sed occurrunt duo dubia.

Primum est, quia videtur quòd vna operatio possit diuersis terminis primò & per se terminari: eadem enim solis calefactio liquefacit ceram, & lutum indurat. Secundò, circa rationem. Posset enim aliquis dicere, quòd ex eo quòd intellectus diuinus intelligit aliquid aliud, non oportet vt cesset ab intellectione sui. Nam & angelus semper seipsum intelligens, vt inferius ostendetur, etiam alia intelligit primò & per se ad sensum conclusionis. Ad primum respondetur, quòd illa operatio, licèt sit vna ex parte principij actiui formaliter & ideò ab vna forma procedat, tamen virtualiter est plures, & ex parte passiuorum multiplicatur, vnumquodque enim illorum eam suo modo recipit.

Vna operatio non potest diuersis terminis primò & per se terminari.

Ad secundum respondetur, quòd angelus licèt intelligat alia, non tamen cessat à cognitione sui, quia alia intelligit per ipsa species suæ essentiæ superadditas, & consequenter plures simul habere intellectiones potest ad diuersa primò & per se terminatas, ideò non oportet vt dum alia intelligit desinat se intelligere. Deus autem sua tantùm essentia intelligit, vt superius est ostensum, & consequenter non potest simul plures intellectiones habere. Nam per vnam formam non producuntur simul plures operationes ab vno agente, ideò cùm plura vnica intellectione intelligi non possint, ita quòd vnumquodque sit primò & per se intellectum, necesse est si deus se intelligit, & similiter aliquid aliud à se, quòd hoc sit successiuis intellectionibus. & consequẽter si aliquid aliud à se primò & per se intelligat, quòd desinat se intelligere. Tertiò, si deus intelligit se, & aliud tanquam principale obiectum, plures habebit intellectuales operationes, cum operationes intellectus distinguantur penes obiecta, ergo vel essentia sua erit in plura diuisa, si inquam intellectio sit idem quòd eius essentia: vel aliquam intellectionem habebit quæ non erit eius substantia. quorum vtrumque est impossibile.

ADVERTE quod licèt omnes operationes vnius potentiæ vnam formalem rationem respiciant, ratione cuius dicuntur omnes eiusdem rationis: materialiter tamen plurificantur ex pluralitate obiectorum materialium, quando vnumquodque illorum per se attingitur à potentia, & non vnum vt vnitur alteri: sicut alia est visio albi, alia nigri, quando vtrunque per se videtur. Vnde hoc loco cùm dicitur quòd operationes distinguuntur secundum obiecta, intelligitur de obiectis ad quæ per se & distinctè omninò terminatur operatio, & de reali distinctiõe operationum. Quartò, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius alterius. Probatur consequentia, quia intellectus differens à suo obiecto intellecto, est in potentia respectu illius.

Quinto, esset aliquid aliud perfectio diuini intellectus, & eo nobilius. Probatur consequentia, quia intellectum scilicèt primum quod per propriam speciem intelligitur, est perfectio intelligentis, & per consequens, vt sic, est eo perfectius. Intellectus enim perfectus est (vltima scilicèt perfectione) eò quòd actu intel-

ligit: hoc autem est est hoc, quòd ex vnum cum eò quòd intelligitur, tanquam scilicèt ipso informatus.

Sextò, scientia Dei esset composita, & sic Dei essentia esset composita, si scientia Dei est idem quòd eius essentia: vel scientia erit accidens Deo. Probatur consequentia, quia ex multis principaliter & primò intellectis integratur scientia.

ADVERTENDVM quòd scientia ex ea parte qua dicit ordinatam collectionem specierum intelligibilium, dicit quoddam vnum aggregatione & compositum. Ideò vbi multa per diuersas species cognoscuntur ab aliquo intellectu, illa scientia compositionem & multiplicitatem habet. Hoc autem euenit, vbi multa primò & per se intelliguntur: quia tunc vnumquodque non per alterius speciem intelligitur, sed per propriam speciem & adæquatam, ideò si essent plura primò & per se à Deo cognita, scientia Dei compositionem & multiplicitatem haberet.

Septimò, si esset aliud primò & per se cognitum à Deo, intellectio Dei speciem & nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipsa. Hoc autem impossibile est, quum sua operatio sit sua essentia. Probatur consequentia, quia intellectio speciem & nobilitatem habet secundum id quod est primò & per se intellectum, quum hoc sit eius obiectum.

SCIENDVM quòd quum vna intellectio ad multa possit simul terminari secundum quòd vnum in alteo continetur, illud tamen quòd primò & immediatè per speciem intelligibilem tanquam per propriam speciem repræsentatur, absolutè dicitur talis opetationis obiectum, & primò & per se cognitum, non autem quæ repræsentantur secundariò tanquam contenta in primo & principali obiecto: sicut si aliquis videat speculum in quo multæ imagines appatent, primò & per se cognitum & visum est ipsum speculum, non autem ea quæ in illo videntur: & ab eo specificatur, non à visis in eo. Dicitur enim absolutè visio speculi, aliorum autem dicitur visio in speculo. Propter hoc inquit sanctus Thomas intellectionem habere speciem & nobilitatem secundum primum & per se cognitum, eò quòd illud sit obiectum suum, quod scilicèt simpliciter & absolutè dicitur intellectionis obiectum.

Quòd Deus cognoscat alia à se. Cap. 49.

*Idem p.p. q.14.art.5.

EX hoc autem quòd Deus seipsum cognoscit primò & per se: quòd alia à seipso cognoscat etiam, ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Vnde scire dicimur vnumquodque, quum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi alius. Quum igitur suam essentiá plenissimè cognoscat, oportet ponere quòd etiam alia cognoscat.

2 Adhuc, similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter præexistit, quum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis: similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quòd autem est in aliquo, per modum intelligibilem ab eo intelligitur. Deus igitur res alias à seipso verè cognoscit.

3 Amplius, quicunque cognoscit perfectè rem aliquam, cognoscit omnia quæ de re illa verè possunt dici: & quæ ei conueniunt secundum naturam. Deo autem secundum suam naturam conuenit quòd sit aliorum causa. Cùm igitur perfectè seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam: quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum: quod est aliud ab ipso. Nihil enim suiipsius causa est: ergo Deus cognoscit alia à se. Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primò & per se notum: alia verò sicut in essentia sua visa. Quam quidem veritatem expresè Dionysius tradit in 7.cap.de diui. nom.dicens, Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causæ continentiam scit omnia. Et infrà, Diuina sapientia seipsam cognoscens, scit alia. Cui etiam sententiæ attestari videtur scripturæ sacræ authoritas. Nam in Psal.101.de Deo dicitur, Prospexit de excelso sancto suo: quasi de seipso excelso alia videns.

Super cap. 49.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de primò & per se obiecto diuinæ cognitionis: nunc de secundario obiecto determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de tali obiecto in generali, secundò in speciali, cap.63. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto cognito per se, secundò de obiecto concomitante obiectum cognitum, scilicèt de veritate, cap. 59. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto cognito, secundò, de modo cognitionis ipsius, capit. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, Deus cognoscit alia à se. Et probatur primò sic, Deus cognoscit suam essentiam plenissimè, ergo cognoscit alia à se. Probatur consequentia, quia effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Vnde dicimur scire vnumquodque cùm causam eius cognoscimus: Deus autem per essentiam suam est causa essendi aliis, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd in ista conclusione non determinetur modus cognitionis, an scilicèt perfectè vel imperfectè Deus alia cognoscat, sed absolutè agitur de cognitione aliorum, siue perfectè siue imperfectè cognoscantur. Vnde ex ista ratione absolutè concluditur quòd Deus alia à se cognoscit. Et quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex cognitione causæ sufficienter cognoscitur effectus, sufficientia illa non dicit perfectionem cognitionis, sed exclusionem necessitatis alterius, quia ad habendum absolutè cognitionem effectus, si causa cognoscatur inquantum causa, siue quantum ad virtutem secundum quam est causa, nihil aliud requiritur. Secundò, quod est in aliquo secundum modum intelligibilem, ab eo intelligitur: sed causata à Deo sunt in ipso intelligibiliter, ergo, &c. Maior supponitur vera: minor verò probatur, quoad primam quidem partem, quia quum omne agens agat sibi simile, similitudo omnis effectus aliqualiter præexistit in sua causa. Quoad secundam verò partem, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, Deus autem secundum naturam suam est intellectualis. Tertiò, Deus cognoscit se esse causam: ergo cognoscit aliqualiter causatum: ergo alia à se, qui non est causa suiipsius, sed alicuius alterius: probatur antecedens, quia quicunque cognoscit rem aliquam, cognoscit omnia quæ de illa verè possunt dici, & quæ ei conueniunt secundum naturam, Deus autem seipsum perfectè cognoscit & secundum suam naturam conuenit sibi quòd sit aliorum causa, ergo, &c.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis considerandum, quod conuenienter addidit sanctus Thomas, & quæ ei conueniunt secundum naturam: quia cognoscens perfectè aliquam rem, non oportet vt cognoscat omnia simpliciter quæ nata sunt illi à causa extrinseca conuenire, & verè de ipsa dici possunt, sed illa tantùm quæ verè dici possunt de ipsa conuenientia sibi secundum naturam, propter quod coniunctim accipienda est illa propositio, non autem diuisim.

CIRCA illam propositionem, Deo conuenit secundùm naturam, vt sit aliorum causa, aduertendum quòd duplicem sensum habere potest. Vnus est, vt natura diuina formaliter sumpta sit immediatum principium agendi, & hic sensus non est hîc intentus, sed est fallus: denotaretur enim Deum de necessitate naturæ agere, non per intellectum. Alius, vt importetur fundamentum remotum causalitatis esse naturam, sicut si diceremus hominem secundum naturam intelligere, non quia natura & essentia sit immediatum principium intellectionis, sed quia est remotum principium & fundamentum ex quo habet vt intelligat: & hic sensus est verus, & hic à S.Thoma inuentus. Quòd enim Deus sit causa omnium aliorum per intellectum, cõuenit sibi ex perfectione suæ naturæ originaliter & fundamentaliter.

NOTANDVM etiã, quòd hæc ratio differt à prima, quia in ista consideratur virtus causæ cum habitudine ad effectũ: quod datur intelligi quum dicitur Deum cognoscere se esse causam: in prima autem consideratur absolutè virtus & perfectio causæ.

Ex hac conclusione & præcedenti deducitur corolariũ, quòd Deus seipsum cognoscit tanquam primò & per se notum, alia verò sicut in essentia sua visa: quod & authoritate Dionysij, septimo cap. de diuinis nominibus confirmatur, & in Psal.101 dicitur, Prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso alia videns.

CIRCA

Quomodo Deus alia in seipso à se tanquam videat

CIRCA corolarium istud, & etiam conclusionem occurrit dubium, quomodo alia Deus in seipso tantùm videat, cùm res habeant esse ab ipso distinctum, & huiusmodi in alio cognoscere sit imperfectè cognoscere.

AD huius euidentiam considerandum quòd effectus diuini (vt dicitur veri quæst.2.articulo 4.) non continentur in diuina essentia sicut rerum imagines in speculo continentur: quia quæ continentur in speculo, distincta sunt & multiplicia, realiter inter se distinctionem habentia in speculo: effectus autem diuini non continentur diuisim, & multipliciter in diuina essentia, sed continentur sicut effectus in causa per vnicam virtutem omnia producente, in qua effectus non sunt diuisim & multipliciter, sed vnitè in vna virtute omnes eminenter continente, ita quòd omnes sunt ipsa virtus indiuisibilis & simplex. Ideò cognoscere Deum res in sua essentia, non est videre eas sicut in speculo, quod est videre eas cum quadam distinctione existente in eo in quo videntur, sed est videre eas sicut in causa, quod est videre eas in vna indiuisibili essentia, omnia vnitè & eminenter continente, & omnia perfectissimè repræsentante. Et si aliquando inueniatur à scientiis dictum, diuinam essentiam esse speculum, intelligendum est quantum ad aliquid, inquantum scilicèt in ea videntur omnia, non autem quantum ad modum existendi rerum in speculo. Sed dupliciter potest intelligi, alia à Deo in ipso videri, vno modo vt videantur res in diuina essentia solùm quantum ad esse quod in ipsa habent: & sic non accipimus hic: quia cùm illud esse rerum nihil aliud sit quàm esse diuinum, cognoscere sic res, esset diuinum tantum esse cognoscere. Alio modo vt in ipsa diuina essentia non solùm videatur esse rerum quod in ipsa habent, sed etiam esse quod vnumquodque in seipso habet, inquantum diuina essentia rerum omnium, quantum ad omnia quæ in ipsis sunt, est expressa similitudo: sicut si imago quæ est in speculo, repræsentatet omnia quæ sunt in re, & esse particulare quod habet res in se, ex visione illius imaginis videretur etiam res ipsa perfectè. Ex quo sequitur quòd dupliciter potest considerari quod ab aliquibus dicitur Deum res alias intelligere terminatiuè. Vno modo vt idem sit quòd intellectum diuinum extendi sua actione ad esse rerum quod in seipsis habent, sit immediatè, siue hoc siue mediatè: & sic verum est, ipsum intelligere res terminatiuè. Alio modo vt idem sit quod immediatè ipsum intelligere res terminatiuè. Alio modo vt idem sit quod immediate ipsum ad res terminari secundum quòd in ipsis sunt, ita quòd non videatur esse earum in alio cognito in quo repræsentantur, & sic non intelligit eas Deus terminatiuè, quia ad eas vt seipsis sunt, non terminatur nisi secundariò, & per diuinam essentiam, in qua videntur tanquam per ipsam repræsentatæ. Quod autem videtur dicere Aristo.12.text.51. deum seipsum tantùm cognoscere, & non alia extra se, non obstat. Dicitur enim quòd deum intelligere aliquid extra se, duobus modis potest intelligi. Vno modo quia intelligit id quod est aliud ab ipso: & sic deus intelligit aliquid extra se. Alio modo, quia cognoscit aliud à se primò & per se, non autem in ipso deo: & sic non intelligit aliquid extra se, sed omne quod cognoscit, videndo essentiam suam intelligit: & sic intellexit Arist.

Deum intelligere alia quid extra se, dupliciter potest intelligi.

Quomodo intelligit Arist quòd diuinum intellectum vilesceret si cognosceret alia à se.

Quod etiam videtur velle ibidem philosophus, quòd intellectus diuinus vilesceret si cognosceret ea quæ sunt infra se, intelligitur similiter si illa cognosceret tanquam primum, & per se obiectum, se autem non cognosceret, tunc enim cognitio Dei terminaretur ad vile obiectum, intelligentia verò mouens orbem intelligeret ipsum Deum, quod est nobilissimum cognitum: & sic vilificaretur intellectus diuinus, dum ad res inferiores prætermisso nobilissimo eote terminaretur. Patet hoc esse de mẽte Arist. ibidem, quia illud dixit resondendo ad quæstionem illam qua quærebatur: vtrum cognoscat se, an alia, & respondet quòd non cognoscit alia scilicèt solùm, sed cognoscit se tanquam primò cognitum &c. quia si solùm alia à se cognosceret, cognitio sua vilis esset inter aliarum intelligentiarum cognitiones.

Po est etiam dici quòd si intelligeret alia à se per mutationem ab intellectione sui ad aliorum intellectionem, vtique vilesceret, quia tunc transiret ab eo quod est nobilius, ad id quod est ignobilius.

AD dubium ergo dicitur, quòd quamuis res secũdum quòd in seipsis sunt, habeant esse distinctum à Deo, non tamen quia videntur in diuina essentia imperfecto modo videtur. Quãdo enim aliquid videtur in aliquo perfectissimè ipsum quantum ad omnia repræsentante, ita quòd per ipsum illud secundariò terminatur ad esse proprium rei, tunc non cognoscitur imperfectè, imò perfectissimè, sed bene imperfectè cognosceretur si aut illud non esset eius perfecta similitudo, aut in ipsa tantùm, similitudine sisteret intuitus, & ad rem ipsam non terminaretur.

ADVERTENDVM tamen cùm dicitur diuinam cognitionem terminari secundariò ad res, quòd per hoc non intendimus ponere ordinem in ipsa cognitione diuina secundum se, sed tantùm inter cognita: & est sensus: quòd res aliæ sunt secundariò obiecta diuinæ cognitionis.

Quòd Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus. Cap. 50.

Idem p. q.14. ar. opinio Auicen. Met.ca.6. algazel.& commẽ. 12. Met.c.6.

QVia verò quidam dixerunt quòd Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi vniuersalem, vt pote cognoscens inquantum sunt entia, ex hoc quòd naturam essendi cognoscit per cognitionem suiipsius: restat ostendendũ quòd Deus omnes alias res cognoscat, prout abinuicem sunt distinctæ, quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis, supponatur quod ex supradictis *aliquatenùs patet: & infrà pleniùs ostẽdetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest, quod non sit ab eo causatũ vel mediatè vel immediatè: cognita autẽ causa cognoscitur eius effectus quicquid igitur est in quacunque re, potest cognosci cognito Deo, & omnibus causis mediis quæ sunt inter Deũ & res: sed Deus seipsum cognoscit, & omnes causas medias, quæ sunt inter ipsum & rem quamlibet: quòd enim seipsum perfectè cognoscat, iam ostensum est, seipso autem cognito, cognoscit quòd ab ipso immediatè est: quo cognito, cognoscit iterum quòd ab illo mediatè est: & sic de omnibus causis mediis vsque ad vltimum effectum, ergo Deus cognoscit quicquid est in re: hoc autem est habere propriam & completam cognitionem de re cognoscere, scilicèt, omnia quæ in re sunt, & communia, & propria: Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem secundum quod sunt abinuicem distinctæ.

*supra.ca. 13 infra li. 2.cap.15.

2 Adhuc, omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto: Deus autem causa est rerum per intellectum, quum suum esse sit suum intelligere: vnumquodque autem agit inquantum est actu: cognoscit igitur causatum suum proprie: secundùm quòd est distinctum ab aliis.

3 Amplius, rerum distinctio nõ potest esse casu: habet enim ordinem certũ, oportet igitur ex alicuius causæ intentione distinctionẽ in rebus esse: non autẽ ex intẽtione alicuius causæ per necessitatẽ naturæ agẽtis, quia natura determinatur ad vnũ: & sic nullius rei per naturæ necessitatẽ agentis intentio potest esse ad multa inquantũ distincta sunt: restat ergo quòd distinctio in rebus prouenit ex intentione alicuius causæ cognoscentis: videtur autẽ intellectus propriũ esse, rerum distinctionẽ considerare: vnde & Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit. Vniuersalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarũ: quia omnes huiusmodi causæ sunt de vniuersitate causatorum distinctorũ: est igitur primæ causæ, quæ per seipsam ab omnibus aliis distinguitur intendere distinctionẽ omnium rerum Deus igitur cognoscit res vt distinctas.

4 Item, quicquid Deus cognoscit, perfectissimè cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto: vt suprà*ostẽsum est: quod autem cognoscitur in communi tantùm, non perfectè cognoscitur: ignorantur enim ea quæ sunt præcipua illius rei, scilicèt vltimæ perfectiones quibus perficitur proprium esse eius, vnde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quàm in actu: si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in vniuersali, oportet etiam quòd propriam habeat cognitionem de rebus.

*Capi 28.

5 Adhuc, quicunque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturæ, per se autem accidentia entis inquantum est ens, sunt vnum & multa, vt probatur*in 4.Metaph. Deus igitur si cognoscendo essen-

*text.com & 4.

Universidad de Navarra Biblioteca de Humanidades

essentiam hue naturam, cognoscit in vniuersali naturam entis. sequitur quòd cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt abinuicem distinctæ.

6 Amplius, quicunque congnoscit perfectè aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi, sicut qui cognoscit albedinem, scit quòd recipit magis & minus. Sed ex diuerso modo existendi cõstituuntur diuersi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se, cognoscit naturam vniuersalem entis: non autem imperfectè: quia ab eo omnis imperfectio longè est, vt suprà * probatum est: oporter quòd cognoscat omnes gradus entium: & sic de rebus aliis à se habebit propriam cognitionem.

* Capi. 18.

7 Præterea, quicunque cognoscit perfectè aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo: sed Deus cognoscit seipsum perfectè, ergo cognoscit omnia quæ sunt in ipso secundum potentiam actiuam: sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam actiuam, quum ipse sit omnis entis principium: ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8 Adhuc, quicunque scit aliquam natutam, scit an illa natura sit communicabilis. Non enim animalis naturam sciret perfectè, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Diuina autem natura communicabilis est per similitudinem: scit ergo Deus quot modis eius essentiæ aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diuersitates formarum, quia diuinam essentiam res diuersimodè imitantur. Vnde Philosophus formam naturalem diuinum quoddam nominat. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

9 Præterea apud homines & alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine abinuicem sunt distinctæ. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequetur eum insipientissimum esse, secundum illos qui ponebant Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt. Quod pro inconuenienti habet * Philosophus in primo de anima, & in tertio Metaphysicæ. Hoc etiam authoritate scripturæ canonicæ edocemur. Dicitur nanque Geneseos primo, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Et ad Hebræos quarto, Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius: omnia autem nuda & aperta sunt oculis eius.

* Primò de anima, text. consi. 80. 3. meta. text. commen. 15. Auth. sic. scriptura.

Deus cognoscit seipsum, & omnes causas medias quæ sunt inter ipsum & rem quamlibet: ergo de rebus habet propriam cognitionem, secundum quod sunt abinuicem distinctæ: probatur antecedens, nam quòd Deus seipsum perfectè cognoscat, ostensum est suprà, quod autem alias causas intermedias, ostenditur quia cognito seipso, cognoscit quod ab ipso immediatè est: quo cognito cognoscit iterum quod ab illo mediatè est, & sic vsque ad vltimum effectum: cùm omnes secundæ causæ ab ipso procedant. consequentia etiam probatur, quia cognita causa cognoscitur eius effectus, & sic cognito Deo, omnibus causis intermediis, cognoscitur quicquid est in re, hoc autem est cognoscere communia & propria rei, & sic habere propriam completam & distinctam cognitionem de re.

CIRCA istam propositionem, cognita causa cognoscitur effectus: Notandum quòd habet veritatem duobus conditionibus intellectis, loquendo de causa per se scilicèt quòd cognoscatur quantum ad illud secundum quod est causa effectus: secundò quòd cognoscatur formaliter inquantum causa: propter defectum primi si cognoscatur ignis quantum ad siccitatem solum, non propter hoc cognoscitur calidum ab ipso productum, sub ratione calidi, quia non cognoscitur quantum ad illud quo ignis est causa calidi: propter defectum secundi cognito igne quantum ad caliditatem, qua est causa huius calidi, si ipsum non cognoscam vt causam huius calidi, non propter hoc cognosco hoc calidum, ex cognitione scilicèt talis causæ. Quia autem Deus omnes causas rerum quantum ad illud quo sunt causæ, & ipsas esse talium rerum causas, cognoscit, ideò ex cognitione causarum omnium, res omnes distinctè cognoscit. Secundò. Deus est causa rerum per intellectum, quia vnumquodque agit inquantum est actuu, & esse Dei est eius intelligere, ergo cognoscit res distinctè: probatur consequentia, quia omne agens per intellectum habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem eo quòd cognitio facientis determinet formam facto. Sed dupliciter videtur ista ratio deficere, primò, quia si ex hoc quòd esse Dei est suum intelligere, sequitur Deum agere per intellectum: ergo vbi esse causæ non erit suum intelligere, illa causa non aget per intellectum. Sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis, & sic homo nullo modo per intellectum ager. Secundò quia illi qui primam opinionem tenent, Possent dicere quòd Deus est omnium causa quantum ad esse tantùm, ideò sufficit quòd habeat tantùm cognitionem rerum inquantum sunt entia.

Cur conclusio sequitur sic.

Respondetur ad primum, quòd illa non est ratio adæquata quare aliquid agat per intellectum, quia scilicèt suum esse sit intelligere, ideò non oportet vt negatio illius causæ sit ratio quare aliquid per intellectum non agat, illa enim Aristotelis propositio intelligitur tantùm de causa adæquata & propria, sed est ratio gratia materiæ concludens in Deo. Si enim vnumquodque agit inquantum actualiter existit, quia existere est conditio necessaria requisita ad hoc vt aliquid agat, sequitur cùm existere Dei sit suum intelligere, quòd Deus agat inquantum intelligit, ita quòd intelligere est conditio necessariò requisita ad hoc vt agat.

Sed tunc maius insurgit dubium. Aut enim accipitur intelligere formaliter inquantum intelligere, aut materialiter quantum ad illam entitatem quæ est intelligere. Si formaliter, tunc falsum subsumitur scilicèt quòd esse Dei sit formaliter intelligere, imò formaliter distinguuntur, & diuersis conceptibus à nobis intelligitur. Si materialiter, non magis sequetur quòd Deus agat inquantùm intelligit siue per intellectum, quàm quod agat inquantum est iustus siue per iustitiam: quia sicut intelligere est idem materialiter in Deo quod esse, ita & iustitia.

Respondetur quòd accipitur intelligere formaliter ex parte rei, & non tantùm materialiter, hoc enim habet proprium intelligere in Deo, quod est formaliter idem cum esse diuino, eo quòd vtrunque vltimam actualitatem dicat: esse enim est vltima actualitas Dei vt est in genere entium: intelligere autem est eius vltima actualitas vt est in genere intelligibilium: genus autem entis in Deo, & genus intelligibilis est formaliter idem, cùm Deus sit & esse subsistens immateriale, & intelligere subsistens: hoc autem aliis quæ sunt in Deo non conuenit, cùm non dicant ex se vltimam actualitatem, licèt & ipsa subsistantia sint. vnde non sunt idem formaliter cum ipso esse inquantum est esse, sicut intelligere. Et propter hoc non oportet si agat inquantum est in actu, quòd agat inquantum est iustus.

Potest secundò respondeti, quòd esse Dei quo intelligitur subsistere dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè vt actualitas essendi: alio modo vt formale principium contentiuum rerum à Deo producibilium. Si primo modo accipiatur, sic formaliter distinguitur ab intelligere. Si verò accipiatur secundo modo, sic est formaliter intelligere, quia in Deo continetur res virtualiter sicut in agente per cognitionem, non autem sicut in agente per naturam. In huiusmodi autem agente principium agendi est cognitio saltem habitualis: ideò cùm in Deo nõ sit habitualis cognitio, sed tantùm actualis

lis, principium agendi in Deo est ipsum intelligere, hoc ergo secundo modo accipit esse sanctus Thomas, non autem primo modo. Nam per esse hoc modo sumptum, Deus est in actu rerum ab ipso producibilium.

Ad secundum dicitur, quòd ratio supponit Deum esse causam rerum non tantùm inquantum entia sunt, sed etiam inquantum talia entia: quod infertius probandum erit. Tertiò, Deus intelligit causando res, distinctionem omnium rerum: ergo cognoscit res vt distinctas: patet consequentia, quia nisi vt distinctæ sunt, eas cognosceret, non intenderet per cognitionem, distinctionem earum, anteeedens verò probatur. Aut rerum distinctio est à casu, aut ab agente per necessitatem naturæ, aut ex aliqua causa intelligente particulari, aut ex intentione primæ causæ, quæ est Deus. Non primum, quia certum habet ordinem: non secundum, quia natura determinatur ad vnum, & per consequens, agens per necessitatem naturæ, non potest intendere multa inquantum sunt distincta. Vnde & Anaxagoras principium distinctionis dixit intellectum, tanquam intellectus proprium sit rerum distinctionem considerare: non tertium, quia omnis huiusmodi causa est de numero causatorum distinctorum. Ergo quartum, quod erat intentum.

Agès per naturã nõ potest intẽdere multa inquantum sunt distincta.

SED occurrit dubium citeà id quod dicitur agens per naturam non posse intendere multa inquantum sunt distincta. Nam intuitio animalis generantis aliud animal, videtur ferri ad multas partes animalis, quum eas ordinatè producat, & diuersarum complexionum. Si dicatur quòd non intendit illas, nisi vt ipsis constituitur vnum animal, non autem vt distinctæ sunt: eodem modo dicetur quòd agens per intellectum, non intendit plura vt distincta sunt, sed vt in vno quodam ordine conueniunt vniuersi. Respondetur quòd agens per necessitatem naturæ intendit vnum simpliciter quantum ad primam intentionem naturæ, plura autem & distincta secundariò, inquantum illa ad vnitatem illius quòd principaliter intendit, necessaria sunt, ita quòd nullo modo intendit illa vt distincta sunt, licèt intendat distincta secundaria intentione: agens autem per intellectum, licèt multa possit intendere vt in vnum ordinem conueniunt, potest tamen etiam plura intendere vt distincta sunt, intendendo eorum distinctionem, & vnumquodque secundum propriam rationem, inquantum ex distinctione aliquorum vt distincta sunt, vnus ordo resultat, aut etiam absque ordine. Non est ergo differentia inter naturam & intellectum, quasi intellectus possit plura intendere, natura autem nullo modo: sed quia si natura aliquo modo plura intendat quæ partis rationem habent non intendit illa vt plura & distincta, quasi eorum distinctionem per se intendens, intellectus autem plura quorum vnumquodque perfectum est, vt distincta sunt potest intendere, eorum distinctionem intendendo & pluralitatem: sed deceptio in hoc accidit, quòd existimatur idem esse intendere plura, & intendere pluralitatem siue plura, vt plura sunt: quod vt ostendat sanctus Thomas verum non esse, dixit non absolutè quòd agens naturale non intendat plura, sed quòd non intendit plura vt distincta sunt.

Quartò, Deus quicquid cognoscit, perfectissimè cognoscit, ergo res propria cognitione, non tantùm vniuersaliter cognoscitr patet antecedens, quia in eo est omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto: consequentia verò probatur, quia quod cognoscitur in communi tantùm, imperfectè cognoscitur, & magis in potentia quàm in actu, quum ignorentur ea quæ sunt præcipua illius, scilicèt vltimæ perfectionis quibus perficitur proprium esse eius.

Quod cognoscitur in cõmuni tantum imperfectè cognoscitur.

CIRCA istam propositionem, quod cognoscitur in communi tantum, imperfectè cognoscitur, & in potentia: aduertendum quòd in ea cognitione qua cognoscitur aliquid in communi, duo sunt quæ cognoscuntur, scilicèt ipsum commune in quo aliud cognoscitur: & illud cui tale commune conuenit, inquantum in illo communi continetur. Si consideretur ipsum commune secundum se, sic non inconuenit vt illud in actu & perfectè cognoscatur, secundum scilicèt quòd est quoddam totum essentiale: potest enim distinctè cognosci quantum ad omnia quæ sunt de eius ratione, sicut perfectè cognoscitur animal inquantum totum quoddam essentiale est, quando cognoscitur quòd est substantia animata sensibilis: & cognoscuntur omnes eius proprietates sibi inquantum animal est, conuenientes: sed si consideretur res quæ in communi continetur & cognoscitur, dupliciter possumus intelligere rem in communi. Vno modo cognoscendo ipsum commune per modum abstractionis vniuersalis à particulari, non considerando scilicèt ipsum vt est in particulari: sicut quum absolutè considetatur animal: quia enim in animali continetur homo, ideò dum cognoscitur animal, dicitur aliquo modo homo cognosci, tanquam aliquid potentialiter in animali contentum. Alio modo cognoscendo ipsum per applicationem ad particulare, vt quum cognoscitur hominem esse animal, vtroque modo res imperfecto modo cognoscitur, quia non cognoscitur quantum ad ea quibus distinguitur ab aliis, & in proprio esse constituitur. Similiter vtroque modo in potentia cognoscitur, sed tamen diuersimodè, quia in primo modo cognoscitur simpliciter in potentia, sicut in ipso communi tantùm potentialiter continetur: quum enim animal abstractè cognosco, dico & hominem potentialiter cognoscere, quia in animali homo potentialiter continetur. Sicut qui cognosceret materiam primam absolutè, siue per comparationem ad formam vniuersaliter, tantùm cognosceret particulares formas in potentia, sicut in ipsa materia potentialiter continentur: sed in secundo modo cognoscitur in potentia tantùm secundum quid: cùm enim cognosco hominem esse animal, cognosco quidem hominem actualiter, cùm ad ipsum actus intellectus terminetur, potest tamen dici cognosci in potentia, inquantum cognoscitur, non quantum ad differentiam per quam constituitur in actu speciei, sed quantum ad prædicarum in quo cum aliis potentialiter continetur. Quia ergo prædicta opinio dicebat Deum cognoscere entia in communi primo modo, cùm diceret ipsum ea cognoscere inquantum naturam essendi absolutè cognoscit, ideò simpliciter dixit S. Thomas, quòd tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quàm in actu. Quintò, Deus cognoscit naturam entis, ergo cognoscit multitudinem, ergo intelligit res prout sunt ab inuicem distinctæ, patet secunda consequentia, quia multitudo sine distinctione intelligi non potest, prima etiam patet, quia vnum & multa sunt accidentia entis inquantum est ens, vt dicitur quarto metaphysicæ, text. tertio & quarto, quicunque autem cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturæ. Sed videtur ista ratio non concludere. Cognoscens enim naturam non cognoscit accidentia illius naturæ, nisi inquãtum illi naturæ conueniunt, non autem vt aliis conueniunt: sicut cognoscens hominem cognoscit risibilitatem vt homini conuenit, non autem vt est in illo homine particulari, aut in illo. Si ergo vnum & multa sunt propria accidentia entis inquantum ens, sequitur quòd cognoscens ens, cognoscit multitudinem vt ens commune consequitur, non autem vt istis, aut illis entibus conuenit: ideò non sequitur ex cognitione istius accidentis, inquantum concomitatur ens in cõmuni, vt cognoscatur res inquantum sunt distinctæ, sicut ex hoc quod cognoscitur risibilitatem hominis naturam consequi. & sic hominem esse risibilem, non sequitur quòd cognoscam sortem esse risibilem, aut Platonem, quia stat quòd cognoscam naturam vniuersalem, & tamen non cõsiderem particularia sub illa natura contenta.

Respondetur, quòd quum ens non dicat vnam naturam simpliciter, vt superius ostendimus, sed multas naturas vt sunt vnum proportione, non accipiuntur passiones entis, vt consequentes vnam entis naturam in omnibus inuentam, sed vt consequentes naturas quæ nomine entis signantur, vt tamen vnum proportione sunt. Et quia quæ sunt vnum proportione, perfectè cognosci non possunt, nisi cognita vtriusque proportione, sicut non potest cognosci sex & quatuor proportionalia in comparatione ad tria & duo esse, nisi cognoscatur sex esse duplum ad tria, & quatuor ad duo, cùm non cognoscatur similitudo nisi extrema similitudinis cognoscantur: ideò perfectè natura entis cognosci non potest nisi cognitis natutis inter se proportionem habentibus in ordine ad esse: neque perfectè natura passionis entis cognosci potest, nisi cognitis naturis contentis sub ente, quibus illa passio proportionaliter conuenit. Singulariter autem multitudo cognosci non potest, nisi cognoscantur ea quæ multa sunt & distincta: quia multitudo consequitur eos non quantum ad vnam naturam communem entis, sed quantum ad aliqua sub ente contenta, in quibus multitudo saluatur: aut per modum accidentis, aut per modum substantiæ. Et ideò si debet cognosci multitudo tanquam aliquid in multis & distinctis rebus existens, necesse est vt ea quæ multa sunt, cognoscantur sub distinctione quadam vnius ab altero. & est simile de impari respectu numeri: ad hoc enim vt cognoscatur hæc passio numeri quam dicimus impar, nõ sufficit naturam numeri in communi cognoscere, quia hæc passio non cõsequitur numerum nisi ratione aliquarum specierum suarum in quibus inuenitur, sed oportet vt illa numeri species cognoscatur, ad quam hæc passio consequitur, licèt & ad numerum absolutè sub distinctione cum pari consequatur. Ad instantiam ergo dicitur, quod non est simile de risibilitate respectu hominis, & de multitudine respectu entis, quia risibilitas cõsequitur naturam hominis absolutè, quæ est simpliciter vna: multitudo autem consequitur ens ratione aliquorum contentorum sub ente. Sextò. Deus cognoscendo se, cognoscit naturam vniuersalem entis & perfectè, quia ab eo omnis imperfectio remouetur: ergo cognoscit omnes gradus entiũ & sic habet de rebus propriam cognitionem, probatur consequentia, quia cognoscens perfectè aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi: ex diuersis autem modis existendi constituuntur diuersi gradus entium.

CIRCA

Universidad de Deusto
Biblioteca

Cognoscens perfectè ali quam natu ram vniuersalem cognoscit modum quo natura illa potest haberi.

CIRCA consequentiæ probationem dubium occurrit. Nam Metaphysicus naturam entis vniuersalem perfectè cognoscit, cùm eius subiectum formale sit ens, inquantum ens, & tamen non cognoscit omnem modum quo natura entis haberi potest, cùm non cognoscat res nisi in vniuersali, vt ex primo Metaphysic. habetur. Ergo non oportet vt cognoscens aliquam naturam vniuersalem perfectè, omnem eius modum quo haberi potest cognoscat.

AD huius euidentiam considerandum, quòd natura quælibet vniuersalis, considerati dupliciter potest. Vno modò inquantum totum quoddam essentiale est, vt scilicèt habens naturam & essentiam ab aliis naturis vniuersalibus distinctam. Alio modò, inquantum totum vniuersale, scilicèt vt plura in se potentialiter continens, & vt multis commune. Si primo modò consideretur, sic ad eius perfectam cognitionem non requiritur vt cognoscatur omnis eius modus quo ab inferioribus haberi potest, vt est totum vniuersale, sed sufficit vt cognoscantur omnia quæ de eius ratione sunt, & omnia quæ per se eius propriam rationem consequuntur. Sic enim perfectè cognoscitur animal, quando cognoscitur quòd est substantia animata sensibilis, & cognoscuntur omnia quæ illi inquantum animal est, conueniunt. Si verò consideretur secundo modò, sic ad perfectam eius cognitionem requiritur vt cognoscantur omnes eius differentiæ quibus ad sua inferiora contrahitur. Ipsa enim inferiora sunt eius partes inquantum vniuersale est, sicut & ea quæ in eius diffinitione cadunt, sunt eius partes, inquantum totum est essentiale. Propositio ergo sancti Thomæ intelligitur de perfecta cognitione vniuersalis vtroque modò simul, non autem de eius cognitione primo modò tantùm.

AD instantiam autem de Metaphysico, dicitur quòd Metaphysicus non cognoscit perfectè ens vtroque modò, sed tantùm primò modò: hoc enim sufficit ad perfectam entis cognitionem inquantum est eius subiectum. Sed Deus ipsum vtroq; modo perfectè cognoscit. Ideò instantia non est contra intentum.

Septimò, Deus cognoscit seipsum perfectè: ergo de omnibus rebus habet propriam cognitionem. Probatur consequentia, quia cognoscens perfectè aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo. In Deo autem sunt omnia secundum potentiam actiuam quantum ad proprias formas.

ADVERTE quòd ista ratio à prima differt, licèt eum illa eadem videatur. In prima enim cõsiderabatur ordo omnium causarum ad effectum secundum quòd ex earum notitia deuenitur in cognitionem effectuum: hic autem formaliter consideratur existentia effectuum in ipso Deo secundum quòd formæ particulares omnium essentium in potentia actiua Dei continentur, id est, secundum quòd in Deo est virtus ad omnium rerum particulares formas tanquam in prima omnium causa.

Octauò, Deus scit quot modis aliquid simile ei esse potest: ergo cognoscit res secundum proprias formas. Patet consequẽtia, quia ex hoc sunt diuersitates formarum, quia diuinam essentiam res diuersimodè imitantur: ideóq; & Philosophus formam diuinum quid dam nominat. Antecedens verò probatur, quia qui scit naturam aliquam, scit an & quomodo communicabilis sit: diuina autem natura per similitudinem communicabilis est.

ADVERTE quòd aliter communicabilis est natura vniuersalis, & aliter diuina natura. Communicatur enim natura vniuersalis, quia secundum eandem rationem multis conuenit, sed diuersa esse in illis habet: natura autẽ diuina non sic creaturis cõmunicatur, sed quia omnia aliqua imperfecta eius similitudine participant. Omnis enim perfectio (vt superius est ostensum) est quædam participata similitudo diuini esse. Et hoc est quod intẽdit sanct. Tho. quum inquit, quòd diuina natura cõmunicabilis est per similitudinem, eò quòd vna existens terminat similitudinem creaturarum ad se, siue quod idem est, ipsa est cui omnis perfectio creaturæ assimilatur. Nonò, alij cognoscentes cognoscunt res vt sunt distinctæ: ergo & Deus. Probatur consequentia, quia alioquin Deus esset impiissimus, vt arguit Philosophus primò de anima, tex. 80 & 3. Metaph. tex. 15. contra dicentes Deum non cognoscere lucem, quàm omnes cognoscunt.

Secundum Auer. de de rebus nõ habet cognitionem nisi vniuersalẽ.

Confirmatur & authoritate Gen. 1. Vidit Deus cuncta, &c. & ad Hebr. 4. Non est vlla creatura inuisibilis, &c. Quantum ad opinionem quę hic impugnatur, sciendum quòd eam attribuit Sanct. Thom. primo sent. d. 35. artic. 3. Comment. 2. & habetur 12. Metaph. comm. 51. in fine. Oppositum tamen videtur velle etiam 12. Meta. comment. 51. & 2. physic. com. 75. & 2. de anima, comm. 34. vbi vult primam causam habere sollicitudinem de iis inferioribus: quod manifestiùs etiam habetur 10. Ethic. cap. 10. vbi inquit quòd Deus visitat sapientem sicut facit amicus cum amico. Nec valet dicere quòd ista solicitudo dicit causalitatem tantùm per modum finis, non autem rerum cognitionem: tum quia solicitudo non nominat causalitatem nisi cum cognitione: tum quia solicitum esse de aliqua re, non est esse finem eius, sed magis in finem cognitum dirigere: propter quod inquit com. 2. physic. quòd si diuinus non admitteret naturam agere propter finem, non potest saluare solicitudinem circa res: quia videlicèt sequitur Deum non dirigere res naturales ad finem: quod est de ipsis habere solicitudinem.

Magis itaque dicendum erit, aut quòd sibiipsi contradicat, quod tantò viro attribuendum non puto, præsertim quòd oppositа in duobus commentis immediatis dicat, aut quòd intellexit istam solicitudinem esse de rebus solum inquantum entia sunt, sicut & illa cognoscit solùm inquantum entia sunt, ita quòd sicut naturam entis cognoscit, ita disponit vt natura entis sit, non descendendo ad hoc vel illud ens particulariter, per particularia autem agentia disponitur vt hoc & illud ens sit, & sic solicitudinem habet de istis inquantum is naturam entis quæ saluatur in ipsis, intendit. Quod autem 10. Ethic. inquit, ex ipsa rerum serie apparet quòd loquitur ex suppositione, si scilicèt Deus de singularibus vt singularia sunt curam gerat. Si quis autem vellet sustinere de mente Commentatoris, esse propter adductas authoritates, quòd Deus de rebus propriam & distinctam cognitionem habeat, posset primò dicere, quòd in com. 51. 12. meta. intellexit quòd cognoscit entia inquantum entia sunt, cognoscendo seipsum, quia alia non cognoscit distinctè nisi cognoscendo se qui est esse subsistẽs in quo omnia entia eminenter continentur. Posset secundò dicere, quòd S. Thomas illam opinionem attribuit Auerroi quantum verba eius in illo loco sonant. Nam ibi non aliter suam explicat intẽtionem, sed ex ipsis verbis eius habetur hoc, quòd entia in communi tantùm scilicèt inquantum entia sunt, cognoscat. Non autem curat S. Thomas quid ipse intellexerit. Quantum autem falsitatis opinio hæc habeat, ex adductis rationibus patet.

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu diuino.

Cap. 51.

SEd ne multitudo intellectorum in intellectum diuinum compositionem inducat, inuestigandus est modus quo ista intellecta sunt multa. * Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia diuina, & sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo quod suprà multipliciter est remotum: aut essent superaddita essentiæ diuinæ: & sic esset in Deo aliquod accidens: quod suprà impossibile esse ostendimus. Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere, quod Plato prædicta inconuenientia vitans videtur posuisse introducendo ideas: nam formæ rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur: quod etiam si poneretur: nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem: nam cùm formæ prædictæ sint extrà Dei essentiam: si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset: quod ad perfectionem sui intellectus requiritur: sequeretur quòd sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, & per cõsequens in essendo: cum suum esse sit suum intelligere: cuius contrarium suprà ostensum est.* Item cùm omne quod est præter essentiam suam, sit causatum ab eo, vt infrà ostendetur: necesse est si formæ prædictæ extrà Deum sunt, ab eo causatas esse: ipse autem est causa rerum per intellectum: * vt infrà ostenderur: ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia, præexigitur ordinæ naturæ ad hoc quòd huiusmodi intelligibilia sint: nam igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quòd intelligibilia multa per se existunt extrà eum.

3 Adhuc, intelligibile in actu, est intellectus in actu: sicut & sensibile, est sensus in actu: secundum verò quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est vtrunque in potentia

potentia: sicut & in sensu patet. neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cùm visus informatur visibili specie: vt sic ex visibili & visu vnũ fiat: si igitur intelligibilia Dei sunt extrà intellectum ipsius, sequetur quòd intellectus suus sit in potentia, & similiter intelligibilia illius: & sic indigebit aliquo reducente in actu: quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

4 Præterea intellectum oportet esse in intelligente. non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extrà intellectum diuinum ad hoc vt Deus multitudinem rerum intelligat: sed oportet quòd sint in ipso intellectu diuino.

Super cap. 51.

STENZO quis sit modus ex parte rei cognitæ, quo Deus alia à se cognoscit: restat inuestigandum quis sit modus ex parte cognoscentis. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas: primò agit de modo ex parte medij cognoscendi, secundò, ex parte ipsius cognitionis capitulo 45. Circa primum duo facit, primò, quosdam excludit falsos modos: secundò, quis verus sit modus ostendit capit. 53. Quantum ad primum, tres modos excludit, triplicitèr enim falsò possumus intelligere Deum multa cognoscere, aut scilicèt ponendo in intellectu diuino multitudinem intellectorum habere esse distinctum, aut ponendo ipsas formas intellectas subsistentes esse. Deumque per illas intelligere, aut ponendo ipsas habere esse in intellectu creato, & sic per ipsas Deum intelligere. Quapropter ad excludendum tres istas imaginationes, tres ponuntur conclusiones. Prima & secunda ponitur in hoc cap. tertia, cap. seq. Prima itaque conclusio est, Multa à Deo intellecta, in Deo distinctum esse non habent. Probatur: Aut ista intellecta essent idem quod diuina essentia, aut essent illi superaddita. Non primum, quia tunc in essentia diuina aliqua esset multitudo scilicèt intrinseca. Nec secundum, quia in Deo esset aliquod accidens, ergo, &c.

ADVERTE, quòd si multa haberent esse distinctum in Deo, & essent idem realiter cum essentia, non possent ad ipsam essentiam comparari nisi tanquam eius partes essentiales: & sic ipsa essentia non esset simpliciter, sed ex partibus composita, ad modum essentiarum materialium. Propter hoc inquit sanctus Thomas quòd poneretur in eo multitudo, scilicèt partiũ essentialium. Secunda conclusio est. Non possunt etiam poni huiusmodi formæ intellectæ per se existere, vt per eas diuinus intellectus intelligat vt Plato ad euitanda dicta inconuenientia posuit. Probatur primò formæ rerum naturalium sine materia intelligi non possunt: ergo multò minùs possunt sine materia esse, quo scilicèt modo sunt actu intellectæ.

ADVERTE, quòd quamuis Commentator septimo Metaphysic. com. 21. & 34. teneat (vt superiùs diximus) materiam cadere in diffinitione rerum materialium tantùm, vt id quod essentiam differt, non tanquam de essentia retinet tamen sanctus Thomas prima par. quæst. 75. articu. 4. & 7. Metaphysic. lect. 9. & in tractatu de ente & essentia, materiam esse partem quidditatis rei materialis, tum quia diffinitio rerum naturalium materiam & formam continet, nec ponitur materia in ea tanquam additum essentiæ: quia illud est proprium accidentis, diffiniri per additamentum, aut etiam formarum, quæ sunt partes: tum quia materia est de essentia omnium individuorum naturalium, tum quia hæc Aristotelis intentio esse videtur, qui 8. Metaphysic. text. 15. & 16. ponit differentiam inter quidditatem compositorum & simplicium quantum ad vnitatem, quòd compositorum diffinitio est vna, quia ex actu & potentia natum est fieri vnum, simplicium autem sint. Nonò etiam metaphysic in vltimis text. dicit quòd in quidditatibus compositorum accidit error propter multitudinem partium, qui in simplicibus non accidit propter earentiam partium. Propter ergo hoc inquit S. Thomas, quòd formæ, id est, quidditates rerum naturalium sine materia nec esse, nec intelligi possunt, quia videlicèt nihil potest intelligi, aut esse absque eo quod ad eius pertinet essentiam. Secundò, si Deus per formas intellectas subsistentes extrà ipsum, posito quòd essent, intelligeret sua perfectio intelligendo ab alio dependeret, & per consequens in essendo, quum suum intelligere sit suum esse: probatur consequentia, quia ad perfectionem intellectus diuini requiritur vt multitudinem rerum intelligat: ergo si formæ per quas intelligit, sunt extrà ipsum, oportet vt ab alio perfectio suæ intellectionis dependeat.

HIC notanda sunt duo. Primum est quòd non inquit S. Thom. absolutè perfectionem diuini intellectus consistere in cognitione multitudinis rerum, sed quoniam ad hoc vt perfectionẽ sui intellectus requiritur, perfectio enim diuinæ intellectionis simpliciter dependet ex perfectione primi intellecti, quod est diuina essentia: sicut & in omnibus aliis virtutibus perfectio operationis attenditur in cõparatione ad primum & principale eius obiectum, sed verum est quòd ad perfectionem diuini intellectus exigitur vt sua intellectio non solùm ad suam essentiam, sed etiam ad rerum multitudinem se extendat. id est, vt habeat in se, vnde se ad rerum extendat multitudinem: tum quia tantò intellectus perfectior est intelligendo, quantò ad plura se extendit: tum quia non esset perfecta cognitio causæ, nisi effectus ab ipsa procedentes cognoscerentur.

Alterum est, quòd intellectus perfectionem dependere ab illis formis subsistentibus, dupliciter potest intelligi. Vno modo tanquam à forma efficiente actum intelligendi, eo modo quo intellectio nostra à specie intelligibili dependet. Alio modo tanquã ab obiecto immediatè actum intelligendi terminante, eo modo quo nostra intellectio perfectionem habet à conceptu per intellectum formato & producto. Vtrocunque igitur modo concurrant formæ intellectæ ad perfectionem intellectus, non potest diuini intellectus perfectio ab illis dependere, cùm quicquid est in Deo, perfectissimum sit ex se.

Vtrum diuina intellectio à rebus intellectis dependeat.

SED tunc occurrit dubium. Nam non est intelligibile, quòd aliqua operatio possit esse aut intelligi, absque termino operationis suo modo, cùm omnis operatio ad aliquod obiectum termine tur, si ergo Deus rem intelligit quantum ad proprium esse quod habet in natura, ergo talis intellectio non poterit esse aut intelligi absque re quæ intelligitur: ergo à re extrinseca de necessitate diuina dependet intellectio, & sic etiam non erit inconueniens intellectionem diuinam dependere tanquam ab obiecto ab illis formis subsistentibus.

AD huius euidentiam considerandum primò, quòd aliter loquendum est si ponamus Deum alia à se in sua essentia videre & aliter si ea in seipsis abstracta & subsistentia, vt actu intellecta Deum intelligere ponamus. Nam primo modo res se habent vt secundariò intellecta, diuina autem essentia vt primò & per se intellectum, & quia operatio intellectus specificatur & perficitur ex primo & per se obiecto, non autem ex iis quæ in primo & per se obiecto videntur. ideò non oportebit perfectionem diuini intellectus dependere ab aliis, licèt alia videat in seipso. Si autem ponamus Deum intelligere res tanquam per se subsistentes actu intellectas, non tanquam contentas in diuina essentia, tunc habebunt rationem primi & per se intellecti, & ideò perfectio intellectus, in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit.

Considerandum secundò pro maiori declaratione: quòd cùm intellectum intelligatur secundum quod est in intellectu, licèt multitudo intellectorum requiratur ad perfectionem diuini intellectus, hoc tamen non intelligitur quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in diuina essentia intellecta. Et quia esse, quod in diuina essentia habent, est ipsa diuina essentia, ideò cùm dicitur quòd multitudo intellectorum requiritur ad perfectionem diuini intellectus, non dicitur quòd requiratur aliquid distinctum à Deo, sed tantùm ipsa diuina essentia, qua omnium intelligibilium est similitudo, ita quòd intelligit quidem Deus multa intellecta, quantum ad eorum proprias existentias & naturas, sed tamen non requiruntur ad perfectionem diuini intellectus quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quàtum ad esse quod habent in Deo, & sic non perficitur diuinus intellectus ab aliquo alio à se.

Ad dubium ergo dicitur, quòd de intellectione diuina qua Deus intelligit hanc rem putà lapidem, dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad ipsam intellectionem absolutè secundum suam naturam consideratam: alio modo inquantum est huius intellectio. Si primo modo consideretur, sic non dependet ab hac re intellecta, sed & absque ea potest intelligi, quia non à lapide specificatur, sed ab essentia diuina primo & per se intellecta. potest autem intelligi vnumquodque absque eo quòd non est de ratione eius. Si secundo modo, sic non inconuenit diuinam cognitionem ab obiecto extrinseco dependere. Cùm enim dico diuinam intellectionem vt intellectionem lapidis, dico ipsam, cum habitudine rationis ad lapidem: modò non est inconueniens aliquem respectum rationis intellectum in Deo, à creatura dependere in ratione termini, & sine ea intelligi non posse: sicut non potest intelligi Deus quòd sit dominus creaturæ non intellecta creatura. Tertiò, Deum intelligere præexigitur ordine naturæ ad hoc quòd hoc huiusmodi intelligibilia sint, si inquam ponantur subsistere. ergo non per hoc multa intelligibilia intelligit, quòd per se existant extrà eum, probatur antecedens, quia necesse erit huiusmodi formas esse à Deo causatas cùm omne quod est præter essentiam suam, sit ab ipso causatum, vt infrà ostendetur: rerum causa est per intellectum vt etiam ostendetur.

ADVER-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ADVERTENDVM quòd dicit sanctus Thomas, deū intelligere hæc intelligibilia, præexigi ordine naturæ ad esse ipsarum, non autem dixit ordine temporis, quia possent quidem ab æterno esse productæ, & sic vnum non esset prius altero duratione: semper tamen necesse est vt ordinæ naturæ præcedat, quia causa naturaliter est prior suo effectu.

Quartò, sequeretur quòd intellectus dei esset in potentia, & ipsa similiter intelligibilia essent intellecta in potentia, & sic indigeret aliquo reducente in actum: probatur consequentia, quia tunc tantum intellectus est in actu, quando actu informatur intelligibili: & intelligibile in actu quando est vnum cum intellectu. Quando autem sunt separatæ, vtrunque est in potentia, sicut patet etiam in sensu & sensibili.

SED videtur falsum esse quod inquit sanctus Thomas, quoniam si illa intelligibilia non sint in intellectu diuino, erunt intelligibilia in potentia. Dato enim quòd nullus intellectus intelligerer substantias separatas, adhuc tamen essent actu intelligibiles, quia separatæ à materia.

Respondetur quòd de huiusmodi formarum intelligibilitate dupliciter loqui possumus. Vno modo absolutè, alio modò in ordine ad hunc intellectum. Si absolutè loquamur, etiam si nullum intellectum informent, sunt actu intelligibiles. Si autem in ordine ad intellectum diuinum, sic si ipsum non informant, sunt intellectæ in potentia ab ipso, sicut & intellectus non intelligens aliqua, potest quidem esse actu intelligens absolutè, alia videlicet intelligendo, non est tamen actu respectu eorum quæ non intelligit. Quiutò, intellectum oportet esse in intelligente, ergo non sufficit ponere formas intellectas extra deum ad hoc vt intelligat.

Rationes quòd huiusmodi multitudo intelligibilium non est in intellectu diuino.

Caput 52.

Similia inducit Com. cōtra remissis. 12. meta. com. 51.

EX eisdem etiam rationibus apparet quòd non potest poni quòd multitudo intelligibilium prædictorum sit in aliquo alio intellectu præter diuinum, vel animæ, vel Angeli, siue intelligentiæ. Nam sic intellectus diuinus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu: quod etiam est impossibile. Sicut enim res in se subsistentes à Deo sunt, ita & quæ in rebus sunt. Vnde & ad esse prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præexigitur intelligere diuinum per quod deus est causa: sequetur etiam intellectum diuinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei coniuncta: sicut etiam vnicuique est proprium esse, ita & propria operatio: non igitur esse potest vt per hoc quòd aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualem exequatur: sed ipsemet intellectus apud quem dispositio inuenitur: sicut vnumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quòd intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quòd intellectus primus multitudinem cognoscat.

Super cap. 52.

TErtia conclusio est, Non potest poni multitudo intelligibilium in alio intellectu præter diuinum, ad hoc vt à Deo intelligantur. Probatur eisdem rationibus quibus probata est præcedens conclusio, tum inquam, quia diuinus intellectus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posterioti intellectu: tum quia sicut rerum subsistentium, ita & rerum quæ sunt in alio, deus est causa per intellectum, & sic oportet quòd intelligere dei, earum esse præcedat naturaliter: tum quia diuinus intellectus esset in potentia: tum quia nō potest esse quòd aliquis intellectus ad operādum disponatur, scilicèt formā habendo intelligibilem, & aliùs exequatur: sed oportet vt idem disponatur & exequatur: sicut vnumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius.

ADVERTE quòd voluit comparare sanctus Thomas essentiam rei & formam intelligibilem proportionaliter in ordine ad esse & intelligere: sicut enim vnicuique est proprium esse, ita & propria operatio. Ideò quemadmodum se habet res ad dispositionem ad esse, ita ad dispositionem ad operationem. essentia autem quam consequitur esse, non est in alio ab habente esse, sed per essentiam in se existentem res est, ideò & forma quam consequitur intellectio, non est in alio ab ipso intelligente. Quomodo autem formam quæ est principium operationis, oportet esse in operante, inferiùs ostenderur.

Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo.

Cap. 53.

PRæmissa autem dubitatio faciliter solui potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu existant. Et vt ab intellectu nostro ad diuini intellectus cognitionem, prout est possibile procedamus: consideranduin est quòd res interior intellecta à nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quòd species eius sit in intellectu nostro per quam sit intellectus in actu: existens autem in actu, per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam intelligit rem ipsam: non autem ita quòd ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente: & habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quòd species prædicta quæ est principium intellectualis operationis vt forma, est similitudo illius. Vlterius autem considerandum est quòd intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quòd intellectus intelligit indifferenter rem absentem & præsentem, in quo cum intellectu imaginatio conuenit: sed intellectus hoc amplius habet, quòd etiam intelligit rem vt superatam à conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit: & hoc non posset esse nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret: hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud specie intelligibili quæ facit intellectum in actu: quam oportet considerari vt intelligibilis operationis principium: licèt vtrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quòd species intelligibilis quæ est forma intellectus, & intelligendi principium, est similitudo rei exterioris: sequitur quòd intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est vnumquodque, talia operatur: & ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quòd intellectus formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem diuinus nulla alia specie intelligit quàm essentia sua, vt suprà *ostensum est: sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum: per hoc ergo sequitur quòd conceptio intellectus diuini prout semetipsum intelligit, quæ est verbum ipsius, non solùm sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est diuina essentia similitudo. Sic igitur per vnam speciem intelligibilem, quæ est diuina essentia, & per vnam intentionem intellectam, quæ est verbum diuinum multa possunt à Deo intelligi.

Super

Super Cap. 53.

EXcutis falsis modis quibus ponebatur Deum intelligere multa, ponit sanctus Thomas verum modum. Circà hoc autem duo facit: primò verum modum ponit: secundò, ipsum declarat capit. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, Deus intelligit multa per hoc, quòd essentia diuina quæ est species intelligibilis diuini intellectus, & verbum diuinum, est omnium similitudo.

Ad huius autem manifestationem, ex modo & conditione intellectus nostri in intelligendo procedit ad modum intellectus diuini inuestigandum. Quantum ad nostrum intellectum tria notat, primum est, quòd res à nobis intellecta est in intellectu nostro per speciem suam, per quam intellectus factus in actu intelligit rem ipsam, non quòd intelligere sit actio transiens, sed est actio manens in intelligente, & habet habitudinem ad rem quæ intelligitur, ex eo quòd species quia intellectus intelligit, est similitudo rei intellectæ.

Quomodo se habeat intellectus ad intentionem intellectam.

ADVERTENDVM quòd sicut scientia dicit aliquid absolutum connotando respectum ad scibile, ita operatio absolutum quiddam dicit, sed importat etiam habitudinem ad obiectum, siue sit transiens, siue immanens, omnis enim operatio est ad aliquod obiectum terminata, quia autem omne operans ex aliqua forma operatur, quæ est aliquo modo similitudo obiecti ad quod operatio terminatur, ideò ad illud operatio tanquam ad obiectum, respectum importat, cuius operationis principium est similitudo, propter hoc assignat rationem sancti Thomæ, quare intelligere dicit habitudinem ad rem intellectam, quia forma qua intellectus intelligit, est eius similitudo. Intellectio enim qua lapis intelligitur, ideò ad lapidem terminatur, & ad ipsum respectum dicit, quia à similitudine lapidis elicitur. Secundum quod notat, est, quòd intellectus noster ex forma quam habet, necessariò in intelligendo conceptionem quandam in seipso formar, quæ etiam dicitur intentio intellecta, eo quòd indifferenter intelligat rem præsentem & absentem, vt etiam imaginatio facit, & intelligat rem à materialibus conditionibus abstractam, sine quibus in rerum natura non existit, in quo imaginationem superat quod non posset esse nisi sibi prædictam intentionem formaret: differt autem conceptio ipsa à specie intellectuali, quia est quasi terminus intellectionis, species autem est principium. Tertium est, quòd etiam ista conceptio est rei similitudo, sicut & species intellectualis, quia vnumquodque quale est, talia operatur, species autem quæ est principium intellectionis, & conceptus, est similitudo rei intellectæ, ex quo sequitur quòd intellectus formando huiusmodi intentionem rem intelligit.

ADVERTENDVM, pro hoc vltimo dicto, quòd dupliciter potest ferri intellectus in intentionem rei intellectæ. Vno modo materialiter inquantum est res talis naturæ, putà qualitas aut accidens intellectus. Alio modo inquantum est rei similitudo & intentio. Si primo modo accipiamus, sic non fertur intellecta in rem extrà dum conceptionem intelligit, sed secundo modo fertur, iuxtà illud Aristotelis de memoria & reminiscentia. Idem motus est in imaginem, & in id cuius est imago, & quia non cognoscitur ipse conceptus inquantum res est dum primò producitur, sed tantùm vt rei similitudo, quia ad hoc tantùm formatur ab intellectu, vt in ipso res intellecta videatur: ideò absolutè inquit sanctus Thomas, quòd intellectus formando huiusmodi conceptionem, rem intelligit cuius est conceptio, & quòd est quasi terminus, non autem simpliciter terminus, quia non terminatur ad ipsum vltimatè intellectio, licèt sit immediatus terminus & proximus. Ex istis in nostro intellectu consideratis infert quod intellectus diuinus nulla quidem alia specie intelligit quàm diuina essentia: sed tamen sua essentia est similitudo omnium rerum: ex quo sequitur quòd conceptio intellectus diuini prout seipsum intelligit, non solùm sit similitudo Dei intellecti, sed etiam omnium eorum quorum diuina essentia est similitudo, & ob hoc multa à Deo intelligi possunt. Vult ergo sanctus Thomas ex hoc habere quod non ideò multa intelliguntur à Deo, quia in ipso habeant esse distinctum, & sic compositionem in ipso faciant, sed quia vnum esse in Deo habent, quod est diuina essentia, & diuinum verbum omnia repræsentans.

NOTANDVM autem quòd cùm dicitur hic, conceptionem & verbum diuinum esse omnium similitudinem, non accipitur verbum vt est secunda persona in diuinis, quia nondum de trinitate mentio facta est: & cum philosophis hoc loco disputat sanctus Thomas contra quos nihil valeret huiusmodi declaratio vnde per verbum hoc loco intelligitur id ad quod immediatè terminatur actus intelligendi, siue sit aliquid realiter distinctum à re intellecta, siue sit res intellecta, vt est intellecta: essentia enim diuina, vt intellecta, est similitudo omnium rerum: & Deus intelligendo ipsam, intelligit eam vt omnium similitudinem, & per hoc multa intelligit.

Quæ sit necessitas ponendi conceptionem in intellectu intelligēte.

CIRCA conceptionem istam intellectu; siue intentionem intellectam, siue verbum (omnia enim ista idem dicūt) quod est positionis huius fundamentum, duo sunt videnda. Primum est, quæ necessitas sit ponendi huiusmodi conceptionem: secundum est, quomodo ad actum intelligendi se habeat. Quantum ad primum, videtur S. Thom. tangere duplicem necessitatem. Prima est, vt obiectum sit præsens intellectui, quia intellectus indifferenter intelligit rem præsentem & absentem, in esse reali: secunda est vt obiectum habeat esse abstractum à conditionibus materialibus quod non conuenit rei materiali secundum esse quod habet in natura, quia res materiales intellectus intelligit per abstractionem à materia.

Sed circa istas causas nō parum dubietatis insurgit. Aut enim diuisim accipiendæ sunt, ita quod vnaquæque per se, sufficiens causa huius necessitatis, aut coniunctim, ita quòd ambæ simul concurrant. Si primo modo, sequitur primo quòd sicut intellectus formar verbum intelligendo, ita & imaginatio imaginando, quia in hoc conuenit intellectus cū imaginatione, vt dicit hic S. Th. quòd indifferenter intelligit rem præsentem & absentem: quod tamē non inuenitur in doctrina S. Th. cùm hoc tanquam peculiare tribuāt intellectui. Sequitur secundò quantū ad secundā causam, quòd vnus Angelus intelligēs alium per speciem intellectualem nō formabit de illo cōceptum, quia secundum se habet esse immateriale & abstractum. Si secūdo modo, quia videlicet, oportet vt obiectum sit præsens intellectui, & à cōditionibus materialibus abstrahatur, nō erit vniuersaliter verum, quòd intellectus in omni intellectione formet verbum, tum quia species intellectualis est ipsum obiectum, sicut & talis intentio intellecta: est enim eius similitudo sicut illa, & est præsens intellectui, & abstracta à materia, & sic ipsa sufficiet ad intelligendum, tum quia erit tantum verum in rebus materialibus, quæ indigent abstractione à materia, nō autem in materialibus.

AD euidentiā huius difficultatis cōsiderandum est, quòd cùm omnis operatio importet ordinem ad obiectū, de ratione autem obiecti vt est obiectum, sit vt terminet operationem: necesse est vt operatio in actu habeat obiectū aliquo modo in actu, vt terminū suum, sicut calefactio in actu requirit calorem in actu ad quē terminetur, nō sufficit autem vt obiectū sit in actu, nisi sic etiam debitè præsens operanti. Quantumcūque enim coloratum sit actu, nō poterit videri, nisi sit præsens & propinquum cōuenienter videnti, eo modo quo est in actu. Veruntamen nō omnis potentia eodem modo præsentiam sui obiecti requirit, aliqua enim requirit præsentiam, & propinquitatem sui obiecti, secundum esse naturale, vel locale vel temporale, sicut sensus exteriores: nō enim fertur sensus visus nisi in id quod secūdum esse naturale, & colloratū est, & localiter visui appropinquat, cū quadam tamē distantia, eo quod in rem absentem sensus exteriores nō feruntur, aliqua verò nō requirit præsentiam secūdum esse naturæ, sed requirit presentiam secūdum spirituale quendam modū, quæ est præsentia in esse obiectiuo, eo quòd indifferēter feratur in rem præsentē & absentem realiter, & in rerū existentē secūdum esse naturæ, & in rem nō existentē, sicut accidit in imaginatione. Nō enim ad hoc vt imaginemur Iuliū secūdum Pōtificem in sua sede Romæ esse, necesse est vt Romæ in sede sit, neque necesse est, vt ipse sedens nobis existentibus Ferrariæ præsens sit secūdum locum: sed sufficit vt imaginationi spirituali quodam modo appareat, & secūdum esse imaginatum. Et quia huiusmodi esse nō conuenit rei extrà potēciam necesse est vt intra potētiam tale esse obiectū habeat. Præter hāc quoque præsentiam obiecti, necesse est in potentijs cognoscitiuis vt obiectum per modum formæ, potentiæ coniungatur, ita quòd ex potentia & obiecto fiat vnum, quamuis enim coloratum præsens esset visui, si tamen per speciem suam illi non vniretur, non esset eius visio. Similiter ergo ex parte intellectus requiritur quòd res intellecta sit in actu aliquo modo inquantum terminans actum intellectus, & sit præsens intellectui, non quidem secundum temporalem aut localem propinquitatem, quia indifferenter apprehendit rem præsentem & absentem quemadmodum imaginatio (siue enim res sit, siue non sit, intellectus rei quidditatem potest apprehendere) sed secundum esse obiectiuum, intra ipsum intellectiuum existens, & quòd vniatur intellectiui per modum formæ, aut per se, aut per sui similitudinem. Ratione ergo primi requiritur conceptio per intellectum formata, dum res & quidditates materiales apprehenduntur, quia non terminat quidditas materialis actum intellectus, nisi cum quadam abstractione à conditionibus materialibus & individuantibus, quo modo actum esse non potest extrà intellectum, ideò vt actu sit: quod requiritur si debet actu obiectum esse, & operationem intellectus terminare, necesse est vt per intellectum constituatur in tali esse abstracto, & immateriali: quod fit dum intellectus format conceptionem quam dicimus verbum & intentionem intellectam. Ratione verò secundi, ex eo inquam quòd obiectum in actu positum, debet esse potentiæ debitò

præsens

præsens aut in esse naturali, aut in esse intentionali, & obiectiuo terminante intellectionem per modum termini intrinseci, necesse erit vt de omnibus quæ intellectus intelligit, talem conceptionem formet. Cùm enim rei existentia nihil faciat ad intellectionem quidditatis & naturæ, & sic realem præsentiam non requirat intellectio, eò quòd intellectus indifferenter feratur in rem siue sit siue non sit, necesse est ad hoc vt obiectum præsens sit intellectui sufficienter, quòd ipsi sit intrinsecè præsens obiectiuè & sic actum intellectus terminet. Quantumcunq; enim res aliqua sit secùndum se actu intellectibilis, & per speciem suam sit intellectiui vnita si non sit actu præsens intellectui in esse obiectiuo, & terminatiuo cognitionis (quod fit per conceptionem intellectus) non intelliget: quia secundum esse naturale quod habet extra intellectum, non est sufficienter præsens intellectui vt sit actu obiectum & terminus operationis intellectibilis. Quod dico de cognitione quidditatis, dico etiam de cognitione complexa, licèt enim veritas intellectus requirat vt ita sit in re sicut intellectum intelligat, realis tamen existentia rei extra intellectum non facit obiectum sufficienter præsens intellectui.

Intellectus noster nihil potest intelligere sine verbo naturaliter

Ex istis iex deduco conclusiones. Prima est. Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter, nisi formando conceptum. patet, quia nihil intelligit per essentiam intelligibilis in ipso existentem, sed omnia per speciem intellectualem abstractam à rebus. Vnde dicitur tertiò de anima, quòd intelligit se sicut & alia & per cõsequens nihil est sibi sufficienter præsens in ratione obiecti terminantis: ideò necesse est vt per conceptum fiat sibi præsens.

Secunda est, Speciali ratione in intellectione rerum materialium necesse est vt intellectus noster formet conceptum, quia videlicèt obiectum vt terminat actum intellectus, non est in actu nisi per intellectum fiat, cùm non sit abstractum à materia extra intellectum, terminet autem secundum quòd est abstractum à materia.

Angelus cognoscendo se format verbum.

Tertia est. Angelus cognoscendo se, format verbum, consideratis causis huiusmodi necessitatis in intellectu nostro, licèt enim non oporteat, vt fiat actu intellectualis per abstractionem à materia, cùm sit immaterialis, sitque suo intellectui præsens vt principium intellectionis, oportet tamen vt fiat præsens in esse obiectiuo terminante intellectionem, cuius ipsa essentia angeli est principium, cùm idem non sit principium, & terminus operationis secundum idem esse. Ostenditur hoc, quia quartò huius cap. 11. dicitur quòd intentio intellecta in angelis non est eorum substantia: & loquitur sanctus Thomas quando angelus seipsum intelligit: ex quo apparet ipsum formare conceptionem in se intelligendo. Confirmatur etiam, quia potentia quæstio. 9. 5. & veri. quæst. 4. secundo, tenet sanct. Thomas, quòd intellectus etiam dum intelligit se, format conceptum sui.

Angelus cognoscendo alia à se format verbum.

Quarta est. Angelus cognoscendo alia à se per speciem intellectualem, format verbum, quia aut necesse est vt fiant ei præsentia obiectiuè & terminatiuè, cùm non sint in ipso nisi per speciem quæ est principium intelligendi, non terminus & obiectum: aut etiam necesse est vt in actu fiant in esse obiectiuo vt materialia. Licèt enim Angelus non abstrahat species à rebus materialibus, sed sint illi congenitæ, ex ipsis tamen speciebus format conceptus in quibus sunt ipsæ quidditates materiales abstractæ à materia tãquam intellectionem terminantes.

Potest sustineri quod beati forment verbum.

Quinta est. De beatis potest vtrúmque substineri, scilicèt & quòd forment verbum in quo diuinam essentiam intuentur, & quòd non forment primùm potest sustineri, quia cùm verbum siue conceptus sit terminus intrinsecus intellectionis, sicut beati producunt intellectionem qua deum vident, ita necesse est, vt terminum intellectionis producant, quia non est res sine suo termino, sicut linea finita non est sine puncto. Confirmatur, quia prima quæstio. 27. articulo 1. inquit sanctus Thomas intra omnem intelligentem, ex eò quòd intelligit, procedere aliquid quod est conceptio rei intellectæ, & de potentia quæstio. 9. articulo 5. dicitur quòd conceptio est absolutè de ratione eius quod est intelligere ex quo concluditur in diuinis esse huiusmodi verbum & conceptum. Nec obstat quòd secundum eius mentem diuina essentia per nullam similitudinem creatam repræsentati potest. Diceretur enim quòd hoc est verum de similitudine quæ est species intellectus, & de similitudine quæ est species expressa, siue conceptio à specie creata producta, non autem de similitudine expressa à forma increata & infinita, qualis est diuina essentia, sicut est de verbo quod à diuina essentia actuante intellectum beati per modum speciei intellectualis est expressum & productum. Nam species intellectualis & verbum, ab ea expressum habent rationem vnius perfecti, & totalis repræsentatiui rei intellectæ intellectui. Nonobstat etiam, quòd visio beata dicitur visio immediata diuinæ essentiæ, medium autem in quo tollit immediationem cognitionis, vt dicitur 4. sent. distinct. 49. quæst. 2. articulo primo 13. Dicitur enim quòd medium extrinsecum à cognoscente, & omninò extraneum à cognitionis actu tollit immediationem cognitionis, & de hoc intelligitur dictum sancti Thomæ non autem medium, intrinsecum cognoscenti, & intrinsecum cognitioni, veluti complementum ipsius, quia tale computatur tanquam vnum quoddam cum ipso actu, sicut terminus lineæ cum tale linea autem medium est conceptio & verbum intellectus. Secundum quæ que sustineri posset dicendo quòd, sicut beatus per nullam aliam speciem diuinam essentiam videtur, quàm per ipsam essentiam, ita per nullum aliud verbum, quàm per verbum diuinum: ita quòd & diuina essentia se habeat tanquam species intelligibilis, & tanquam intentio intellecta. qua beatus & Deum & omnia alia videt. Ad dicta verò sancti Thomæ diceretur, quòd loquitur de intelligere naturaliter naturæ intellectuali conueniente, non autem de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem & infinitam. Capreolus in prima distinctione 27. quæstione secunda tenet quòd visio beatifica terminatur ad vnicum verbum habitum de obiecto beatifico essentialiter in actu, plura autem verba de attributis vel creaturis in Deo visis habitualiter habet. Vnde aliquando plura aliquando pauciora format. In quarto verò distinct. 49. quæst. 2. dicit communiter teneri quod beati non habent aliud verbum quàm verbum diuinum propter intimam præsentiam eius ad intellectum beatum, & quod vtraque pars probabilis est, sed quod sanctus Thomas videtur tenere quòd sic.

Sexta est, quantum est ex assignatis causis. Deus cognoscendo se & alia, habet quidem verbum & intentionem intellectam, qua suo intellectui id quod intelligitur repræsentatur. tamen ab essentia realiter distinctam, ratione assignanda infrà quarto libro, quia scilicèt intelligere & esse in ipso sunt idem.

AD DVBIVM ergo dicitur, quòd illæ causæ necessitatis conceptus ad intelligendum diuisim accipi possunt, vt quæque per se sufficiat, non quidem respectu omnium intelligibilium, sed vna respectu aliquorum, alia respectu aliorum, possunt etiam accipi coniunctim in aliquibus scilicèt respectu rerum materialium. Nam prima causa, absentia scilicèt obiecti, causat necessitatem conceptus respectu omnium quæ non sunt intellecta coniuncta in esse obiectiuo & terminatiuo, etiam si secundum se sint intelligibilia: secunda verò scilicèt non actualitas obiecti, in esse intellectui & obiectiuo, est causa huiusmodi necessitatis respectu rerum materialium: & per consequens respectu ipsarum vtraque causa concurrit.

Cùm autem obiicitur, primo quòd ex prima causa sequeretur eodem modo imaginationem formare conceptum, dicitur quòd aliquando imaginatio fertur in rem extrà per fantasma repræsentatam, aliquando verò fertur in idolum suum tanquam in obiectum: secundo modo imaginatur, non est necesse vt aliquid in ipsa formetur in quo ipsam rem imaginatam inspiciat, cùm ipsa sit intima. & habeat esse imaginabile in ea: Sicut nec intellectus cùm terminatur ad ipsum conceptum, secundum se formet conceptum de ipso conceptu: quando autem primo modo aliquid imaginatur, tunc conceptum quidem, & verbum non format, quia conceptus & verbum interiùs propriè ad intellectum pertinet, aut etiam ad cogitatiuam vt ratione participat, sed format idolum quoddam proportionale verbo intellectus, in quo res imaginatam ad extra inspicit, & per quod res ad extra sic apprehensas imaginationi in esse obiectiuo. Nec hoc ex me tantum dixerim, sed ex doctrina sancti Thomæ prima quæst. 85. artic. 1. & quol. 5. artic. 92.

Quòd secundò obiicitur, quoniam vnus Angelus aliam intelligendo per speciem, non formabit conceptum, quia est immaterialis, iam dictum est quòd illa causa non est vniuersalis, sed est tantum respectu rerum materialium, alia tamen causa est in rebus immaterialium cognitione saluatur vt diximus. Quòd obijcitur tertio, quia species intelligibilis sufficiet ad intellectionem: dicitur ex doctrina sancti Thomæ, præsertim de potentia quæst. 9. artic. 5. quòd licèt species intelligibilis sit immaterialis, & immediatè obiectui præsens aliquo modo, non tamen est in actu per modum obiecti terminantis actum, nec per ipsam obiectum est actu præsens in actu obiectiuo: sed tantùm in habitu: tum quoniam si per ipsam obiectum esset in actu quantum ad esse obiectiuum, tunc haberet speciem semper intelligere et: intelligitur enim res, quando actu est in intellectu per modum obiecti, & termini operationis, non quia species ponitur tanquam principium formale intellectionis per quod intellectus fit in actu: operatio autem non terminatur primo & immediatè ad suum principium formale & illiud, sed ad aliquid simile illi, vnde præter speciem, necesse est etiam conceptum ponere, vt diximus. Quòd autem vltimo dicitur, quia tunc erit hoc verum tantum in rebus materialibus iam concessum est, quòd in solis rebus materialibus illæ causæ iunguntur. sed in aliis ex altera earum saltem necesse est conceptum ponere.

Quantum ad secundum: Scotus in primo sentent. distinct. 27. dicit duo: primum est quòd verbum non est aliquid produc-

per intellectionem, quia intellectio non est actio productiua alicuius termini. quod probat dupliciter.

Primò, quia non est impossibile intelligere intellectionem intelligendo quòd non sit alicuius termini per ipsam producti. Secundò, quia operationes immanentes apud Aristot. primo Ethi. & 9. Metaphysicæ sunt actus vltimi. Secundum est, quia verbum est actualis intellectio, quæ dicitur notitia genita, dicitúque per actum quidem intellectus producituum produci verbum, non autem per actum intelligendi.

Sanctus Thomas duo dicit opposita ijs quæ dicit Scotus. Primum est, quòd verbum per ipsum actum intelligendi producitur, vt patet hoc loco, vbi ait quòd intellectus intelligendo format in seipso quandam intellectionem intellectam. simile etiam dicit in aliis locis vbi loquitur de ista materia.

Secundum est, quòd actus intellectus differt abipso verbo, vt patet prima parte. q. 34. artic. 1. & potentia. quæst. 8. ar. 1. veri. quæstio. 4. 2.

Et quanuis aliqui Thomistarum teneant verbum non realiter distingui ab actu intelligendi, sed tantùm per connotata, tamen magis mihi placet opinio aliorum Thomistarum tenentium de mente sancti Thomæ esse quòd realiter distinguatur. Quòd sanè apparet, quia non alia ratione ponitur verbum ab ipso, nisi vt fiat obiectum præsens actu ipsi intellectui in esse obiectiuo, & in ipso sic præsente videatur per actum intelligendi res quæ intelligitur. Vnde sicut videre non est id quod videtur, neque id in quo aliquid videtur, ita nec intelligere, quod est videre, erit ipsum verbum. Item quia frustrà poneretur verbum in intellectu nostro tanquam terminus productus, ex quo esset idem cum actu intelligendi in ipso manens intellectu cum actu, & sic non oporteret sanctum Thomam solicitum esse an intellectus producat verbum necne.

Quòd autem dicitur, quoniam motus est idem cum termino motus, non est simile: quia motus comparatur ad terminum sicut imperfectum ad perfectum, & via ad seipsum sub esse perfectiori, eo quòd sit actus imperfecti & existentis in potentia, modò vbi proceditur de potentia ad actum, idem est quod prius habet esse imperfectum, & posteà perfectum. intelligere autem non est actus imperfecti, sed perfecti, & existentis in actu: & non comparatur ad verbum sicut via ad seipsum sub esse perfectiori, aut sicut imperfectum ad perfectum, sed sicut actus ad obiectum in esse obiectiuo, aut etiam in esse immateriali constituturum, & terminans operationem. obiectum autem primum operationis immanentis non est ipsa operatio.

Non obstat autem dictis quod inquit sanctus Thomas potentia. quæst. 8. artic. primo, quoniam verbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eò quòd non possit compleri sine ipso verbo. Dicitur enim quòd intelligit verbum esse quidem aliquid per actum intelligendi productum, ab ipsóque realiter distinctum, sed tamen sibi intrinsecum esse & colligatum, & de eius essentia tanquam in obliquo connotatum, sicut terminus lineæ finitæ est intrinsecus lineæ, & de eius essentia, in obliquo tamen, licèt à linea realiter distinguatur: quem sensum dat intelligere cùm addit, quoniam absque verbo compleri non potest: quasi dicat, est quidem aliud ab actu intelligendi, ad complementum tamen actus exigitur, quia non esset nisi existente verbo, sicut linea finita non esset non existente termino.

Quòd intelligere possit absque verbo esse.

Ad motiua Scoti quę sunt contra hanc determinationem, dicitur. Ad primum quidem, quòd licèt intelligere vt est huius intelligentis, intelligi possit absque productione verbi, quia non omnis intelligens producit verbum, vt patet cùm in diuinis filio ac spiritui sancto intelligere attribuitur: absolutè tamen quantum ad suam entitatem intelligi sine verbo non potest, cùm verbum rationem habeat termini intrinseci intellectionis: & sic etiam per illam entitatem quæ est intellectio diuina, producitur verbum diuinum, licèt non vt per ipsam intelligit filius aut spiritus sanctus.

Ad secundum dicitur, quòd per actionem immanentem, vt sic, nihil producitur quod sit extra potentiam operantem. sed tamen produci potest aliquid quod in ipsa potentia maneat. & hac ratione dicitur actus vltimus, quia scilicèt ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecum patiens productum, quod sit eius finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus Sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem tanquam in finem, cùm ad hoc producatur, vt operatio ad suum obiectum terminari possit. Istam interpretationem ponit sanctus Thomas prima quæstione 54. articulo secundo, si diligenter consideretur.

Quomodo diuina essentia vna existens sit propria similitudo & ratio omnium intelligibilium.

Capit. 54.

SED rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quòd vnum & idem simplex, vt diuina essentia, sit propria ratio siue similitudo diuersorũ. Nam cùm diuersarum rerum sit distinctio ratione propriarũ formarum quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est vt dissimile inueniatur: secũdum verò quòd diuersa aliquid commune habent, nihil prohibet ea vnam similitudinem habere, sicut homo & asinus inquãtum sunt animalia: ex quo sequitur quòd deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio: sicut & calefactio secũdum modum caloris. similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. oportet igitur, si deus de pluribus propriam cognitionẽ habet, quòd ipse sit propria ratio singulorum: quod qualiter sit inuestigandum est. Vt enim philosophus dicit in 8. Meta. *Formæ & diffinitiones rerum quæ eas signant, sunt similes numeris. nam in numeris vna vnitate addita vel subtracta, species numeri variatur, vt patet in binario & ternario. similiter autem est in diffinitionibus. nam vna differentia addita vel subtracta variat speciem. substantia enim sensibilis, rationali aut irrationali addito, specie differt. In his autem quæ in se multa continẽt, non sic se habet intellectus vt natura. nam ea quæ ad esse alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura diuisa esse non paritur. nõ enim remanebit animalis natura, si à corpore anima subtrahatur. intellectus verò ea quæ sunt in esse coniuncta, interdum disiũctim accipere potest: quando vnum eorum in alterius rationem non cadit: & propter hoc in ternario considerare potest binarium tantùm, & in animali rationali id quod est sensibile tantùm. Vnde intellectus, id quod plura complectitur, potest accipere vt propriam rationem plurimorum apprehendẽdo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium vt propriam rationem nouenarij, vna vnitate subtracta: & similiter vt propriam rationem singulorum numerorum infrà inclusorum. Similiter etiam & in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, inquantum huiusmodi, & singularum specierum eius: nisi aliquas differentias adderent positiuas. Propter hoc *quidã philosophus Clemẽs nomine dixit quòd nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria, diuina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit: non quidẽ per modum compositionis, sed per modum perfectionis, vt suprà *ostẽsum est. forma autem omnis tam propria quàm communis secundũ illud quòd aliquid ponit: perfectio quædam est, nõ autem imperfectionem includit nisi secundum quòd deficit à verò esse. Intellectus igitur diuinus id quod est proprium vnicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentia imitetur: & intelligendo in quo à sua perfectione deficit vnũquodque, vtpote intelligendo essentiam suam vt imitabilem per modum vitæ, & non cognitionis, accipit propriam formam plãtæ, si verò vt imitabilem per modum cognitionis, & non intellectus, propriam formam animalis, & sic de aliis. Sic igitur patet quòd essentia diuina inquãtum est absolutè perfecta, potest accipi vt propria ratio singulorum: vnde per eam deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia verò propria ratio vnius distinguitur à propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu diuino distinctionem quandam & pluralitatem

*tex. c. 10.

* vt refert Dionys. 5. cap. de diuin. no.

* Cap. 31.

Universidad de Deusto Biblioteca

rationum intellectarum considerare secundum quòd id quod est in intellectu diuino, est propria ratio diuersorum. Vnde cùm hoc sit secundum quòd Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet vnaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quòd rationes rerum in intellectu diuino non sunt plures vel distinctæ nisi secundum quòd Deus cognoscit res pluribus & diuersis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc August. dicit quòd Deus alia ratione fecit hominem & alia equum, & ratione rerum pluraliter in mente diuina esse dicit. In quo etiam saluatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas secundum quas formatur omnia quæ in rebus materialibus existunt.

Super cap. 54.

PRoùtro verò modo quo Deus multa intelligit, quia magnam modus ipse difficultatè habet, ideò in hoc capite ipsum sanctus Thomas declarare intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò, mouet difficultatem: secundo respondet. Quantum ad primum, difficultas est quomodo Deus intelligendo essentiam suam vt omnium similitudinem, omnia intelligat. Videtur enim alterum istorum sequi, aut scilicèt quòd non habeat de rebus proprium cognitionem, quod superiùs est improbatum: aut quòd ipse sit propria ratio singulorum, quod nò videtur. Si enim Deus omnia per essentiam suam cognoscit tanquam per similitudinem cõmunem omnium, sequitur quòd de rebus communem tantùm cognitionem habeat, & non propriam, quia secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, cùm similitudo talis sit forma qua agitur & producitur operatio: & sic si diuina essentia est communis similitudo repræsentans illud in quo res conueniunt, etit communis, non propria cognitio. Si autem essentia diuina sit propria similitudo singulorum, quod requiritur ti debeat per ipsam singula Deus propria cognitione cognoscere, hoc non videtur posse esse, quia cùm diuersarum rerum distinctio sit ratione proprtiarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, necesse est vt alteri sit dissimile, licèt secundum quòd aliqua in vno communi participant, vnam communem similitudinem habere possint. Si ergo diuina essentia fuerit propria similitudo vnius, tanquam videlicèt propriam eius formam repræsentans, alterius similitudo esse non poterit. Quantum ad secundum, primò ostendit diuinam essentiam accipi posse ab intellecta diuino vt propriam rationem & similitudinem singulorum. Secundò quomodo istæ propriæ rationes multæ cùm vnitate esse possunt, declarat. Primò ergo ponitur ad quæstum responsio hæc, quòd diuina essentia inquantum est absolutè perfecta, potest accipi vt propria ratio singulorum.

AD cuius manifestationem tria præmittuntur. Primùm est quòd quidditates rerum & diffinitiones sunt numeri, vt dicitur 8. Metaphy. quia sicut in numeris vnitate addita vel subtracta variatur species numeri, ita in diffinitionibus addita vel subtracta differentia variatur species. Substantia enim sensibilis considerata absque rationali, differt specie à substantia sensibili addito rationali. saltem negatiuè, quia non est eadem species: & similiter in comparatione ad irrationale. Secundum est, quòd circa ea quæ multa continent, aliter & aliter se habent natura & intellectus. Si enim aliqua requirantur coniuncta ad esse alicuius, natura non patitur vt sint separata. Non enim remanet natura animalis si anima sit à corpore separata, sed intellectus ea quæ sunt coniuncta interdum disiungere potest intelligendo vnum sine altero, quando vnum eorum in alterius ratione non cadit: tunc enim non potest intelligi res absque eo quòd in eius claudatur ratione. Declaratur per exemplum in numero ternario, & in animali rationali. Ex istis deducitur, quòd vbi in vno multa continentur, scilicèt perfectionaliter, illud potest accipere intellectus vt propriam rationem pluriumorum, apprehendendo aliqua illorum absque alijs. Ex primo enim notato habetur quòd subtracta differètia variatur species: & ideò si vnum accipiatur sine altero, sequitur quòd accipiantur diuersa: & sic quod accipitur vt exèplar plurium repræsentatiuum, scilicèt vniuscuiusq; per se absque alio, accipitur vt propria ratio vniuscuiusque illorum. Declaratur hoc in numero denario, qui accipi potest vt ratio propria numerorum in ipso inclusorum. Declaratur etiam in animali rationali, qui accipi posset vt propria ratio omnium animalium irrationalium nisi aliquas differentias adderent positiuas. Declaratur & authoritate Clementis philosophi apud Dionysium. 5. cap. de diuinis no. inquientis, quod nobiliora in entibus sunt minùs nobilium exemplaria. Tertium est, quòd diuina essentia cõtinet in se nobilitates omnium rerum per modum perfectionis, non per modum compositionis, & per consequès continet in se quidditatem cuiusq; rei inquantũ aliquid ponit, quia ex ea parte perfectionem dicit: imperfectionem verò inquantum deficit à verò esse quod est esse diuinum. Iltis suppositis: probatur diuinam essentiam accipi posse vt propria ratione singulorum. Illud in quo multa perfectionaliter cõtinentur, accipi potest vt proprium exemplar & propria ratio eorum quæ sic in ipso continentur: sed in Deo omnia perfectionaliter continentur: ergo potest accipi vt propria ratio singulorum. Vnde quod est proprium vnicuiq; in sua essentia, comprehendere potest intelligendo in quo suam essentiam imitetur & in quo à sua perfectione deficit. Intelligẽdo enim essentiam suam vt imitabilem per modum vitæ & non cognitionis, accipit propriam formam & rationem plantæ. Intelligendo verò eam vt imitabilem per modum cognitionis & non intellectus, accipit propriam formam animalis. & sic de aliis. Et sic patet qp diuina essentia ex eo quod est omnib*modis perfecta, potest accipi vt propria ratio singulorũ.

ADVERTENDVM est totam rationem & fundamentum. S. Tho. esse quòd cõtinens aliqua perfectionaliter, potest accipi vt propria ratio eorum quæ cõtinet: quod intelligendum est non secundùm adæquatam rationem eius, sed secundùm aliquam inadæquatam & deficientem eius rationem. Nam si accipiretur quod plura continet secundum suam totalem perfectionem sibi adæquatam, non esset propria ratio contentorum, sicut numerus denarius in quo omnes inferiores numeri vnitè & perfectionaliter continentur non diuisim tanquam distinctæ species: si accipiatur quantum ad suam totalem perfectionem, non est propria ratio, aut propria similitudo nouenarij, quia nouenarius non adæquat perfectionem denarij: sed si accipiatur quantum ad perfectionem nouenarij in ipso perfectionaliter, & vnitè existentem, sic accipitur vt propria similitudo nouenarij.

ADVERTENDVM etiam circa exemplum de animali rationali, cùm inquit S. Tho ipsum accipi posse vt proprium exemplar animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderẽt positiuas, qp loquitur proportionaliter ad numeros In numeris enim ex sola subtractione vnitatis remanet alia species. Ex sola enim subtractione vnitatis à numero denario remanet numerus nouenarius, ideò cũ cõsideratur in numero denario perfectio eius quæ habet nõ considerata vltima eius vnitate, consideratur vt propria ratio nouenarij: nihil enim aliud est vt sic, quã nouenarius. Simili ergo ratione, si ex sola remotione rationalis ab animali rationali, relinqueretur species animalis, quæ est animal irrationale considerando in homine naturã sensitiuam semoto rationali, accipereturvt propria ratio animalis irrationalis, inquantũ nihil esset vt sic, quã animal irrationale. sed quia ad speciẽ animalis irrationalis non sufficit remotio & absentia huius differentiæ quæ est rationale, sed constituuntur ille species per differentias positiuas additas animali, ideò quantumcunq; consideretur in ipso natura sensitiua absq; rationali non consideratur vt propria ratio animalis irrationalis, quod speciem animalis dicit positiuam, sed tantùm vt propria ratio animalis absolutè sumpti, quod potest dici animal irrationale negatiuè, quia nõ includit in sua quidditate rationale. Vnde quod inquit Clemens philosophus nobiliora esse ignobilium exemplaria: non est verum quantum ad propriam rationem vniuersaliter, sed quantum ad aliquid.

CONSIDERANDVM etiam, cum dicitur diuinam essentiam posse accipi vt propriam rationem, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo vt proprietas se teneat ex parte rei repræsentatæ, & tunc dicitur propria ratio illa quæ repræsentat propria rei. Alio modo vt se teneat ex parte formæ repræsentantis, & tunc dicitur propria ratio alicuius, quæ ita est ratio ipsius, quòd non alterius. Primò modo esse propriam rationem singulorum, non cõuenit diuinæ essentiæ ex ipso intellectu concipiente ipsam cum habitudine ad res, sed ex plenitudine perfectionis suæ qua omnium rerum perfectiones in se continet: nisi enim in seipsa rerum omnium perfectiones contineret, non possent res per ipsam quantum ad earum proprias naturas cognosci. Secundo autem modo non haber quòd sit propria ratio nisi ex intellectu: quod enim diuina essentia sit proprium verbum, & propria conceptio rei hoc modo, non habet nisi inquantum concipitur à Deo sua intelligitur vt imitabilis à perfectione istius & illius. Propter hoc dicit S. Tho. quòd accipit essentiam suam vt propriam rationem: quod est dicere, intelligit ipsam in ordine ad hoc & illud, & sic intellecta habet rationem proprij exemplaris huius: & proprij exemplaris illius. Ex hoc autem patet quòd non est mens. S. Thom. et Scotus illi videtur imponere primo sent. d. 35. quòd respectus illi diuinæ essentiæ ad creaturas, dent illi vt propria creaturarum repræsentet, imò ex sua perfectione hoc habet, sed ex istis respectibus habet vt in plura exemplaria rerum, & in plures rationes earum distinguatur. Ipsa enim concepta cum habitudine & proportione ad naturam lapidis, tanquam videlicèt imitabilis à lapidis natura, & eius in seipsam perfectionem præhabens, distinguitur secundum rationem à seipsa præcisè vt imitabili à planta, & sic de alijs.

Sed

SED ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ primo sen. dist. 27. q. 2. artic. 3. quartum, quòd tripliciter potest intellectus ferri in formam conceptam. Vno modo inquantum est similitudo rei præcisè, id est, inquantum intellectus vtitur ipsa vt medio, per quod rem cognoscit, & sic nullam habet considerationem de ipsa forma, sed tantùm de re per ipsam repræsentata. Alio modo inquantum est talis res tale esse habens in anima, & sic nullam habet considerationem de re repræsentata, sed tantùm de ipsa forma. Tertio modo per comparationem vnius ad alterum, putà dum considerat vnum esse alterius repræsentatiuum, & sic simul vtrumque cognoscit. Intellectus igitur diuinus in essentiam suam tripliciter potest ferri. Simpliciter & absolutè inquantum est talis res, & sic intelligendo essentiam suam, non concipit proprium exemplar rerum, & ptopriam rationem ipsarum formaliter, & inquantum vtitur ipsa vt medio per quod sibi res creatæ repræsentantur: & sic etiam non intelligit ipsam vt proprium exemplar. Et inquantum intelligit ipsam vt imitabilem à creatura secundum hunc perfectionis modum, putà secundum gradum vitæ, & sic cognoscit ipsam vt propriam rationem formaliter, quia apprehendit ipsam cum habitudine ad creaturam: ex qua habet vt formaliter proprium exemplar creaturæ. Vnde intellectus diuinus apprehendens essentiam suam absolutè, apprehendit proprium exemplar rerum materialiter, quia apprehendit illam rem quæ est exemplar denominatiuè, non autem apprehendit proprium exemplar formaliter, quia non apprehendit ipsam cum habitudine ad rem, ex qua formaliter habet vt sit propria ratio & proprium exemplar, sicut apprehendens naturam animalis absolutè, apprehendit genus materialiter, quia apprehendit illam rem quæ denominatur genus, non tamen apprehendit genus formaliter, quia non apprehendit illam cum habitudine ad species, ex qua aliquid habet vt formaliter & completiuè sit genus. intelligitur autem diuinus apprehendens essentiam cum habitudine imitationis à rebus, apprehendit proprium exemplar & propriam rationem rei formaliter, sicut apprehendens animal cum habitudine prædicabilis ad species, apprehendit formaliter genus. Propter hoc ergo inquit sanctus Thomas, quòd deus intelligendo essentiam suam vt imitabilem per modum plantæ, accipit propriam formam & rationem plantæ: & eadem ratio est respectu aliorum, quasi diceret quòd non apprehendit essentiam suam tanquam propriam rationem alicuius rei formaliter, nisi inquantum ipsam cum tali respectu intelligit, licèt apprehendendo ipsam sine tali respectu apprehendat propriam rationem vniuscuiusque materialiter & fundamentaliter.

Quòd est deum intelligere essentiam suam vt propriã alicuius rationem.

SED ADVERTENDVM, cùm dicitur quòd deus cognoscit essentiam suam vt propriam rationem, non est sensus, quòd accipiat ipsam esse propriam rationem, licèt & illo modo cognoscat, sed quòd cognoscit ipsam essentiam diuinam quantum ad id vnde habet quòd sit propria ratio rei: sicut cùm dicimus intellectum nostrum concipere propriam hominis rationem, non intelligimus quòd accipiat illam esse propriam hominis rationem, quia illud ad reflexam cognitionem pertinet, sed quòd format conceptum hominis, qui sic ab intellectu formatus, est propria hominis ratio.

Ostenditur secundò quomodo istæ propriæ rationes in deo multæ sunt. oportet enim multas esse, cùm propria ratio vnius distinguatur à propria ratione alterius, & ponitur hæc conclusio. Rationes rerum in intellectu diuino non sunt plures vel distinctæ nisi secundum plures respectus imitabilitatis. Secundum enim quod deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet vna quæque creatura ad ipsum, sic sunt in ipso plures rationes. Et sic saluatur dictum August. lib. 83. quæst. 6. pluraliter in mente diuina rationes esse dicentis. Saluatur etiam aliqualiter positio Platonis de ideis. dicit autem aliqualiter, quia ipse ideas quidem posuit, sed non in mente diuina, vt nos ponimus, imò per se subsistentes, vt illi Arist. ascribit.

ADVERTE quòd isti respectus intellecti à deo secundum quòd intelligit se à diuersis creaturis diuersimodè imitabilem, qui sunt respectus rationis, non faciunt diuinam essentiam in se plurificari, quasi propter diuersos respectus ipsa sit realiter multa: sed dicuntur facere formaliter pluralitatem & distinctionem idearum & propriarum rationum in esse cognito. Cùm enim hic accipiatur propria ratio & idea creaturarum pro essentia diuina vt intellecta tanquam repræsentatiua omnium perfectionum inuentarum in creaturis, non intelligitur vt distincta ratio plurium, nisi quia intelligitur cum diuersis respectibus ad creaturas: & sic vna existens in se, intellgitur tanquam multiplices respectus creaturarum ad se terminans, & ex hoc habens multiplicitatem & distinctionem in esse intellecto & cognito. Ex quo nulla multiplicitas ponitur in re, sed tantùm quòd multipliciter intelligitur ex parte rei cognitæ propter respectuum multiplicitatem.

Quòd Deus omnia simul intelligit.

Cap. 55.

EX his autem vlterius apparet quòd deus omnia simul intelligit. Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest: quia cùm intellectus in actu, sit intellectum actus: si plura simul actu intelligeret, sequeretur quòd intellectus simul esset plura secundum genus vnum, quod est impossibile. Dico autem secundum vnum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diuersis formis diuersorum generum: sicut idem corpus est figurarum & coloratum: species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quòd ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt vnius generis. habent enim vnam rationem essendi secundum esse intelligibile: licèt res quarum sunt species, in vnam essendi non conueniant rationem: vnde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum quæ sunt extra animam. Et inde est quòd quando aliqua multa accipiuntur, quocunque modo vnita simul intelliguntur. simul enim intelligit totum cõtinuum, non partem post partem: & similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum, & posteà prædicatum: quia secundum vnam totius speciem omnes partes comprehendit. *Idem p. p. q. 14. ar. 7.*

Ex his igitur accipere possumus quòd quæcunque plura vna specie cognoscuntur. simul possunt intelligi: omnia autem quæ deus cognoscit, vna specie cognoscit, quæ est sua essentia: vt ex dictis patet. omnia igitur simul intelligere potest.

2 Item, vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: vnde & phantasmata in organo conseruata, interdum non actu imaginamur: quia intentio non refertur ad ea. appetitus enim alias porentias in actum mouet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quæ simul intentio non fertur, non simul intuemur. quæ autem oportet sub vna & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad vtrunque dirigit, & simul intuetur vtrunque. omnia autem quæ sunt in diuina scientia, sub vna intentione necesse est cadere. intrèdit enim deus suam essentiam perfectè videre: quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. deus igitur videndo essentiam suam, simul omnia intuetur. *Cap. 46.*

3 Amplius, intellectus successiuè multa considerantis impossibile est esse vnam tantùm operationem. cùm enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diuersam esse operationem intellectus qua considerabatur primum, & qua considerabatur secundum. intellectus autem diuini est vna operatio, quæ est sua essentia, vt suprà *probatum est. non igitur successiuè, sed simul omnia sua cognita considerat. *Cap. 45.*

4 Ad hæc, successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cùm tempus sit numerus motus secundum prius & posterius. in deo autem impossibile est esse motum aliquem, vt ex supradictis *haberi potest. nulla igitur in consideratione diuina successio cadit: & sic omnia quæ cognoscit, simul considerat. *Cap. 23.*

5 Item, intelligere dei est ipsum suũ esse, vt ex supradictis patet. in esse autẽ diuino nõ est prius & posterius:

Universidad de Bibliotecas

sed est totum simul, vt suprà ostensum est. igitur nec consideratio Dei habet prius & posterius, sed omnia simul intelligit.

6 Praeterea omnis intellectus intelligens vnum post aliud, quandoque est intelligens in potentia, & quandoque in actu. Dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia: intellectus autem diuinus nunquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successiue, sed omnia simul intelligit. * Huic autem veritati testimonium sacra scriptura affert. Dicitur enim Iacobi 1. Apud deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

Auth. sacræ Scrip.

Super cap. 55.

POstquam determinauit sanctus Thomas de modo cognitionis diuinæ ex parte medij cognoscendi, nunc determinat de modo cognitionis ex parte ipsius cognitionis. Quatuor autem sunt quæ de hoc modo sanctus Thomas ostendit.

Primò namque ostendit quòd Deus omnia simul cognoscit.

Secundò, quòd in ipso non est habitualis cognitio, cap. seq.

Tertiò, quòd eius cognitio non est discursiua. cap. 56.

Quartò, quòd in ipsa non est compositio neq; diuisio, cap. 57.

Quantum ad primum ostendit quòd Deus omnia simul intelligit: & arguit primò sic. Omnia cognoscit Deus per vnam speciem, quæ est essentia sua, ergo omnia simul cognoscit. Probatur consequentia, quia quæcunque plura vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. Declaratur assumptum hoc in intellectu nostro. Quòd enim intellectus noster multa simul intelligere non possit, est, quia non potest multa simul esse secundum genus vnum: quod accideret, si multa simul intelligeret. Nam omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, cùm habeant vnam rationem essendi secundum esse intelligibile. Intellectus autem est intellectum in actu: & sic si plura simul intelligeret, esset plura eiusdem generis. Notandum tamen, quòd nihil prohibet aliquid simul informati formis diuersorum generum, sicut idem corpus est figuratum & coloratum, licèt pluribus formis eiusdem generis informari non possit. Ex his sequitur quòd vbi aliqua multa accipiantur quocunque modo vnita, simul intelliguntur, sicut partes continui in continuo, & subiectum & prædicatum in propositione: quia scilicèt tunc intellectus non est multa, sed vnum. Vbi ergo aliqua in vna specie vniuntur, illa simul intelligi possunt.

CIRCA illam rationem multipliciter dubitatur. Contra enim assumptum illud, quæcunque vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. arguitur, quia aut intelligitur de cognitione confusa, aut de cognitione distincta. Si de cognitione confusa, non est ad propositum, quia Deus non cognoscit res confusè, sed distinctè. Si de cognitione distincta, tunc plures conceptus omninò distincti erunt simul in intellectu: quod non est minùs inconueniens quàm duas species simul esse actu in intellectu. Probatur consequentia, quia cognosci propriè & distinctè, est cognosci proprio & distincto conceptu.

Contra rationem quare intellectus noster non intelligat plura, arguitur primò, quia in aere simul est species albi & species nigri secundum eandem partem, si album & nigrum sint in aere propinqua: ergo formæ eiusdem generis possunt simul esse in eodem subiecto. Secundò, omnes formæ quæ sunt in intellectu angelico, sunt eiusdem generis, quia respiciunt eandem potentiam. Iuxta enim ea quæ dicit sanctus Thomas prima parte, & in aliis locis, formæ quæ eandem potentiam respiciunt, sunt eiusdem generis. sed multæ illarum simul sunt in actu in intellectu angelico. Simul enim cognoscit se per suam essentiam & alias res per speciem, & Deum visione beata, per ipsam diuinam essentiam: ergo potest intellectus simul esse in actu per plures species.

Contra rationem quare omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis arguitur, quia si per hoc quòd habent eandem rationem essendi secundum esse intelligibile, sunt eiusdem generis: ergo & ea quæ ab intellectu nostro per illas species intelliguntur, erunt eiusdem generis. Conueniunt enim omnia in eadem ratione essendi secundum esse materiale: quod tamen est falsum, vt hîc vult sanctus Thomas.

Quod intellectus plura simul intelligere possit.

AD horum euidentiam considerandum, quòd cùm operatio accipiat vnitatem ab vnitate obiecti secundum quòd habet in se similitudinem, & per consequens etiam ab vnitate formæ, quæ est operationis principium: non est intelligibile quòd vna sit operatio, & obiectum ac principium operationis non sit aliquo modo vnum, ideò vbi intellectus multa vnica operatione intelligit, oportet vt & illa inter se aliquam habeant vnitatem, & principium intellectionis sit aliquo modo vnum. Cùm ergo intellectus noster plura intelligit differentia, puta hominem & equum, intelligendo hominem non esse equum, ex specie hominis qua intellexit naturam hominis, & ex specie equi qua naturam equi intellexit, format in se speciem quandam repræsentatiuam in differentiæ hominis & equi, sicut in simili inquit sanctus Thomas prima parte, quæstione 12. articulo nono. Secundùm quòd ex præconceptis speciebus generis & differentiæ format rationem speciei: & sic licèt homo & equus sint multa, conueniunt tamen vt intelliguntur in ratione differentiæ, & sic est aliqua vnitas ex parte obiecti, ex parte quoque principij est aliqua vnitas, quia in intellectu est vna species repræsentatiua differentiæ ipsorum & licèt species hominis & species equi sint absolutè plures in intellectu, in hac tamen intellectione efficiuntur vnum dum quælibet earum concurrit vt principium partiale ad causandum speciem differentiæ in qualibet earum virtualiter aliquo modo contentam: & sic vlterius tam species quàm obiecta conueniunt in vno conceptu intellectus, qui obiectorum similitudo est, vt conueniunt in differentiæ natura, & speciarum est communis effectus, & sic in aliis multis ab intellectu nostro cognitis est existimandum. Sed quia non solum contingit ab aliquo intellectu multa simul intelligi vnica operatione intellectus, sed etiam multa diuersis actibus, & diuersis formis intelligibilibus, sicut simul angelus beatus cognoscit diuinam essentiam, & se & aliqua eorum quorum habet species, diuersis actibus, & diuersis speciebus.

CONSIDERANDVM vlterius, ex doctrina sancti Thomæ veri. quæstione 8. articulo 14. sextum & prima parte quæstione 58. articulo 7. Secundum, quòd vbi vnum est ratio alterius, vbi quodammodo est vnum, quia ex forma & materia sic vnum, sicut color & lumen sunt vnum visibile, quia lumen colori est ratio quòd videatur. Ideò vbi vnum est ratio intelligendi alterum. Aliquo modo ibi est vnum intelligibile: & plures species intelligibiles, quatum vna ad alteram comparatur vt forma, quia est sibi aliquo modo ratio repræsentandi suum obiectum, sunt aliquo modo vna species: & actus intelligendi. Quotum vnus ad alterum ordinatur, siue quorum vnus est ratio alterius, sunt quodammodo vnus actus. Possunt ergo plura simul intelligi diuersis intellectionibus & diuersis speciebus, quando & species & intellectiones ordinem formalem inter se habent, ita quòd vnum est ratio altetius in intelligendo: & multò magis plura simul intelligi possunt, quando per vnam speciem & per vnam operationem intelliguntur, sicut accidit in cognitione diuina qua Deus omnia intelligit. Quod itaque inquit sanctos Thomas intellectum non posse simul actuari pluribus speciebus intelligibilibus, intelligendum est, quòd non potest actuari pluribus vt plures sunt, sed bene pluribus vt sunt aliquo modo vna species, quatum scilicèt vna est ratio alterius, id est, vsus vnius est ratio videndi alia, sicut accidit in cognitione angeli cognoscentis se & alia diuersis cognitionibus.

AD primum ergo dubium dicitur primò quòd accipitur cognitio simpliciter & absolutè & abstrahit à confusè & distinctè. Dicitur secundò quòd aliquando cognoscuntur confusè illa plura, sicut quando species illa plura confusè repræsentat: quod accidit intellectui nostro quando per speciem totius partes cognoscit vt sunt in toto. Aliquando verò cognoscuntur distinctè, sicut cum species intelligibilis distinctè repræsentat sicut est in intellectu diuino omnia per suam essentiam (quæ sibi distinctè omnia repræsentat) intelligente, & in intellectu angelico plura per vnam speciem cognoscente, saltem plura individua vnius speciei.

Et cùm instatur, quia tunc plures conceptus distincti omninò simul erunt in intellectu: dicitur quòd loquendo de angelo, qui solus plura per vnicam speciem distinctè cognoscit formàdo conceptum à se distinctum (nam intellectus noster plura per vnam speciem non cognoscit distinctè, eò quòd habeat species intelligibiles limitatas: intellectus autem diuinus non intelligit per conceptum alium à sua essentia) dum angelus sic plura intelligit, non formar plures conceptus, sed vnicum, cum non intelligat componendo & diuidendo, sed simplici intuitu: nò distinguerentur enim illi plures conceptus, neq; ratione subiecti, neq; ratione principij, neque ratione durationis, quia in eodem intellectu reciperentur, & ab eadem producerentur specie, & simul.

VBI aduertendum quòd sicut ipsa species intelligibilis intellectus angelici vna existens, virtualiter continet omnes species singularium quæ in nostra imaginatione sunt, & propter hoc repræsentat ipsa singularia sicut eorum particulares species repræsentarent, & adhuc excellentiori modo, ita ex illa specie format intellectus angelicus conceptum simplicem illi adæquatum, virtualiter continentem conceptus omnium quæ per illam speciem repræsentantur, & qui omnium talium est propria ratio, & in quo omnia illa actualiter relucent, vnde non valet ista consequentia, intellectus angelicus ista distinctè cognoscit, ergo distinctis conceptibus: sed sufficit quòd vno conceptu cognoscat qui sit ratio singulorum. non enim cognosci distinctè, est cognosci distincto conceptu à conceptu alterius secundum rem, sed conceptu qui sit propria eius ratio, siue sit ab alio realiter siue secundum rationem distinctus, & rem distinctè repræsentet.

Ad argumenta secundi dubij respondetur. Ad primum dicitur de mente sancti Thomæ in quæst. veri. quæst. 8. artic. 14. octauum. quòd formæ illæ non sunt in aere perfecto modo, sed tantùm sicut in deferente: & sic etiam concedimus plures species in intellectu simul esse in habitu, qui est actus imperfectus: non autem possunt simul esse in actu perfecto, scilicèt secùdum actualem considerationem, quomodo sunt in vltima actualitate in genere intelligibilium, de quo genere hîc est sermo.

Ad secundum dupliciter respondeti potest primò, quòd mens sancti Thomæ est plures species eiusdem generis inquantum plures, id est, vt nullam inter se vnitatem habentes, non posse simul esse in eadem potentia, sed bene illas quæ aliquam inter se habent vnitatem, & maximè quando se habent ordine quodam perfectionali inter se: quomodo est in proposito.

Secùdò quòd non omnes illæ formæ eiusdem generis sunt, nec respiciunt eandem potentiam formaliter, licèt sint in eodem intellectu: sicut licèt idem corpus habeat albedinem & dulcedinem, non dicuntur tamen illæ formæ respicere eandem potentiam formaliter: quoniam albedo recipitur in illo vt habet naturam diaphani: dulcedo autem vt habet naturam humidi. nam species intelligibiles respiciunt intellectum vt aliquid carens esse actuali ad intelligendum alia, & receptiuum specierum per informationem. diuina autem essentia & substantia angeli ipsum respiciunt, non vt actuabilem ab ipsis per informationem, sed solùm vt actuabilem ad operandum: & sic alterius rationis est potentialitas eius respectu specierum intelligibilium, & alia potentialitas respectu diuinæ essentiæ & substantiæ angelicæ. similiter diceretur de scientia infusa & de acquisita in intellectu nostro, quia ad vnam intellectus habet potentiam naturalem: ad aliam verò potentiam obedientialem. ideò non erunt scientiæ eiusdem rationis, quanuis in eodem intellectu recipiantur.

Ad tertium dubium respondetur quòd si diligenter considerentur verba sancti Thomæ, non est mens eius, ideò species intelligibiles esse eiusdem generis, quia omnes habent esse intelligibile. sic enim & deus & intelligentiæ, & ipsæ species. intelligibiles, omnia essent eiusdem generis, quia omnia habent esse intelligibile: sed quòd ideò sunt omnes eiusdem generis, quia conueniunt in vna ratione essendi eius quod est esse intelligibile. nam cùm esse intelligibile multos modos essendi habeat, in vno modo essendi intelligibilis multos modos essendi habiles. intellectus nostri conueniunt, & habent eundem essendi modum intelligibilem. conueniunt enim in hoc modo esse intelligibilis, quòd omnes fiunt actu in esse intelligibili ab intellectu agente per abstractionem à phantasmatibus, & per consequens respiciunt eandem potentiam intellectus nostri, formaliter scilicèt secundum quòd est perfectibilis ab intellectu agente tanquam à proprio agente per species repræsentatiuas quidditatum duntaxat: & similiter omnes species intellectus angelici quibus secundum esse informatur, habent eundem essendi modum intelligibilem, quia resultant ex essentia angeli: & eodem modo respiciunt intellectum angelicum, & sunt similitudines non solùm naturarum, sed etiam principiorum individuandum, eò quòd intellectus angelicus eadem ratione omnes recipiat. Sensum ergo hunc insinuauit sanctus Thomas ex modo loquendi. non enim dixit ideo illas esse eiusdem rationis, quia omnes habeant esse intelligibile, sed quia habent vnam rationem essendi secundum esse intelligibile, id est, habent vnum modum essendi de his qui sunt modi esse intelligibilis. & quia ratio in oppositum ex falso intellectu verborum sancti Thomæ procedebat, tanquam vellet ideo omnes esse eiusdem generis, quia haberent esse intelligibile: ideò non oportet aliter respondere.

Secundò, omnia quæ sunt sub diuina scientia, necesse est sub vna intentione cadere. ergo simul omnia deus intuetur. probatur antecedens, quia intendit deus suam essentiam perfectè videre: quod est videre secundum totam suam virtutem sub qua omnia concluduntur. consequentia quoque probatur, quia quæ sub vna intentione necesse est cadere, oportet simul esse intellecta: sicut qui comparationem duorum considerat, intentionem ad vtrumque dirigit, & simul vtrumque intuetur.

Ad huius autem declarationem notat quòd vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: vt patet in imaginatione, quæ quandoque non imaginatur phantasmata in

se existentia, quia non adest intentio. huius autem ratio est, quia appetitus alias potentias ad actum mouet in agentibus per voluntatem, & sic quæ sub vna intentione non cadunt, non simul apprehenduntur, sed bene quæ sub vna cadunt intentione.

Vis cognitiua nō cognoscit aliquid nisi adsit intentio.

CIRCA illam propositionem, Vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio considerandum est quòd loquitur sanctus Thomas quando vtimur potentijs liberè & ex electione, propter hoc inquit quòd appetitus mouet alias potentias in agentibus per volitionem: est enim vniuersaliter verum quòd cùm liberè operamur, intentio voluntatis applicat potentiam ad operationem: in motione autem voluntatis qua intellectum mouet, cum voluntas non feratur nisi in cognitum, aliqua quidem notitia, confusa saltem, præcedit ipsam voluntatem, ad quam non mouetur intellectus à voluntate, sed ab aliquo superiori extrinseco intellectu, vt dicitur prima parte quæstione 82. quarto, tertium & maximè quæstione 6. & est de mente philosophi in libro de bona fortuna, alioquin oporteret procedere in infinitum in motione intellectus & voluntatis: sed tamen quia intellectus & voluntas sunt potentiæ reflexiuæ super seipsas, & vna super aliam vt dicitur veri. quæstione 22. voluntas ab intellectu sic confusè apprehendente aliquid mota motione suis, econtrario intellectum ad distinctam cognitionem eius quod sibi confusè proposuit, mouere potest efficienter: & sic quanuis aliquando sensus repentinè aliquid sentiant, & imaginatio similiter ex aliqua transmutatione corporali circa fantasmata operetur, vt in somnis accidit, intellectus quoque ad aliquid cognoscendum ab extrinseco intellectu moueatur, hoc non est contra sensum propositionis sancti Thomæ quia tales operationes non sunt in nobis ex electione & liberè.

CIRCA illam propositionem, quæ oportet sub vna intentione cadere, similiter oportet cognosci, aduertendum quòd sicut intellectus non potest ferri in plura vt plura sunt, sed vt sunt vnum aliquo modo, ita intentio potest simul quidem in multa ferri etiam non habentia ordinem inter se, sed tamen non potest in illa ferri, nisi vt in aliquo vno conueniuntur, vt dicitur 12. quæstione 12. articulo tertio secundum, propter hoc inquit, sanctus Thomas quòd intentio diuina fertur in omnia inquantum deus intendit totam suam virtutem cognoscere, sub qua omnia continentur, quod est intendere plura vt sunt aliquo modo vnum.

Dubium circa hanc propositionem quæ oportet sub vna intentione cadere oportet simul esse intellecta.

CIRCA probationem antecedentis dubitatur. Nam eadem ratione angelus poterit omnia distinctè & simul cognoscere, quorum apud se naturales habet species, quia ipse intendit se perfectè cognoscere, & suas naturales proprietates, quæ sunt species intelligibiles, sub quibus omnia ab ipso intelligibilia continentur, & sic omnia intelligibilia ab ipso sub vna intentione caduut.

DVBITATVR etiam circa illam propositionem, Quæ oportet sub vna intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aut enim loquimur de cognitione præcedente intentionem, aut de consequente. Si de præcedente, sic illa est confusa, quando intentio fertur ad aliqua cognoscenda, non enim voluntas mouet intellectum, ad cognitionem quam habet ante voluntatis actum, nisi forte quantum ad continuationem, sed ad illam quam non habet. Si ergo voluntas mouet intellectum, ad cognitionem distinctam aliquorum, illa quæ præcedit actum voluntatis, non erit distincta, sed confusa. Si de ea quæ sequitur actum voluntatis, non videtur propositio vera: potest enim voluntas intendere cognitiones diuersorum successiuè, sicut cum aliquis proponit librum vnum legere, & posteriùs alium, siue prius de elementis, & posterius de corporibus cœlestibus considerare.

AD primum dubium respondetur, quòd aliter comparatur virtus diuina ad res productas, & aliter species intelligibiles intellectus angelici ad obiecta intelligibilia ab ipso nam diuina essentia, & diuina virtus est omnium similitudo actualis, per quam intellectui diuino omnia præsentia sunt actualiter in esse obiectiuo, eo modo quo res sunt præsentes nostro intellectui per speciem qua actualiter intelligimus, & per conceptum ab intellectu formatum, ideò dum deus intendit suam essentiam & suam virtutem continentem omnia videre, intendit etiam omnia videre actualiter vt in sua essentia & virtute continentur: species autem intellectus angelici non sunt actuales similitudines suorum obiectorum, sed habituales, vnde non ponuntur per eas obiecta in esse actuali obiectiuo, ideò non oportet vt angelus intendens videre suas naturales species, intendat videre actualiter obiecta, sed intendit videre ea vt sunt in ipso habitualiter in actu primo: & sic videt omnia illo modo simul videndo species suas vt sunt vnum in essentia sua: quod est videre in confuso, non autem propria distincta cognitione, sicut & cùm videntur partes in toto.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed occurrit dubium. Licèt enim species non sit similitudo obiecti per modum conceptus, est tamen rei similitudo. Cognita autè similitudine, cognoscitur id cuius est similitudo, ergo, &c.

Respondetur quòd cognita tali similitudine alicuius vt est perfectio cognoscentis, cognoscitur ipsa res non secundum quòd in se est, sed secundum quòd est in imagine: & sic conceditur quòd angelus cognoscit obiecta illa secundum esse quod habent in ipsis speciebus, non autem vt in seipsis sunt.

Ad secundum dicitur, quòd intelligitur de cognitione sequente intentionem, vt patet ex eo quòd inquit, quoniam vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio. Quæ propositio non est vera nisi de cognitione sequente, nó autem de præcedente intentionem.

SED aduertendum quòd non dixit sanctus Thomas absolutè & simpliciter, quæ cadunt sub vna intentione, oportet simul esse intellecta, sed apposuit etiam necessitatem ex parte intentionis, dicens. Quæ oportet sub vna & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aliqua enim cadunt sub vna intentione de necessitate, ita scilicèt quòd si vnum intendatur, necesse est vt & aliud intendatur, sicut cùm intenditur medicina sub ratione ordinati ad sanitatem, necesse est vt & sanitas intendatur. Aliqua verò cadunt sub vna intentione non de necessitate, sed ex libertate voluntatis: sicut cùm aliquis ex vna re plures intendit vtilitates: posset tamen vnam vtilitatem intendere, & non aliam. similiter ergo & in cognitionibus intentis, de quibus intelligitur propositio sancti Thomæ aliquæ necessariò sub vna intentione cadunt, quia non potest vnius cognitio intendi quin intendatur alterius cognitio: & hæc sunt quæ tantam colligationem habent inter se, quòd vnum absque alio cognosci non potest, siue sit ratione ipsorum obiectorum, sicut illa quorum vnum in alterius ratione cadit: siue ex parte medij cognoscendi. Aliqua verò sunt quæ non habent talem connexionem, sed vnum absque alio intendi potest, licèt sub vna intentione cadant: sicut cùm quis intendens philosophiæ cognitionem, simul intendit cœlum cognoscere & elementa. Vbi ergo aliquæ cognitiones simul ex necessitate sub vna intentione cadunt, necesse est vt simul etiam sint in intellectu, quia nulla alia ratione sub vna intentione necessariò cadunt, nisi quia vna absque alia esse non potest: & sic quia omnium cognitio de necessitate sub vna intentione diuinæ voluntatis cadit intendentis diuinam essentiam perfectè videre, eò quòd diuina essentia perfectè videri non possit, nisi secundum totam eius virtutem videatur, sub qua omnia comprehenduntur: ideirco non potest intendi cognitio perfecta diuinæ essentiæ quin aliorum cognitio intendatur, & per consequens oportet deum omnia simul cognoscere.

Ad rationem in oppositum dicitur quòd non est contra intentum sancti Thomæ. licèt enim illæ cognitiones simul intendantur, non tamen necessariò sub vna intentione cadunt.

Impossibile est intellectus successiuè multa considerantis vnam operationẽ esse.

Tertiò, Si non omnia deus cognosceret simul, non omnia intelligeret vna operatione. hoc autem est impossibile, cùm sua operatio sit sua essentia, ergo, &c. probatur antecedens, quia intellectus successiuè multa considerantis impossibile est vnam tantùm operationem esse, cùm operationes secundum obiecta differant, & sic oporteret primi esse primam operationem, & secundam secundi.

Sed videtur fundamentum huius rationis falsum esse. Nam angelus considerans hominis naturam, non considerat sortem nondum genitum, quia non fertur intellectus eius ad futura: sorte autem genito, perseuerante prima cognitione, considerat sortem: quia per eandem speciem cognoscit omnia singularia speciei simul existentia. ergo possunt aliqua successiuè cognosci per vnam & eandem operationem, & sic dicemus deum successiuè rerum cognitionem habere, sicut res successiuè esse habent, manente tamen vna & eadem operatione intellectus diuini.

AD hoc dubium, si sustinere voluerimus quòd nullo modo vnica operatione possint plura successiuè cognosci, dicendum est quòd argumentum falsum supponit, scilicèt quòd sortes nouiter generatus cognoscatur cognitione eadem qua cognoscebantur alia individua prius existentia. hoc enim falsum est. sicut enim species hominis non erat actu similitudo sortis antequam sortes esset, ita conceptus quem formauit intellectus per illam speciem, non erat conceptus eorum quæ sunt prouria sortis. ideò si debet angelos nouiter sortem intelligere, necesse est vt alium actum eliciat, aliumque conceptum formet.

Si autem instetur, quia operationes non differunt nisi secundum obiecta ad quæ primò & per se terminantur, cuius signum est quòd omnia videt deus vnica operatione, quia vnicum est primò & per se obiectum intellectionis diuinæ in quo alia videntur, singularia autem, non sunt primo & per se obiecta intellectionis angelicæ, & sic ex eorum multiplicitate & successione non oportebit intellectiones multiplicare.

Respondetur. Si ponamus quòd singulare nouiter productum non cognoscatur vna intellectione per se, sed eandem simul cum aliis quòd non potest simul cognosci cum aliis nisi per nouam intellectionem qua & ipse, & alia cognoscantur, & tunc ista cognitio differt ab illa qua alia singularia cognoscebantur sine isto, ex eo quòd cognoscitur natura specifica alio modo quàm prius, non enim prius cognoscebatur vt istis principiis individuantibus limitata, postmodum verò cognoscitur vt sic limitata: & sic aliquo modo sunt duo obiecta formalia istarum intellectionum. Non enim videtur imaginabile quòd nouiter cognoscatur, nisi aut ipsum cognoscatur primò & per se, aut nouiter cognoscatur aliquod obiectum in quo videatur, aut obiectum prius cognitum alio modo cognoscatur: sicut cum in principio aliquo aliqua conclusio cognoscitur quæ prius non cognoscebatur, hoc est quia principium perfectius cognoscitur, & sic habet rationem alterius obiecti aliquo modo, inquantum potentiæ perfectiori modo obiicitur quàm prius. Propositio, ergo sancti Thomæ accipitur absolutè non specificando primò & per se obiectum, quia quomodocunque sit successio in cognitione aliquorum: oportet vt sit aliqua pluralitas primò & per se obiectorum vt potentiæ obiiciuntur, & sic necesse est vt sint plures operationes, & præsertim vbi operatio vna intendi & perfici non potest, sicut est in Deo.

Si autem voluerimus aliam partem sustinere scilicèt quòd plura possunt successiuè vna operatione cognosci, non quidem in seipsis, sed in alio, (quod mihi probabilius videtur, quum operatio habeat speciem & vnitatem ab obiecto principali, non autem à secundario quod in principali videtur) dicendum est, quòd non est simile de angeli cognitione respectu singularium, & de cognitione Dei respectu aliorum à se, quia singularia quæ ab angelo successiuè cognoscuntur, videntur non in seipsis, sed in natura specifica, cùm per speciem naturæ specificæ intelligantur. Si autem Deus successiuè multa cognosceret, illa videret Deus in seipsis, non autem in essentia diuina, quia essentia diuina non potest successiuè creaturas repræsentare, cum sit actualis similitudo non solum existentium, sed etiam non existentium. Vnde propositio ista, intellectus multa considerantis successiuè, impossibile est vnam operationem esse: intelligitur de intellectu considerante vnumquodque illorum in seipso. non autem de intellectu considerante illa in alio primo & principaliter viso. Patet ista interpretatio, ex ratione quam adducit sanctus thomas quia inquam operationes secundum obiecta differunt: constat enim hanc propositionem veram esse tantum de obiectis principaliter visis, non autem de obiectis quæ videntur in alio.

Cùm autem dicebatur in prima responsione quòd non videtur imaginabile quòd aliquod individuum nouiter cognoscatur, nisi aut per se primò sit cognitum, aut nouiter aliquod cognoscatur in quo videatur, aut obiectum prius cognitum alio modo cognoscatur.

Respondetur quòd in hoc casu obiectum principale alio modo cognoscitur quàm prius, non quidem per aliam cognitionem, sed per nouam dispositionem ipsius obiecti principalis. sicut enim vna & eadem species intellectualis repræsentabat naturam specificam absque hoc singulari, & postmodum ipsam cum hoc singulari repræsentat, non propter variationem speciei intellectualis sed propter mutationem individui, & aliquo modo naturæ specificè, ita cognitio talis naturæ absque sui intrinseca variatione prius terminabatur ad naturam specificam absque tali individuo, posteà verò terminatur ad ipsam etiam cum ipso individuo eadem quoque ratio est de conceptu per illam speciem elicito, quòd scilicèt absque sui variatione diuersimode naturam specificam in tali casu repræsentat, diuinitate dico ex parte rei repræsentatæ se tenente.

Quartò. In deo nullus potest esse motus. ergo non est successio in eius cognitione, probatur consequentia, quia successio non potest intelligi sine tempore. nec tempus sine motu.

ADVERTENDVM hic duo. Primum, quòd secundum doctrinam sancti Thomæ præter tempus continuum est etiam discretum, sicut præter motum continuum est etiam motus discretus. Discretus enim motus est compositus ex diuersis operationibus instantaneis sibiinuicem succedentibus, & ab existente in actu procedentibus, & successio talium operationum dicitur tempus discretum, ideò bene inquit sanctus Thomas quòd nulla successio potest intelligi sine tempore scilicèt continuo aut discreto.

Secundum est, quòd aliquando vnica operatio instantanea dicitur motus, secundum quòd motus est actus perfecti, eo modo quo Plato dixit deum mouere seipsum, quia intelligit se, sed hoc modo non loquitur hic sanctus Thom. cùm inquit impossibile esse vt aliquis motus sit in deo: sed accipit motum vt successionem inclu-

dit, quomodocunque sit successio & transitus ab vno in aliud.

Quintò, Esse diuinũ non habet prius & posterius: ergo nec consideratio. ergo omnia simul cognoscit. patet consequentia, quia intelligere dei, est ipsum esse.

Hæc ratio probat non esse successionem ex parte ipsius operationis. Sextò, Intellectus diuinus nunquam est in potentia: ergo omnia simul intelligit. probatur consequentia, quia omnis intellectus intelligens vnum post aliud, dum intelligit primum in actu, secundum intelligit in potentia. Confirmatur conclusio authoritate Ioco. 1.

Quòd in deo non est habitualis cognitio. Cap. 56.

Idem p. p. 14. ar. 1. ad primum.

EX hoc autem apparet quòd in deo non est habitualis cognitio. In quibuscunque enim est habitualis cognitio non simul omnia cognoscuntur, sed quædam cognoscuntur actu, & alia cognoscuntur habitu. deus autem simul actu omnia intelligit, vt probatum est. * non est igitur in eo habitualis cognitio.

* Cap. 55.

2 Præterea habens habitum, & non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quàm antè intelligeret. ostensum est autem quòd intellectus diuinus nullo modo est in potentia. nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

3 Amplius, omnis intellectus habitualiter cognoscentis aliquid, est aliud eius essentia quàm sua operatio intellectualis, quæ est ipsa consideratio. intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio: non autem eius essentia deesse ei potest. in deo autem sua essentia est sua operatio, vt suprà * ostensum est. non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

* Cap. 45.

4 Item, intellectus habitualiter tantùm cognoscens, non est in sua vltima perfectione. vnde nec fœlicitas quæ est optimum, ponitur secũdum habitum, sed secundum actum. si igitur deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit vniuersaliter perfectus: cuius contrarium ostensum est suprà. *

* Cap. 28.

5 Amplius, ostensum est quòd ipse deus est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiæ superadditas. omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit. nam habitus vel est habilitatio quædam ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens: vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existẽtium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam & actum. Non est igitur in deo habitualis scientia.

6 Præterea, habitus quædam qualitas est: deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, vt suprà probatum * est. non igitur deo competit habitualis cognitio. Quia verò dispositio qua quis est habitu tantùm considerans, aut volens aut agens, assimilatur dispositioni dormientis hinc est quòd Dauid vt habitualem dispositionem à deo remoueret, dicit: Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel. Hinc etiam est quòd Ecclesiastici 23. dicitur: Oculi domini multo sunt luciditores super solem. nam sol semper est in actu lucendi.

* Cap. 23.

* *vt dicit philosophus 1. cœl. 12. metaphysic. comm. 50.*

* *Auth. sacræ scrip.*

* *Super cap. 56.*

SECVNDÒ ostendit quòd in deo non est habitualis cognitio, & arguit primò sic. Deus omnia simul actu cognoscit, ergo non est eius cognitio habitualis. patet consequentia, quia vbi est habitualis cognitio, aliqua cognoscuntur habitu tantùm, non autem actu. Secundò, intellectus diuinus nullo modo est in potentia, ergo, &c. patet consequentia: quia habens habitum, & non considerans, est in potentia quodammodo scilicèt accidentali, non autem essentiali.

Tertiò. In deo operatio est sua essentia. ergo &c. probatur consequentia, quia vbi intellectus habitualiter cognoscit, ibi aliud sunt essentia & actualis operatio, habitualiter enim cognoscenti deest actualis consideratio vt sic: essentia autem ei deesse non potest.

Quartò. Si hoc esset, Deus non esset vniuersaliter perfectus. probatur consequentia, quia intellectus habitualiter cognoscens non est in sua vltima perfectione. silicèt secundum genus intellectus vt sic, vnde nec fœlicitas ponitur à philosopho esse secundum habitum, sed secundum actum. Quintò. Non sunt in intellectu diuino aliquæ species superadditæ. ergo &c. probatur consequentia, quia omnis intellectus in habitu intelligit per aliquas species, quia habitus vel est habilitas quædam ad recipiendum species intellectuales: vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum intellectibilium existentium in intellectu medio modo inter actum & potentiam.

Quomodo habitus scientiæ sit simplex qualitas.

ADVVERTENDVM, quòd sanct. Tho. hic de habitu scientiæ sub disiunctione loquitur, propter varias opiniones de ipso. Nam Auic. vt dicitur, veri, quæstio. 12. articulo 1. & 4. senten. distin. 50. artic. 2. posuit habitum scientiæ esse, habilitatem quandam animæ nostræ ad recipiendum illuminationem intelligentiæ agentis, & species intelligibiles ab ea effluentes. Alij verò dixerunt habitum scientiæ esse collectionem specierum. Sanct. Thom. autem aliquando videtur dicere ipsum esse quandam simplicem qualitatem: vt prima secundæ quæst. 54. articul. 4. aliquando verò quòd sit collectio multarum specierum, vt veri. quæst. 20. artic 2. Dicerem ego pro expositione opinionis sanct. Tho. quòd de habitu scientifico intellectus nostri dupliciter loqui possumus: scilicèt formaliter & fundamentaliter: siue originatiuè. Si fundamentaliter & originatiuè loquamur, sic est collectio ipsarum specierum: non enim potest intellectus conclusiones aliquas considerare nisi sit in actu per species intellectuales virtute intellectus agentis, à fantasmatibus abstractas, sed quia habens huiusmodi species non potest ipsis ordinatè vti & scientificè, nisi per exercitationem in demonstrationibus ex iis speciebus factis, ex quibus in intellectu causatur qualitas quædam qua intellectus est habilis ad considerandum conclusiones vnius scientiæ prompte & delectabiliter: ideò ipsa habilitas est essentiale & formale in habitu scientifico, nomine habilitatis intelligendo non habitudinem & relationem dunta xat, sed qualitatem per quam intellectus fit habilis proximè ad vtendum speciebus intelligibilibus, & ad considerandum scientiæ conclusiones: propter hoc dicit sanctus Thomas habitum esse collectionem specierum ordinatarum, quia videlicet ipse species non habent rationem habitus scientifici, nisi ipsa habilitas qua fiunt ordinatæ in intellectu, quantum ad vsum ipsarum superueniat, vnde scientia dicitur effectus demonstrationis esse, non quidem quantum ad ipsum fundamentum, quia species intellectuales non causantur per opus intellectus potentialis, cuiusmodi est demonstratio: sed per actum intellectus agentis: sed quantum ad formale scilicèt quantum ad habilitatem: per demonstrationem enim redditur intellectus habilis ad vtendum speciebus intelligibilibus circa conclusionem demonstratam: & quia per vnam demonstrationem circa vnum genus intelligibilium causatur habilitas in intellectu ad considerandum per species illius generis: ideò per alias demonstrationes circa idem genus non causatur noua qualitas & noua habilitas: sed prius causata extenditur & perficitur secundum quòd intellectus per ipsam sic habilis ad considerandum plures conclusiones circa idem genus intelligibile ad quas prius erat in potentia tantum iuxta ea quæ dicit. sanctus Thomas in potentia secundæ.

Similiter possumus dicere in intellectu angelico habitum esse fundamentaliter ipsas species: formaliter autẽ esse quandam habilitatem ad vtendum ipsis speciebus siue sit aliquid distinctum in ipsis ab ipso intellectu. siue sit ipsum lomẽ naturale intellectus. Hanc difficultatem pleniſſimè alij Thomistæ pertractant: ideo de ipsa dicta à nobis hoc loco sufficiant.

Sextò. In deo non est qualitas, ergo &c. patet consequentia, quia habitus qualitas est.

CONSIDERANDVM ex doctrina sancti Thomæ primo sententiarum distinctione trigesimaquinta & prima parte quæstione decimaquarta quòd cùm scientia dicat perfectionem rationẽ certitudinis, imperfectionem autem inquantum qualitas est, & inquantum discursum importat, sicut alia dicuntur de deo per remotionem omnis imperfectionis: ita cum scientia attribuitur deo attribuitur illi ratione certitudinis. non autem ratione qualitatis & discursus & quia hic loquimur de habitu proprie, cui conuenit quòd sit qualitas: ideò absolutè dicitur hic quòd habitus est qualitas.

Confirmatur postremò authoritate Psalm. Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israël: quia dispositio habitualiter cognoscentis assimilatur dispositioni dormientis, vt dicitur 12. metaphysic.com.50. Item authoritate Ecclesiast.33. Oculi domini, &c.

Quòd cognitio dei non est discursiua.

Caput 57.

Idem p. 1. q. 14. art. 7.

EX hoc autem vlterius habetur, quòd diuina consideratio nõ est ratiocinatiua vel discursiua. Tunc enim ratiocinatiua est nostra cõsideratio, quando ab vno cõsiderato in aliud transimus: sicut syllogizando à principijs in cõclusiones: nõ enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quòd inspicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul vtrunque cõsiderans. hoc enim contingit nõ argumentando, sed argumenta indicando: sicut nec cognitio materialis est ex hoc quòd materialia *Cap. 5. diiudicat. ostensum est *autem quòd deus non cõsideret vnum post aliud quasi successiuè, sed simul omnia: non ergo cognitio eius est ratiocinatiua vel discursiua: quanuis omnium discursum & ratiocinationem cognoscat.

2 Item, omnis ratiocinans alia cõsideratione intuetur principia, & alia conclusionem: nõ enim oporteret consideratis principijs ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quòd principia considerantur, conclusiones etiam considerantur. deus autem cognoscit omnia operatione *Cap. 54. vna, quæ est sua essentia: vt suprà *probatum est. non est igitur sua cognitio ratiocinatiua.

3 Præterea, omnis ratiocinatiua cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia: in diuino autem intellectu *Cap. 16. potentia non habet locum: vt suprà * ostensum est. non est igitur eius intellectus discursiuus.

4 Amplius, in omni scientia discursiua oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis: vnde & demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. in diuina autem scientia nihil causatum potest esse: cùm ipsa dei sciẽtia sit ipse deus *Cap. 45. vt ex superioribus * patet: dei igitur scientia non potest esse discursiua.

5 Adhuc, ea quæ naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut de primis principijs patet. sed in deo non potest esse cognitio nisi naturalis, imò nisi essentialis: sua enim scientia est sua essen- *Cap. 45. tia, vt suprà * ostensum est. dei igitur cognitio non est ratiocinatiua.

6 Præterea, omnem motum necesse est reduci in primum mouens quod est mouens tantùm, & non motum. illud igitur à quo est prima origo motus, oportet omnino esse mouens, & non motum. hoc autem est intelle- *Cap. 31. ctus diuinus, vt suprà * ostensum est. oportet igitur intellectum diuinum omninò esse mouentem, non motum: ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab vno in aliud. non est igitur diuinus intellectus ratiocinatiuus.

7 Item, quod est supremum in nobis, est inferius eo quod est in deo. nam inferius non attingit superius nisi in suo summo. supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo: dei igitur cognitio non est ratiocinatiua, sed intellectualis antùm.

8 Amplius, à Deo omnis defectus remouendus est, *Cap. 28. eò quòd ipse est simpliciter perfectus, vt suprà * ostensum est. sed ex imperfectione intellectualis naturæ prouenit ratiocinatiua cognitio. nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quòd per se cognoscitur. nec ad id quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod sit notum, in cognitione autem ratiocinatiua fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur, per se est notum: & ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. vnde manifestum est quòd defectus quidam intellectus est ratiocinatio. diuina igitur scientia non est ratiocinatiua.

9 Ad hoc, absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente. non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cuius similitudo in visu est: diuina autem essentia est omnium similitudo, vt suprà * probatum est. non igitur procedit ad aliquid co- *Cap. gnoscendum per rationis discursum.

*Patet etiam solutio eorum qui discursum in diuinam scientiam inducere videntur: tum ex hoc quòd per essentiam suam alia nouit: quod quidem ostensum est non fieri discursiuè, cùm eius essentia se habeat ad alia, non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. Tum ex hoc quod inconueniens fortè aliquibus videretur si deus syllogizare non posset. habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, & non syllogizando discurrens. Huic autem veritati rationibus probatæ etiam sacra scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Hebr. 4. Omnia nuda & aperta sunt oculis eius. Quæ enim ratiocinando scimus, non sunt secundum se nobis nuda & aperta, sed ratione aperiuntur & nudantur.

Super cap. 57.

TERTIÒ ostendit quòd diuina consideratio non est ratiocinatiua vel discursiua: probatur primò. Deus non cognoscit vnum post aliud quasi successiuè: ergo non discurrit. Probatur consequentia: quia nostra consideratio est ratiocinatiua vel discursiua, quando ab vno considerando in aliud transimus. Pro quo notat sanctus Thomas quòd non dicitur aliquis ratiocinari ex hoc quod inspicit qualiter ex præmissis sequatur conclusio simul vtrunque considerans: quia hoc contingit non argumentando, sed argumenta iudicando: sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 1.q.58.verit.quæst.8. quòd ad rationem discursus duo requiruntur. Primum, vt distinctis cognitionibus cognoscantur plura. Secundum, vt cognitio vnius sit causa cognitionis alterius: vnde discurrere est ex vno prius cognito in cognitionem alterius posterius noti deuenire quod prius erat ignotum. Propter defectum primi, videns plura in speculo non dicitur discurrere: quia omnia vnica visione cognoscit. Propter defectum secundi, cognoscens primò hominem, & secundò lapidem, non dicitur discurrere: quia vna cognitio non est causa alterius, ideò bene hic dicitur quòd considerans qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul vtrunque considerans, non discurrit: quia videlicèt non procedit à prius noto ad posterius notum. Secundò, Omnia deus vnica operatione cognoscit: ergo non discurrit. probatur consequentia, quia ratiocinans alia operatione considerat principia, & alia conclusionem. non enim oporteret consideratis principijs ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quòd principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur.

ADVERTENDVM, quòd principia dupliciter considerari possunt. vno modo secundum se & absolutè: alio modo vt ordinata ad conclusionem inferendam. Cùm primo modo considerantur, putà cùm consideratur hominem esse animal rationale per se: & similiter cùm consideratur animal rationale esse risibile per se & separatim, non cognoscitur conclusio, putà homo est risibilis: sed alia cognitione secundum se vnaquæque præmissarum consideratur: & alia cognitione conclusio. Cùm autem secundo modo consideratur, cùm scilicèt minor accipitur vt sumpta ad maiorem, simul cognoscitur minor subsumpta, & conclusio. Propter hoc dicitur Posteriorum primo, quòd alia cognoscens, simul inducens cognouit. Sed secunda cognitio præsupponit primam: non enim ordinantur propositiones ad inferendam conclusionem, nisi priùs ipsis propositionibus secundum se cognitis: propter hoc dicit S. Thomas quòd ratiocinans priùs intuetur principia quàm conclusionem: quia videlicèt priùs cognoscit ipsa absolutè, quàm per ordinem ad conclusionem: & per consequens alia & alia cognitione cognoscit vtrunque.

ADVERTENDVM quoque quòd hæc ratio secunda est alia à prima, quia in prima proceditur ex successione cognitionis quæ requirtur in discursu: in secunda autem ex alietate cognitionis principiorum & conclusionis: non est autem formaliter idem successiuè cognoscere, & diuersis cognitionibus considerare licèt vnum alterum concomitetur.

Tertiò. In diuino intellectu non est potentia, ergo &c. Probatur consequentia: quia omnis ratiocinatiua cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu: eo quòd in principiis sint conclusiones in potentia.

Sed videtur ista ratio non concludere: quia principia non continent conclusiones nisi in potentia actiua: vt dicitur 2. physic. si formaliter sumantur, non est autem inconueniens aliqua potentialiter isto modo contineri in Deo: cùm in ipso sic omnes creaturæ contineantur.

Respondetur: quòd licèt in principiis contineantur conclusiones in potentia actiua: tamen ex hoc quòd taliter in principiis continentur, & cognoscuntur in ipsis potentialiter: necesse est in intellectu ponere potentiam ad nouam actionem: & etiam potentiam passiuam: quia sic intellectus est in potentia ad eliciendum actum cognitionis quem non habet. & est in potentia ad recipiendum actualem cognitionem quæ ex principiorum cognitione causari potest: ex hoc autem quòd creaturæ sunt in Deo secundum potentiam actiuam, non oportet ponere in ipso aliquam potentiam ad eliciendum nouum actum, neque potentiam passiuam: ideò non est simile.

Quartò. In diuina scientia nihil potest esse causatum, cùm sit idem quod ipse Deus, ergo. & cætera, probatur consequentia: quia in scientia discursiua principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis: vnde & demonstratio est syllogismus faciens scire.

ADVERTE quòd sanctus Thomas dicit principia esse quodammodo causam efficientem conclusionis, non autem simpliciter esse causam, quia non sunt causa quæ efficiat cognitionem conclusionis tanquam agens quod, sed tanquam ratio agendi: intellectus enim ex cognitione principiorum causat cognitionem conclusionis in seipso. Quintò. In Deo non potest esse nisi cognitio naturalis, ergo, &c. probatur consequentia, quia (vt in nobis patet) quæ naturaliter cognoscimus vt sunt prima principia, cognoscimus absque discursu: ex sola scilicèt cognitione terminorum. Sextò, ratiocinatio est quidam motus intellectus transeuntis ab vno in aliud: ergo non conuenit Deo: probatur consequentia, quia omnem motum oportet ad mouens omninò immobile reducere: intellectus autem diuinus est prima origo motus, vt inferiùs ostenderur. Septimò, supremum in nobis nõ est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo, ergo Deus non discurrit: probatur consequentia, quia supremum in nobis est inferiùs eo quòd est in Deo, cùm inferiùs non attingat superiùs nisi in sui supremo.

ADVERTE quòd intellectus in nobis dicitur rationis origo, in quantum cognitio principiorum, quæ ad intellectum pertinet, est causa & origo discursus qui pertinet ad rationem.

Octauò. Ex imperfectione intellectualis naturæ prouenit ratiocinatiua cognitio. ergo, &c. probatur antecedens, quia quod per aliud cognoscitur, sicut accidit in cognitione ratiocinatiua, est minus notum, eo quòd est per se notum, & illud non sufficit natura cognoscentis sine eo per quod fit notum.

ADVERTE, quòd licèt intellectus noster natus sit multas conclusiones per certitudinem, & euidenter cognoscere, non tamen potest earum certam & euidentem notitiam habere nisi per resolutionem ad prima principia, vt inquit S. Th. tertio se. d. 23. ar. 2. q. 3. Propterea hic dicitur quòd non sufficit intellectus illas cognoscere absque medio: sed si intellectualis nostra natura omninò perfecta esset, posset in principiis conclusiones cognoscere vno intuitu, nec opus esset transitio ab vno in aliud, ideò huiusmodi discursiua cognitio arguit imperfectionem naturæ intellectualis.

Vltimò. Diuina essentia est omnium similitudo, ergo, &c. probatur consequentia, quia absque discursu cognoscuntur ea quorum species sunt in cognoscente.

ADVERTE quòd aliqua possunt habere speciem in intellectu dupliciter, scilicèt mediatè, & immediatè. Immediatè, quando immediatè repræsentantur per illam. mediatè quando secundario repræsentantur & remotè. Quidditates ergo rerum immediatè & proximè habet speciem in intellectu nostro: complexiones verò remotè & mediatè, sed in intellectu diuino sunt species tam complexorum quàm incõplexorum immediatè: cùm diuina essentia omnium sit propria similitudo. Quod ergo inquit S. Thom. cognosci absque discursu ea quorum sunt species in cognoscente, intelligendum de iis quæ sunt primò & immediatè per species repræsentata. quo modo omnia in Deo habent speciem & similitudinem aliquo modo.

Ex istis soluuntur rationes quæ contra hanc conclusionem adduci possent. Prima est, quia Deus omnia per suam essentiam nouit: dicitur enim quòd hoc non sufficit ad discursum, cùm essentia diuina se habeat ad alia non sicut principium ad cõclusiones, sed sicut species ad res cognitas. Sed videtur S. Thomas veri. q. 2. 4. oppositum dicere huius: dicit enim ibidem, quòd res esse in Deo assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa, & conclusiones in principiis.

Respondetur, quòd cùm in omni similitudine coniungatur etiam aliqua dissimilitudo, similia vno modo, possunt alio modo dissimilia dici. Principia ergo intellectus nostri compatantur ad conclusiones: sicut causa ad effectum in ipsa virtualiter contentũ, non autem sicut similitudo actualiter & distinctè repræsentatiua, conclusionum, & propria eorum ratio: ideò cùm essentia diuina sit causa omnium creaturarum, est aliqua similitudo inter essentiam diuinam respectu creaturarum, & principium respectu conclusionum: sed inquantum essentia diuina actu repræsentat omnes creaturas & distinctè, non autem principia suas conclusiones in ipso virtualiter contentas, in hoc inter ipsam & principia est dissimilitudo. Ratione ergo vnius dictum est in quæstionibus de veritate quòd sunt similia, ratione verò alterius hic negatur similitudo, & præsertim quia hic agitur de cognitione qua vnum per aliud cognoscitur, in quo differt essentia diuina à principiis demonstrationum. Illa enim sic ducunt in cognitionem alterius, quòd priùs cognoscuntur, & posteà ex eorum cognitione deuenitur in cognitionem conclusionum, non autem sic est de essentia diuina, sed ipsa ducit in cognitionem aliorum sicut species intelligibilis, & sicut species concepta: quæ nõ priùs duratione cognoscitur quàm id quod per ipsam repræsentatur.

Secunda obiectio est, quia cùm nos syllogizemus, inconueniens esse videtur si Deus syllogizare non posset. Sed dicitur quòd licèt non syllogizet, quia hoc imperfectionem nostri intellectus sequitur, habet syllogizandi scientiam tanquam iudicans de argumentis.

Confirmatur postremò conclusio Hebr. 4. vbi dicitur quòd omnia nuda sunt & aperta oculis eius: quæ autem argumentatione noscuntur, non sunt secundum se nobis nuda & aperta, sed ratione nudantur & aperiuntur.

Quòd Deus non intelligit componendo & diuidendo.

Caput. 58.

Idem p. 1. q. 14. art. 14.

PER eadem etiam ostendi potest quòd intellectus diuinus non intelligit per modum intellectus componentis & diuidentis. Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam: essentiam autem suam non cognoscit componendo & diuidendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio: non igitur intelligit per modum intellectus componentis & diuidentis.

2 Adhuc, ea quæ intellectu diuiduntur & componuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim & diuisione opus nõ esset si in hoc ipso quòd de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis & diuidentis: sequeretur quòd non vno intuitu omnia cognoscaret, sed seorsum vnumquodque: cuius contrarium suprà *ostensum est. *Cap. 55.

3 Ampliùs, in Deo non potest esse prius & posterius. compositio autem & diuisio posterior est consideratione eius quod quid est, quæ est eius principium: in operatione igitur diuini intellectus compositio & diuisio esse non potest.

4 Item, proprium obiectum intellectus est quod quid est

Universidad de Deusto
Biblioteca

est:vnde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens: circa compositionem autem & diuisionem decipitur: sicut & sensus qui est proprioru, est semper verus: in alijs autem fallitur: in intellectu autem diuino non est aliquid per accidens, sed solùm quod per se est. in diuino igitur intellectu non est compositio & diuisio, sed solum simplex rei acceptio.

5 Amplius, propositionis per intellectum componentem & diuidentem formata compositio in ipso intellectu exístit, non in re quæ extra animam est. Si igitur intellectus diuinus de rebus iudicat per modum intellectus, ipse est compositus: quod est impossibile: vt ex supradictis patet.

6 Item intellectus componens & diuidens diuersis compositionibus diuersa diiudicat. compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. vnde compositionem qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. compositio autem vel diuisio operatio quædam est intellectus. si igitur deus considerat res componendo & diuidendo, sequetur quòd suum intelligere non sit vnum tantùm sed multiplex: & sic etiam sua essentia non erit vna tantùm: cùm sua operatio intellectualis sit sua essentia, vt suprà ostensum est. Non autem propter hoc oportet nos dicere quòd enuntiabilia ignorat: nam essentia sua cùm sit vna & simplex, exemplar est omnium multiplicium & compositorum: & sic per ipsam deus omnium multitudinem & compositionem tam materiæ quàm rationis cognoscit. His autem sacræ scripturæ authoritas consonat. Dicitur enim Isaiæ 55. Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ. Et tamen in Psalmo 93. dicitur, Dominus scit cogitationes hominum. quas constat per compositionem & diuisionem intellectus procedere. Dionysius etiam dicit 7.cap.de diui.nomi. Igitur diuina sapientia seipsam cognoscens, cognoscit omnia, & materialia immaterialiter, & indiuisibiliter diuisibilia, & multa vnitiuè.

*Cap. 45.

Auth. sacræ scrip.

Dionys.

*Super cap. 58.

QVARTÒ ostendit quòd intellectus diuinus non intelligit per modum componentis & diuidentis. Et arguit primò sic. Omnia cognoscit cognoscendo essentiam suam: ipsam autem non cognoscit componendo & diuidendo, cùm in ipsa nulla sit compositio ergo, &c.

Compositioni & diuisioni intellectus, oportet correspondere compositionẽ ex parte rei,

ADVERTE ex doctrina sancti Thomæ prima parte. q. 85. 5. tertium, quòd compositioni & diuisioni intellectus oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei, siue sit ex materia & forma, siue ex substantia & accidente, siue quocunque alio modo: sed hoc ego intelligo quòd conueniat rei aut secundum se & ex natura sua, aut secundum quòd est in conceptu nostro. non enim requiritur vt ipsa res de qua formatur compositio & diuisio, in seipsa aliquam habeat compositionem: (alioquin omnes propositiones quas de deo formamus, falsæ essent, cùm in ipso nulla sit compositio) sed requiritur quòd saltem in intellectu multiplicitatem quandam habeat: & sic diuina essentia compositionem & multiplicitatem habet secundum quod de ipsa multos conceptus formamus. Sed quia hoc accidit ex imperfectione intellectus nostri non valentis ipsam secundum quod in se est comprehendere, ideò vbi intellectus est illi adæquatus, cuiusmodi etiam intellectus diuinus, in ipsa non est compositio etiam secundum quòd intelligitur, cùm non sub pluribus conceptibus concipiatur. ideò à tali intellectu sine compositione cognoscitur. Propter hoc ergo dixit sanctus Thomas deum ideò non componere essentiam suam cognoscendo, quia ipsa composita non est, scilicet in se, & addidit etiam quòd cognoscit seipsum sicut est: vt ostendat quod nec etiam secundum quòd à seipso intelligitur, compositionem habet. & sic ex nulla parte ipsam intelligendo componit: cùm oporteat compositioni intellectus aliquam compositionem ex parte rei altero illorum modorum correspondere. Secundò, Si componeret & diuideret: non vno intuitu omnia consideraret, sed seorsum: probatur consequentia, quia quæ componuntur & diuiduntur, nata sunt seorsum ab inuicem considerari. Nam si cognito quid est res, statim cognosceretur quid ei inest vel non inest, non esset opus compositione & diuisione.

ADVERTENDVM (vt habetur p. p. quæst. 85. & 58) quòd ideò intellectus noster cognoscit componendo & diuidendo, quia cùm procedat de potentia ad actum, non statim habet perfectam rei cognitionem, sed primò rei quidditatem cognoscit, deinde passiones & habitudines circunstantes: vnde necesse est vt ea quæ diuisim cognouit, postea componendo aut diuidendo ad habendam perfectam notitiam de re. Si autẽ apprehensa quidditate, simul in ipsa videret quæ illi insunt aut non insunt, non indigeret compositione. quia statim de re perfectam notitiam haberet: quod sanè intellectui diuino contingit, qui vnico actu omnia quæ in re esse aut non esse possunt, apprehendit. Tertiò, In Deo non potest esse prius & posterius: ergo non est in ipso compositio. Probatur consequentia, quia compositio & diuisio est posterior cõsideratione quod quid est.

ADVERTE, quòd ista ratio differt à præcedente: quia illa procedebat ex ordine cognitorum simplicium, hæc autem ex ordine ipsarum cognitionum, simplicis inquam, & compositæ.

Quartò, In diuino intellectu non est aliquid per accidens: ergo in ipso non est compositio & diuisio: probatur consequentia, quia in cognitione quod quid est, non decipitur intellectus nisi per accidens: circa compositionem autem & diuisionem decipitur sicut & sensus in propriis sensibilibus non fallitur, sed bene in aliis.

ADVERTE, fundamentum huius rationis esse quod in intellectu diuino non potest intelligi esse compositio & diuisio, nisi eo modo quo in intellectu cognoscente quod quid est, potest reperiri: quia intellectus diuinus est simpliciter intellectus, & omnia cognoscit eo modo quo noster intellectus, cognoscit quod quid est: vt dictum est superiùs. & quia in cognitione quod quid est, vt sic non admiscetur compositio nisi per accidens, ratione eius & in ipso falsitas esse potest. ideò nec isto modo potest compositio esse in intellectu diuino, in quo nihil est per accidens. Quintò, sequeretur quòd intellectus diuinus compositus sit, probatur consequentia, quia compositio formata per intellectum existit in intellectu, non in re, quæ est extrà intellectum, licèt aliquid sibi correspondeat in re. vt suprà diximus. Si ergo intellectus diuinus componat, erit in ipso forma ab ipso distincta: & sic erit in ipso aliqua compositio.

Sextò, Si sic esset, ergo intelligere Dei non est vnum tantùm: ergo sua essentia non est vna tantùm, cùm eius operatio sit sua essentia: probatur prima consequentia, quia intellectus componens & diuidens, diuersis compositionibus diuersa iudicat. compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. Nam compositione qua intellectus iudicat hominem esse animal, non iudicat triangulum esse figuram.

ADVERTE, quòd compositionis nomine aliquando significatur ipsa operatio intellectus, aliquando cõceptus per illam operationem productus, hic autem accipitur pro ipsa operatione. Verum enim est quòd talis operatio non excedit terminum per ipsam productum: sicut & nulla alia operatio suum terminum excedit: & ideò si terminus vnius compositionis est hominem esse animal, nihilque aliud repræsentat in re, non poterit illa operatio ad aliud iudicandum extendi. Sed quia posset aliquis deducere quòd Deus non cognoscat enuntiabilia, quia non componit: hoc remouet S. Thomas, dicens quòd hoc ex dictis non sequitur: quia licèt Deus non componat aut diuidat, omnium tamen cognoscit compositionem, eo quòd essentia sua vna & simplex exemplar sit omnium multiplicium & compositorum tam secundum rem quàm secundum rationem.

Sed occurrit hoc dubium. Nam entia rationis nullum habent esse, sed solùm cognoscuntur: ergo per diuinam essentiam non cognoscitur compositio rationis, essentia enim diuina non est exemplar entium nullum habentium esse, nec habere potentium,

Respondetur, & dicitur primò, quòd per compositionem rationis non intelligit S. Tho. compositionem quæ sit ens rationis, vt ens rationis distinguitur contra ens reale, sed compositionem & conceptum complexum, formatum per intellectum & rationem, qui est ens reale, distinctum tamen contra ens naturale quod extrà intellectum per ipsum repræsentatur.

Dicitur secundò, quòd essentia diuina est etiam aliquo modo exemplar entis rationis ex ea parte qua aliquo modo participat esse. Confirmatur postremò & concluso, & sensus conclusionis, authoritate Isaiæ 55. vbi dicitur, Nõ enim cogitationes meæ, &c. cùm tamen dicat in Psal. Dominus scit cogitationes hominum. item Dionys. cap. 7. de di. no.

Quid

Quòd à Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

Cap. 59.

Idem p. p. q. 10. ar. 5. ad primũ, & 16 met. con. 8. * 6. meta. text. con. 8.

EX hoc autem apparet quòd licèt diuini intellectus cognitio nõ se habeat ad modum intellectus componentis & diuidentis, non tamen excluditur ab eo veritas: quæ secundum philosophum *solùm circa compositionem & diuisionem intellectus est. Cùm enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus & rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit: non enim ad veritatem intellectus exigitur vt ipsum intelligere, rei adæquetur, cùm res interdum sit materialis intelligere verò immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit & cognoscit, oportet esse rei æquatum, scilicèt vt ita in re sit, sicut intellectus dicit, Deus autem sua simplici intelligentia (in qua non est compositio & diuisio) cognoscit non solùm rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, vt ostensum *est: & sic illud quod intellectus diuinus intelligendo dicit, est compositio & diuisio: non ergo excluditur veritas ab intellectu diuino ratione suæ simplicitatis.

*Cap. 54.

2 Amplius, cùm aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur: ipsum quidem incomplexum, quantum est de se: non est rei æquatũ, nec rei in æquale: cùm æqualitas & inæqualitas secundum comparationem dicantur: incomplexum autem quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem: vnde de se nec verum nec falsum dici potest, sed tantùm complexum: in quo designatur cõparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut diuisionis: intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid est, apprehẽdit quidditatem rei in quadam cõpositione ad rem: quia apprehendit eam vt huius rei quidditatem. vnde licèt ipsum incomplexum & etiam diffinitio non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est: dicitur quidem per se semper esse verus, vt patet in tertio de anima. * & si per accidens possit esse falsus, inquantum vel diffinitio includit aliquam complexionem, vel partium diffinitionis ad inuicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum: vnde diffinitio dicetur secundum quod intelligitur vt huius vel illius rei diffinitio: secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa si partes diffinitionis non cohæreant in inuicem: vt si dicatur animal insensibile: vel falsa secundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur vt trianguli: dato igitur per impossibile quòd sic intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret, adhuc esset verus cognoscendo suam quidditatem vt suam.

text. c.16.

3 Adhuc, diuina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum inuenitur, vt suprà * ostensum est: intellectus autem noster apprehẽdendo incompleta, nondum pertingit ad vltimam sui perfectionem: quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel diuisionis: ficut in naturalibus simplicia sunt in potẽtia respectu mixtorum, & partes respectu totius: Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per vtranque cognitionem & complexorum & incomplexorum: sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam vsque ad compositionem peruenit, ergo & in ipsa Dei simplici intelligentia est veritas.

*Cap. 28.

4 Item, cùm Deus omnis boni bonum sit, vtpote omnes bonitates in se habens, vt suprà * ostensum est: bonitas intellectus ei deesse non potest: sed verum est bonum intellectus, vt patet per philosophum in sexto Ethicorum: * ergo veritas in Deo est. Et hoc est quod dicitur Roma. 3. Est autem Deus verax.

*Cap. 40.

*Cap. 3.

Super Cap. 59.

QVIA veritas secundum philosophum tertio de anima inuenitur in intellectu nostro secundum quod componit & diuidit, cùm dictum sit Deum non componere neque diuidere, posset aliquis existimare veritatem in diuino intellectu non esse: ideò ad hoc excludendum determinat sanctus Thomas de veritate intellectus diuini.

Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit in Deo veritatem esse. Secundò ostendit qualis sit ipsa veritas. cap. 61. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd in Deo sit veritas. Secundò quòd sit sua veritas, cap. seq. Quantum ad primum ponitur conclusio ista. Licèt intellectus diuinus non componat aut diuidat, non tamen ab eo veritas excluditur, quæ secundum philosophum, solùm circa compositionem & diuisionem intellectus est, & probatur primò. Diuinus intellectus non solùm quidditates, sed etiã enuntiationes cognoscit: ergo quod intellectus diuinus intelligendo dicit, est compositio & diuisio: ergo non excluditur veritas ab intellectu diuino: patet prima consequentia, quia enuntiatio compositio quædam est. Secunda verò probatur, quia veritas ab intellectu ad id quod intellectus dicit, pertinet, non ad operationem intellectus: quia non oportet operationẽ adæquari rei intellectæ, cùm res quandoque sit materialis, & intelligere sit immateriale: sed ad illud quod intellectus intelligendo dicit & cognoscit. cùm ergo veritas intellectus sit adæquatio intellectus & rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: sequitur quòd intellectus sit verus quando ita est in re sicut dicit: & sic si dicit compositionem veram, quòd sit verus.

Veritas est adæquatio intellectus & rei.

ADVERTENDVM circa diffinitionem veritatis ex doctrina sancti Thomæ prima quæst. 16. & veri. q. 1. quòd diffinitio hæc qua dicitur, veritas est adæquatio rei & intellectus, quæ est Isaac, est data secundum id quòd formaliter rationem veri perficit, & tam ad veritatem rei potest pertinere quàm ad veritatem intellectus: nam res dicitur vera secundum quod adæquatur intellectui: & intellectus dicitur verus secundum quod est rei adæquatus: quia scilicèt ita est in re sicut dicitur & intelligitur per intellectum. Ita autem adæquatio intellectus ad rem non accipitur ex parte actus, quia actus non habet rationem similitudinis rei intellectæ, vt illi dicatur adæquatus vel inadæquatus, licèt ex aliqua eius similitudine procedat, & ad similitudinem terminetur: sed accipitur ex parte formæ intellectus, secundum quam intellectus dicitur rei esse similis, & illi adæquatus. Vnde veritas ex parte intellectus dicit aliquam formam in intellectu, quæ est similitudo rei intellectæ secundum quod per ipsam intellectus rei adæquatur, ita quod illa similitudo non est formaliter veritas, nisi ratione illius adæquationis.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur quòd veritas intellectus est adæquatio intellectus & rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: quod intelligitur de veritate vt cognita est & dicta. Sensus enim est, quod tunc intellectus est verus, tanquam verum cognoscens aut dicens quando dicit aut cognoscit esse sicut est, aut non esse sicut non est. Hoc etiam modo intelligitur quod dicitur 4. met. text. 27. scilicèt quòd verum est ens esse, & non ens non esse. intelligitur enim de vero cognito: nam tunc verum cognoscitur, quando cognoscitur esse quod est, & non esse quod non est: & similiter tunc dicitur verum, quando dicitur esse quod est, & non esse quod non est.

SED circà ea quæ hic dicuntur, ttiplex occurrit dubium. Primum est, quia sanctus Thomas veri. quæst. prima artic. primo inquit quòd cognitio est quidam veritatis effectus: sed id quòd dicitur, est terminus & effectus cognitionis, non autem causa eius: ergo veritas non pertinet ad id quod dicitur: cuius oppositum est hic dictum.

Secundum est, quia si illud quod intellectus diuinus dicit est compositio & diuisio, ergo intellectus diuinus componit & diuidit: quia nihil aliud in nobis est componere & diuidere quàm dicere conceptum aliquem complexum: hoc autem falsum est, vt superiùs est ostensum: ergo falsum est quòd intellectus diuinus

nus dicat compositionem & diuisionem.

Tertium est, quia quòd intelligere sit immateriale, & res intellecta abundando materialis, non videtur sufficiens ratio quare ipsum intelligere non oporteat rei adæquari: nam & conceptus complexus in intellectu immaterialis est, & tamen rei materialis est, & tamen rei materiali adæquatur, aut inadæquatur.

Cognitio est veritatis effectus.

Ad primum horum responderi dupliciter potest. Primò quòd cum veritas importet similitudinem rei cognitæ secundum quam intellectus est rei conformis & adæquatus, dupliciter inuenitur veritas in intellectu, sicut dupliciter inuenitur in ipso rei intellectæ similitudo. inuenitur enim in eo similitudo quandoque imperfectè, sicut quando informatur specie intelligibili, sed actualiter non considerat. quandoque autem perfectè, sicut quando actualiter intelligit & format conceptum rei conformem. Ideò inuenitur veritas in intellectu & imperfectè ratione speciei intelligibilis præcisè sumptæ: & perfectè ratione conceptus formati de re. Cùm ergo dicitur in quæstionibus de veritate, quòd cognitio est veritatis effectus, intelligitur de veritate imperfectè sumpta: cùm autem hoc dicitur veritatem pertinere ad id quod dicitur, intelligitur de perfecta & completa veritate.

Potest secundò responderi, quòd cognitio intellectus nostri ad duo terminatur, scilicèt ad conceptum qui per actum intelligendi formatur: & ad rem per talem conceptum repræsentatam: & prius ordine naturæ producitur conceptus quàm res ad extra intelligatur: ex quo sequitur quòd prius natura intellectus per conceptum adæquatur rei, quàm rem extrinsecam, secundù quod extra intellectum existit, cognoscat. Et quia veritas consistit in adæquatione intellectus & rei, ideò prius ordine naturæ intellectus est verus, quàm ad rem ad extra terminetur: & hoc modo cognitio, non quidem simpliciter sumpta, & vt egreditur ab intellectu, sed vt ad rem inquantum est in seipsa terminatur, est effectus veritatis, & tamen veritas pertinet ad id quod dicitur. Dico ergo quòd id quod dicitur, non est effectus & terminus cognitionis, vt cognitio terminatur ad extra, imò sicut est causa eius, quia conceptus est ipsi cognitioni ratio vt terminetur ad extra, licet absolutè loquendo sit operationis intelligibilis effectus terminus. Nam conceptus intellectus apud sanctum Thomam dicitur principium cognoscendi prout cognitio ad rem per conceptum repræsentatam terminatur, non autem vt egreditur ab intellectu. Vt enim patet in prima parte q.15. & veri.q.3. idea nominat conceptum, qui est terminus per actum intellectus productus: & ponitur principium non solùm productionis, sed etiam cognitionis rerum. Hanc responsionem meliorem puto, & magis ad intentionem sancti Thomæ.

Intellectus diuinus cōpositionem & diuisionem dicit.

Ad secundum dicitur quòd non est sic intelligendum quod dicitur hoc loco, diuinum intellectum compositionem aut diuisionem dicere, quasi dicat compositionem per ipsum diuinum intellectum factam vt obiectio procedit: sicut intellectus noster dicit verbum complexum illud producendo, sed quia dicit, id est, concipit & intelligit compositionem & diuisionem intellectus nostri per verbum simplex, quod omnem intellectus nostri compositionem repræsentat. patet, quia deducit hoc ex eo quòd cognoscit enuntiationes, non quidem ab ipso formatas, cùm ostensum sit ipsum nō componere, sed ab intellectu nostro: quod etiam patet verum esse ex iis quæ dicuntur prima quæst. 16. ar. 5. primum, vbi dicitur quòd intellectus diuinus secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, & cognoscit omnia complexa. Hoc autem sufficit ad propositum suum, quo vult ostendere ipsum veritatem cognoscere, licèt non componat. Si enim cognoscit compositionem intellectus nostri, simpliciter tamen, & absq; compositione ex parte actus sui, cùm ipsa cōpositio veritatem contineat: sequitur quod veritatem cognoscat.

Ad tertium dicitur quòd cùm intelligere non habeat rationem repræsentantis obiectum, sed tantùm attingentis ipsum, nulla posset in ipso intelligi adæquatio, nisi in esse naturæ: & ideò cùm ipsum necessariò sit immateriale, si res intellecta sit materialis, non poterit inter illa esse adæquatio. Conceptus autem intellectus est forma repræsentatiua rei intellectæ. Ideò licèt non sit inter ipsum & rem adæquatio secundum esse naturæ, potest tamen esse adæquatio secundum repræsentationem, dum repræsentat secundum quòd est in re. Ideò illa est sufficiens ratio de ipso intelligere: quæ non esset sufficiens de eo quod dicitur, siue de conceptu.

Secundò, dato per impossibile quòd intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret illo modo quo noster intellectus adhuc esset verus. Ergo ex hoc quod non componit, ab eo non est veritas remouenda. Probatur consequentia, quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem, semper est verus

AD huius manifestationem notar duò. Primum est quòd differentia est inter incomplexum quod dicitur vel intelligitur, & complexum: quia incomplexum quantum est ex se, non est rei æquatum, nec inæquale: cùm ex se non contineat aliquam compositionem vel applicationem ad rem, sed bene incomplexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis & diuisionis. Secundum est, quòd tamen intellectus incomplexus apprehendit quidditatem rei in quadam compositione ad rem: quia apprehendit eam vt huius res quidditatem ideò dicitur talis intellectus semper verus per se, vt dicitur tertio de anima, capit. 26. licèt falsus esse possit per accidens ratione admixtæ complexionis, vel partium diffinitionis inter se, vel totius diffinitionis ad diffinitum, quorum vna dicitur simpliciter falsa diffinitio, altera verò falsa respectu huius rei. Similiter ergo diuinus intellectus verus esset cognoscendo essentiam suam vt suam.

CIRCA ea quæ hîc dicuntur de incomplexo, considerandum est quòd non sunt idem conceptus incomplexus, & incomplexum, hoc loco: sed incomplexum est ipsum obiectum formaliter & præcisè sumptum quòd per primam operationem intellectus apprehenditur, & repræsentatur per conceptum incomplexum, quem in seipso concipit intellectus, & sic distinguuntur incomplexum & conceptus incomplexus, sicut repræsentatum & similitudo actualiter repræsentans. Ipsum ergo incomplexum, puta hoc quod dico animal rationale, ex parte rei dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè & secundum se, scilicèt quantum ad sui naturam præcisè & formaliter sumptam: & sic constat quòd nullam importat comparationem ac adæquationem ad rem. animal enim rationale nihil aliud dicit quàm ipsam naturam humanam specificè significatam, hoc est significatam sine accidentibus individuantibus. Alio modo potest considerari secundum quòd apprehenditur ab intellectu: & sic includit comparationem ad rem concomitanter: & hoc est ipsum intelligi cum compositione ad rem. Intellectus enim apprehendit animal rationale non per abstractionem à quocunque & indifferenter, sed vt huius rei quidditatem. Volens enim intelligere hominis quidditatem, format de ipso hanc quidditatem, animal rationale, & sic quod secundum se comparationem ad rem non dicit, & consequenter nec verum nec falsum est: intelligitur cum comparatione, & verè intelligitur, inquantum ita est in re, quòd illa est eius quidditas: sicut intellectus apprehendit hanc vt huius quidditatem, & sic intellectus est verus tanquam habens in se adæquationem ad rem intellectam: quæ adæquatio formaliter complet rationem veritatis, non tamen tanquam verum actualiter cognoscens, cùm talem adæquationem sui conceptus ad rem per hanc operationem qua quidditatem format, non apprehendat.

CIRCA illam propositionem, In complexo designatur comparatio incomplexi ad rem: sciendum est ex doctrina sancti Thomæ veri. quæst. prima artic. 9. & 6. Metaphy. lect. vlti. quòd veritas cognoscitur ab intellectu secundum quòd reflectitur supra actum suum, & similitudinem: quod sanè non solùm est verum de cognitione naturæ veritatis, quod pertinet ad primam operationem intellectus: sed etiam de ipsa actuali conformitate vt intellectum denominante per complexum importata, quod pertinet ad secundam intellectus operationem. Quod vtique ego sic intelligo, non quòd cognitio veritatis sit propriè & simpliciter actus reflexus secundum eandem speciem actus, quia constat in cognitione cuiuscunque propositionis quæ actu directo cognoscitur, veritatem cognosci: sed quia cognitio pertinens ad secundam operationem intellectus, quæ est absolutè cognitio directa complexi, potest dici cognitio reflexa per comparationem ad simplicem rei apprehensionem, eo quòd intellectus formate propositionem non possit nisi reflectatur supra cognitionem simplicem qua considerauit priùs quidditatem aut aliquid aliud simpliciter: & hoc est quod intendit sanctus Thomas, cùm inquit quòd in complexo designatur comparatio incomplexi ad rem, id est, intellectus formando conceptum complexum cōparat quod priùs conceperat incomplexè ad rem, illud sic incomplexè conceptum rei attribuendo: & sic in ipso complexo importatur comparatio incomplexi priùs intellecti ad ipsam rem, cui attribuitur per copulam verbalem.

ADVERTENDVM, secundò quòd cùm complexum & incomplexum non differant (vt hic dicitur) nisi sicut comparationem formaliter importans, & quod non importat comparationem talem, sed absolutè dicitur, & complexo obiecto respondeat conceptus complexus, sicut incomplexus respondet incomplexo: compositio & complexio in intellectu non intelligitur tanquam sit aliquid per actum intellectus constitutum, quod ex pluribus conceptibus componatur, ita quòd ex illis fiat vnum, sicut ex materia & forma: sed quia formatur in intellectu conceptus repræsentatiuus rei, & eius quod de re incomplexè concepit intellectus, & etiam ipsius conformitatis ad rem, quam per copulam verbalem exprimit: & hac ratione dicitur conceptus complexus: sicque componendo intellectus cognoscit & iudicat se esse adæquatum re, quia quod de re incomplexè concepit, rei ad extra attribuit, & sic iudicat ita esse in re sicut concepit de ipsa quod est cognoscere se esse adæquatum rei. Vnde cùm dicit intellectus hominem esse animal, non solùm comparatur animal ad hominem vt ipsum animal extrà intellectum est, sed etiam vt est ab intellectu conceptum: in quo importatur comparatio intellectus concipientis illud incomplexum ad rem extrà intellectum. Propter quod inquit sanctus Thomas prima quæst. 16. art. 2. quòd tunc primò intellectus cognoscit & dicit verum, quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, ita videlicèt quòd subiectum propositionis dicit rem cui intellectus aliquid de ipsa conceptum attribuit: & prædicatum dicit formam quam de ipso prius incomplexè conceperat, & posteriùs cum complexione ad rem intelligit & dicit & hanc complexionem significat nota compositionis & diuisionis.

CIRCA illud dictum, quòd intellectus incomplexus apprehendendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: & propter hoc intellectus dicitur per se semper esse verus, licèt incomplexum vel diffinitio non sit secundum se vera, vel falsa: multiplex occurrit dubium. Primum est, quia si intellectus incomplexus intelligens quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: sequitur quòd in intellectu incomplexo erit complexio & compositio, quod contradictionem implicat, patet consequentia, quia dictum est complexum nulla alia ratione ab incomplexo differre, nisi quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem, quæ non designatur per incomplexum.

Secundum est, quia vt arguit sanctus Thomas prima quæst. 17. articulo tertio, intellectus circa quod quid est non decipitur: quia directè informatur similitudine quidditatis rei. Ex hac enim ratione sequitur quòd intellectus cognoscens quod quid est, nullo modo potest esse falsus: non quidem propter comparationem partium diffinitionis adinuicem, quia non formar diffinitionem nisi secundum repræsentationem speciei: non etiam secundum attributionem ad id cui non conuenit: quia semper cognoscit (vt dicitur hîc) tàquam huius diffinitionem: & sic etiam ex specie fit talis cognitio, ergo, &c.

Tertium est, quia videtur etiam ex hac parte implicari contradictio. Nam si primæ operationi conuenit per se apprehendere quidditatem cum quadam comparatione ad id, vt cuius quidditas apprehenditur: ergo & per se conuenit quod natum est sequi ex illa comparatione: sicut accidit in secunda operatione: sed ad talem operationem nata est sequi falsitas, cùm scilicèt apprehenditur vt quidditas alicuius cuius non est quidditas, vt conceditur in litera: ergo implicat dicere quod intelligat cum tali comparatione, & tamen in ipso sit falsitas tantùm per accidens, scilicèt ratione extranei.

Quo intelligitur quid ditas in cōparatione ad rem.

Quartum est, quia (vt dictum est superiùs in prima ratione) veritas solùm est circa compositionem & diuisionem intellectus: ergo falsum est quod hoc dicitur, scilicèt quòd intellectus cognoscens quod quid est, per se semper est verus.

AD euidentiam primi dubij intelligendum est primò quòd intelligere quidditatem in comparatione ad rem, dupliciter potest intelligi, scilicèt ex parte rei intellectæ, & ex parte modi cognoscendi. Ex parte rei intellectæ accipitur, quando ipsa comparatio est obiectum cognitum: ex parte verò modi cognoscendi tantùm accipitur, quando ipsa comparatio non intelligitur quidem. sed ipsum actum & modum intelligendi concomitatur. Intelligere primo modo cum comparatione, est intelligere hoc habere ad illud comparationem: & hoc est componere: sed secundo modo non est componere, sed ipsum tantùm incomplexum dicere & intelligere, non per abstractionem omnimodam à re, sed vt quidditatem huius: propter hoc inquit sanctus Thomas, quòd in hac intellectione ipsum incomplexum, & etiam diffinitio non est secundum se vera vel falsa, id est, id quod per talem operationem dicitur aut intelligitur, non dicit ipsam comparationem formaliter, licèt intellectus ipsum comparatiuè quantum ad modum intelligendi concipiat. Et est simile ei quod dicitur potentia, quæst. 7. articulo 11. quòd aliquæ sunt relationes rationis consequentes modum intelligendi, secundum quòd aliqua non habentia ordinem inter se, ordinatè intelliguntur, licèt intellectus non intelligat ea habere ordinem: quia tunc esset falsus: ita in proposito dicendum est, quòd intellectus in prima operatione intellectus apprehendit quidditatem cum quadam comparatione intelligendo ipsam tanquam huius quidditatem: ad quem modum intelligendi consequitur habitudo rationis quidditatis ad id cuius est quidditas: non tamen apprehendit ipsam quidditatem habere comparationem.

Quo intelligitur quid dicat in complexo est veritas aut falsitas.

Ad argumentum ergo negatur consequentia: ad probationem dicitur quod non intendit sanctus Thomas quòd ipsum quod dicitur, comparationem includat vt dictum, aut etiam formaliter ipsam in sua ratione includat, quo modo complexum dicit comparationem sed quòd in modo intelligendi est comparatio: non enim intellectus incomplexus dicit hominem esse animal rationale, quod esset ipsam comparationem quidditatis ad rem dicere, licèt hanc quidditatem apprehendat vt hominis quidditatem, inquantum de homine hanc formar diffinitionem animal rationale, non autem de lapide, sicut & sensus visus licèt cognoscat albedinem vt huius: quia iudicium eius ad particulare fertur, non tamen dicit hoc esse album, quasi conformitatem sui ad rem iudicando.

PRO intelligentia eorum quæ in secundo dubio tangun tur, considerandum est quòd cùm illud dicatur rei conuenire secundum se, quod conuenit illi ex propria ratione, per accidens verò siue per aliud, quod conuenit illi ex aliquo quod est ab eius ratione extraneum: intellectum incomplexum esse verum per se, est ipsum inquantum simpliciter quidditatem apprehendi, vt sic, verum esse: propria enim ratio eius consistit in apprehensione quidditatis. Ipsum autem esse falsum per accidens siue per aliud, est ipsum fallum esse ex aliqua extrinseca ratione illi adiuncta, scilicèt ex adiunctione compositionis ad simplicem quidditatis apprehensionem

Quo in intellectu incōplexo est veritas aut falsitas.

CONSIDERANDVM secundò, quòd compositionem primæ operationis intellectus admisceri dupliciter intelligi potest. Vno modo formaliter, quia videlicèt formando diffinitionem, aliquam propositionem formet. Alio modo virtualiter, quia videlicèt ex ipsa formatione diffinitionis nata est sequi propositio per secundam intellectus operationem. Primo modo, primæ operationi intellectus compositio admisceri non potest. Nam si intellectus formaret propositionem in quidditatis apprehensione, puta si diceret, homo est animal rationale, illa non esset simplicium intelligentia compositioni & diuisioni intellectus condiuisa. Secundo autem modo adiungi tali operationi compositionem non est inconueniens. Nam ex hoc quod intellectus de homine hanc formar diffinitionem, animal rationale: habet vt per secundam operationem hanc propositionem formare possit, homo est animal rationale: & sic de aliis. Cùm ergo dicitur quòd in prima operatione intellectus potest esse falsitas per accidens ratione compositionis admixtæ intelligitur de admixtione compositionis virtuali, non autem formali. Dum enim intellectus de circulo hanc diffinitionem, figura quadrata, concipit, in hac apprehensione virtualiter includitur circulum esse figuram quadratam: & dum format hanc diffinitionem, animal insensibile. virtualiter includitur aliquod animal esse insensibile. propter hoc dicitur 1. quæst. 17. articulo tertio, quòd intellectus formando hanc diffinitionem, animal rationale quadrupes, est falsus: quia falsus est in formando hanc propositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. & veri. q. 1. art. 12. & primo sent. distinct. 19. q. 5. art. 1. septimum, dicitur quòd diffinitio non est falsa nisi inquantum affirmationem falsam implicat. Et hîc dicitur quòd intellectus cognoscendo quidditatem per accidens est falsus inquantum diffinitio includit aliquam complexionem. Nam siue sit simpliciter falsa diffinitio, quia videlicèt componitur ex partibus non cohærentibus, siue respectu huius, quia videlicèt non est huius diffinitio: non est falsa nisi ratione falsæ propositionis in ea virtualiter inclusæ: & intellectus quidditatem apprehendens non est falsus nisi ratione falsæ compositionis in tali apprehensione virtualiter inclusæ.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd de ratione quidditatis inquantum huiusmodi non est vt aliquam compositionem importet. Sunt enim aliquæ quidditates, scilicèt quidditates substantiarum separatarum, quæ nullam habent compositionem, neque inquam ex partibus, cùm simplices sint: neque cum suppósito, eo quòd in ipsis non differant intrinsecè quod quid est, & id cuius est: vt patet 7. Metaphysic. ideò intellectus cognoscens quod quid est, inquantum huiusmodi, secundum se nullam habet compositionem includere: cùm non fit compositio in intellectu cognoscente rem secundum quod in se est, nisi ex aliqua compositione in re existente. Quòd si aliqua cognitio quod quid est, implicitè complexionem contineat: hoc non conuenit sibi inquantum est absolutè cognitio quod quid est: sed inquantum est cognitio quod quid est rei materialis & compositæ, cuius cognitio ex diuersis sumitur partibus. Nam cùm diffinitio talis rei ex diuersis sumatur, non est quandoque tota ex specie aliqua primò & immediatè à phantasmate causata, sed oportet eam per diuisionem & compositionem inuestigare: ex qua inuestigatione causatur in intellectu cognitio quod quid est eum quadam complexione in ea implicitè & virtualiter contenta. Et quia in tali compositione differentiarum inter se, & diffinitionis cum diffinito, intellectum contingit errare, dum scilicèt componit differentias in vna diffinitione, quæ simul esse non possunt: aut aliquam diffinitionem attribuit rei cui non conuenit: ideò & intellectu cognoscente quod quid est, huiusmodi contingit esse falsitas, & inadæquatio ad rem ratione falsæ compositionis implicatæ. Si ergo intellectus cognoscens quod quid est, absolutè

&

& secundum se consideretur: inquantum scilicèt est cognoscens quod quid est, habet quod semper sit verus, quia quantum est ex sui natura, habet statim cognoscere quod quid est ex forma intelligibili ipsum directè & immediatè repræsentante: in qua cognitione semper rei adæquatur intellectæ: sicut & sensus semper suo proprio sensibili adæquatur, quod immediatè ex propria specie apprehendit, nisi propter aliquod extrinsecum impediatur. Si autem consideretur vt cognoscit quod quid est rei compositæ, sic falsus esse potest, inquantum oportet per diuisionem & compositionem ipsum inuestigare, & sic eum quadam compositione formare. Quia ergo talis compositio & inquisitio præcedens, cognitioni quod quid est absolutè consideratæ accidit: ideò falsitas intellectui cognoscenti quod quid est, dicitur per accidens conuenire, vtpote præter rationem talis cognitionis cueniens.

Sed ex dictis dubium insurgit. Sicut enim in intellectu cognoscente quod quid est rei compositæ, includitur aliquando falsa complexio virtualiter: ita & aliquando vera includitur complexio. Sic ergo ideò dicitur falsus per accidens: quia falsam compositionem intellectus implicitè & virtualiter continet, eadem ratione propter veram compositionem implicitam dicetur per accidens verus. Vtraque enim compositio illi cognitioni extranea est. Sed huius oppositum dicitur & ab Aristot. & S.Tho. ponentibus quòd semper per se est verus. ergo, &c.

Respondetur, & dicitur primò, quòd vtique quantum ad veritatem quæ compositionem implicitam in cognitione quod quid est concomitatur, intellectus cognoscens quod quid est, per accidens dicitur verus, sicut & falsus per accidens, ratione falsæ compositionis inclusæ: & si non aliunde haberet veritatem quàm ex ipsa vera compositione implicita, non diceretur verus nisi per accidens.

Dicitur secundò quòd præter veritatem hanc, habet etiam veritatem sibi ex se inquantum est cognitio quod quid est, formaliter conuenientem: eò quòd natus sit quidditatem simplici intuitu ex speciei intelligibilis repræsentatione apprehendere, in qua apprehensione semper est rei adæquatus, cùm per speciem intelligibilem rei habeat intellectus intelligere tanquam per propriam formam suam vt est cognoscens, nisi ex aliquo extrinsecus adiuncto ad falsitatem trahatur. non sic autem potest dici falsus per se, quia ex sola adiunctione compositionis habet quòd sit falsus. nisi enim cognitioni quod quid est adiungeretur compositio, nunquam falsus esset, nunquámque res inadæquatus.

Attendendum autem quòd aliud est loqui de prima operatione intellectus, & aliud de cognitione quidditatis vniuersaliter. Loquendo enim de prima operatione intellectus, quæ dicitur simplicium intelligentia, alii operationi quæ dicitur compositio & diuisio condiuisa: sic dictum est in ipsa falsitatem non esse, nisi per accidens. Loquendo autem de cognitione quidditatis in communi, sic in eius cognitione falsitas esse potest etiam per se. Dupliciter enim quidditas cognosci potest. Vno modo simpliciter & absolutè, quod est ipsam per primam operationem cognosci: & sic in eius cognitione per se falsitas non est. Alio modo attributiuè, quod est ipsam per secundam operationem intellectus alicui attribui: & tunc in eius cognitione per se falsitas esse potest, sicut & in aliarum rerum attributione. Ex iis patet ad dubium. Dicitur enim quod virtus cognoscitiua vtique non potest deficere per se respectu eius cuius similitudine primò & per se informatur: per accidens tamen deficere potest, quando scilicet non ex simplici & sola repræsentatione speciei apprehenditur ipsa quidditas, sed ex diuersis phantasmatibus & sensibilibus cum quadam compositione inuestigatur, sicut accidit in rebus compositis.

Ex hoc etiam patet responsio ad tertium dubium. Dicitur enim quòd non conuenit per se primæ operationi intellectus quòd intelligat quidditatem vt huius rei distinctæ à quidditate, quia hoc non conuenit, nisi vbi est aliqua compositio in re, ex quo inter quidditatem & habentem quidditatem aliqua distinctio accipi potest. Vnde si intellectus nostet apprehenderet quidditatem substantiæ separatæ vt in se est, non apprehenderet ipsam vt huius, sed absolutè, eò quòd non esset ibi distinctio aliqua inter quidditatem & habentem quidditatem. Propterea deceptio intellectui nostro per accidens accidit, non autem per se, inquantum accidit sibi ex conditione obiecti compositi cum aliqua compositione apprehendere quidditatem. Non enim quidditatem rei compositæ, vt quidditatem apprehendere potest, nisi apprehendat ipsam vt huius: quia talis quidditas est alicuius quidditas in compositis: neque etiam sine partibus eam potest apprehendere.

Vtrum veritas sit in intellectu incõplexo.

AD EVIDENTIAM quarti dubij considerandum quòd quidam Thomistæ circa veritatem dicunt. Primò quòd non conformitas cuiuscunque intellectus, sed intellectus complexi tantùm est veritas. Dicunt secundò, quòd nulli intellectui incomplexo vt sic conuenit per se conformitas ad rem, quia incomplexum vt sic respectum nullum æqualitatis, aut inæqualitatis ad alterum includit. Dicunt tertiò quòd ad veritatem intellectus vt cognoscens est, exigitur quòd veritas sit in eo vt cognita. Dicunt quartò, quòd non dicitur intellectus cognoscere veritatem, quia cognoscat conformitatem intellectus simplicis ad rem quam ipse intellectus simplex non cognoscit: tum quia falsum est quòd illam conformitatem intellectus simplex non cognoscat, quum sit quoddam diffinibile: tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexè, verum autem cognoscitur directè: sed quia intellectus, componens & diuidens cognoscit suì conformitatem ad rem, eo quòd omnis complexa enuntiatio per se claudatur in propria ratione quòd sit æqualis aut inæqualis rei enuntiatæ, quoniã essentialiter est similitudo, quòd hoc insit vel non insit illi.

Quoniam autem hanc opinionem ego ad mentem sancti Thomæ esse non puto, ostendam omnia hoc per ordinem falsa esse, & sic positio sancti Thomæ declarabitur: ex qua declaratione patebit ad dubium morum responsio. Primum ergo dictum eorum apud sanctum Thomam falsum est. Nam non solùm conformitas intellectus complexi ad rem, sed etiam intellectus incomplexi apud ipsum, formaliter est veritas, ita quòd veritas est similitudo intellecta existens in intellectu sine simplici siue componente & diuidente, per quam intellectus rei intellectæ conformatur, patet hoc. Primò ex eo quod habetur p.p.quæst.16.artic.3.3.& veri.q.1.artic.1.3. ens non potest intelligi sine vero, quia non potest intelligi sine hoc, quòd adæquatur intellectui. Ex hoc enim arguitur sic. In omni intellectione qua intelligitur ens, oportet ens cõformari & adæquari intellectui, ergo & intellectum oportet adæquari & conformari rei, sed ens dicitur verum ex tali adæquatione: vt patet ex verbis sancti Thomæ, ergo & conformitas intellectus simplicis ad ipsum ens intellectum est vetitas, patet consequentia, quia res non dicuntur veræ nisi in ordine ad veritatem intellectus. Propterea vt inquit sanctus Thomas hoc loco, si etiam per impossibile intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret, adhuc esset verus: quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem, semper est verus, sed non dicitur intellectus verus nisi ratione conformitatis & adæquationis: ergo & ipsa conformitas simplicis intellectus est veritas.

Præterea. Loco allegato dicitur quòd est intellectus simplex verus, sicut res vera: ergo in ipso est veritas ergo sua conformitas & adæquatio est veritas. Adhuc, res dicitur vera à veritate intellect 15, & non solùm enunciabilia, vt patet 1.q.16.artic.1.& 7. ergo in intellectu simplici est veritas, ergo, &c.

Ex istis patet secundum dictum illius positionis falsum esse, si enim intellectus incomplexus est per se verus apprehendendo quod quid est, necesse est in ipso esse per se conformitatem ad rem. Licèt enim incomplexum non importet comparationem, conceptus tamen, repræsentatiuus incomplexi est conformis rei, & habet talem habitudinem ad rem inquãtum repræsentat quidditatem alicuius vt suam: & ita in re est, & ratione huius dicitur intellectus conformis & verus: sicut album dicitur simile alicui ratione albedinis quæ est fundamentum similitudinis.

Tertium etiam dictum illius opinionis est expressè contra mentem sancti Thomæ, in p.p. ibi enim articulo secundo vult quòd forma intellectus inquantum est cognoscens, est similitudo rei cognitæ: & quòd cognoscere illam conformitatem, est veritatem cognoscere, licèt secundum primam operationem conformitatem illam sui ad rem intellectus non cognoscat, sed dicatur verus tantùm sicut res vera. Ex his enim constat quòd ad veritatem intellectus vt res cognoscens est, non requiritur quòd sit cognita. Nam secundum eius mentem, veritas non est cognita per intellectum simplicem, & tamen in ipso vt cognoscens est, inuenitur conformitas vt in re vera: & cognoscere hanc conformitatem, est veritatem cognoscere.

Quartum quoque dictum & in se falsum est & contra mentem sancti Thomæ esse ostenditur. Quòd sit falsum, arguitur. Verum primò cognoscitur per intellectum componentem, & diuidentem directè, etiam secundum illorum opinionem, sed conformitas ipsius intellectus ad rem quam habet dum componit aut diuidit, non cognoscitur nisi per reflexionem: ergo non dicitur intellectus componens & diuidens cognoscere verum, quia cognoscat conformitatem sui ad rem quam habet dum componit: probatur minor. Non potest intellectus cognoscere se conformiter & adæquatè ad rem intelligere, nisi intelligat se intelligere, quia vnum alterum includit, sed intellectus non intelligit se intelligere nisi per reflexionem. ergo &c.

Non obstat quod dicitur omnem compositionem intellectus includere per se quòd ipsa sit æqualis aut inæqualis rei: si enim intelligatur quòd repræsentet obiectum complexum, & sit conformitatem ad tale obiectum hoc falsum est, quia conceptio complexa intellectus nihil repræsentat nisi ipsum complexum: sicut & incomplexa nihil nisi incomplexum repræsentat cõceptus enim quo intellectus intelligit hominem esse animal, nihil aliud repræsentat quàm hominem esse animal, si autem intelligatur quod talis conceptus est fundamentum per se cõformitatis, sic hoc non magis conuenit conceptui complexo quàm incomplexo: cùm per vtrumque conceptum intellectus conformetur & adæquetur rei.

Quod etiam sit contra sanctum Thomam ostenditur. Tum quia in p.p. cùm dixisset intellectum esse verum ex eo quod habet in se rei similitudinem, & similiter sensum: subiungit quòd conformitatem sui ad rem neque sensus neque intellectus cognoscendo quod quid est cognoscit, sed tantùm intellectus componens & diuidens, & ex hoc dicitur verum cognoscere: hæc autem non essent vera, nisi intellectus intelligendo veritatem intelligeret conformitatem sui in prima operatione ad rem. Tum quia sexto Metaphysicæ lectione vltima vult, quòd intellectus habet apud se similitudinem rei intellectæ, secundum quod rationes incomplexorum concipit: non tamen propter hoc ipsam similitudinẽ diiudicat, sed solùm cùm cõponit & diuidit: & quòd in secunda operatione intellectus est veritas & falsitas secundum quòd super ipsam similitudinem reflectitur cognoscendo & diiudicando ipsam. Ecce quòd apud ipsum intellectus cognoscit veritatem cognoscendo conformitatem intellectus simplicis ad rem. Tum quia in hac ratione inquit quòd complexum dicitur verum aut falsum, quia in ipso designatur comparatio inter complexi ad rem. Ex his constat quòd intellectus simplex propriè & per se dicitur verus formaliter & intrinsecè tanquam in seipso veritatem habens: & sic verificatur dictum philosophi, quòd per se semper est verus, licèt non sit verus tanquam cognoscens veritatem.

Ad primam confirmationem huius quarti dicti, dicitur quòd cognoscere cõformitatem intellectus contingit dupliciter. Vno modo quidditatiuè, quod est cognoscere quid sit talis conformitas. Alio modo denominatiuè, quod est cognoscere ipsum intellectum esse actualiter conformem rei. Primo modo intellectus simplex potest cognoscere veritatem, non autem secundo modo, & de hoc intelligit sanctus Thomas quòd conformitatem sui non cognoscit intellectus, cognoscẽdo quod quid est.

Ad secundam dictum est superiùs, quomodo etiam verum dicitur reflexè aliquo modo intelligi, & aliquo modo directè.

Ad dubium ergo morum dicitur, quòd veritatem esse in aliquo contingit dupliciter. Vno modo subiectiuè, tanquam scilicèt forma in subiecto existens: & sic non est in sola compositione & diuisione intellectus, sed etiam in simplici apprehensione, simplicem esse per se semper verum. Alio modo obiectiuè, scilicèt tanquam cognitam: & sic est in sola compositione & diuisione. Et vniuersaliter vbi sanctus Thomas aut Aristoteles inquit veritatem pertinere ad compositionem & diuisionem intellectus: intelligendum est de veritate vt cognita. Vbi attendendum est quòd cùm conceptus quem intellectus intelligendo formar, non sit id quod intelligitur, licèt sit terminus intrinsecus intellectionis per ipsam productus, sed sit medium quo intellectus in rem cognitam fertur, tanquam ipsius repræsentatiuus, ad videndum an per aliquam operationem suam intellectus verum cognoscat necne: non est inspiciendum an conceptus per talem operationem formatus sit verus, quia omnis conceptus intellectus siue inquantum simplex sit, siue complexus, aut est verus aut falsus: (si enim sit rei adæquatus, est verus: si autem inadæquatus, est falsus: & sic in omni intellectione aut veritas est aut falsitas) sed inspiciendum est ad id quod per conceptum repræsentatur. Si enim illud importat comparationem æqualitatis aut inæqualitatis intellectus ad rem, dicetur intellectus per talem operationem verus aut falsum cognoscere: quia veritas & falsitas in adæquatione & in inadæquatione consistunt. Si autem nullam huiusmodi comparationem importet, non dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere. Quia ergo conceptus per simplicem operationem intellectus productus incomplexum repræsentat, ipsum incomplexum nullam comparationem ad rem dicit, vt superiùs dicebatur: animal enim rationale quod per simplicem conceptum intellectus exprimitur, nullam comparationem importat. ideò intellectus incomplexè cognoscẽs illud animal rationale apprehendit: non cognoscit verum aut falsum.

Quia verò conceptus per actum componentis aut diuidentis productus, complexum repræsentat: ipsum autem complexum comparationem intellectus ad rem importat. (hoc enim quod dico hominem esse animal, importat intellectum esse adæquatum rei, dum de homine animalitatem incomplexè concipit, quod significat & dicit dum animal attribuit homini, dicendo hominem esse animal) ideò intellectus componendo & diuidendo verum aut falsum cognoscit: propterea bene dictum est quòd in sola compositione & diuisione intellectus est verum obiectiuè tanquam cognitum. Nam potest quidem dici esse in intellectu cognoscente quod quid est, aliquo modo obiectiuè: inquantum scilicèt ipse conceptus rei adæquatus (qui est essentialiter veritas) est intrinsecus terminus intellectionis: sed non est in ipso obiectiuè tanquam cognitum: quia ipse conceptus non est id quod cognoscitur, sed incomplexum quod per talem conceptum repræsentatur.

Quod autem videtur dici veri quæstione prima, articulo tertio, quoniam inquam tunc tantùm intellectus adæquatur rei, quando componit aut diuidit: intelligendum est de perfecta & completa adæquatione: licèt enim intelligendo quidditatem alicuius sit rei adæquatus: quia tamen adhuc est in potentia ad compositionem in qua vltima eius perfectio consistit, vt dicitur in sequenti ratione: tunc est incomplexè adæquatus rei: completur autem & perficitur huiusmodi adæquatio per iudicium quo iudicat rei conuenire quod de ipsa simpliciter concepit: quod fit componendo & diuidendo.

Non obstat etiam prædictis quod inquit sanctus Thomas p.p.quæst. allegata, articulo primo, scilicèt quod propriè loquendo veritas est in intellectu componente & diuidente: non autem in intellectu cognoscente quod quid est. Dicitur enim quòd dupliciter potest intelligi veritatem propriè esse in intellectu. Vno modo proprietate rei: quia videlicèt id quod propriè est veritas, est in intellectu: & sic veritas est propriè etiã in intellectu simplici. Alio modo proprietate locutionis, id est, secundum proprium propositionis sensum: & sic veritas est propriè in intellectu componente & diuidente tantùm. Cùm enim dicitur, verum est in intellectu cognoscente: propriè significatur quod ab intellectu cognoscitur, hoc autem soli intellectui componenti & diuidenti conuenit, & ad hunc sensum verba sancti Thomæ intelliguntur.

Ad eundem sensum intelligitur quod dicitur ibidem, scilicèt quòd nomen veri importat cognitum: intelligitur enim de nomine ipso vt ponitur in hac propositione, verum est in intellectu cognoscente: significatur enim quòd sit in ipso obiectiuè, vt cognitum formaliter, ipsum verò nomen veri per se sumptum absolutè, conceptum rei adæquatum significat.

Tertiò, in Deo est perfectio quam intellectus habet per cognitionem incomplexorum & complexorum, sicut & aliarum omnium rerum: sed veritas consequitur intellectum secundùm quod est perfectus. ergo &c. probatur minor, quia intellectus apprehendens incomplexum, nondum pertingit ad suam vltimam perfectionem: quia adhuc est in potentia respectu compositionis & diuisionis: cùm autem ad compositionẽ peruenit, tam est perfectus: veritas autem consequitur intellectum quãdo tam vsque ad compositionem peruenit: cùm propriè loquendo verum sit tantùm in compositione & diuisione.

Quomodo cognitio incõplexa est perfectior cognitione complexa.

ADVERTENDVM hic quòd cognitio incomplexorum & complexorum dupliciter potest considerari. Vno modo vtranque per se cõsiderando ex parte actus: talis modo in comparatione ad rem intellectam, vt scilicèt sunt cognitiones vnius & eiusdem rei. primo modo simplex apprehensio perfectior est, vt pote simplicior, & ad intima rei pertingens: secundo autem modo cognitio complexa perfectior est. non enim per simplicem apprehensionem intellectus nostri habetur completa & vltima cognitio omnium quæ sunt in re: sed opus est complexione ad perfectam rei cognitionem: vnde & sic complexa cognitio incomplexam includit.

Attendendum etiam cùm dicitur veritatem consequi intellectum quando iam vsque ad compositionem peruenit: quòd hoc non sic intelligitur quasi veritas non in ipsa compositione includatur, sed sequatur ad ipsam: hoc enim iuxta prædicta patet falsum esse: sed quia non inuenitur formaliter veritas in intellectu vt cognita, nisi dum componit aut diuidit: quia tunc tantùm adæquationem sui ad rem intelligit: quod est propriè veritatem in intellectu esse secundum locutionis proprietatem.

Quartò, Verum est bonum intellectus, vt dicitur sexto Ethicorum capitulo tertio: ergo veritas est in Deo: probatur consequentia, quia Deus omnes bonitates in se habet vt dictum est superiùs.

ADVERTENDVM quòd verum dicitur bonum & perfectio intellectus inquantum est cognitum: vt dicitur p.p. quæst.16.articulo secundo tertium. ideò in illo intellectu tantùm est absolutè loquendo à quo cognoscitur: & quia ab intellectu componente & diuidente tantùm cognoscitur: ideò simpliciter est tantùm in ipso: licèt alio modo dicatur esse in sensu, & in intellectu simplici: sicut videlicèt in re vera. ex quo sequitur quòd etiam in intellectu diuino continente perfectionem intellectus componentis, per quandam eminentiam sit etiam verum vt cognitum & intellectum. Confirmatur postremò conclusio & authoritate apostoli ad Rom.3.

Quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd Deus est veritas.
Cap. 66.

Idem 1.p. q.16 art.3.

EX præmissis autem apparet quòd ipse Deus est veritas. Veritas enim quædam perfectio intelligẽtiæ est, siue intellectualis operationis : vt dictum est. * intelligere autem Dei est sua substantia. Ipsum etiam intelligere, cùm sit diuinum esse, vt

* Capi.39. * Capi.28. ostensum est, * non superueniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum : sicut & de diuino esse suprà ostensum est. Relinquitur igitur quòd diuina substantia sit ipsa veritas.

2 Item veritas est quædam bonitas intellectus secundum philosophum. Deus autem est sua bonitas, vt suprà

* Capit.3. * ostensum est. ergo est etiam sua veritas.

3 Præterea, de Deo nihil participatiuè dici potest, cùm sit suum esse, quod nihil participat: sed veritas est in Deo, vt suprà * ostensum est. Si igitur non dicatur participatiuè, oportet quòd dicatur essentialiter, vt suprà ostensum est. Deus ergo est sua veritas.

*Capi.64.

4 Amplius, licèt verum propriè non sit in rebus, sed in mente, secundum philosophum in sexto Metaphy. res tamen interdum vera dicitur secũdum quòd actum propriæ naturæ consequitur : vt Auicen. dicit in sua Metaphysica, * quòd veritas rei est proprietas esse vniuscuiusq; rei, quod stabilitum est ei inquantum talis res nata est de se facere veram æstimationem: & inquantum propriam sui rationem quæ est in mente diuina, imitatur. Sed Deus est sua essentia: ergo siue de veritate intellectus loquamur, siue de veritate rei : Deus est sua veritas. Hoc autem confirmatur authoritate domini de se dicentis Ioan.14. Ego sum via, veritas, & vita.

*lib.2.c.4.

Super cap. 60.

OStenso in Deo veritatem esse, ostenditur nunc quòd ipse sit sua veritas. Et probatur primò sic. Intelligere Dei est diuina essentia: ergo & veritas. Probatur consequentia, quia veritas est perfectio intellectualis operationis. Hæc autem non perficitur per aliquid superueniens, sicut nec esse diuinum : sed per seipsam est perfecta. Ergo si intelligere est diuina substantia, etiam veritas est diuina substantia.

ADVERTE quòd verum est perfectio intellectualis operationis sicut terminus eius, cùm sit cõceptus intellectus cum adæquationem ad rem intellectam. In diuino autem in ellectu non est aliquis cõceptus ab ipso actu intelligendi distinctus, sed est ipsa diuina essentia intellecta vt propria ratio vniuscuiusque. Propter hoc perfectio diuini intellectus quæ est veritas, ab ipso actu intelligendi non distinguitur.

Veritas nõ dicit tantum respectum adæquationis.

Ex hoc sequitur quòd veritas non dicit in sua ratione tantùm respectum adæquationis, nec respectum inquam rationis, quia tunc Deus non esset veritas, cùm non sit ens rationis : nec realem, quia Dei ad creaturam non est relatio realis : sed dicit absolutum cum respectu & Deus est veritas quantum ad absolutum quod importatur, scilicèt quantum ad similitudinem intellectam : non autem quantum ad respectum connotatum.

Secundò, Deus est sua bonitas : ergo & sua veritas : quia veritas est bonitas intellectos, vt dictum est suprà.

Tertiò, nihil in Deo participatiuè dici potest, cùm sit suum esse : ergo cùm veritas sit in Deo, Deus est essentialiter veritas.

Quartò, veritas licèt in intellectu ponatur, est tamen etiam in re, secundum quòd inquit Auicen. veritatem rei esse proprietatem sui esse quod stabilitum est ei, & hoc secundum quòd nata est res de se facere veram existimationem in intellectu, & inquantum propriam sui rationẽ quæ est in mente diuina, imitatur. Sed Deus est sua essentia : ergo est sua veritas. siue de veritate intellectus loquamur, siue de veritate rei.

ADVERTE ex doctrina sancti Thomæ prima primæ, & in quæstionibus de veritate, ꝙ res dicuntur veræ & in cõparatione ad intellectum diuinum, & in comparatione ad intellectum humanum. Ad intellectũ quidem diuinum, secundum quòd imitatur formam suam in mente diuina existentem : sicut & res artificiales dicuntur veræ inquantum imitantur formam artis existentem in mente artificis, & secundum istam propositionem res dicuntur simpliciter & absolutè veræ eò quòd ab intellectu diuino secundum esse dependeant. In comparatione autem ad intellectum humanum speculatiuum, scilicèt à quo non dependent, dicuntur veræ. inquantum natæ sunt de se facere veram existimationem in ipso intellectu : & sic dicuntur veræ secundum quid, eò quòd ad intellectum humanum non habeant comparationem nisi per accidens, cum ab ipso non dependeant.

Ex quibus sequitur, quòd sicut veritas intellectus dicit duo, scilicèt absolutum & respectum, siue materiale & formalitas & veritas rei. Absolutum est esse, siue entitas rei, respectus autem est habitudo ad intellectum. Si quæratur autem an isti respectus sint reales, vel rationis : dicitur quòd respectus ad intellectum diuinum est realis, quia est respectus mensurati ad mensuram. est enim intellectus diuinus mensura omnium rerum, sicut intellectus artificis est mensura artificiatorum. Respectus verò ad intellectum humanum speculatiuum est respectus rationis : quia est mensuræ ad mensuratum. veritas enim intellectus nostri ab ipsa re mensuratur : dicitur enim verus intellectus, eò quòd ita intelligit sicut est in re. Sciendum quoque quòd licèt veritas modo sit in re, tamen illa impropriè dicitur veritas. cùm veritas primò & per se sit in intellectu, vnde simpliciter & propriè loquendo res non dicitur vera nisi extrinsecà denominatione scilicèt. à veritate intellectus. A forma autem in se existente intrinsecè dicitur vera, sed impropriè. sicut medicina propriè dicitur sana, à sanitate existente in animali : impropriè autem à virtute in ipsa existente. concluſit ergo sanct. Tho. quòd siue loquamur de veritate intellectus, siue de veritate rei : deus est sua veritas : cùm sit sua essentia. quia si accipiamus veritatem impropriè, à qua scilicèt res intrinsecè dicitur vera : non est aliud quàm ipsa substantia rei, vel eius esse : ideo ità eò si deus est sua essentia, sequitur quòd sit sua veritas. Si etiam accipiamus veritatem rei à qua propriè res denominatur vera quamuis extrinsecè, quæ est veritas intellectus : sic etiam dictum est quòd est ipsa dei essentia. Quomodocunque igitur res dicatur vera, sequitur quòd deus est sua veritas. Confirmatur conclusio author. Io. 14. Ego sum via veritas, & vita.

Quòd deus est purissima veritas.
Capit. 61.

HOc autem ostenso manifestũ est quòd in deo est pura veritas, cui nulla falsitas & deceptio admisceri potest.

Veritas enim falsitatem non compatitur : sicut nec albedo nigredinem : deus autem non solùm est verus, sed est ipsa veritas : ergo in eo falsitas esse non potest.

2 Amplius, intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est : sicut nec sensus in proprio sensibili : omnis autem cognitio diuini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est : (vt ostensum est) impossibile est igitur in diuina cognitione errorem siue deceptionem aut falsitatem esse.

3 Præterea, intellectus in primis principijs non errat, sed in conclusionibus interdum ad quas ex primis principijs ratiocinando procedit : intellectus autem diuinus non est ratiocinatiuus aut discursiuus : vt suprà * ostensum est : non igitur potest esse in ipso falsitas nec deceptio.

4 Item, quantò aliqua vis cognoscitiua est altior, tantò eius proprium obiectum est vniuersaliùs, plura sub se continens, vnde id quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus communis aut imaginatio apprehendit sub proprio obiecto contentum : sed vis diuini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo : ergo omnia cognoscibilia comparantur id ipsum sicut cognoscibilia propriè & per se, & non secundum accidens. in talibus autem virtus cognoscitiua non errat : in nullo igitur cognoscibili possibile est diuinum intellectum errare.

5 Amplius, virtus intellectualis est quædam perfectio intellectus in cognoscendo : secundum autem virtutem intellectualem nõ contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum. Verum enim dicere est bonus actus intellectus : virtutis autem est actum bonum reddere : sed diuinus intellectus perfectior est per suam naturã, quàm intellectus humanus per habitum virtutis. est enim in fine perfectionis : relinquitur igitur quòd in intellectu diuino non potest esse falsitas.

6 Ad hæc, scientia intellectus humani à rebus quodammodo causatur : vnde prouenit quòd scibilia sunt mensura scientiæ humanæ. ex hoc enim verum est quòd intellectu diiudicatur : quia res ita se habet, & non econuerso. intellectus autem diuinus per suam scientiam est causa rerum : vnde oportet quòd scientia eius sit mensura rerum : sicut ars est mensura artificiatorum : quorum vnumquodque intantum perfectum est, inquantum arti concordat. talis igitur est comparatio intellectus diuini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. falsitas autem causata ex inæqualitate intellectus humani & rei, non est in rebus, sed in intellectu. si igitur non esset omnimoda adæquatio intellectus diuini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu diuino : nec tamen in rebus est falsitas : quia quantum vnumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. nulla igitur inæqualitas est inter intellectum diuinum & res : nec aliqua falsitas in intellectu diuino esse potest.

7 Item, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius. naturaliter enim appetimus verum eo gnoscere, & refutamus falsò decipi : malũ autem in deo

* Cap. 39. esse non potest, vt probatum est *. non potest igitur in eo esse falsitas. Hinc est quod dicitur Rom. 3. Est autem deus verax. Numeri 23. Non est deus quasi homo vt mentiatur. Ioan. 1. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ.

Super cap. 61.

POstquam ostendit sanctus Thomas quòd in deo sit veritas : nunc qualis sit diuina veritas ostendit. Circa hoc autem duo facit. primò ostendit quòd sit purissima. Secundò quòd sit prima & summa. cap. sequenti. Primò ergo ostendit quòd in deo est purissima veritas : cui scilicèt nulla deceptio aut falsitas admisceri potest. Et probatur primò sic. Veritas scilicèt abstracta & subsistens, falsitatem non compatitur, sicut neque albedo nigredinem, intellige si albedo subsistẽs esset, vt per abstractum significatur. Deus est ipsa veritas. ergo, &c.

Secundò, Intellectus diuinus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est : ergo, &c. Probatur consequentia, quia in illo intellectu non est falsitas, sicut nec in sensu respectu proprij sensibilis, nisi scilicèt per accidens, vt suprà dictum est. in deo autem nihil per accidens esse potest.

Tertiò, Intellectus diuinus non est discursiuus : ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm in primis principiis non sit error, in conclusionibus tantùm erit, secundum quòd à principiis ad conclusiones intellectus discurrit.

Error non est in principijs, sed tantùm in conclusionibus.

Sed posset aliquis dicere, quòd error accidit non solùm circa cõclusiones, ad quas intellectus peruenit discurrẽdo, sed etiam circa propositiones per se sumptas. experimur enim nos decipi circa aliquas propositiones dum etiam non discurrimus, sicut cùm dicimus & iudicamus sortem præsentem esse Platonem.

Dici potest quòd semper in deceptione est aliquis discursus, licèt fortasse aliquãdo in imperceptibili tempore fiat. Occurrente enim mihi sorte habente similitudinem cum Platone, putã in rotunditate faciei, argumentatur imperceptibiliter intellectus iste habet rotundam faciem, ergo est Plato : & sic de aliis.

Quartò, Omnia cognoscibilia comparãtur ad intellectum diuinum, sicut propriè & per se cognoscibilia, id est, sicut proprium, & per se obiectum. ergo, &c. probatur consequentia, quia in talibus virtus cognoscitiua non errat. antecedens verò probatur, quia diuinus intellectus est in fine sublimitatis, id est, non habet aliquam virtutem cognoscitiuam sublimiorem se : & omnem sublimitatem quæ esse possit, habet scilicèt infinitam. Quantò autem virtus cognoscitiua est altior, tantò eius obiectum plura sub se continet : vt patet de sensu communi & imaginatione respectu sensus particularis : ergo oportet vt omnia cognoscibilia contineantur sub obiecto per se diuini intellectus.

Quintò. Intellectus diuinus est ex natura sua perfectior quàm intellectus humanus virtute intellectuali perfectus, sicut est sapientia & scientia, cum ipse sit in fine & extremo perfectionis, sed iste non dicit falsum, sed semper verũ, quia virtutis est actum bonum reddere : verum autem dicere est bonus actus intellectus, ergo &c. Sextò. Si diuinus intellectus diceretur falsus, falsitas à qua diceretur falsus, non esset in deo, sed in rebus, sed nec etiam est in rebus, quia quantum vnumquodque habet de esse, tantum habet de veritate, ergo &c. probatur antecedens, quia talis est comparatio intellectus diuini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum, eò quòd sicut veritas intellectus humani mensuratur à rebus, ita econuerso res mensurantur ab intellectu diuino, cum deus per suam scientiam sit causa rerum. Cùm ergo res non dicantur falsæ nisi propter falsitatem intellectus humani, inquantum scilicèt natæ sunt facere falsum sui existimationem, aut quia significantur falso intellectu : ecõtrario diceretur intellectus diuinus falsus propter rerum falsitatem, quæ scilicèt diuini intellectus formam non imitarentur.

ADVERTE pro falsitate consequentis, ex doctrina Sancti Thomæ vbi suprà quòd in ordine ad intellectum diuinum res non possunt dici falsæ. cùm quicquid in rebus accidit, ex ordine diuini intellectus procedat, nisi in voluntariis agentibus fortassis, in quorum potestate est subducere se ab ordine diuini intellectus inquantum est causa rerum. Vnde nulla res est, quæ secundum omnem entitatem in se existentem non conformetur diuino intellectui, in ordine autem ad intellectum humanum res dici possunt falsæ, eò quòd ex exterioribus accidentibus, quibus cum aliis rebus similitudinem habent, natæ sint de se falsam existimationem facere, aut etiam quia repræsentantur sermone vel intellectu. falso. Sed quia res ad intellectum diuinum essentialem comparationem habent, ideò cùm per comparationem ad ipsum falsæ non sint, sed veræ, simpliciter & absolutè dici potest nullam rem esse falsam, quamuis secundum quid aliqua possint dici falsa in ordine ad intellectum nostrum, ad quem secundario habent ordinem. Septimò. In deo malum esse non potest, ergo &c. consequentia patet quia falsum est malum intellectus, sicut verum est eius bonum. Confirmatur & authoritate Roma. 3. & Numeri 23. & Io. primo.

Quòd diuina veritas est prima & summa veritas.

Cap. 62.

*idem.p.p. q.16.art.5.

EX his autem quæ ostensa sunt, manifestè habetur quòd veritas diuina sit prima & summa veritas. Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita & in veritate : vt patet per philosophum in secundo metaph. * & hoc ideò, quia verum & ens se

*text.com.4

inuicem consequuntur. est enim verum, cum dicitur esse quod est, & non esse quod non est. sed diuinum esse est primum & perfectissimum : ergo & sua veritas est prima & summa.

2 Item quod per essentiam alicui conuenit, perfectissimè ei conuenit : sed veritas deo attribuitur essentialiter, vt ostensum * est : sua igitur veritas est prima &

*Cap.60.

summa veritas,

3 Præterea veritas in nostro intellectu ex hoc est, quòd adæquatur rei intellectæ. æqualitatis autem causa est vnitas, vt patet in 5. metap. * cùm igitur in intellectu

*Text. com. 20.

diuino sit omninò idem, intellectus, & quod intelligitur : sua veritas erit prima & summa veritas.

4 Amplius, illud quod est mensura in vnoquoque genere, est perfectissimum illius generis. vnde omnes colores mensurantur albo : sed diuina veritas est mensura omnis veritatis, veritas enim nostri intellectus mensuratur, à re que est extra animam. ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quod cõsonat rei : veritas autem rei mensuratur ad intellectum diuinum, qui est causa rerum (vt infrà probabitur) sicut veritas artificiatorũ ad artem artificis. tunc enim vera est arca, quando consonat arti,

cùm ergo deus sit primus intellectus, & primum intelligibile: oportet quòd veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur, si vnum quodque mensuratur primo sui generis, vt philosophus tradit in 10. Metaph. Diuina igitur veritas est prima, summa & perfectissima veritas.

Super cap. 62.

SECVNDÒ ostendit quòd diuina veritas est prima & summa veritas. probatur primò, diuinum esse, est primum & perfectissimum: ergo diuina veritas est prima & perfectissima. probatur consequentia, quia ex secundo Metaph. sicut est dispositio rerum in esse, ita & in veritate, eò quòd ens & vnum se inuicem consequantur. quod ergo est primum esse, oportet vt primæ veritati correspondeat.

ADVERTENDVM primò ex doctrina sancti Thomæ prima parte quòd verum quod est in rebus, conuertitur cum ente secundum prædicationem. omne enim ens est verum, & omne verum est ens. Verum autem quod est in intellectu, conuertitur cum ente secundum repræsentationem, sicut manifestatium cum manifestato, eò quòd cuilibet verò intellectui correspondeat aliquid in re: & econuerso cuilibet enti correspondeat verus intellectus, saltem diuinus. Isto secundo modo videtur accipere hoc loco sanctus Thomas consecutionem entis & veri, quia assignat rationem talis consecutionis ex hoc, quòd verum est, cùm dicitur esse quod est, & non esse quod non est: quod pertinet ad consecutionem repræsentantis & repræsentati.

ADVERTENDVM secundò circa illam propositionem ex secundo Metaph. sumptã. Sicut ex dispositione rerum in esse, ita & in veritate. quòd dispositio non accipitur secundum quòd est in genere qualitatis, sed secundum quòd quendam ordinem importat: & est sensus, quòd vbi inuenitur quod est maximè ens, inuenitur etiam quod est maximè verum: quia ratio veri rationem entis consequitur. Ita exponit sanctus Thomas veritate quæstione prima, articulo primo, quintum.

Secundò, veritas conuenit deo essentialiter, vt dictum est, ergo perfectissimè: quia quod per essentiam alicui conuenit, illi perfectissimè conuenit. Tertiò, In deo omninò idem est intellectus, & quod intelligitur. ergo, &c. probatur consequentia, quia veritas consistit in adæquatione. æqualitatis autem causa est vnitas, vt dicitur 5. Metaph. tex. 20. ergo vbi est maxima vnitas intellectus & rei intellectæ, ibi erit maximè & perfectissimè veritas. Quartò, veritas diuina est mensura omnis veritatis, ergo perfectissima. patet consequentia, quod est mensura in vnoquoque genere, est perfectissimum illius generis. antecedens verò probatur. Deus est primus intellectus, & primum intelligibile, ergo veritas intellectus cuiuslibet à veritate eius mensuratur. probatur consequentia, quia omnis veritas aut mensuratur à re, sicut veritas intellectus nostri: aut mensuratur ab intellectu, sicut omnis rei veritas mensuratur in ordine ad intellectum diuinum, à quo causatur. sed vtro modo mensuretur, mensuratur à primo, cùm vnumquodque mensuretur à primo sui generis, ergo oportet vt omnis veritas mensuretur, aut à primo intelligibili, aut à primo intellectu. Si ergo deus est primum intelligibile, & primus intellectus, erit mensura omnis veritatis.

ADVERTENDVM quòd in hac ratione includit sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicitè. Cùm enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cùm non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur. & sic si ponimus ipsam à re mensurari, oportebit vt à primo intelligibili mensuretur. Si autem ab intellectu, quemadmodum veritas cuiuslibet alterius rei: oportet vt mensuretur à primo intellectu: & sic cùm deus sit primus intellectus & primum intelligibile, necesse est vt mensuretur à veritate dei. Propter hoc non concluit solùm de intellectu humano, sed vniuersaliter de omni intellectu, concludens quòd oportet vt veritas intellectus cuiuslibet, eius veritate mensuretur.

Sed videtur in hac ratione falsum quoddam assumi, scilicèt quòd veritas intellectus nostri mensuretur à re quæ extra animam est. Nam res non dicitur vera nisi in ordine ad intellectum: ergo non mensurat veritatem intellectus. mensura enim non dependet à re mensurata.

Respondetur & dicitur primò, quòd licèt res non dicatur formaliter vera nisi per comparationem ad intellectum, non tamen dicitur vera primò & principaliter in ordine ad intellectum humanum, sed in ordine ad intellectum diuinum. & ideò potest sibi per prius conuenire ratio veritatis quàm intellectui nostro, licèt illa non sit propriè veritas.

Dicitur secundò, quòd non dixit sanctus Thomas veritatem intellectus nostri mensurari à veritate rei, sed à re. multum enim differunt hæc inter se. Nam ab esse quidem rei mensuratur veritas intellectus nostri, non autem à veritate rei, secundum quòd in ordine ad intellectum nostrum dicitur vera. Et cùm dicitur quòd mensura non dependet à re mensurata, &c. Dicitur quòd hoc verum est formaliter loquendo mensura enim secundum illam rationem qua mensura est, nõ dependet à mensurato inquantum huiusmodi: sed bene potest alia ratione dependere. sicut animal inquantum sanum, formaliter non dependet à medicina quantum ad rationẽ propriè sani, imò medicina ab animali, cùm non dicatur sana nisi in ordine ad sanitatem animalis: & tamen animalis sanitas causatur à medicina. sic etiam veritas intellectus non dependet à veritate rei, imò econuerso, veritas rei est veritas intellectus: sed tamen ipsa veritas dependet à re, & ab ipsa in intellectu nostro causatur.

Rationes volentium à deo subtrahere cognitionem singularium.

Cap. 63.

SVNT autem quidam *qui perfectioni diuinæ cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt. Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cùm enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. vnde & in nobis illę solæ potentiæ singularia apprehendunt, quæ materialibus organis vtuntur vt imaginatio, & sensus, & huiusmodi. intellectus autem quia immaterialis est, singularia non cognoscit. multò igitur minus intellectus diuinus singularium est cognoscitiuus, qui maximè à materia recedit: & sic nullo modo videtur quòd deus singularia cognoscere possit. Secunda est quòd singularia non semper sunt. aut igitur semper scientur à Deo: aut quandoque scientur, & quandoque non scientur. primum esse non potest: quia de eo quod non est, non potest esse scientia, quæ solùm verorum est. ea autem quæ non sunt, vera esse non possunt: Secundum etiam esse non potest, quia diuini intellectus cognitio est omninò inuariabilis, vt ostensum est. *Tertia est ex eo, quòd non omnia singularia de necessitate proueniunt, sed quædam contingenter: vnde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt. certa enim cognitio est, quæ falli non potest. cognitio autem omnis quæ est de contingenti, falli potest, cùm futurum est. potest enim euenire oppositum eius quod cognitione tenetur. si enim non posset oppositum euenire. iam necessarium esset. vnde & de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis æstimatio quædam. supponere autem oportet omnem cognitionem dei esse certissimam & infallibilem, vt suprà *ostensum est. impossibile est etiam quod deus aliquid de nouo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, vt dictum est. *ex his igitur videtur sequi quòd singularia contingentia non cognoscat. Quarta est ex hoc, quod quorundam singularium causa est voluntas: effectus autem antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci. sic enim solùm esse potest antequam in se esse incipiat. motus autem volũtatis à nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi à volente in cuius potestate sunt. impossibile est igitur quod deus de huiusmodi singularibus quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim inquantum huiusmodi est ignotum. Nã omne quod cognoscitur, cognoscentis comprehẽsione quodammodo mensuratur: cùm mẽsuratio nihil aliud sit quam quædam certifica-

certificatio rei mensuratæ. vnde omnis ars infinita repudiat: singularia autem sunt infinita ad minus in potentia: impossibile igitur videtur quòd deus singularia cognoscat.

*hanc ponit Comm. ex. metaph. com. 34.

Sexta * est ex ipsa vilitate singularum. Cùm enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur. diuinus autem intellectus nobilissimus est. non igitur eius nobilitas patitur quod deus quædam vilissima inter singularia cognoscat.

*hanc sequitur com. 3. de anima com. 25.

Septima * est ex malitia quæ in quibusdam singularibus inuenitur. Cùm enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in deo esse non possit, vt suprà ostensum est: videtur sequi quòd deus malum & priuationem omninò non cognoscat, sed solùm intellectus qui est in potentia. priuatio enim non nisi in potentia esse potest: & ex hoc sequitur quòd non habeat deus de singularibus notitiam, in quibus malum & priuatio inuenitur.

Super cap. 63.

POstquam determinauit sanctus Thomas de cognitione diuina quantùm ad obiectum in communi, nunc ad cognitionem ipsius circa particularia accedit. Circa hoc autem tria facit. Primò enim adducit rationes volentium probare quòd deus singularia non cognoscat: secundò proponit ordinem respondendi: tertiò de materia vnuscuiusque argumenti tractat.

Quantùm ad primum in hoc cap. septem rationes adducit. Arguitur enim primò sic. Intellectus nostet quia immaterialis est, singularia materialia non cognoscit: ergo multò minus intellectus diuinus, qui maximè à materia recedit.

Secundò, singularia non sunt semper. aut igitur semper scientur à deo, aut quandoque scientur, quandoque non scietur. Non primum, quia de eo quod non est, non potest esse scientia. Nec etiam secundum, quia diuini intellectus cognitio est omninò inuariabilis. ergo &c.

Tertiò, de futuris contingentibus cognitio certa esse non potest, cùm oppositum eius quod cognitione tenetur, euenire possit. scientia autem dei certa est, & infallibilis: ergo non potest de illis esse. Quartò, Motus voluntatis à nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi à voluntate. ergo impossibile est deum de singularibus quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habere. Quintò, Singularia sunt infinita, ad minus in potentia: ergo impossibile est deum illa cognoscere: quia infinitum inquantum huiusmodi est ignotum. Sextò, Intellectus diuinus nobilissimus est, ergo quædam singularia quæ sunt vilissima, non cognoscit. patet consequentia, quia vilitas scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur. Septimò, In deo malum esse non potest: ergo deus non habet notitiam de singularibus, in quibus malum & priuatio inuenitur. probatur consequentia, quia cognitum est aliquo modo in cognoscente.

Ordo dicendorum circa diuinam cognitionem.

Cap. 64.

AD huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula prædictorum, vt ea quæ sunt veritati contraria, repellantur. Primò ergo ostendemus quòd diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundò, quòd cognoscit ea quæ non sunt in actu. Tertiò, quòd cognoscit contingentia futura infallibili cognitione.

Quartò, quòd cognoscit motus voluntatis. Quintò, quòd cognoscit infinita. Sextò, quòd cognoscit quælibet vilia & minima inentibus. Septimò, quòd cognoscit mala & priuationes quælibet vel defectus.

Super cap. 64.

POstis argumentis quibus particularium cognitio à Deo videtur remoueri, nunc ad eorum solutionem volens sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum, eò quòd vnaquæque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumenta erant septem ita septem ordinatè consideranda proponit & sic septem erunt conclusiones declarandæ.

Quòd deus singularia cognoscat.

Cap. 65.

PRimò igitur ostẽdamus quòd singularium cognitio Deo non potest deesse. *Idem p. p. q. 14. ar. 6.

Ostensum est enim suprà * quòd deus cognoscit alia inquantum est causa eis: effectus autem diuini subsistentes sunt res singulares: hoc enim modo deus causat res, inquantum facit eas esse in actu. vniuersalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solùm in singularibus: vt probatur in 7. meta. Deus igitur cognoscit res alias à se non solùm in vniuersali, sed etiam in singulari. *tex. cõ. 51.

2 Item, cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut cognita anima rationali & corpore tali, cognoscitur homo: singularis autem essentia constituitur ex materia designata, & forma individuata: sicut Socratis essentia ex hoc corpore, & hac anima: vt etiam essentia hominis vniuersalis ex anima & corpore, vt patet in 7. metaph. vnde sicut hæc cadunt in diffinitione hominis vniuersalis, ita illa caderẽt in diffinitione Socratis; si posset diffiniri. cuicunque igitur adest congnitio materiæ, & eorum per quæ materia designatur, & formæ in materia individuatæ: ei non potest deesse cognitio singularis: sed dei cognitio vsque ad materiam & accidentia individuantia & formas pertingit. cùm enim suum intelligere sit sua essentia: oportet quòd intelligat omnia quæ sunt quocunque modo in eius essentia: in qua quidem virtute sunt sicut in prima origine omnia quæ esse quocunque modo habent: cùm sit primum & vniuersale principium essendi, à quibus materia & accidens non sunt aliena: cùm materia sit ens in potentia: & accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest. *tex. cõ. 34.

3 Amplius, natura generis non potest cognosci nisi eius differentiæ primæ & passiones propriæ cognoscantur: non enim perfectè sciretur natura numeri, si par & impar ignorentur: sed vniuersale & singulare sunt differentiæ vel per se passiones entis: si igitur deus cognoscendo essentiam suam, perfectè cognoscit naturam communem entis: oportet quòd perfectè cognoscat vniuersale & singulare. Sicut autem nõ perfectè cognosceret vniuersale, si cognosceret intentionem vniuersalitatis, & non cognosceret rem vniuersalem, vt hominem aut animalita non perfectè cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, & non cognosceret hoc vel illud singulare. oportet igitur quòd deus res singulares cognoscat.

4 Adhuc, sicut deus est ipsum suum esse: ita est suum cognoscere, * vt ostensum est. sed ex hoc quòd est suum esse, oportet quòd in ipso inueniantur omnes perfectiones essendi: sicut in prima essendi origine vt supra habitum est. oportet ergo quòd in eius cognitione inueniatur * Cap. 21. & 22. * Cap. 28.

omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte. hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset; cùm in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

5 Præterea, in omnibus virtutibus ordinatis communiter inuenitur quòd virtus superior ad plura se extendit, & tamen est vnica: virtus verò inferior se extendit ad pauciora, & tamen multiplicatur respectu illorum: sicut patet in imaginatione & sensu. Nam vna vis imaginationis se extendit ad omnia quæ quinque vires sensuum cognoscunt, & ad plura. sed vis cognoscitiua in deo est superior quàm in homine, quicquid ergo homo diuersis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione, & sensu: hoc deus vno suo & simplici intellectu considerat est igitur singularium cognoscitiuus, quæ nos sensu & imaginatione apprehendimus.

6 Amplius, diuinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, & mensura ipsarum, vt infrà ostendetur, & sic eius cognitio quam de rebus alijs habet, est ad modum practicæ cognitionis. practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perueniatur. nam practicæ cognitionis finis est operatio, quæ in singularibus est. diuina igitur cognitio quam de alijs rebus habet, se vsque ad singularia extendit:

7 Adhuc, primum mobile mouetur à motore mo- *Cap. 44. uente per intellectum & appetitum, vt suprà * ostensum est. non autem posset aliquis motor per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile inquantum natum est moueri secundum locum: hoc est inquantum est hic, & nunc, & per consequens inquantum est singulare. intellectus igitur qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare. qui quidem motor vel ponitur deus, & sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra deum: cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest: multò magis hoc poterit intellectus dei.

8 Item, agens, honorabilius est patiente: & actor sicut actus, potentia. forma igitur quæ est inferioris gradus, non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem: sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem: sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formæ corruptibiles in istis inferioribus. virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem: cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis & cogniti. in hoc tamen differunt, quòd assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitiuas humanas: in cognitione autem dei est econuerso per actionem formæ intellectus diuini in res cognitas. forma igitur rei sensibilis cùm sit per suam materialitatem indiuiduata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quòd sit omninò immaterialis, sed solùm vsque ad vires quæ organis materialibus vtuntur. Ad intellectum autem producitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omninò à conditionibus materiæ exuitur: & sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest peruenire vsque ad intellectum humanum. similitudo autem formæ intellectus diuini cùm pertingat vsque ad rerum minima ad quæ pertingit sua causalitas, peruenit vsque ad singularitatem formæ sensibilis & materialis. intellectus igitur diuinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

9 *Præterea sequeretur inconueniens quòd philosophus contra Empedoclem inducit, scilicèt deum esse insipientissimum si singularia non cognoscit quæ etiam homines cognoscunt. Hæc autem probata veritas etiam scripturæ factæ authoritate confirmatur. Dicitur enim Hebræorum quarto, Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius. Error etiam contrarius concluditur Ecclesiastici decimosexto, Non dicas, à Deo abscondar: & ex summo quis mei memorabitur? Pater etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta non rectè concludit. Nam id quo intellectus diuinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen & materiæ & formæ similitudo, sicut primum principium productiuum vtriusque

·Super cap. 65.

PRIMA conclusio ad resoluendum propositam quæstionem est ista. Deus cognoscit singularia & intelligitur de singularibus materialibus. probatur primò. Effectus diuini subsistentes sunt res singulares, non autem vniuersales, quia vniuersalia non subsistunt, vt probatur 7. Metaph. text. 31. ergo deus res singulares cognoscit. probatur consequentia, quia cognoscit alia inquantum est eis causa.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum quod si inquantum, potest specificare rationem cognitionis. & potest dicere concomitantiam cognitionis, & causalitatis. Si specificet rationem cognitionis, duplicem sensum habere potest. primus est, quòd ratio causalitatis sit causa cognitionis. Alius, quòd ipsa causa cognita, sit causa cognoscendi alia. Primo modo sensus est quòd deum esse causam rerum, scilicèt talem quæ per cognitionem operatur, est ratio quare deus alia cognoscat. Secundo autem modo sensus est, quòd cùm per essentiam suam sit causa rerum, & cognoscendo essentiam suam alia cognoscat, sequitur quòd ex cognitione causæ ipsarum rerum, de ipsis habeat cognitionem. Sed primus sensus verus esse non potest: & ideò non contentus à sancto Thoma. In agentibus enim per intellectum, cognitio præcedit causalitatem ordine naturæ, cùm causalitas fiat per cognitionem fundetur: & ideò esse causam agentem per intellectum, non est ratio quòd aliquid cognoscatur, sed magis econuerso, ideò agit per intellectum, quia cognoscit scilicèt practicè. propterea accipiendo li inquantum specificatiuè, secundus sensus est amplectendus. Videtur tamen verius, quòd li inquantum non accipiatur specificatiuè, sed dicat concomitantiam causalitatis & cognitionis, & sit sensus, quòd necessariò cognoscit omnia quorum est causa, eò quòd sit causa per intellectum agens. & per consequens se concomitantur in ipso causalitas & cognitio: & ideò necesse sit vt prius secundum nostrum modum intelligendi cognoscat rem, quàm agat.

Secundò, Deus cognoscit materiam, & accidentia indiuiduantia, & formas in materia indiuiduata existentes. ergo, &c. probatur antecedens. Intelligere dei est eius essentia: ergo intelligit omnia quæ quocunque modo sunt in eius essentia: ergo omnia illa cognoscit, quia in essentia sua virtualiter sunt omnia quæ quocunque modo esse participant, cùm sit primum & vniuersale essendi principium. materia autem habet esse in potentia & accidens esse in alio, quæ sunt quædam participationes esse. consequentia etiam probatur, quia cognitis principijs ex quibus essentia rei constituitur, necesse est rem illam cognosci: essentia autem singularis constituitur ex hac materia designata, & forma indiuiduata & caderent in diffinitione ipsius si posset diffiniri. De materia huius rationis dictum est superius.

Tertiò, Deus perfectè cognoscit communem naturam entis essentiam suam cognoscendo: ergo cognoscit vniuersale & singulare: ergo cognoscit naturam singularem, & sic non repugnat sibi singulare cognoscere. probatur prima consequentia, quia vniuersale & particulare sunt differentiæ, vel per se passiones entis. natura autem generis non potest cognosci, nisi eius differentiæ primæ & passiones propriè cognoscantur. secunda etiam consequentia probatur, quia sicut non perfectè cognosceret vniuersale, qui intentionem tantùm vniuersalitatis cognosceret, & naturam vniuersalem non cognosceret nec singulare, qui intentionem tantùm singularitatis cognosceret, & naturam particularem non cognosceret.

ADVER

Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiæ primæ cognoscantur.

ADVERTE circa illam propositionem. Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiæ primæ cognoscantur, quòd cùm genus sit totum quoddam vniuersale, & non possit esse in natura nisi sit per aliquam differentiam limitatum, non potest perfectè cognosci nisi cognitis differentijs quibus limitatur. non enim perfectè cognoscitur aliqua natura nisi cognoscatur eo modo quo in natura esse potest. Facit autem mentionem de primis differentijs, non autem de aliis, quia ad hoc vt genus sit in natura, sufficit sibi quantum est ex se, quòd sit ad vnam suarum differentiarum limitatum: & si aliquid aliud requiratur aliquando, homo non est ratione sui, sed ratione inferioris requirentis alias differentias ad hoc quòd sit. verbi gratia, ad hoc quòd corpus sit in natura, sufficit sibi quòd sit animatum: quòd autem non possit esse nisi etiam sit sensibile, hoc non est ex parte sui, sed ratione corporis animati non potentis esse in natura, nisi & ipsum per aliquam differetiam limitetur, eò quòd ipsum etiam genus sit. nam genus proximum limitatum ad vnam speciem non exigit aliam differentiam ad hoc quòd sit.

Virtus superior ad omnia se extendit in qua inferior potest, & adhuc in plura.

ADVERTE etiam cùm dicitur quòd vniuersale & singulare sunt differentiæ entis, aut passiones, quòd largo modo sanct. Thom. accipit differentias. nam vt superius est ostensum, ens differentias habere non potest, sed dicuntur differentiæ entis, quia explicant aliquos modos essendi oppositos, qui nomine entis non exprimuntur. Non curat autem sanctus Thomas an dicantur isto modo differentiæ, vel magis passiones, quia ad propositum nihil refert. Videntur autem magis passiones esse quàm differentiæ, propter implicationem intentionis secundæ.

Quartò, in cognitione diuina continetur omnis cognitionis perfectio, ergo cognoscit singularia. patet consequentia, quia in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistit. antecedens verò probatur, sicut deus est suum esse, ita est suum intelligere. sed ex hoc quòd est suum esse, continentur in ipso omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ergo ex hoc quòd est suum cognoscere, oportet quòd in eius cognitione contineatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

ADVERTE, quòd sicut cognoscentia in duplici rerum ordine collocantur, scilicèt in ordine entium, & in ordine cognoscentium: ita oportet quòd ad duo prima reducatur, à quibus ipsa ordines originem exemplariter ducât. & ideò sicut quarum ad ordinem entium reducuntur in esse diuinum tanquam in id quod est exemplar omnis esse, ita secundum quòd sunt in ordine cognoscentium, reducuntur in diuinam cognitionem. sicut in exemplarem formam omnis cognitionis, propter hoc inquit sanctus Thomas, quòd in ipsa continetur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

Quartò, Quicquid homo intellectu, imaginatione & sensu cognoscit, deus vno & simplici suo intellectu considerat: ergo singularia cognoscit. illa enim sensu & imaginatione cognoscimus. probatur antecedens, quia vis cognoscitiua in deo est superior quàm in homine. in omnibus autem virtutibus ordinatis communiter inuenitur, quòd virtus superior ad plura se extendit vnita existens, inferior verò ad pauciora & multiplicata, vt patet de imaginatione & sensu: imaginatiua enim virtus ad omnia se extendit ad quæ sensus exteriores, & etiam ad plura.

Sed occurrit dubium circa fundamentum rationis. Nam intellectus humanus est superior imaginatione & sensu, & tamen non cognoscit singularia quæ sensu & imaginatione cognoscuntur: ergo illud fundamentum non est vniuersaliter verum, quòd virtus superior se extendat ad omnia in quæ inferior potest, & adhuc in plura.

Tripliciter ad hoc potest responderi. primò negando assumptum: imò intellectus noster potest singularia cognoscere absolutè consideratus, licèt ea non cognoscat nisi indirectè & reflexè coniunctus corpori, propter modum intelligendi quem habet, scilicèt per abstractionem à materia, vnde separatus illa poterit cognoscere, per species non abstractas, sed infusas.

Secundò, quòd propositio sancti Thomæ intelligitur in naturis distinctis & completis in specie, cuiusmodi sunt deus, angelus & homo, non autem in virtutibus eiusdem naturæ. sicut est in proposito de intellectu, imaginatione & sensu: quia licèt istæ sint diuersæ virtutes, sunt tamen omnes hominis virtutes, qui est vnius speciei. Sed non videtur ista responsio ad mentem sancti Thomæ, quia & hic & alibi ad manifestationem illius propositionis dat exemplum de imaginatione & sensu, quæ tamen vni conueniunt naturæ.

Tertiò potest responderi, quòd intellectus noster potest cognoscere singularia, sed modo eminentiori, quàm sensus & imaginatio. Vnde propositio sancti Thomæ quæ est Boetij 5. de consolo. intelligitur vt dicitur veri. quæst. 2. artic. 6. quarum, & quæst. 10. arti. 5. quintum, & prima quæst. 8. ar. 1. quarto, quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo. Vbi considerandum est, quòd quia natura vniuersalis extra intellectum non est realiter distincta à natura singulari: sed in ipso singulari indiuiduantibus conditionibus est limitata, ideò qui cognoscit naturam vniuersalem, cognoscit & naturam singularem, sed verum est quòd qui cognoscit: ipsam absque accidentibus indiuiduantibus: cognoscit ipsam vt vniuersalem, & immaterialiter & abstractè: qui autem cognoscit ipsam vt materialibus conditionibus determinatam, ipsam materialiter cognoscit & concretè ad principia indiuiduantia & inquantum est singularis, intelligit ergo intellectus noster substantiam quæ est singularis, eminentiori modo, quia ipsam vniuersaliter & immaterialiter cognoscit, sensus autem materialiter, & sic nobiliori modo cognoscit cùm cognoscat ipsam singulariter quantum ad naturam intimam speciei, sensus autem quàtum ad materialia accidentia. Sed adhuc non videtur ista responsio satisfacere, non enim videtur saluari intentum rationis hic inductæ. Nam vult sanct. Th. hic concludere, quòd deus cognoscit singularia non solum quantum ad essentiam per abstractionem à conditionibus materialibus, sed etiam quantum ad ipsas materiales conditiones: ergo oportet illam propositionem intelligere de eodem modo cognitionis, quòd scilicèt quicquid cognoscit virtus inferior, potest virtus superior eodem modo cognoscere. Dicitur primò, quòd quicquid potest virtus inferior, potest superior semper cuidem nobiliori modo ex parte operantis, aliquando verò etiam ex parte cogniti. Sed ex parte cogniti duplicitèr potest esse, aut quia si potest non quidem in illum modum obiecti in quem potest virtus inferior, sed quia potest in aliquem superiorem: aut quia & in illum modum potest, & in aliquem alium. Intellectus igitur noster cognoscit singularia nobiliori modo ex parte intelligentis & rei intellectæ, quàm sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, & intelligit rem non quantum ad eius accidentia extrinseca, sicut sensus. sed quantum ad ipsam quidditatem: in deo autem est modus eminentior, quàm sit modus intellectus nostri & sensus, & ex parte cognoscentis, & ex parte cogniti, quia sensus cognoscit tantùm accidentia materialia per se, intellectus noster tantùm naturam & substantiam eius: intellectus autem diuinus cognoscit & substantiam & accidentia, quæ est perfectior cognitio singularis inquantum est singulare, & vlterius eius cognitio est nobilissima ex parte cognoscentis.

Dicitur secundò, quòd omne quod potest virtus inferior, potest & superior aliquando etiam eodem modo ex parte obiecti, quia scilicèt fertur in illum modum obiecti in quem fertur inferior; licèt & in aliquem alium possit. si inquam ex parte superioris non sit aliquid repugnans: vnde dixit sanctus Thomas illud communiter verum esse. quasi diceret: est vniuersaliter verum, quòd potest eodem modo, nisi inueniatur aliquid repugnans in superiori. Quod etiam dat intelligere verit. quæstione decima articulo quinto quintum, vbi exponens dictam propositionem inquit, quòd illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque altiori: ex quo relinquit, quòd etiam aliquando eodem modo potest. scilicèt ex parte obiecti, modò in intellectu diuino nihil est quod repugnet cognitioni singularium in sua singularitate, in intellectu autem nostro est aliquid repugnans, quia scilicèt species quibus intelligit, sunt similitudines vniuersalium tantùm, cùm per abstractionem quandam à conditionibus indiuiduantibus recipiantur in intellectu, vt inferius dicitur, ideò non potest intellectus noster intelligere singularia eo modo quo sensus ex parte rei cogitæ, sed eminentiori modo intelligit. Intellectus autem diuinus in sua singularitate ea cognoscit sicut & sensus, scilicèt quantum etiam ad ipsam singularitatem, & vlterius quantum ad quidditatem ipsius substantialem: quod sensus non potest. Vnde ratio bene propositum concludit, si bene fundamentum rationis intelligatur. scilicèt quòd illud quod potest virtus inferior, potest superior aut eodem modo aut eminentiori, & semper eodem modo ex parte obiecti, in illum scilicèt modum obiecti in quem fertur inferior, & aliquando cum illo in altiorem alium modum obiecti tendendo, nisi sit aliquid repugnans naturæ & modo superioris, semper autem potest eminentiori modo ex parte agentis.

Sextò. Cognitio diuina de rebus est, ad modum practicæ cognitionis. ergo &c. Antecedens patet, quia per suam cognitionem deus est causa rerum. consequentia verò probatur, quia practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perueniatur, cùm finis sit operatio, quæ in singularibus est.

ADVERTE quòd hæc ratio distinguatur à prima & secunda, quia hic consideratur ipsa conditio cognitionis secùndum se, in illis autem consideratur res cognitæ.

ADVERTE etiam, quod ideò dixit S. T. cognitionem dei de aliis rebus esse ad modũ practicæ cognitionis, non autẽ absolutè esse practicã, quia cum deus vna & eadẽ cognitione, & se & alia cognoscat non potest simpliciter dici practica, cùm se ipsum

Universidad de Navarra Biblioteca

speculatiuè cognoscat, sed eminenter continet & speculatiuam & practicam, comparando tamen ipsum ad alia à se tanquam producendà, inducit modum practicæ, eò quòd ordinetur ad opus.

Septimò, Intellectus qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit ipsum mobile inquantum est singulare. ergo deus singulare cognoscit. probatur antecedens, quia primum mobile movetur à mouente per intellectum & voluntatem. non autem posset mouere motor per intellectum & voluntatem nisi cognosceret mobile, inquantum est hic & nunc, & per consequens singulare, quia sic est mobile. consequentia etiam probatur, quia aut ille motor est deus, & sic habetur propositum: aut aliquod est infra deum, cuius intellectus potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, & tunc multò magis hoc poterit intellectus dei.

ADVERTE quòd si intellectus aliquis ex sua perfectione habet, vt in aliquid possit in quòd non potest intellectus humanus, oportet sic in illud multò magis posse intellectus diuinus, cùm in ipso nulla sit repugnantia ad intelligendum quancunque rem, & ipse sit perfectissimus omnium intellectuum. vnde sanctus Thomas optimè arguit quòd si alius intellectus singulare humano intellectui incognitum, ex perfectione sua potest cognoscere, multò magis diuinus hoc poterit intellectus.

Octauò, si negaretur à Deo singularium cognitio, hoc esset quia videmus intellectum nostrum ratione suæ immaterialitatis singularia non cognoscere, cùm deus multò immaterialior sit: sed hoc non obstat, quia est aliqua particularis ratio in intellectu nostro quare singularia non intelligat, quæ non est in intellectu diuino, ergo, &c. minor probatur, & primò quantum ad primam partem. Supponendo quòd assimilatio ad rem cognitam in nobis fiat per actionem rerum sensibilium in potentias cognoscitiuas, forma inferioris ordinis non potest agendo suam similitudinem producere in gradum altiorem, ergo forma rei sensibilis non potest suæ singularitatis similitudinem producere ad hoc vt sit omninò immaterialis. ergo in intellectu nostro non potest esse similitudo singularitatis formæ sensibilis. ergo forma singularis sensibilis ab intellectu nostro cognosci non potest. patet antecedens, quia agens est honorabilius patiente & acto. prima etiam consequentia patet ex se: secunda quoque constat, quia similitudo quæ est in intellectu, est immaterialis. vltima verò probatur, quia cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis & cogniti. Secundò probatur minor quo ad secundam partem, quia non est cognitio dei per actionem cogniti in cognoscentem, sed econtrario cognitio est causa rerum. Vnde cùm sua causalitas se extendat vsque ad singularitatem formæ sensibilis, similitudo singularitatis eius erit in intellectu: & sic potest singulare cognoscere. tota ergo ratio diuersitatis est, quia in intellectu nostro non est similitudo rei singularis, sed bene in intellectu diuino.

ADVERTENDVM ex iis quæ dicit sanctus Thomas quòd immaterialitas specierum intellectus nostri non est ratio quare non sint similitudines singularium, quia sic etiam esset in intellectu diuino, sed quia similitudo accipitur ab ipsis sensibilibus virtute intellectus agentis, singulare autem non potest causare in intellectu similitudinem sui vt sic.

Virtum forma inferioris ordinis possit suam similitudinẽ producere in gradum altiorem.

CIRCA hunc processum dubitatur multipliciter. Primò, si forma inferioris gradus non potest producere similitudinem sui in gradum altiorem, sequitur quòd forma sensibilis non poterit causare suam similitudinem in medio & sensu, quia illa est nobilioris gradus quàm forma materialis.

Secundò, intellectus agens non producit speciem intelligibilem in intellectu nisi per phantasma, sed phantasma est similitudo rei singularis, ergo producetur similitudo rei singularis, licèt immaterialis producatur. Si dicatur quòd phantasma non agit nisi ratione formæ vniuersalis, ideò non causat instrumentaliter nisi similitudinem formæ vniuersalis.

Contra: Primò, quia agere est tantùm rei particularis, non autem vniuersalis. Secundò, quia non agit nisi inquantum similitudo: non est autem similitudo vniuersalis sed particularis. ergo, &c. Tertiò, sequeretur quòd nullo modo intellectus posset cognoscere singularia si ad cognitionem requiritur similitudo, & in intellectu nostro non est similitudo singularis: hoc autem est falsum, quia vt dicitur prima parte, & vero, vbi supra cognoscuntur indirectè & reflexè. Quartò, intellectus noster (vt dicitur prima parte quæst. 84. articulo septimo) ad hoc vt intelligat suum obiectum proprium, necesse est vt conuertat se ad phantasmata ad hoc vt speculetur naturam vniuersalem in particulari existentem: sed non potest hoc nisi cognoscendo singulare. sicut non potest aliquid in speculo videri nisi speculum videatur. ergo intellectus noster singularia secundum doctrinam sancti Thomæ cognoscit.

Sensibile potest suam

Ad primum horum dicitur quòd licèt forma rei sensibilis recipiatur in medio & sensu sine materia, non recipitur tamen absque conditionibus materialibus, cùm recipiatur sub determinatis dimensionibus, & determinato situ. patet etiam de formis in speculo resultantibus. ideò continetur intra latitudinem formæ materialis. quædam enim forma est materialis, quia est cum materia & conditionibus materialibus: quædam autem quia habet conditiones materiales. propter hoc forma sensibilis non producit similitudinem suam ad altiorem gradum simpliciter, sed ad aliquem gradum perfectiorem, intra tamen latitudinem sui ordinis. propositio autem illa, forma inferioris gradus non potest producere similitudinem suam in gradum altiorem, intelligenda est de gradu simpliciter altiori, qui scilicèt est supra totam latitudinem sui ordinis. vnde volens ex hac sanctus Thomas propositum concludere, deducit quòd forma sensibilis non potest suæ singularitatis similitudinem producere ad hoc vt sit omninò immaterialis. quasi diceret, quòd licèt possit producere rem aliquo modo immaterialem, quia illa potest intra latitudinem sui ordine contineri, non tamen omninò immaterialem potest producere, cùm illa sit supra totum ordinem formæ materialis. propter hoc inquit de spiritualibus creaturis artic. 10. vltimum, & in quæst. de anima artic. 10 quarto primum, quòd forma quæ est in sensu, potest imprimere formam in imaginatione, quia sunt eiusdem generis, cùm vtraque sit individualis & materialis. forma autem imaginata non potest per se imprimere speciem intelligibilem, quia est alterius generis, cùm sit forma vniuersalis. & de anima vbi suprà ad tertium ait quòd condicio recipientis non potest speciem receptam transferre de genere in genus, potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi.

Si dicatur quòd ratio adducta pro illa propositione, quia scilicèt agens est nobilius patiente & acto, ita probat de gradu intra latitudinem sui ordinis, sicut de gradu omninò superiori, quia etiam intra proprij ordinis latitudinem agens est nobilius acto, & sic nullo modo potest aliqua forma producere nobiliorem se etiam intra suam latitudinem: respondetur ex doctrina sancti Th. potentia, quæst. quinta articulo octauo, quod actio sensibilis ad diffusionem similitudinis suæ formæ in medio secundum spiritualem intentionem conuenit sibi secundum quòd participat aliquid de proprietate superioris naturæ, scilicèt substantiarum separatarum, quia inferiora semper aliquam superioris participationem habent. Ex quo habetur quòd agens quod secundum naturam propriam est ignobilius, potest producere formam nobiliorem, vt participans naturam superiorem, quam agens proximum, & secundum se agens, intra tamen latitudinem sui ordinis. dicitur ergo quòd intra latitudinem proprij ordinis non oportet quòd agens secundum propriam naturam, qua est tale, sit nobilius forma producta, quando non agit actione quæ conuenit sibi vt est tale, sed ex participatione superioris naturæ, quo modo sensibile agit in medium & in sensum spiritualiter.

Ad secundum dicitur quòd phantasma non concurrit ad extrahendum speciem ratione propriæ naturæ qua ad subiectum comparatur, secundum videlicèt quòd est tale accidens, sed inquantum similitudo rei ad extra. Ex quia res ad extra (vt dicitur 2. de anima text. 70. & 3. de anima text. 11.) non agit per materiam, sed per formam: ideò per se loquendo, considerata natura agentis, phantasma est similitudo rei quantum ad formam, licèt per accidens inquantum recipitur in organo corporali materialiter recipiente, habeat vt etiam similitudo materialium dispositionum inquantum ex materialitate sua repræsentat etiam conditiones formæ agentis ad extra, propter hoc in intellectu causat similitudinem tantùm formæ, non autem materialium dispositionum, quia agit vt similitudo formæ per se, & sic forma tantùm à qua sumitur natura vniuersalis, est sibi ratio in intellectum instrumentaliter agendi cum intellectu agente. Licèt ergo phantasma sit similitudo rei singularis, non tamen oportet vt producat in intellectu similitudinem rei singularis, quia non agit ratione materialium dispositionum rei singularis, sed ratione naturæ & formæ latentis in phantasmate, & ideò responsio ibi data bona est, & est sancti Thomæ veri. q. secunda. articulo quinto.

Ad primam improbationem dicitur, quòd licèt agere non sit rei vniuersalis, scilicèt vt stat sub intentione vniuersalitatis, quia sic non habet esse nisi obiectiuum, sed rei singularis, ipsa tamen natura potest esse ratio agendi ratione formæ vnde sumitur natura vniuersalis & non ratione conditionum materialium, vnde sumitur singularitas.

Ad secundum dicitur quòd sicut in re singulari extrinsecus tantùm apparent accidentia, & tamen sub ipsis latet natura & substantia, propter quod illa dicuntur talis substantiæ accidentia, ita species quæ est in sensu & imaginatione, licèt sit similitudo expressè sensui & imaginationi extrinsecæ, repræsentans accidentia ratione materialitatis subiecti in quo recipitur, est tamen virtualiter & implicitè similitudo formæ à qua causatur.

Quomodo intellectus noster singularia cognoscat.

Vtrum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis, dicerem ego quòd sic, sicut & ex quidditatibus materialibus format conceptum aliquem proprium de substantia immateriali, licèt quidditatiuus non sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moueor autem ad hoc, quia cùm intellectus ponat comparationem inter singulare & vniuersale, sicut cùm dicit, fortes est homo, quàm vbi suprà oportet vt cognitio reflexa præcedat formationem & cognitionem illius complexi. Nec valet si dicatur quòd hoc non requirit formationem proprij conceptus, sed per alienum conceptum qui est quodammodo cõceptus, fortes arguitiuè non repræsentatiuè cognosci potest, sicut de ignota deitate, si vocatia prima, &c. Intellectus enim in formatione illius propositionis solo conceptu confuso, & quid nominis est contentus: hoc inquam non valet, tum quia non loquitur sanctus Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta, cùm illud velit indirectè & per reflexionem cognosci, quod negat cognosci directè singulare, scilicèt in sua singularitate, quia de illo quæritur, & ex tali cognitione velit vt formet hanc propositionem, fortes est homo. ex illa autem cognitione confusa non cognoscetur fortes esse homo vt fortes est, sed quoddam singulare indistinctè: vnde & nunquam cognosceretur deitatem esse substantiam primam, &c. nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de deitate, quannis quidditatiuus simpliciter non esset. tum quia ad hoc vt aliquid intelligatur, necesse est vt præsens fiat intellecti obiectiuè. ad hoc autem ponit sanctus Thomas necessarium esse conceptum: & ideò si debet intelligi singulare in sua singularitate, oportet vt formetur de ipso conceptus aliquis proprius, aut scilicèt omninò distinctus ab alio conceptu, aut qui virtualiter ipsum proprium contineat, expressè scilicèt singulare in sua singularitate repræsentans.

Nec obstat quòd secundum sanctum Thomam repugnat intellectui nostro habere similitudinem materialis individui, quia aliter non abstraheret ab hic & nunc. dicitur enim quòd repugnat intellectui habere similitudinem individui quæ sit species intelligibilis à re causata, quia intellectus accipit species ex motionibus ipsarum rerum, & per abstractionem à materialibus conditionibus: & ideò etiam in intelligendo ea quæ per species directè cognoscuntur, abstrahit ab hic & nunc, eò quòd ipsa species vniuersaliter repræsentet, non autem repugnat intellectui similitudinem habere singularis, quæ sit conceptus ab ipso intellectu formatus, dum cognoscendo speciem intelligibilem ex ipsa cognita format in se conceptum phantasmatis & singularis, à quibus ipsa species est aliquo modo causata, nec oportet vt abstrahat ab hic & nunc intellectus inquantum ad ea quæ cognoscit reflexè, licèt in se immaterialis sit, quia ille conceptus immaterialis existens, & non determinatus ad hic & nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repræsentat, sicut & species intellectus angelici.

Non obstat etiam quod inquit sanctus Thomas in quæstione 8. de anima, articulo secundo, primum, secundo loco obiectorum, scilicèt quòd ista reflexio non perficitur nisi ex adiunctione virtutis imaginatiuæ. hoc enim non arguit singulare non cognosci proprio conceptu, sed quòd sicut in cognitione directa, requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita etiam in cognitione reflexa, qua cognoscitur singulare, propter dependentiam & colligationem intellectus in intelligendo ad vires sensitiuas.

Quomodo intellectum in intelligendo ad phantasma conuerti oportet.

AD quartum dubium dicitur quòd ista conuersio intellectus ad phãtasmata non est cognitio phãtasmatis, quasi intellectus ad hoc vt videat obiectũ suum, necesse sit vt videat naturam vniuersalem in phãtasmate, & re particulari visa ab ipso, sicut res in viso speculo videntur. Sed hanc conuersionem ego sic intelligo, vt oporteat intellectũ in intelligendo ipsam naturam vniuersalem vniti per quandam continuationem ad imaginationem, vt. s. naturam vniuersalem intelligere non possit nisi & ipsa imaginatione constituente phantasmata in actu ex imperio ipsius intellectus, vt inquit san. Thom. inferius. Et quòd hunc sensum habeat sanct. Tom. patet ex eius processu ibidem. Nam volens probare, quòd necesse est intellectũ conuerti ad phantasmata, probat quòd ad hoc vt intellectus per scientiam iam acquisitam intelligat, requiritur actus imaginationis & cæterarum virtutum intellectiuarum, & inferius probat idem, quia nõ cognoscitur natura vniuersalis perfectè nisi cognoscatur vt in particulari existens: particulare autem cognoscimus per sensum & imaginationẽ: ex quibus relinquitur quòd intellectum cõuerti ad phantasmata nihil aliud est quàm mouere imaginationem ad formationem phãtasmatis.

Sed adhuc remanet dubium, ex eo enim quòd imaginatio phãtasma formet, & singulare cognoscat, non videtur sequi quòd intellectus cognoscat naturam vt in particulari existentem, cùm intellectus ex ista expositione non apprehendat ipsum singulare, sed imaginatio. Respondetur quòd sicut sensus exterior accidentia existentia in substantia, vt existentia, in substantia videt & tamen ipsam substantiam non videt, sed intellectus est qui substantiam videt, aut etiam cogitatiua, si ipsa substantia vt particularis est consideretur, ita econtrario non inconuenit intellectum videre substantiam & naturam vniuersalem secundum re, quòd est in singulari, & tamen ipsum non videre singulare, sed imaginationem, vnde non dicitur videri in singulari tanquam in re visa ab intellectu, sed quia videtur secundum modum quo est in singulari per modum formæ vniuersalis, dum ipsum singulare imaginatio videt. Cum autem instatur, quia non potest videri aliquid in speculo nisi & speculum videatur, dicitur primò quòd vtique & singulare videtur ab homine considerante naturam vt existentem in singlari, non quidem per intellectum, sed per imaginationem. Dicitur secundò quòd similitudo de speculo, non valet, quia ideò res videntur in speculo quia in visu recipitur species speculi, per quam, & speculum, & res in speculo videntur: & ideò oportet vt vtrunque videatur. hoc autem non videtur natura in particulari per speciem singularis existentem in intellectu, sed per speciem quæ est duntaxat similitudo naturæ vniuersalis: sicut & accidentia naturæ singularis videntur in substantia, non visa substantia nisi per accidens, quia species quæ est visu, est similitudo accidentium tantum non autem substantiæ, vnde potest etiam concedi quòd intellectus tunc intelligit singulare per accidens, quia scilicèt intelligit aliquid coniunctum singulari: sicut & visus per accidens videt substantiam inquantum ipsa coniungitur per se visibili.

Nonò. Sequæretur deum esse infipientissimum in ratione philosophi contra Empe. vt superius est allegatum, si singulari non cognosceret, quæ etiam homines cognoscunt: probatur etiam authoriate Hebre. 4. & error contrarius excluditur Eccle. 16. Ex prædictis patet solutio ad rationem in oppositum. cùm enim dicitur quòd per virtutem immaterialem non potest cognosci singulare materiale, cùm omnis cognitio fiat per assimilationem, negatur assumptum: & ad probationem dicitur, quòd licèt id quo intellectus diuinus intelligit, sit immateriale, est tamen similitudo materiæ, & formæ: intellige de similitudine repræsentatiua, quæ requiritur ad cognitionem, non autem de similitudine, quæ dicit conuenientiam in natura, aut si intelligamus de similitudine conueniente in natura, quia etiam aliquo modo inter deum & creaturam est similitudo, vt dictum est. intelligendum est iuxta ea quæ dicuntur prima par. q. 57. art. 2. 2. non de conuenientia in genere vel in specie, sed secundum quandam analogiam, sicut superius habet similitudinem cum inferiori, sicut sol cum igne.

Quòd deus cognoscit ea quæ non sunt.
Cap. 66.

Idem p. p. q. 4. arti 9.

SEcundò ostendendum est quòd deo non deest notitia eorum etiam quæ non sunt. Vt enim ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram. Est autem hæc comparatio scibilis ad nostram scientiam. quòd scibile potest esse absque eo quòd eius scientia à nobis habeatur. (vt ponit exemplum philosophus in prædicamentis de circuli quadratura

tura) non autem econuerso. talis ergo erit comparatio diuinæ scientiæ ad res alias, quòd etiam non existentium esse potest.

2 Item, cognitio diuini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, cùm per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suæ artis cognitione etiam ea quæ nondùm sunt artificiata cognoscit. formæ enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem: vnde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quæ nondum exterius prodierunt. sic igitur nihil prohibet, deum, eorum quæ non sunt, notitiam habere.

3 Præterea, deus cognoscit alia à se per essentiam suam, inquantum est similitudo eorum quæ ab eo procedunt, vt ex supradictis* patet. sed cùm essentia dei sit infinitæ perfectionis: vt suprà ostensum est. quælibet autem alia res habeat esse & perfectionem terminatam: impossibile est quòd vniuersitas rerum aliarum adæquet essentiæ diuinæ perfectionem. extendit igitur se vis suæ repræsentationis ad multò plura quàm ad ea quæ sunt. si igitur deus totaliter virtutem & perfectionem essentiæ suæ cognoscit: extendit se eius cognitio non solùm ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ non sunt.

* Cap. 54.

4 Amplius, intellectus noster secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu. potest enim equi vel leonis essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. intellectus autem diuinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est, non solùm diffinitiones, sed etiam enuntiabilia, vt ex supradictis* patet. potest igitur etiam eorum quę non sunt notitiam habere.

* Cap. 59.

5 Adhuc, effectus aliquis in sua causa præcognosci potest etiam antequam sit: sicut cognoscit astrologus ecclipsim futuram ex consideratione ordinis cœlestium motuum: sed cognitio dei est de rebus omnibus per causam. se enim cognoscendo, qui est omnium causa: alia quasi suos effectus cognoscit, vt suprà * ostensum est. nihil igitur prohibet quin etiam quæ nondum sunt cognoscat.

* Cap. 49.

Qualis pro portio æternitatis ad tempus.

6 Amplius, intelligere dei successionem non habet, sicut nec eius esse: est igitur totum simul semper manens, * quod de ratione æternitatis est: temporis autem duratio successione prioris & posterioris extenditur. proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem, est sicut proportio indiuisibilis ad continuum, non quidem eius indiuisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui. (huius enim similitudinem habet instans temporis) sed eius indiuisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui siue puncto in continuo signato coexistit nam cùm tempus motum non excedat æternitas quæ omninò extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cùm æterni nunquam esse deficiat: cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas. Cuius exemplum vtcunque in circulo est videre. punctum enim inter circunferentias signatum, etsi indiuisibile sit, non tamen cuiliber puncto alij secundum situm coexistit simul. ordo enim situs continuitatem circunferentiæ facit. centrum verò quod est extra circunferentiam, ad quodlibet punctum in circunferentia signatum directè oppositionem habet, quicquid igitur in quacunque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectum alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter coexistere, nisi toti: quia successionis durationem non habet. quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, diuinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quòd eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt, deus notitiam habet.

7 Per has igitur rationes apparet quòd deus non entium notitiam habet: non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam. ea enim quæ non sunt, nec erunt nec fuerunt, à deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Vnde non cognoscit ea, vt existentia aliqualiter in seipsis, sed existentia solù in diuina potentia: quæ quidem à quibusdam dicuntur à deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiæ. Ea verò quæ sunt præsentia, præterita vel futura à nobis, cognoscit deus secundum quòd sunt in potentia sua, & in proprijs causis, & in seipsis. & horum cognitio dicitur notitia visionis. non enim deus rerum quæ apud nos nondum sunt, videt solùm esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis: inquantum eius æternitas est præsens sua indiuisibilitate omni tempori. & tamen omne esse cuiuscunque rei deus cognoscit per essentiam suum. nam sua essentia est repræsentabilis secundum multa quæ non sunt. nec erunt nec fuerunt, ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causæ: secundum quam præexistit effectus in causis. esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum. sic igitur non entia cognoscit deus inquantum aliquo modo habent esse vel in potentia dei, vel in causis suis, vel in seipsis. quod rationi scientiæ non obsistit. His autem quæ præmissa sunt, etiam scripturæ sacræ authoritatis testimonium perhibet. Dicitur enim Eccles. 23. Domino deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia: sicut & post perfectum cognoscit omnia. Et Hier. primo, Priusquam te formarem in vtero, noui te. *Patet autem ex prædictis quòd non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, deum vniuersaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis vniuersalibus tantùm: sicut qui cognosceret ecclipsim hanc, non prout hæc, sed prout prouenit ex oppositione: cum ostensum sit quòd diuina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

*

SECVNDA conclusio est. Deus cognoscit etiam ea quæ non sunt. Circa quam tria facit sanct. Thom. Primò ipsam probat, secundò declarat, tertiò errorem quendam remouet.

Probatur ergo primò: scibile potest esse absque eo quòd sit scientia nostra de ipso, ergo & scientia dei de aliquo potest esse absque eo quòd ipsa res sit. antecedens patet per exemplum philosophi de quadratura circuli. consequentia verò probatur, quia vt ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas. quæ scibilium ad scientiam nostram.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, quòd scibile est prius scientia natura naturaliter, tanquam eius causa: scientia autem diuina est prior omni scibili: remoto autem priori remouetur quidem posterius, sed non econuerso: imò prius potest esse absque posteriori, nisi posterius sequatur ad prius per naturalem sequælam, & ideò scibile potest esse non existente scientia nostra & scientia diuina non existente scibili.

Secundò, Scientia dei est sicut scientia artificis, cùm sit causa rerum, sed artifex ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit, cùm forma artis ex scientia artificis effluat in exteriorem materiam, ergo &c.

ADVERTE, quòd ratio hæc differt à præcedente, quia ibi arguebatur ex comparatione scibilis & scientiæ diuinæ, hic autem ex conditione diuinæ scientiæ absolutè:

Aduerte etiam, quòd similitudo scientiæ diuinæ ad artem attendenda est quantum ad aliquid, non autem quantum ad omnia. est enim similitudo quantum ad causalitatem, quia vtraque est causa scibilis: sed est dissimilitudo, quia scientia artificis præsupponit materiam in quam agat, vt alibi dicit sanctus Thomas. & for-

& formam tantùm producit in materia: scientia autem diuina, est causa & materiæ & formæ. Tertiò, Deus totaliter virtutem & perfectionem essentiæ suæ cognoscit, sed essentia sua est repræsentatiua non tantùm entium, sed etiam non entium, ergo cognoscit non tantùm entia, sed etiam non entia: consequentia verò cum maiori patet: minor verò probatur, quia essentia diuina est similitudo eorum quæ ab ipsa procedunt, scilicèt aut actu, aut virtute. Tota autem vniuersitas rerum aliarum, scilicèt existentium, diuinam virtutem & perfectionem non adæquat, quum quælibet res alia habeat esse perfectionem limitatam, essentia autem diuina sit infinitæ perfectionis: ergo est repræsentatiua multò plurium quàm sint ea quæ sunt in actu.

ADVERTE, quòd ex hoc quòd quælibet res alia à diuina essentia habet esse limitatum, vult habere sanctus Thomas quòd etiam vniuersitas omnium entium habet esse limitatum, quia ex habentibus esse & perfectionem finitam non resultat perfectio infinita, nisi fortassis illa essent secundum speciem infinita, sicut ex finitis quantitatibus non resultat quantitas infinita: & per consequens habetur quòd vniuersitas entium non potest perfectionem diuinam infinitam adæquare. Quarèd, intellectus diuinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est non solùm diffinitiones, sed etiam enunciabilia, vt ex supradictis patet: ergo etiam eorum quæ non sunt, potest notitiam habere, patet consequentia, quia intellectus ea cognitione qua cognoscit quod quid est, potest notitiam habere eorum etiam quæ non sunt.

Quomodo cognitio an est, cognitioni quid est præcedat.

SED occurrit dubium. Nam cognitio an est, præsupponitur cognitioni quid est, ergo cognitio quid est, non potest esse non entium. Dicitur primò negando consequentiam: licèt enim quælibet cognitio quid est, præsupponat quæstionem an est, quoad nos, potest tamen cognitio quid est, esse non entium actu, quia intellectus in cognoscendo quod quid est, abstrahit ab actuali existentia: & ideò sicue res sit actu, siue non sit, nihilominùs intellectus apprehendit quod quid est eius. Quare quum dicitur quòd cognitio an est, præcedit cognitionem quid est, non est sensus. quòd oporteat rem esse actu, & cognosci prius necesse sit ipsam esse actu, quàm cognoscatur quid sit, sed quòd oporteat ipsam naturam entis habere. & sibi esse conuenire suo modo, scilicèt aut certis temporibus, aut in virtute suæ causæ, aut aliquo alio modo: hoc autem potest conuenire rei non existenti pro aliquo tempore in natura. Vnde nos de rosa non existente in actu quod quid est intelligimus: supponendo in natura: Deus autem ea quæ nunquam habebunt esse in natura, sed tamen possent esse, cognoscit quid-istatiuè, & cognoscit illa esse entia. & habere esse in virtute ipsius Dei, licèt non in seipsis. Dicitur secundò, secundum doctrinam sancti Thomæ veri. quæst. 2. artic. 8. quòd à aliter loquendum est de scientia Dei, & aliter de scientia nostra. Nam scientia Dei est causa rerum, scientia autem nostra causatur à rebus: ideò scientia Dei potest præcedere res scitas: & sic cognitio quid est, potest apud ipsum esse de re quæ nunquam habuit esse, cùm causa possit suum effectum præcedere vt patet in arte, quæ esse artificati præcedit: scientia autem nostra non potest esse, nisi res præexistant à quibus causatur, quia posterius non potest esse remoto priori. ideòcò cognitio quid est, non potest acquiri à nobis, nisi res priùs habeat esse, & prius via sensus cognoscatur esse: licèt ipsa cognitio quid est, cùm habetur, abstrahat ab esse. Illa ergo propositio, Cognitio an est, præcedit cognitionem quid est, habet veritatem tantùm in acquisitione scientiæ nostræ, dum prius per sensus cognoscimus rem esse, siue rem sub actuali existentia, quàm causetur in intellectu cognitio quid est. non habet autem veritatem in scientia Dei, quæ non causatur à rebus.

AD hunc sensum intelligitur quod dicitur primo posteriorum. De subiecto oportet præcognoscere quia est. Nam in inuentione scientiæ necesse est nos priùs per sensus cognoscere rem esse, antequam aliqua passio de ipsa cognoscatur: quia ab illa cognoscitur: & ideò de re quæ nunquam fuit, non possumus scientiam per inuentionem acquirere.

Quintò, Deus de rebus cognitionem habet per causam, dum se cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ergo, &c. probatur consequentia, quia effectus aliquis in sua causa cognosci potest antequam sit, sicut eclypsis futura ab astrologo & consideratione cœlestium motuum.

ADVERTE, quòd hoc loco non inuestigatur modus cognitionis non entium, sed absolutè eorum cognitio: ideò præcedentes rationes absolutè probant Deum non entia cognoscere, siue illa in seipsis videat, siue in causa, ratio autem quæ sequitur, probat quòd ea videt & cognoscit etiam vt in seipsis sunt.

Sextò intelligere Dei mensuratur æternitate: ergo ad omnia quæ secundum temporis cursum nondum sunt, se extendit: patet antecedens, quia successionem intelligere Dei non habet, sicut nec esse eius, sed est totum simul, & semper manens, vt dictum est suprà, hoc autem de ratione æternitatis est: consequentia verò probatur, quia æternitas cuilibet tempori vel instanti temporis potentialiter adest, quum comparetur ad totum temporis decursum sicut indiuisibile ad continuum, nō quidem sicut indiuisibile quod est terminus continui, cùm omninò æternitas extrà tempus sit, sed sicut illud quod est extrà continuum, cuilibet tamen parti continui, aut puncto in continuo signato coexistit. sicut centrum circuli se habet ad circunferentiam, ergo quicquid in quacunque parte temporis est, coexistit æterno, quasi ei præsens: & cùm æternum successionem non habeat, sequitur quòd omnia tori æternitati sint præsentia, ergo diuinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens, quicquid per totum discursum temporis agitur. In hac ratione duo sunt quæ difficultatem faciunt. Primum est fundamentum rationis. Si enim quicquid agitur in toto decursu temporis, est præsens æternitati: ergo nunc est verum dicere, quòd Antichristus est, quia nihil est actu præsens alicui, nisi dum est: ergo non erit futurum: & eadem ratione nihil erit futurum, sed omnia erunt præsentia. Item, Ideò angeli secundum doctrinam sancti Thomæ prima parte quæst. 57. artic. 3. 2. non cognoscunt singularia quando non sunt, quia species quæ sunt in mente angeli, non sunt actu similitudines ipsorum, nisi quando sunt, quia licèt ipsæ species quantum est ex se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura, tamen ista non æqualiter se habent ad species: præsentia enim naturam habent per quam illis assimilentur, futura autem nōdum habent naturam per quam illis assimilētur. Similiter ergo dicetur, quòd licèt æternitas quantum est ex se æqualiter se habeat ad præsentia, præterita & futura, non tamen ista æqualiter se habent ad æternitatem, quia illa quæ non sunt, non habent naturam per quam coëxistant æternitati, ergo non entia æternitati non coëxistunt.

Secundum dubium est circa probationem consequentiæ, non enim videtur sequi, æternitas cuilibet parti temporis adest: ergo intelligere quod mensuratur æternitate, fiat ad omnia quæ pro quacunque temporis differentia sunt. Non enim valet. Instans præsens mensurat visionem meam: ergo ego video omnia visibilia quæ huic instanti sunt præsentia. Neque etiam ex parte intellectus valet, omnia intelligibilia nunc sunt præsentia instanti mensuranti meam intellectionem: ergo ego intelligo omnia intelligibilia. Pro solutione primi dubij attendendum, quòd cùm dupliciter possit intelligi non entia esse præsentia Deo in æternitate, scilicèt secundum realem coexistentiam ipsorum ad Deum, & secundum esse cognitum, & obiectiuum tantùm, quidam Thomistarum tenent non entia esse præsentia Deo in æternitate in esse obiectiuo, quia videlicèt ab æterno, cognoscuntur à Deo, non autem secundum realem coexistentiam esse rerum ad esse diuinum. Mihi autem videtur (quod & plerique thomistæ tenent) esse de mente sancti Thomæ, quòd vtroque modo omnia tam præterita & futura quàm præsentia sunt Deo in æternitate præsentialiter: quòd & illi realiter coëxistunt in æternitate, & æternaliter ab ipso cognoscuntur: moueor autem inde, quia vbicunque S. Thomas de hac materia loquitur pro ratione quare Deus cognoscat futura contingentia certitudinaliter assignat hoc quia omnia sunt quòd Deo & æternitas & æternitati præsentia cui libet tempori vel instanti temporis adest. vt patet in hoc capitulo. & prima quæstione 14 articulo nono & 15. & veri quæstione secunda articulo duodecimo. Item primo sent. dist 38. articulo 5. Esset autem petitio principij si intelligeret quòd omnia sunt præsentia Deo totaliter, non autem secundum realem coëxistentiam quia assumeret quod haberet probare: quod cùm non sit tanto viro, & in re tanta attribuendum, dicendum est quod ipse volebat arguere Deum intelligere omnia futura contingentia, quia intelligere diuinum se extendit ad omnia quæ sunt præsentia suę mensurę, & illi coëxistunt: mensura autem diuinę intellectionis est æternitas, cui non solùm nobis præsentia, sed etiam nobis futura realiter coëxistunt. Sequendo itaque hanc partem quæ profectò difficultatem maximam videtur pati proper assuefactionem nostram ad res temporales, ad eius euidentiam considerandum primò ex doctrina sancti Thomæ primo sent. dist. 30. quæst. 2. & prima quæst. 10 quòd æternitas & tempus licèt in hoc conueniant, quòd ambo accipiuntur tanquam mensuræ durationis rei, differunt tamen: quia tempus est mensura rei successiuæ, & diuisibilis scilicèt motus: æternitas autem est mensura esse indiuisibilis, & secundum se totum simul existentis, ac omninò inuariabilis quod est esse diuinum. Ex hac autem differentia, & alia differentia prouenit: quia enim motus qui mensuratur tempore, diuiditur in partes successiuas, quorum vna recedente alia succedit. & vna existente altera expectatur, oportet vt & tempus ipsum diuidatur in consimiles partes, in tales scilicèt quod aliqua sit præterita, & aliqua futura: oportet enim propriam mensuram esse proportionatam mensurato: æternitas verò, quia mensurat esse indiuisibile totum simul existens, non diuiditur in plures partes, quarum vna sit præterita, & altera futura, sed tota

Omnia sūt dicuntur æternitate præsentia.

simul

Universidad de Navarra Biblioteca

simul existit, & se habet sicut quoddam nunc, & sicut duratio indiuisibilis semper stans, & semper præsens, nullámque suscipiens variationem. propter quod bene diffinitur à Boëtio, quinto libro de consolatione, quod est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.

Omnia sūt in æternitate, & ab ea cōtinentur.

Considerandum secundò, quòd sicut esse diuinum ad omne esse creatum comparatur sicut commune ad proprium, communitate scilicèt perfectionis, & causalitatis, propter quod dicuntur omnia esse in deo sicut in sua causa, & suo exemplari: ita æternitas in ratione mensuræ comparatur ad quodcunque tempus mensurans esse rei temporalis, sicut mensura communis ad propriam mensuram, ita quòd in ipsa omnes temporis differentiæ continentur, sicut propria & particularis mensura continetur in mensura communi & excedente. Propter quod inquit sanctus Thomas quod æternitas comprehendit omne tempus: & quia quod continetur à mensura particulari, continetur etiam à mensura communi illius cōtentiua, sicut quod continetur à vase, continetur etiam à cœlo: oportet vt omne quod sub aliqua temporis differentia continetur, siue sit tempus præteritum, siue præsens, siue futurum, etiam sub æternitate contineatur, vt sicut dicitur esse in tempore aliquo, sicut in mensura propria & adæquata, ita dicatur esse in æternitate sicut in mensura inadæquata & excedente, sicut omnia quæ sunt in proprijs locis, dicūtur esse in aere aut in cœlo sicut in loco omnibus communi. & sic dicimus quòd omnia quæ sub quacunque temporis differentia continentur, tam videlicet præterita & futura quam præsentia, sunt in æternitate. Et quia æternitas non habet partes, vt possit dici vna res sub vna parte æternitatis esse, & alia res sub alia parte, sed est tota simul existens: ideò conuenientissimè dicitur quòd omnia continentur & sunt in tota æternitate.

Quomodo res temporales etiam futuræ dicuntur deo coëxistere.

Considerandum tertiò ex Arist. 4. Phy. quod aliter dicuntur duæ res quæ habent rationem mensurati, coëxistere, & aliter duæ durationes. duo enim mensurata secundum durationem sui esse, dicuntur coëxistere, quia eorum existentiæ in eadem mensura durationis præsenti continentur, sicut duo homines in eadem die habentes esse, aut in eodem instanti temporis, dicuntur coëxistere: duæ autem mensuræ propriæ loquendo, coëxistere dicuntur, quia vna in altera continetur, sicut dies simul est cum mense, quia continetur à mense. Cùm ergo dicitur temporale coëxistere æterno, sensus est quod esse rei temporalis, & esse rei æternæ vna mensura durationis præsenti mensurantur. quod cùm non possit verificari de tempore quod est propria mensura rei temporalis, quia æternum nulla temporis differentia mensuratur, sed est supra omne tempus, oportet vt intelligatur de æternitate quæ est mensura propria & adæquata esse æterni: mensura verò excedens & inadæquata esse rei temporalis. Et sic dicimus res creatas & temporales coëxistere deo, etiam quæ nondum sunt in tempore præsenti, inquantum & esse dei, & esse rerum temporalium, hac mensura præsenti, & si diuisa in præteritum & futurum mensuratur, vnum sicut mensura adæquata, alterum sicut mensura excedente. Quum ergo inquit sanctus Thomas, quod res coëxistunt deo etiam quæ non sunt in tempore nobis præsenti, sed sunt præterita aut futura nobis, intelligitur quòd esse vtriusque mensuratur vna mensura præsenti, quæ est æternitas: non autem quod esse vtriusque tempore nobis præsenti mensuretur, vt videntur intelligere qui hanc S. Th. positionem impugnant. Similiter quum dicitur quod æternitas adest cuilibet tempori, non est sensus quod in tempore nobis præsenti sint & æternitas, & omne tempus (hoc enim contradictionem implicaret. sed quod omne tempus continetur in æternitate, quæ est mensura semper præsens, sicut propria & particularis mensura in mensura communi & excedente continetur.

SED tamen aduertendum, quod difficultatem in hac re nobis affert, quia quum cognitio nostra sit à rebus temporalibus originata, verba imposita à nobis ad aliquid significandum, rem scilicèt aut actionem, aliquam differentiam temporis consignificant: & ideò cùm dicimus, hoc coëxistit deo, videtur consignificari existentiam huius cum deo esse in tempore nobis præsenti. quod quidem sic intelligendo non potest de re non coëxistēte verificari. sed si significationem verbi præsentis temporis abstrahamus à consignificatione huius durationis præsentis quæ est tempus, sed tantùm consignificemus aliquam mensuram durationis præsentem non descendendo ad hanc vel illam, tolletur difficultas & impossibilitas. Si enim cùm dico, Antichristus coëxistit deo, nihil aliud intelligatur quàm quod & esse dei. & esse Antichristi sunt in vna mensura durationis, quæ non est præterita aut futura, sed præsens: patet ex prædictis quòd est verissima, quia sunt in æternitate, quæ est mensura præsens. Sed si quum hoc intelligeretur quòd talis mensura præsens, sit tempus nobis præsens, esset falsa: sicut quum dicitur quòd sortes est animal, si nihil aliud intelligatur quam quòd est substantia animata sensibilis, verum dicitur. si autem intelligatur quòd est talis substantia sensibilis, quæ est brutum, dicitur falsum. Ex hoc patet, quòd cùm dicitur, non existentia in tempore nobis præsenti, siue futura aut præterita coëxistunt deo. ad sensum verum quem intendit sanctus Thomas, non oportet intelligere quòd sint simul cum Deo in nunc æternitatis, licèt hoc sit verum: sed sufficit intelligere quòd simul sunt in aliqua mensura durationis, quæ est præsens, quæcunque sit illa: descendendo autem ad particulares mensuras, est verum de hac mensura quæ est æternitas, in qua omnia esse habent: sicut cùm dicitur, sortes est animal, non oportet ad veritatem propositionis intelligere quòd sit hoc animal quod est homo. quamuis non sit aliud animal quàm homo. Quando autem dicitur quòd omnia coëxistunt Deo in tota æternitate, descendit ad particularem mensuram quæ est æternitas: & est sensus quod esse omnium. & esse Dei, sunt in hac præsenti mensura durationis, quæ est æternitas non habens partes, sed tota simul existens: & est simile sicut si diceretur de Sorte, quòd est hoc animal quod est homo.

Si autem quæratur vtrùm secundum positionem sancti Thomæ, nunc Adam coëxistat Deo, & similiter de Antichristo: Respondetur quòd li nunc, potest importare tempus ex parte propositionis significantis. tanquam videlicèt mensuram veritatis ipsius, & potest importare tempus ex parte rei significatæ, tanquam ipsius esse mensurans: primo modo sensus est, quòd in isto nūc hæc propositio est vera, Adam coëxistit Deo: & tūc dicitur quòd est verum, quia Adam & tempus in quo erat verum dicere, Adam est, conuenit cum Deo in mensura præsenti, quæ est æternitas. vt iam diximus. Secundo modo sensus est, quòd esse Dei, & Adam sunt in hoc instanti temporis: & tunc dicitur quod est falsum. Et similiter dicitur de istis propositionibus. semper omnia coëxistunt Deo, omnia æternaliter coëxistunt Deo, & omnia sunt præsentia Deo, & de similibus. Sic ergo intellecta positio sancti Thomæ nullam patitur calumniam, imò necesse est sic tenere, quod manifestè ostendi potest hac ratione. Quero enim aut verum est nunc ad sensum dictum, vt scilicèt ad æternitatem sit relatio quòd Adam coëxistit Deo & Antichristus, aut non est verum quòd coëxistat, sed tantùm quòd Adam coëxtitit, & quòd Antichristus coëxister. Si detur primum. habetur propositum: si secundum detur, ergo in æternitate est præteritum & futurum: nihil enim dicitur præteritum. aut futurum in ordine ad aliquam suam durationem nisi illa duratio habeat in se præteritum & futurum, vt in tempore patet: sed hoc ratione æternitatis repugnat, ergo, &c.

Ad primam rationem in oppositum quæ sumitur ex Scoto in prima d. 39. patet solutio ex dictis. Cōceditur enim quòd sicut Antichristus est præsens æternitati. quia scilicèt æternitate mensuratur tanquam mensura inadæquata, quæ est mensura præsentis vel rum est dicere quòd Antichristus est, id est, mensuratur aliqua præsenti mensura, scilicèt æternitate pro tempore in quo erit verum dicere quòd Antichristus est. Sicut autem non est verum quòd sit in tempore nobis præsentitia non est verum quòd sit præsens Deo in tempore nobis præsenti tanquam præsentialitas eius ad Deum tempore præsenti mensuretur.

Ad eundem etiam sensum conceditur quòd omnia sunt præsentia, & nihil est futurum. scilicèt secundum quòd Deo & æternitati comparantur, licèt secundum quòd comparārur tempori, non omnia sint præsentia, sed aliqua sint præterita, & aliqua sint futura. Vtrùm autem debeat simpliciter & absolutè concedi Antichristus est, & quòd omnia sūt præsentia, & nihil est futurum, dicitur quòd non: quia cùm esse & præsens esse absolutè sumptum secundum consuetam significationem importet esse in tempore præsenti, & nihil ponatur in illa propositione per quod possit determinari ad æternitatem, denotaretur & Antichristum & omnia esse in tempore præsenti. Cùm autem dicitur quòd omnia sunt præsentia Deo, aut quòd omnia coëxistunt Deo, quia ratione illius termini Deo, potest intelligi præsentialitas, & coëxistentia esse in aliqua mensura communi Deo & creaturæ, quæ est æternitas, ideò potest absolutè concedi vtrunque.

Ex quo patet defectus rationis Scoti loco prælegato, cùm deducit quòd si aliquid futurum est in actu respectu Dei, simpliciter est in actu, & impossibile est ipsum posteà poni in actu, quia quod dicitur tale respectu causæ primæ, simpliciter potest dici tale. Patet enim quòd illud non sequitur scilicèt si aliquid futurum est in actu respectu Dei, quòd sit in actu simpliciter, & absolutè loquendo: assumptum autem ad probationem illius non habet veritatem, quando pro diuersis mensuris intelligitur quod dicitur de re cum respectu ad primam causam, & quod dicitur de re simpliciter, vt est in proposito. Nam cùm dicitur, hoc futurum nobis, est in actu respectu Dei, verificatur pro mensura præsenti, quæ est æternitas. Quum autem absolutè dicitur, hoc est in actu, intelligitur pro præsenti mensura quæ est tempus: ideò primum est verum secundum est falsum. & propterea nihil prohibet quin futurum nobis possit poni in actu.

Patet etiam ex eodem fundamento solutio ad aliam rationem Scoti, cùm ait, quòd si sessio mea est præsens æternitati in esse existentiæ, ipsa nunc est producta in illo esse: quia nihil aliud à Deo habet esse in tempore fluxu, nisi sit productum à Deo secū dum illud esse. Patet enim illud non sequi, quia non dicitur quòd sessio mea sit præsens Deo in hoc præsenti tempore, sed in aliqua mensura præsenti quæ est æternitas, dicitur autem esse nunc producta absolutè quādo habet esse in tempore præsenti locutionem mensurante. Patet etiam ex dictis solutio rationis alterius, quæ arguitur, quòd tunc non esse rei non præcedet esse, sed simul erunt, & sicut contradictoria erunt simul vera. Dicitur enim quòd absolutè non est dicendum, non esse rei est simul cum esse ipsius quia hoc referetur ad tempus præsens. & sic implicaretur contradictio, sed bene verum est, quòd sunt simul in comparatione ad Deum, & in æternitate, quæ simul absque successione attingit esse, & non esse rei. De contradictoriis autem propositionibus nūquam concedendum est quòd sint simul veræ, etiam ad Deum & æternitatem res comparando, semper enim altera propositio est falsa. Cùm enim dicitur Antichristus est præsens Deo, antichristus non est præsens Deo, negatiua est falsa: similiter cùm dicitur, Antichristus non est in æternitate, falsa est propositio negatiuè sumpta, falsum est enim quòd non sit præsens Deo, & quòd non habeant esse in æternitate, sed si illa propositio acciperetur in sensu affirmatiuo, vt esset sensus: Antichristus non est, id est, habet non esse in æternitate, ita quòd prædicatum esset negatiuum siue infinitum, propositio autem affirmatiua, tunc vttaque esset vera. Antichristus enim in æternitate & habet esse & habet non esse, inquantum æternitas simul attingit, & eius esse, & eius non esse. sed tunc constat quòd non sunt contradictoriæ propositiones, cum vtraque affirmatiuè sumatur. Si autem dicatur quòd ab affirmatiua de prædicato infinito, aut negato valet ad negatiuam de prædicato finito, aut affirmato, valet enim est iniustus, ergo non est iustus & per consequens etiam videlicèt, habet non esse, ergo non habet esse, & sic si affirmatiua est vera, etiam negatiua est vera. Dicitur quòd illa regula tenet, vbi propositio aliquam mensuram temporis importat quia enim in vno tempore non possunt esse simul oppositæ prædicata, & esse ac non esse eiusdem rei: ideò cùm alicui pro vno tempore attribuitur prædicatum infinitum, siue non esse, oportet vt pro eodem tempore ab eo excludatur prædicatum finitum, & esse illi oppositum. Non autem tenet regula illa vbi propositio importet mensuram quæ est æternitas: quia vt dictum est, æternitas, tota simul existens simul vtrunque oppositorum, & esse & non esse rei mensurat tanquam mensura communis & inadæquata, vt possit dici quòd in æternitate res habet esse & nō esse. Pro responsione ad confirmationem sciendum ex doctrina sancti Thomæ, in locis prælegatis, quòd licèt xuum quo esse angelorum mēsuratur, sit totum simul, & nullam habeat partium diuersitatem, sicut neque æternitas, tamen aliquam successionem & diuisionem patitur adiungi sibi in eo quòd æuo mensuratur, quod sanè est ab æternitate alienum, quæ nullam alteram rei æuiternæ sic totum simul operatio tamen Angeli, qua res alias à se intelligit, nō est tota simul, sed vni intellectioni succedit alia, & ideò intellectio Angeli non mensuratur æuo quòd non habet successionem, sed tempore discreto, quòd successionem habet, sicut & ipsa operatio. Vnde plures intellectiones tempore discreto mensurantur, vnica autem intellectio mensuratur instanti temporis discreti. Sicut autem est de intellectione, ita est de representatione speciei per quam fit intellectio, quòd scilicèt eius repræsentatio non est tota simul, sed successiua, secundum quòd res successiuè capiunt esse. Et ideò non est eadem ratio de similitudine intellectus angelici & de æternitate, quia videlicèt in æternitate nulla est successionis representatione autem speciei angelicæ potest esse successio. Ex hoc sequitur rationem Scoti vbi supra nihil contra nos cōcludere. Ait enim quod cùm æuum tori tempori secundum nos coëxistat, per eādem rationem sequatur Angelū qui æuo mensuratur, omnia futura cognoscere. Dicitur enim quòd repræsentatio per speciem angelicam nō mensuratur æuo, sed tempore discreto, & ideò nō est tota simul, ideò nō oportet vt omnia simul cognoscat quæ futura sunt; quamuis etiam si mēsuraretur æuo, nō oporteret ob hoc, vt futura Angelus cognosceret. sicut de Deo arguimus, quia intelligere Angeli nō mensuratur æternitate sicut intelligere diuinum, sed tempore discreto, siue instanti temporis discreti, vt ostenderut inferius.

Nunquam est concedendum veras duas propositiones fimul esse ve ra.

Ad secundum dubiū respōdetur, quòd supponit ratio ista ex præcedētibus Deum omnia cognoscere quæ actu potētia sunt, sibi secundum esse, & quæ sub eadem durātione cadūt cum sua intellectione, eo quòd essentia sua vna existens sit similitudo omnium entium, sed quia aliqui volebant nō entium cognitionem à Deo removere, eo quòd scientia sit tantùm entium, ostendit quòd hoc non habet removere cognitionem non entium à Deo, quia licèt non entia in hoc tempore non sint actu, sunt tamen æternitati (quæ est mensura diuinæ intellectionis) præsentia pro tempore pro quo erunt, nos autem vno actu videndi aut intelligendi non cognoscimus omnia quæ nobis realiter præsentia sunt per coëxistentiam sed ea tantùm quæ sunt actu nobis præsentia in esse obiectiuo, ideò non est simile.

Potest etiam dici, quòd differentia est inter cognitionem nostram & cognitionem diuinam, quia non omnis cognitio possibilis nobis inesse, est tota simul, sed habet successionem, dum nunc vnum, nunc aliud cognoscimus: cognitio autem omnis possibilis Deo inesse, est in ipso simul. cum intellectus diuinus non sit in potentia, quia tota latitudo suæ cognitionis mensuratur æternitate quæ successionem non habet, sed est tota simul. Propter hoc bene arguitur sic, Tantùm se extendit cognitio diuina, quantum sua duratio, quæ est æternitas, quia tota latitudo cognitionis diuinæ mensuratur æternitate tanquam mensura adæquata, sed æternitas comprehendit omne tempus, & consequēter omne quod est in quocunque tempore, ergo & intellectio diuina se extendit ad omne tempus. & ad esse rerum in quocunque tempore: & sic procedit ratio sancti Thomæ. Non valeret autem argumentum de cognitione nostra, quia maior esset falsa, scilicèt tantùm se extendit nostra cognitio quàm nunc habemus, quantum se extendit mensura ipsius quæ est tempus præsens: quia tota latitudo cognitionis nobis possibilis inesse, non mensuratur hoc tempore præsenti demonstrato tanquam mensura adæquata, cùm in nostra cognitione sit successio diuersarum cognitionum, secundum diuersa tempora. Non est ergo similis ratio de intelligere diuino: & de intelligere nostro: esset autem simile, si tempus præsens in quo est hoc intelligere nostrum, esset mensura adæquata omnis cognitionis nobis possibilis in ipso tempore, ita quòd tota latitudo huiusmodi cognitionis mensuraretur hoc tempore: quum enim hoc tempore possimus omnia quæ nobiscum coëxistunt, cognoscere, diuisim loquendo, & quantum est ex parte intellectus, sequeretur quòd ipso intelligere omnia nobiscum existentia intelligeremus: & si poneremus ipsum tempus nunc præsens coëxistere simul tempori præterito & tempori futuro, ac per hoc mensurare omnem cognitionem possibilem in nobis esse in tempore præterito & in tempore futuro, tunc per præsens intelligere cognosceremus & præterita & præsentia: quia autem hoc non est, ideò non est simile. Quantum ad secundum duo notanda ad probatæ conclusionis declarationem. Primum est, quòd ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, aliter cognoscuntur quàm ea quæ sunt præsentia vel præterita vel futura. Illa enim cognoscuntur non in seipsis, sed vt existentia in diuina potentia: & dicuntur cognosci notitia simplicis intelligentiæ: ista verò cognoscuntur vt existentia in potentia sua, in propriis causis, & in seipsis, & dicuntur cognosci notitia visionis. Secundum est, quòd omnium talium cognitionem habet Deus per essentiam suam, inquantum est repræsentabilis secundum multa quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, quæ ad primam cognitionem pertinent, quæ est similitudo virtutis cuiuslibet causæ & esse cuiuslibet rei quod habet in seipsa. Ex quibus patet responsio ad obiectionem, quæ erat, quòd scientia erat tantùm entium: dicitur enim quòd omnia cognita à Deo aliquo modo sunt, quia vel sunt in potentia Dei, vel in suis causis proximis, vel in seipsis. Cōfirmatur conclusio authoritate Eccl. 23. & Hiere. primo.

De scientia simplicis intelligentiæ & visionis.

ADVERTENDVM, pro notitia distinctionis illius cognitionis diuinæ in notitiam simplicis intelligentiæ & visionis, quòd nō est ista distinctio accipienda ex parte diuinæ scientiæ, quasi ipsa in se aliquam multiplicitatem habeat, quum dictum sit superiùs Deum omnia vna simplici & indiuisibili notitia cognoscere, sed ex parte obiectorum quæ per ipsam cognoscuntur. Quædam enim sunt à Deo cognita quæ pro nulla temporis differentia habent esse: & respectu horum illa notitia dicitur notitia simplicis intelligentiæ, quia terminatur ad rem & naturam producibilem non coniunctam esse actualis existentiæ extrà ipsum Deum, sed simpliciter vt in Deo esse habet. Quædam autem habent aliquando esse, & respectu horum eadem indiuisibilis notitia dicitur notitia visionis, quia à nobis videntur res quando habent esse in seipsis, ita quòd vna est solùm diuina notitia in se qua omnia Deus cognoscit, multiplicatur autem secundum rationem: & diuersa sortitur vocabula secundum diuersitatem obiectorum ad quæ terminatur. Quantum ad tertium excludit errorem dicentium Deum singularia tantùm cognoscere, quia cognoscit in causis vniuersalibus tantùm, sicut qui cognosceret eclypsim hanc non prout est hæc, sed vt prouenit ex oppositione. Patet enim hoc falsum esse, cùm dicamus quòd singularia non tantùm in suis causis cognoscit, sed etiam vt in seipsis sunt.

Quomodo cognoscere aliquid in sua causa est illum vniuersaliter cognoscere.

SED occurrit circà hoc dubium, quia videtur S. Th. velle, quòd cognoscere singulare in sua causa, sit cognoscere tantùm vniuersaliter: hoc enim non videtur verum. Nam astrologus cognoscēs eclypsim futuram, cognoscit ipsam tali determinato tempore, *fiera.*

Universidad de Navarra Biblioteca

pote,& in tali situ: hoc autem est cognoscere singulare in sua singularitate, quia singulare ideò est singulare, quia est determinatum ad hic & nunc. Respondetur, quòd cognoscere singulare in causa vniuersali, non est cognoscere ipsum & determinatum ad hic & nunc, quia hoc per sensum duntaxat cognosci potest. Et cùm dicitur quòd astrologus cognoscit eclipsim determinatè ad hic & nunc, dicitur quòd hoc non est verum, sed bene cognoscit quòd quocunque tempore est talis oppositio in tali situ, tunc est eclipsis. nunc etiam in tali situ esse talem oppositionem cognoscere potest arguitiuè: sed nunc & in tali situ esse hanc eclipsim non cognoscit in seipsa, nisi sensu experiatur. Vnde per illam cognitionem non cognoscitur res vt hic & nunc, sed vniuersale quiddam secundum aliquam determinationem temporis & loci. Vnde cognoscere rem vt hic & nunc, est cognoscere ipsam, vt actualiter sub hoc tempore existentem, & in hoc situ: quod rei non conuenit quandiu est in causa, & propterea non cognoscitur vt singulare, quando cognoscitur vt virtualiter tantum existens in causis.

Quòd deus cognoscit singularia contingentia futura.

Cap. 67.

*idē. p. p. q 14 ar.13. item in 1. sen. d. 38. & de ver. q.2. ar.12.

EX his autem iam aliqualiter patere potest, quòd contingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit: nec tamen contingentia esse desistunt. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. cōtingens enim cum futurum est, potest non esse: & sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse, falli potest. falletur enim si non erit quod futurum esse æstimauit. ex quo autem præsens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse. sed hoc non iam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est. vnde nihil certitudini sensus deperit quum quis videt currere hominem, quanuis hoc dictum sit contingens. omnis igitur cognitio quæ supra contingens fertur prout præsens est, certa esse potest. diuini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in vnumquodque eorū quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est: vt suprà * ostensum est.

*Cap. 66.

Relinquitur igitur quòd de contingentibus nihil prohibet deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

2 Item, contingens à necessario differt secundum quod vnumquodque in sua causa est. contingens enim sic in sua causa est, vt non esse ex ea possit, & esse: necessarium autem ex sua causa non potest non esse. secundum id verò quod vtrunque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse, & non esse, sed solum esse: licèt in futurum contingens posit non esse. diuinus autem intellectus ab æterno cognoscit res non solùm secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3 Amplius, sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter: ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. sed cùm deus cognoscat omnia, vt ex

*Cap. 55.

supradictis *patet: scit non solùm causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

4 Adhuc, effectum excedere suæ causæ perfectionem non contingit: interdum tamen ab ea deficit. vnde cùm in nobis caueatur cognitio ex rebus, contingit interdum quòd necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis: ita diuina cognitio est causa rerum cognitarum: nihil igitur prohibet eā in se contingentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.

5 Præterea, effectus non potest esse necessarius, cuius causa est contingens: contingit enim effectū esse remota causa: effectus autem vltimi causa est & proxima & remota. si igitur proxima fuerit contingens: eius effectū contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantæ non necessariò fructificant, quamuis motus Solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes: scientia autem Dei etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota eius: igitur necessitati scitorum contingentia non repugnant: cùm cōtingat causas intermedias contingentes esse.

6 Item, scientia Dei vera non esset & perfecta, si non hoc modo res euenirent sicut Deus eas euenire cognoscit: Deus autem cùm sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit vnumquemque effectum non solùm in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas, est vt contingenter ex eis prouenjant: cognoscit igitur Deus aliqua euenire, & contingenter euenire: sicut igitur diuinæ scientiæ certitudo & veritas, rerum contingentiam non tollit. Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionum contingentium in Deo repugnans sit repellenda: non enim posit. riorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cùm contingat ex causis necessariis primis effectus vltimos contingentes procedere: res autem à Deo scitæ nō sunt priores eius scientia, sicut apud nos est: sed sunt ea posteriores: nō enim sequitur, si id quod est à Deo scitum, variari potest, quòd eius scientia possit falli, vel qualitercunque variari: secundum consequens igitur decipimur: sed quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est: propter hoc in omni cognitione hoc necessariò accidere putetur. Rursus, quum dicitur, Deus scit vel. sciuit hoc futurum: medium quoddam accipitur inter diuinam scientiam & rem scitam, scilicèt tempus in quo est locutio: respectu cuius id quod à Deo scitum dicitur, est futurum: non autem respectu diuinæ scientiæ est futurum: quæ in momento æternitatis existens, ad omnia præsentialiter se habet. respectu cuius si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, vt locum habeat quæstio quæ quæritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur à Deo, vt iam in sua essentia visum: quo posito non remanet prædictæ quæstioni locus: quia quod iam est, non potest quantum ad illud instans non esse: deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit æternitati: vel etiam tempus præteritum, quod designatur cùm dicitur: Deus sciuit, vnde habitudo temporis præteriti vel præsentis ad futurum, æternitati attribuitur: quod omninò ei non competit: & ex hoc accidit secundum accidens falli. Præterea, si vnumquodque à Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum: sicut necessarium erit esse quod Deus cognoscit: sicut necessarium est Sortem sedere ex hoc, quòd sedere videtur. hoc autem non necessarium est absolutè, velut à quibusdam dicitur, necessitate consequentis: sed sub conditione vel necessitate consequentiæ: hæc enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet: vnde & si conditionalis in categoricam transferatur, vt dicatur: quod videtur sedere, necesse est sedere: patet eam de dicto intellectam & compositam, esse veram: de re verò intellectam & diuisam, esse falsam: & sic in his & in omnibus similibus quæ Dei scientiam circà contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem & diuisionem falluntur. Quòd autem Deus futura contingentia sciat, etiam authoritate scripturæ sacræ ostenditur. Dicitur enim Sapien. octauo de diuina sapientia: Signa & monstra scit antequam fiant: & euentus temporum & seculorum. Et Ecclesiastici trigesimonono, non est quicquam absconditum ab oculis eius: à seculo & vsque in seculum respicit. Et Isaiæ quadragesimooctauo, Prædixi tibi extunc: antequam venirent, indicaui tibi.

- Super cap. 67.

ERTIA conclusio tertiæ respondens obiectioni est Contingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

Circa quam conclusionem tria facit S. Thom. primò ipsam rationibus confirmat, secundò ad obiectionem inductam respondet: tertiò propositum authoritatibus corroborat.

Quantum ad primum, aduertenda sunt duo in conclusione. Primum, quòd sit mentio de singularibus contingentibus, quia quòd Deus cognoscat contingentia quantum ad naturas vniuersales, hoc difficultatem non habet, quum ipsa vniuersalia necessitatem quandam habeant, & immutabilitatem, & sic subdi possint certæ cognitioni. Sed quòd singularia cognoscat, non paruam habet dubitationem propter eorum mutabilitatem: ex quo videtur quòd certæ & infallibili cognitioni, qualis est cognitio diuina subdi non possint. Propter hoc vt ostendat sanctus Thomas vel. le se omnem difficultatem tollere in conclusione, & quod ad diuinam scientiam, & quod ad contingentiam pertinet, assumit, inquiens quod & de istis habet Deus cognitionem infallibilem, non fallibilem & incertam sicut nos, ab æterno: in quo datur intelligi quòd ea cognoscit antiquam sint, & tamen contingentia esse non desistunt, id est, ex eo quòd sic à Deo cognoscuntur, non tollitur ab ipsis contingentia & mutabilitas, vt aliqui volunt suadere, imò & certitudo diuinæ scientiæ, & rerum contingentia simul stant. Probatur ergo conclusio primò sic. Diuini intellectus intuitus ab æterno fertur super vnumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout est præsens, vt suprà est ostensum: ergo nihil prohibet Deum de contingentibus ab æterno infallibilem scientiam habere: probatur consequentia: quia omnis cognitio quæ suprà contingens fertur, vt est præsens, certa esse potest.

AD HVIVS assumpti declarationem notat sanctus Thomas quòd contigens non repugnat certitudini cognitionis, nisi secundum quod futurum est: quia quum possit non euenire, existimans ipsum futurum esse, potest falli: secundum autem quod præsens est, potest per certitudinem cognosci, quia pro tunc nō potest non esse, licèt in futurum possit non esse, quod iam pertinet ad contingens, vt est futurum. Vnde certus est sensus videns hominem currere: licèt hoc quod dico hominem currere, sit contingens.

CIRCA illud assumptum ad probationem consequentiæ, nota quòd sanctus Thomas inquit cognitionem quæ fertur suprà contingens, vt præsens est. posse esse certam non autem absolutè esse certam, quia non est necessarium talem cognitionem esse certam: potest enim decipi sensus circà communia sensibilia præsentia, & etiam circa propria per accidens: sed tamen licèt non sit necesse vt certa sit, non repugnat tamen sibi vt est cognitio rei præsentis, quòd sit certa, cùm ipsum quod præsens est, possit per certitudinem cognosci: & ideò illa cognitio in qua error secundum se accidere non potest ad contingens, vt est præsens, cum certitudine potest ferri, quia videlicèt quantum est ex parte contingentis, non repugnat quin per certitudinem sciri possit, prout est præsens.

CIRCA assignatam differentiam inter contingens vt est futurum, & vt est præsens, considerandum ex doctrina sancti Thomæ, veri. quæst. 2. articul. 12. quòd si aliqua cognitio est certa omninò, ita quòd in ea falsitas esse non possit. oportet vt cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscitur: nam si deficeret, sequeretur ipsam cognitionem esse falsam, sicut si iudicat rem Sortem sedere, & non sederet, falsum cognosceret: & ideò oportet vt tale quod cognoscitur, in se quandam necessitatem habeat. Contingens autem quandiu est futurum, necessitatem non habet, quum impediri possit ne eueniat, & sic possit non esse, sed quum iam est præsens, & non amplius futurum, necessitatem habet, & non potest impediri ne sit pro illo tempore pro quo est: & per consequens pro tunc non potest non esse: quia omne quod est, quādo est, necesse est esse, vt dicitur primo perihermenias: ideò vt futurum, certæ cognitioni subdi non potest, sed bene vt præsens.

Cognosci contingens vt futurum dupliciter intelligi p. test.

SED tamen aduertendum, quòd cognosci contingens, vt futurum, dupliciter intelligi potest. Vno modo vt modus futuri se teneat ex parte esse quod conuenit rei in sua causa: alio modo vt se teneat ex parte esse effectus in se. Ex parte causæ cognoscere cōtingens vt futurum, est cognoscere causam esse dispositam ad eius productionē: ex parte autem effectus, est cognoscere, quòd ipse effectus erit, & quòd aliquando erit verum dicere, hoc est, ipso demonstrato. Multum autem differunt istæ cognitiones, sicut & multum differunt causam esse dispositam ad aliquid producendum, & ipsum esse aliquando futurum: potest enim aliquando causa esse disposita ad productionem alicuius effectus, & tamen ille effectus nunquam eueniet, vnde & secundo de generatione, inquit Arist. quòd futurus quis incedere, non incedet. Quod ergo dicitur contingens vt futurum certæ cognitioni subdi non posse, intelligendum est secundo modo, non autem primo: non enim potest per certitudinem iudicari quòd illud erit, sed bene quòd causa sit ad eius productionem disposita, potest certè sciri, quia illud habet quandam necessitatem pro tempore enim pro quo causa est ad productionem sui effectus disposita, non potest non esse disposita: sicut & de effectu præsente dictum est quòd pro tunc non potest non esse.

Contingēs vt præsens pro illo tempore nō potest nō esse.

CIRCA illam propositionem, Contingens vt præsens, pro illo tempore non potest non esse: aduertendum quòd li pro illo tempore, potest determinare li non potest, & potest determinare li non esse: si primo modo, sic esset falsum, nec est intentum à S. Thom. Est enim sensus quòd contingens in tempore in quo est, non habet potentiam ad non esse: quod est falsum, cùm corruptibile sit, & possit non esse in alio tempore, & absolutè etiam illo tempore non esse. Secundo modo sensus est, quòd contingens præsens existens, non habet potentiam vt illo tempore non sit, in quo est. Hoc autem dupliciter potest intelligi. Vno modo de possibilitate absoluta, alio modo de possibilitate mutabilitatis. Si de possibilitate absoluta, sic verum est in sensu composito. Nam hæc propositio contingens vt præsens existens, non est, est impossibilis. In sensu autem diuiso est falsum, & eius oppositum est verum, demonstrato enim Sorte existente, est verum dicere hoc potest isto tempore non esse, cùm non sit de ratione Sortis absolutè considerati quòd isto tempore sit, sed bene de ratione eius vt existentis pro isto de tempore. Si autem possibilitate mutabilitatis: sic in vtroque sensu est verum, quod enim est præsens pro aliquo tempore, non potest in illo tempore mutari de præsente in non præsens. Similiter etiam propositio philosophi, omne quod est, quando est, necesse est esse: distinguenda est vt præcedens. Intelligit ergo sanctus Thomas in sensu. Secundò propositionem suam, & in sensu composito, propter hoc subiunxit, quod potest in futurum non esse, & quòd hoc iam pertinet ad futurum, quia videlicèt licèt præsens vt præsens non possit non esse in tempore in quo est præsens habet tamen potentiam vt in tempore futuro non sit: quia respectu futuri temporis, putà diei crastinæ habet potentiam ad hoc vt sit vel non sit, & sic habet rationem futuri. Sed duo sunt quæ videntur difficultatem habere. Primum est, quòd contingens futurum certæ cognitioni subdi non potest: contrà enim arguit Durandus. Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter proprius eius effectus: ita ex causa impedibili, non impedita, sed cognita causa necessaria propter infallibilitatem productionis effectus, per certitudinem cognoscitur eius effectus, ergo & cognita causa impedibili, & omnibus quæ impedire possunt, & quòd non impedietur, per certitudinem eius effectus cognosci potest: sed aliquis putà Deus, hoc potest cognoscere, ergo contingens vt futurum per certitudinē potest cognosci.

Arguitur etiam argumento Aureoli Deus per certitudinem cognoscit quòd Antichristus erit, sed hoc est cognoscere contingens vt est futurum: ergo contingens, vt futurum subditur certæ cognitioni. Secundum est, quòd Deus cognoscit contingens vt est præsens. Contrà arguit Aureolus. Si sic est, sequitur quòd contingens ab æterno est præsentialiter in seipso, quod est falsum, probatur cōsequentia sicut ex cognitione attingente rem vt præteritam infertur quòd ipsa res fuit, & ex cognitione attingente rem vt futuram, infertur quòd ipsa res erit: ita ex cognitione attingēte rem vt præsentem in seipsa, infertur quòd res est præsens in seipsa. Valet enim: vidi Sortem sedere, ergo Sortes sedit: videbo Sortem sedere, ergo Sortes sedebit: video Sortem sedere, ergo Sortes sedet. Si ergo Deus videt ab æterno contingens vt præsens, sequitur quòd ipsum ab æterno sit in sua præsentialitate in seipso, non tantùm in cognitione cognoscentis.

Contingēs futurū ſ et certitudi nem non potest.

AD primum contra primam propositionem dicitur, quòd duo tanguntur in propositione S. Thomæ, scilicèt quòd cognitum sit contingens, & sit futurum. Quodcunque horum desit, potest effectus per certitudinem cognosci, nam si effectus in causa necessitatem habet, quantumcunque sit futurus, potest per certitudi-

Universidad de Navarra Biblioteca

titudinem cognoſci, quia in ſua cauſa determinationem & immutabilitatem habet, ſicut eclipſis futura: ſi etiam in cauſa neceſſitatem non haberet, ſed contingentiam, ſi conſideretur vt præſens, quia iam eſt determinatus, & extra ſuam cauſam poteſt ſubdi certæ cognitioni. dicitur ergo quòd effectus exiſtens in cauſa abſolutè impedibili, vt conſideratur nullo modo impedita, neque ante productionem, neque in ipſa productione, non habet rationem contingentis vt ſic, ſed neceſſarij effectus, quia dicitur tunc tantùm effectus contingentiam habere in cauſa, quando impediri cauſa poteſt. ideò ſi conſideretur vt in cauſa ſemotis omnibus quæ impedire poſſunt, conſideratur vt habens in cauſa neceſſitatem, non autem contingentiam, præſertim loquendo de cauſis naturaliter agentibus. Nam cauſa eſt, ad quam neceſſariò ſequitur effectus deductis impedimentis: & cognoſcere contingens iſto modo non eſt cognoſcere contingens vt contingens eſt, ſed vt neceſſarium. Loquitur autem ſanctus Thomas de contingenti vt contingens eſt in ſua cauſa, non autem vt neceſſitatem habet in ea, quia tunc etiam vt futurum per certitudinem cognoſci poteſt Iſta reſponſio haberi poteſt ex tertia ratione inferius adducenda.

ALITER etiam dici poteſt, ſcilicèt quòd tunc non cognoſcitur contingens vt futurum, ſed vt præſens, quia non poteſt certitudinaliter cognoſci cauſa nullo modo impediri à productione effectus, niſi quando cognoſcitur vſque ad ipſam productionem effectus ineluſiuè quòd non impeditur. in quolibet enim inſtanti præcedenti poteſt impediri, & ſic cognoſcitur effectus vt præſens. Ad ſecundum dicitur quòd li vt, poſitum in conſequente, dupliciter poteſt intelligi: primò, vt denotet conditionem cognitam de re: ſecundò, vt denotet rationem certitudinis ex parte rei cognitæ. Primo modo ſenſus eſt, quòd deus cognoſcendo quòd Antichriſtus erit, cognoſcit futuritionem Antichriſti, & non ſolùm Antichriſtum. Secundo modo ſenſus eſt, quod ratio quare futurum ipſum per certitudinem cognoſcitur, eſt ipſa futuritio, ſiue quia cognoſcitur in cauſa. Si primo modo accipiatur, ſic etiam dupliciter illud conſequens poteſt intelligi. vno modo conditionem accipiendo in ordine ad deum cognoſcentem, & ſic negatur minor. Ad hoc enim vt cognoſcatur aliquid vt futurum, cognoſcenti non ſufficit vt cognoſcatur propoſitio de futuro, ſed requiritur iuxta doctrinam ſancti Thomæ, veri. q. 2. art. 12. vt inter cognitionem cognoſcentis, & rei euentum ſit ordo præſentis ad futurum. Ordo autem cognitionis diuinæ ad rem contingentem non eſt huiuſmodi, ſed eſt ordo præſentis ad præſens vt patuit ſuperius. Alio modo accipiendo conditionem illam in ordine ad nos: & ſic conceditur minor, & totum argumentum, ſed non arguitur contra intentum. non enim intendimus quòd res non poſſit cognoſci per certitudinem habere hanc conditionem, quòd ſit futura, ſed quòd ex eo quòd cognoſcitur vt futura, non habet vt per certitudinem cognoſcatur. Si autem ſecundo modo accipiatur, ſic eſt quidem contra intẽtum, ſed negatur minor. quamuis enim deus cognoſcat quòd Antichriſtus erit per certitudinem, ratio tamen certitudinis ex parte rei cognitæ eſt, quia videt ipſum in ſua præſentialitate, non autem quia cognoſcit ipſum in ſua cauſa, ſecundum quòd dicitur cognoſci vt futurus nobis. Si enim cognoſceret ipſum tantùm vt eſt in ſuis cauſis, & non cognoſceret ipſum vt præſentem in ſeipſo, non cognoſceret per certitudinem iſtam propoſitionem, Antichriſtus erit.

Multipliciter poteſt intelligi vt cognoſci vt præſentem.

AD rationem contra ſecundam propoſitionem reſpondetur conformiter ad ea quæ dicta ſunt in præcedenti cap. quod dupliciter poteſt cognoſci res vt præſens. Vno modo, quia attingitur vt præſens ſecundum tempus quo ipſa cognitio menſuratur: & tunc verum eſt quòd ex tali cognitione poteſt abſolutè inferri quòd res eſt in ſeipſa: ſicut & ex cognitione qua attingitur aliquid vt præteritum, infertur quòd fuit. Alio modo, quia attingitur vt præſens ſecundum aliquam menſuram præſentem ſuperiorem tempore, in qua & ipſa exiſtentia rei, & tempus nondum exiſteos, in quo aliquando verum erit dicere, hoc eſt, continetur: & tunc negatur quòd ex tali cognitione poſſit inferri quòd res ſit abſolutè, quia talis cognitio terminatur ad rem vt præſentem, non ſecundum tempus nobis præſens, ſed ſecundum æternitatem, & ſecundum tempus nobis futurum, vt & ipſum eſt in æternitate. Cùm autem dicitur abſolutè hoc eſt, ſignificatur quòd habeat eſſe in tempore præſenti nobis, vt ſuperius patuit. Modò diximus quòd deus cognoſcit futura vt præſentia in ſua actualitate, non quidem in tempore nobis præſenti, ſed in æternitate, & in tempore nobis futuro, ſecundum quòd & ipſum in æternitate continetur. ideò non ſequitur quòd ex eius cognitione inferatur futura iam eſſe.

Secundò, res cognoſcuntur à Deo ſecundum eſſe quod habent in ſeipſis. ergo &c. probatur conſequentia, quia contingens ſecundum quod eſt in ſeipſo, non differt à neceſſario quantum ad eſſe ſupra quod fundatur verum, licèt differat ab ipſo ſecundum quòd vnumquodque cõſideratur in ſua cauſa: ſed neceſſarium poteſt infallibiliter cognoſci: ergo & contingens iſto modo.

PRO declaratione eorum quæ inducuntur hoc loco, *Duo* conſiderandum quòd effectus neceſſarius & etiam contingens habet & quòd ſit res, & natura quædam in ſe, & quòd ſit effectus: primo modo abſolutè dicitur, ſecundo modo dicit ordinem ad cauſam. Sic ergo neceſſitatem & contingentiam poſſumus in istis dupliciter conſiderare, ſcilicèt abſolutè ſecundum quod ſunt naturæ quædam, & inquantum effectus ſunt ſecundum ordinem, ſcilicèt ad cauſam. Si abſolutè & ſecundum ſe conſiderentur, ſic dicitur res neceſſaria illa quæ quantum eſt ex natura ſua, deficere non poteſt, nec poteſt non eſſe, ſicut dicimus corpora cœleſtia eſſe entia neceſſaria. Contingens autem dicitur illa, quæ quantum eſt ex conditione propriæ naturæ poteſt deficere & non eſſe: quæ etiam dicitur res poſſibilis & corruptibilis, ſicut Sortes & ſeſſio eius: & iſta neceſſitas & contingentia eſt intrinſeca & eſſentialis rei & nunquam remouetur à re, in quocunque enim ſtatu ponatur res contingens, ſemper eſt contingens, & nunquam intrinſecè neceſſaria: & res neceſſaria ſemper eſt neceſſaria, & nunquam contingens. Si autem conſideretur in ratione effectus, ſiue in ordine ad cauſam, dicitur effectus neceſſarius ille qui procedit à cauſa neceſſariò agente, & quæ impediri non poteſt. Dicitur autem effectus contingens ille, qui à cauſa quæ impediri poteſt, natus eſt procedere: & per conſequens licèt quandoque cauſa ſit inclinata ad eius productionem, poteſt tamen non euenire. Sed dupliciter poteſt iſte effectus in ratione effectus, & vt ordinem ad cauſam dicit, conſiderari, ſcilicèt quantum ad naturam effectus, vt effectus eſt, & quantum ad modum eſſendi quem habet. Si quantum ad effectus naturam conſideretur, ſic contingentia ſemper ei conuenit: quomodocunque enim effectus contingens eſſe habeat, ſemper eſt contingens effectus, id eſt, ſemper eſt effectus cauſæ impedibilis. Si autem quantum ad modum eſſendi, ſic quandoque eſt contingens, quandoque eſt neceſſarius. Inquantum enim virtualiter eſt in cauſa, & nondum eſt productus, ſic eſt contingens, quia vt ſic poteſt eſſe & non eſſe. Inquantum autem habet eſſe in actu in ſeipſo tanquam iam productus extrà ſuam cauſam, ſic eſt neceſſarius, quia iam determinatus eſt ad eſſe, & non poteſt amplius pro illo tempore non eſſe quod eſt.

Hoc eſt ergo quod inquit ſanctus Thomas, quoniam contingens differt à neceſſario ſecundum quod vnumquodque eſt in ſua cauſa, non autem ſecundum id quod vtrunque horum in ſe eſt. Non quia natura contingentis mutetur in neceſſarium, aut vt res eſt, aut vt eſt effectus, ſed quia modus eſſendi mutatur, & ſecundum vnum ſibi conuenit contingentia, ſecundum alium verò neceſſitas. Nam ſecundum quod eſt in cauſa, conuenit ſibi contingentia: & in hoc differt à neceſſario, quia neceſſarium ſecundum etiam quod eſt in cauſa, modum habet neceſſitatis, eo quòd non poteſt non produci. Contingens autem ſecundum quod eſt in cauſa, habet modum contingentiæ, quia poteſt impediri ne producatur: ſecundum verò quod eſt in ſeipſo. ſibi conuenit neceſſitas, & in hoc non differt à neceſſario: quia ſicut neceſſarius effectus, vt in ſeipſo exiſtens, eſt determinatus ad eſſe, & non poteſt non eſſe: ita & effectus contingens ſecundum illum modum eſt ad eſſe determinatus, & pro tunc non poteſt non eſſe, licèt poſſit in futurum non eſſe. Et quia veritas cognitionis & enuntiationis ſuper eſſe rei fundatur, ſiue ipſum eſſe rei concomitatur, ideò ex illo conſurgit quòd ita de effectu contingente poteſt determinatè, & verè dici quando eſt in ſeipſo quod eſt, ſicut de neceſſario. Sortem enim currere ita verè dici poteſt quòd Sortes currit, ſicut de eclypſi exiſtente quòd eclypſis eſt. Secundum autem quòd vterque conſideratur vt futurus, ſcilicèt ſecundum quod virtualiter eſt in cauſa, non ſimiliter poteſt determinatè affirmatiuè dici de vtroque quòd erit. De eclypſi enim determinatè dici poteſt quòd erit, non autem de Sorte quòd curret. Et hoc ſignificauit ſanctus Thomas, cùm dixit quòd contingens ſecundum quod in ſeipſo eſt, non differt à neceſſario quantum ad eſſe ſupra quòd fundatur verum, quia ſcilicèt ita eſt determinatum pro tunc quantum ad eſſe ſicut neceſſarium: & per cõſequens ita poteſt certitudinaliter & determinatè cognoſci ac enunciari verè, ſicut neceſſarium.

ADVERTENDVM poſtremò, quòd iſta ratio differt à prima, quia illa procedit ex præſentialitate rei. iſta autem ex neceſſitate, ſiue differentia à neceſſario, quamuis ex vno alterum ſequatur: vnde iſta ratio eſt confirmatio præcedentis.

Tertiò, Deus ſcit non ſolùm cauſas contingentium, ſed etiam ea quibus poſſunt impediri, cognoſcendo ſcilicèt quòd impedient, aut quòd non impedient. ergo, &c. probatur conſequentia, quia ſicut ex cauſa neceſſaria ſequitur effectus certitudinaliter, ita ex cauſa contingenti completa, ſi non impeditur.

ADVERTE, vt dictum eſt in prima ratione ad obiectionem Durandi, quòd iſta cognitio qua cognoſcuntur cauſæ contingentis, & quòd non impedientur, vel quòd impedientur, non eſt cognitio contingentis vt contingens eſt, ſed vt habet neceſſitatem, & intelligitur de effectu cauſarum naturalium, quia fortaſſis de effectibus voluntatis cognitio cauſarum & impedimentorum ſufficit ad certitudinem cognitionis, niſi cognoſcatur ipſa cauſa vt actu vltimatè operans non impedita, quod eſt cognoſcere effectum, vt iam eſt in ſuo eſſe, non autem ſolùm vt eſt in cauſis.

Quartò. Sicut res apud nos ſunt cauſa cognitionis, ita econtrario ſcientia Dei eſt cauſa rerum, ſed neceſſaria interdum non modo neceſſario, ſed probabili cognoſcimus: ergo & contingentia poſſunt eſſe cognita à Deo, & tamen ſcientia de ipſis neceſſaria haberi, minor probatur, quia licèt effectum non contingat perfectionem ſuæ cauſæ attingere, interdum tamen ab ea deficit.

Quintò. Si negaretur talium cognitio à Deo, hoc maximè eſſet quia ſcientia Dei eſt cauſa rerum ſcitarum, & eſt neceſſaria, cauſa autem neceſſaria nõ prouenit effectus cõtingens. Sed hoc non obſtat, quia ſcientia Dei eſt cauſa remota, non autem proxima. Licèt autem cauſa remota ſit neceſſaria, ſi tamẽ cauſa proxima fuerit cõtingens, effectus cõtingens erit: alioquin cõtingeret effectum eſſe remota cauſa. Videmus enim quòd plãtæ nõ neceſſariò fructificant, licèt motus ſolus ſit neceſſarius, propter cauſas intermedias contingentes.

CIRCA hanc rationem duo ſunt quæ difficultatem faciunt. Primum eſt: quòd ſcientia Dei rebus cõtingentibus eſt à cauſa neceſſaria. Secundum eſt, quòd cùm eius neceſſitate ſtat effectus contingentia, eo quòd ſit cauſa remota, non autem proxima. Contra primum dubitatur, Quæ autem accipitur ſcientia in ratione ſcientiæ, aut in ratione cauſæ. Si in ratione ſcientiæ, videtur quòd non ſit neceſſaria, ſic. Actus diuinæ voluntatis circa contingentia non eſt neceſſarius: ergo nec actus diuinæ cognitionis: antecedẽs patet, quia alioquin Deus vellet exiſtentias creaturarum de neceſſitate naturæ, & non liberè, conſequentia etiam patet, quia res contingens non eſt prius ſcibilis formæ quàm ſit volita formæ. Si in ratione cauſæ, arguitur etiam quòd non ſit cauſa neceſſaria. Scientia Dei eſt neceſſaria: ergo non poteſt eſſe quin eius effectus eueniat, hoc enim eſt de ratione cauſæ neceſſariæ, ergo eius effectus non eſt contingens, & ſic non ſtat contingentia effectus cum neceſſitate ſcientiæ diuinæ, cuius oppoſitum hic dicitur.

Contra ſecundum arguitur rationibus Scoti primo ſent. dist. 39. Primo, quia omnia erunt neceſſaria, probatur conſequentia. Cauſa mouens inquantum mota, ſi neceſſariò mouetur neceſſariò mouet: ſed omnis cauſa ſecunda mouet inquãtum mouetur à prima: ergo ſi à prima neceſſariò mouetur, & ipſa neceſſariò mouebit: & ſic omnis effectus erit neceſſarius. Secundo. Cauſa prior prius naturaliter reſpicit effectum quàm cauſa poſterior: ergo in illo priori, ſi haberet neceſſariam habitudinem ad ipſum, dabit ſibi eſſe neceſſarium: ergo ſecunda non poterit illi dare eſſe contingens.

Tertiò. Quicquid producitur à cauſis poſterioribus, poteſt immediatè produci à cauſa prima, & tunc eandem entitatem haberet quam prius, & eſſet contingens ſicut modò, ergo contingentiam ſuam modò habet à cauſa prima, & non tantùm à cauſa proxima. Quartò. Deus multa produxit immediatè & producit, & tamen omnis contingentes, ergo, &c.

AD primæ difficultatis euidentiam conſiderandum primò, quòd hic non loquitur de ſcientia quãtum ad entitatem eius, (certum eſt enim cùm ſit idem quòd diuina eſſentia, quòd eſt entitas neceſſaria) ſed loquimur de ipſa ſecundum quod dicit ordinem ad ſcitum contingens, ſiue ſit ordo ſcientiæ inquantum ſcientia eſt ad ipſum ſcitum vt eſt ſcitum, ſiue ſit ordo ſcientiæ, vt eſt cauſa ad ſcitum inquantum eſt effectus eius: & loquimur de ſcientia viſionis, non autem de ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quam conſtat ſecundum rationem præcedere actum voluntatis, & neceſſariam omninò eſſe, vt dicitur prima quæſtione 19. articulo 3. 6.

Quomodo ſcientia diuina inquãtum ſcitum ſit neceſſaria.

CONSIDERANDVM ſecundò, quòd ſcientiam diuinam, inquantum ſcientiam, eſſe neceſſariam, dupliciter intelligi poteſt ſcilicèt, aut abſoluta neceſſitate, aut neceſſitate immutabilitatis, ſi loquamur de abſoluta neceſſitate, ſic non eſt neceſſaria: quia illud dicitur abſolutè neceſſarium, cui repugnat abſolutè loquendo aliter eſſe: ſicut dicimus hominem neceſſariò eſſe animal rationale, quia homini repugnat non eſſe animal rationale, quicquid autem Deus ſcit ſcientia viſionis, nõ repugnat abſolutè Deum neſcire: quia ſicut ab æterno determinauit illud fore, putà Antichriſtum, ita ab æterno potuit determinare Antichriſtum nõ fore: quum ad eſſe creaturæ volendum nõ neceſſitetur: & ideò ſicut ab æterno cognouit ipſum fore, ita potuit ab æterno cognouiſſe ipſum non fore, ſcientia enim viſionis ſequitur determinationem diuinæ voluntatis. Si autem loquamur de neceſſitate immutabilitatis, ſic eſt neceſſaria, quia quod ab æterno ſciuit fore ſemper ſcit, & non poteſt mutari, vt prius ſciat, & poſtmodum neſciat, ſicut accidit ſcientiæ noſtræ.

SED tamen aduertendum, quia S. Thomas quandoque dicit hoc antecedens, Deus ſciuit hoc eſſe futurum, eſſe neceſſarium abſolutè: quod neceſſarium abſolutè poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro eo quod ex terminorum rationibus eſt neceſſarium, ita quod eius oppoſitum eſt impoſſibile, tanquam ex terminis cõtradictionem implicans, ſicut hominem eſſe animal rationale. Alio modo pro eo quod in ſe eſt neceſſarium, non autem ſolùm quantum ad dependentiam ad aliam propoſitionem: & ſic dicitur neceſſaria propoſitio abſolutè, cuius proprium ſignificatum eſt neceſſarium. Neceſſarium verò ſecundum dependentiam ad aliam propoſitionem tantùm eſt, cuius ſignificatum non eſt neceſſarium, ſed tantùm ordo ipſius ad aliud eſt neceſſarius: ſicut iſtius conditionalis, ſi ſortes currit, fortes mouetur: conſequens eſt neceſſarium neceſſitate cõſequentiæ tantùm, ſcilicèt quãtum ad ordinem dependentiæ ad antecedens non autem quãtum ad ſuum ſignificatum. Neceſſarium abſolutè hoc modo ſumptum communs eſt quàm neceſſarium abſolutè primo modo ſumptum: continet enim ſub ſe & illud neceſſarium abſolutè, & neceſſarium neceſſitate immutabilitatis. Cùm ergo in illo antecedente duplex poſſit eſſe neceſſitas, ſcilicèt conſequentiæ ſiue ordinis ad aliquod antecedens, & neceſſitas ſignificati in ſe, determinauit ſanctus Thomas modum neceſſitatis, dicens ipſum eſſe neceſſariam abſolutè quaſi diceret, in iſta conditionali. Si Deus ſciuit aliquid futurum eſſe, illud erit, antecedens non ſolùm eſt neceſſarium neceſſitate illationis ex aliquo antecedente, quaſi ſcilicèt neceſſario ad aliquod antecedens conſequatur, ſed etiam eſt neceſſarium in ſe. id eſt, ſecundum ſuum proprium ſignificatum. Eſt enim neceſſarium neceſſitate immutabilitatis, quia de vero in falſum mutari non poteſt. Vnde & in fine huius capituli idem vocat neceſſarium abſolutè, & neceſſarium neceſſitate conſequẽtis. Et ſic patet non eſſe cõtradictionem dicti S. Thomæ ad id quod diximus.

Quomodo hoc antecedens, Deus ſciuit futurum, eſt neceſſarium abſolutè.

EX his oſtenditur error illorum qui dicunt ſanctum Thomam intelligere in illo antecedente de neceſſitate abſoluta primo modo. Dicunt enim quòd ipſe accipit neceſſarium abſolutè pro eo cuius oppoſitum eſt ſimpliciter impoſſibile, & quòd loquitur de ſcientia Dei non in ſe, ſed vt ſignificatur per verbum præteriti temporis, vt quum dicimus, Deus ſciuit hoc, licèt enim ſcientia Dei de contingentibus non ſit neceſſaria abſolutè, iſta tamen eſt neceſſaria abſolutè. Deus ſciuit hoc, quia eſt de præterito: propoſitio verò de præterito eſt abſolutè neceſſaria, & eius contradictorium eſt ſimpliciter impoſſibile, etiam per diuinam potentiam.

ISTA enim opinio quãtum ad tres ſui partes aſſumit falſum. Falſum eſt enim quòd S. Thomas non loquatur de ſcientia Dei in ſe, ſed tantùm vt ſignificatur per verbum præteriti temporis, imò non facit differẽtiam inter ſcientiam Dei in ſe, & iplam vt ſignificatur in præterito. Falſum eſt etiam quòd loquatur de neceſſario abſolutè primo modo. Et falſum eſt, quòd propoſitio omnis de præterito ſit abſolutè neceſſaria, ita quòd eius cõtradictorium ſit ſimpliciter impoſſibile.

Primum horum patet ex primo ſentẽtiarum, dist. 38. articulo vltimo, ad quartum. Ibi enim ait S. Thomas quòd illud antecedens eſt neceſſarium abſolutè, tum ex immobilitate diuini actus, tum ex ordine ad ſcitum, quia terminatur ſcientiæ Dei ad rem vt eſt in ſeipſa, vbi cõſtat quòd loquitur de ſcientia Dei in ſe: non autem ſecundum quod ſignificatur per verbum præteriti temporis, quia illæ cõditiones conueniũt ſcientiæ Dei in ſe, nõ autem vt ſignificatur. Secundum quoque eſt falſum: patet ex dictis, quia S. Thomas in prima parte, & quæſt. veri. ponit hoc cõſequens, hoc erit, eſſe ſimiliter abſolutè neceſſarium, ſicut & antecedens: nullus autem diceret illud cõſequens eſſe illo primo modo neceſſarium abſolutè, imò S. Thomas in prima parte, declarat eius neceſſitatis rationem, quia omne quod eſt, quãdo eſt, neceſſe eſt eſſe: quod conſtat neceſſarium eſſe non abſolutè, ſed immutabiliter pro eodem nunc.

Tertium quoque falſum eſſe cõuincitur, & in ſe, & apud S. Thomam. In ſe quidem, quia accipio hãc propoſitionem veram de præterito, Adam fuit, & arguo ſic. Deus abſolutè loquendo potuit nõ producere Adam, quia liberè produxit: ergo potuit nunquam vera eſſe hæc propoſitio, Adam eſt, ergo & iſta de præterito, quæ illam de præſenti præſupponit, potuit no eſſe vera, ergo ſua oppoſita potuit eſſe vera, ſcilicèt Adam nõ fuit, ergo iſta, Adam fuit, non eſt neceſſaria abſolutè, tãquam videlicèt ſua oppoſita implicet cõtradictionem. ergo nõ omnis propoſitio de præterito, eſt illo modo neceſſaria abſolutè.

Apud ſanctum Thomam quoque illud eſſe falſum conſtat ex iis quæ dicit veri. quæſt. 23. artic. 4. Ibi enim ad quartum inquit quòd Deum voluiſſe aliquid, poſtquam voluit, eſt neceſſarium ex ſuppoſitione: ſicut & Sortem cucurriſſe, poſtquam cucurrit: manifeſtum eſt autem quòd illæ ſunt propoſitiones de præterito, ergo, &c. Sed verum eſt quòd implicando in re præterita præteritionem

Universidad de Navarra Biblioteca

Scientiam dei vt causam esse necessariā dupliciter potest intelligi.

tionem, propositio est absolutè necessaria, sicut si dicam, Adam præterijt, in sensu composito.

Considerandum tertiò, quòd etiam scientiam inquantum causam necessariam esse, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ex parte causæ in se, alio modo, ex parte productionis effectus. primo modo dicitur causa necessaria quando dispositio secundum quam est productiua effectus, & quæ est fundamentum habitudinis ad effectum tanquam ad producibile, est in se necessaria, & non potest aliter se habere: eo modo quo dicimus motum solis esse causam necessariam, quia non potest non esse secundum scilicèt opinionem philosophorum. Secundo modo dicitur causa necessaria quando non potest non producere effectum, sicut motum orbium dicimus esse causam necessariam defectionis solis aut lunæ. Vtroque modo scientia diuina est causa necessaria rerum scitarum. & quia. s. non potest non esse & quia non potest impediri quin effectus diuinæ scientiæ eueniat secundum modum quo statutum est per illam vt eueniat.

Attendendum tamen quod cùm sit duplex necessarium. s. absolutè necessarium, & ex suppositione, ac etiam immutabilitatis necessitate, non sic intelligitur diuinam scientiam esse in se necessariam ex parte causæ, & ex parte dependentiæ effectus, quasi in illis sit necessitas absoluta (hoc enim non est verum ad mentem S. Th. cùm apud ipsum scientia visionis potuerit non esse ab æterno, sicut & deus potuit ab æterno non determinasse creaturarum productionem: similiter & effectus liberè ab ipsa proueniant, cùm potuerit deus ab æterno determinate vt non eueniret) sed intelligitur de necessitate suppositionis, & immutabilitatis. Supposito enim quòd in scientia dei sit vt ille effectus eueniat, non poterit impediri quin eueniat: quod in causis secundis contingentibus non inuenitur. potest enim aliqua talis causa esse disposita ad productionem effectus, & tamen impediri ab eius actuali productione. & similiter supposito quod deus habeat scientiam de aliquibus rebus vt producendis, non potest mutari vt illam non habeat.

ISTIS suppositis, ad dubium contra primam propositionem respondetur, quod hic quidem sermo est de scientia dei vt habet habitudinem causæ ad causatum, veruntamen vtroque modo est necessaria aliquo modo, vt ostendimus. Cùm primò improbatur quod necessitatem non habeat in ratione scientiæ, respondetur quod actus diuinæ voluntatis circa contingentia, licèt non sit necessarius absolutè, est tamen necessarius necessitate immutabilitatis: quo modo diximus scientiam visionis esse necessariam.

Quomodo causa existēte necessaria nō possit ei⁹ effectus euenire.

Cùm autem improbatur quòd nec in ratione causæ sit necessaria: dicitur primò quod eo modo quo causa est necessaria, nō potest esse quin eius effectus eueniat. si enim est necessaria absolutè, non potest esse absolutè quin effectus eueniat: si autem sit necessaria ex suppositione, non potest esse ex suppositione quin eueniat effectus. modò dictum est scientiam dei esse necessariam non absolutè, sed ex suppositione: ideò non sequitur quòd eius effectus non possit non esse nisi ex suppositione. Cùm autem infertur, ergo non est contingens, negatur consequentia, quia necessitas ex suppositione non tollit contingentiam. Sortem enim sedere, absolutè est contingens, & tamen est necessarium supposito quod sedeat. Dicitur secundò, quod causa existente necessaria, non potest esse quin eius effectus eueniat eo modo quo est eius effectus. si enim sit eius effectus quantum ad esse tei absolutè, non potest esse quin effectus eius eueniat quantum ad esse absolutè consideratum. si autem sit eius effectus quantum ad esse simul & modum contingentiæ & necessitatis, non potest esse quin eueniat secundum illum modum. scientia autem dei est causa rerū quantum ad esse & modum, ideò non potest esse quin effectus ille eueniat necessariò, qui est in scientia dei vt eueniat necessariò: & non potest esse quin contingenter eueniat effectus, qui in scientia dei est vt contingenter eueniat. Constat autem ex hoc non tolli contingentiam effectus, imò potius poni.

Quomodo causa existēte necessaria potest effectus esse contingens.

AD euidentiam secundi dubij considerandum primò ex doctrina S. Th. vbi suprà & veri q. 2. art. 14. quod cùm ad esse effectus dependentis à pluribus causis ordinatis, vtraque causa requiratur, vtriusque defectus inducit defectū in effectu: & ideò siue causa prima sit contingens, siue secunda, effectus contingens erit: non autem si vna sit necessaria, effectus erit necessarius. defectus enim alicuius quod ad esse requiritur, defectum inducit in effectu. ad integritatem autem rei requiritur integritas cuiuscunque faciendis ad esse tei. Nam malum, vt inquit Dionys. ex singulis defectibus accidit, bonum verò ex integra causa. Vnde & videmus in syllogismis quod minori existente contingente, sequitur cōclusio contingens, quamuis maior sit necessaria. Considerandum secundò, quòd cùm dupliciter causa possit dici necessaria, scilicèt aut quia sua dispositio semper eodem modo se habet, & mutari non potest, aut quia suum effectum necessariò producit, ita quòd non potest illum non producere, cùm inquit sanctus Thomas, quòd licèt prima causa sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter contingentiam secundæ causæ, non intelligitur primam causam esse necessariam secundo modo, sed tantùm primo modo. Nam secundo modo accipiendo implicat contradictionem aliquam causam esse necessariam, & tamen eius effectum posse non produci. Nam si potest effectus non produci, potest causa non producere. Propter hoc bene inquit Scotus secundo sentent. dist. prima, quæst. 3. quòd philosophi latenter concesserunt duo contradictoria, dicendo aliquid contingenter fieri, & primam causam necessariò causare. Patet etiam ex hoc exemplo S. Thom. dat enim exemplum de motu cæli quem dicit necessarium esse. Constat autem quòd est in se quidem necessarius, non autem necessario causat hæc inferiora, vt dicitur inferiùs in hoc tertio capitulo 86. & 1. quæst. 115. articu. 6. Sensus ergo est quòd stante simul primam causam alicuius effectus esse in se necessariam & immutabilem, secundum dispositionem qua est actiua, & semper eodem modo se habentem, & tamen eius effectum contingenter euenire propter contingentiam & immutabilitatem secundæ causæ, non autem quod prima causa sit necessariò sui effectus productiua. & tamen ille effectus contingenter eueniat. Ad primum igitur Scoti dicitur primò, quòd non procedit contra sensum S. Thomæ: procedit enim ac si diceret S. Thomas, posse simul stare, vt prima causa necessariò absolutè producat effectum. & tamen effectus contingenter eueniat, admisso etiam causam primā necessariò agere, non quidem respectu vltimi effectus mediante causa secunda producti. sed respectu ipsius causæ secundæ, ita vt delicèt quòd in causam secundam necessariò agat. Dicitur secundò ex doctrina S. Thomæ 1. sent. dist. 38. artic. 5. & veri. quæst. 5. artic. 9. ad 10. quòd cùm virtus causæ primæ recipiatur in causa secunda secundum modum causæ secundæ, agente prima causa in secundam, si causa secunda contingens sit & deficibilis, etiam effectus contingenter eueniet & deficibiliter: vnde assumptum ad probationem consequentiæ falsum est. stant enim simul, causam mouentem inquantum mota est, necessariò moueri à causa prima, & tamen non necessariò mouere, eo quòd actio primæ causæ modificetur in causa secunda secundùm modum ipsius causæ secundæ. Ad secundum dicitur quòd causa prima producens effectum mediante causa secunda, non in aliqua priori duratione attingit effectum. in qua non attingatur à causa secunda, sicut dicatur prius agere inquantum secunda non agit nisi virtute primæ: vnde non oportet vt effectus in aliquo priori instanti habeat necessitatem à prima causa, sed simul productus à causa necessaria & contingente, propter causæ secundæ contingentiam & ipse contingentiam habet. Ad tertium dicitur primò quòd habere contingentiam à causa prima, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd prima causa sit causa contingentiæ rerum, & sic verum est contingentia habere à causa prima contingentiam: causat enim Deus & res & necessitatem & contingentiam rerum. Alio modo quòd res sint contingentes propter contingentiam & inefficaciam causæ primæ cuius effectus impediri possit, & hoc modo res non habent contingentiam à causa prima. Dicitur secundò quòd si aliquid eorum quæ nata sunt produci à causa prima mediante causa secunda contingente, à sola causa prima produceretur, illud esset contingens secundum quod est res, quia posset quantum est ex se deficere & non esse: esset etiam contingens absolutè in ratione effectus: quia esset effectus natus produci à causa propria impedibili, non esset tamen contingens in ordine ad causam tunc producentem, sed esset effectus liberè productus. Ad quartum dicitur quòd eorum quæ immediatè à Deo producuntur, tanquam scilicèt à solo Deo producibilia, aliqua sunt res in se necessariæ, sicut corpora cœlestia, & animæ rationales: aliqua verò sunt res secundum se cōtingentes, vt gratia, iuxtà ea quæ superiùs in secunda ratione sunt dicta, quia scilicèt sunt tales naturæ quibus conuenit secundum se vt possint nō esse: nihil tamen est contingens contingentia conueniente rei in ordine ad causam tanquam scilicèt causam contingentem & impedibilem habentem. sed sunt effectus liberè producti.

Sextò, Deus cognoscit vnumquemque effectum nō solùm in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. ergo cognoscit aliqua & euenire. & contingenter euenire: ergo cum certitudine diuinę scientiæ stat rerum cōtingentia: probatur antecedēs quia Deus est cognitor totius esse cuius est principiū. Prima quoque cōsequentia patet quia ordo contingentium ad suas causas proximas est vt contingenter ex eis proueniant: secunda verò probatur, quia scientia Dei non esset vera & perfecta, si non hoc modo res euenirent, sicut Deus eas euenire cognoscit: si ergo cognoscit, & ipsas habere esse aliquando siue aliquando euenire, & contingenter, cum veritate suæ cognitionis, & certitudine stat quòd effectus contingenter eueniat.

Quantum ad secundum, respondet ad obiectionem factam, & dicit ipsam tripliciter deficere: obiectio autem erat, cognitio omnis quæ est de contingenti, cùm est futurum falli potest, cum possit euenire oppositum eius quod existimatur, alioquin necessarium esset, quòd etiam patet ex nostra cognitione, quæ est de ipsis tantùm

tantùm coniecturalis. dei autem cognitio falli non potest: ergo non potest esse de futuris contingentibus. Si autem diceretur quòd licèt diuina scientia falli non possit, potest tamen mutari secundum rerum mutationem per nouam rei cognitionem, hoc non obstat rationi, quia impossibile est quòd deus aliquid de nouo cognoscere incipiat, eò quòd immutabilis sit. Respondet ergo primò, & quòd falsum assumitur, & quòd in illius assumptione committitur fallacia consequentis. Falsum quidem assumitur, quia non est verum quòd omnis cognitio de futuro contingenti falli possit, aut quomodocúnque variari: nam posterio rum variatio, prioribus variabilitatem non inducit, quum contingat effectus vltimos contingentes esse primis causis necessariis existentibus: & ideò quum res scitæ à deò posteriores sint eius scientia, non autem priores sicut apud nos, ipsarum variatio non inducit variationem in scientia diuina, neque scilicèt de veritate in falsitatem, neque de ignorantia ad cognitionem. Committitur quoque fallacia consequentis, si ex hoc quòd nostra cognitio de rebus variabilibus est variabilis, arguatur id in omni cognitione accidere.

Quomodo ad rei variationem diuina scientia non variatur.

ADVERTE quòd quum arguitur sic, scientia nostra de rebus variabilibus, est variabilis: ergo omnis cognitio talium est variabilis: non committitur formaliter fallacia consequentis, cum (vt dicitur in tractatu fallaciarum sancti Thomæ) illa fallacia accidat tantùm in cōditionalibus argumētationibus: sed tamen virtualiter & fundamentaliter talis fallacia committitur: sicut in ista, homo currit, ergo omne animal currit: quia virtualiter continetur argumentatio à positione consequentis ad positionem antecedentis, sic arguendo, si homo currit, animal currit, ergo si animal currit, homo currit: tanquam videlicèt consequens sit omninò idem cum antecedente. similiter in proposito virtualiter continetur similis argumētatio, ac si omninò sit idem cognitionem nostram rerum variabilium variabilem esse, & absolutè cognitionem talium esse variabilem.

SED OCCVRRIT dubium circa primam partem responsionis. licèt enim variatio posterioris non inducat necessariò variationem prioris in omnibus, vbi tamen oportet prius & posterius esse adæquata ibi necessariò variato vno necessario æqualium remoueatur aliquid quantitatis, non remanent amplius æqualia, nisi tantundem ab alio remoueatur. modò inter scientiam diuinam & rem scitam oportet esse adæquationem, cum de ratione veræ cognitionis sit adæquatio, ergo facta variatione in re, necesse est aut mutari cognitionem per nouam existimationem, aut ipsam eandem manentem falsam esse & inadæquatam.

AD huius euidentiam considerandum quòd aliter tempus in quo res est sub aliqua dispositione, se habet ad cognitionem nostram, & aliter ad cognitionem diuinam. ad nostram enim cognitionem comparatur sicut ad rem existentem sub tempore. vnde sit vt quum cognoscitur aliqua rei dispositio vt præsens, & ipsa res cognita, & cognitio intelligatur præsenti tempore mensurari. quum autem cognitio fertur in aliquid sicut futurum aut sicut præteritum, intelligatur illud esse futurum aut præteritum in comparatione ad ipsam etiam cognitionem. cùm enim iudico Sortem sedere, intelligitur sessionem Sortis esse in præsenti tempore in quo est mea cognitio: & quum iudico Sortem sedisse, intelligitur sessionem sortis esse præteritam respectu temporis in quo mea cognitio est. & similiter quum iudico Sortem esse sessurum, intelligitur sortis sessionem respectu cognitionis meæ futuram esse. ex quibus sequitur quum in diuersis partibus temporis res diuersimodè se habeat, quòd etiam secundum quòd ad cognitionem nostram comparatur, variationem habet. Si enim Sortes hodie sedeat, & iudicem ipsum sedere, sessio ipsius est præsens cognitioni meæ: si autem eras non sedeat, & iudicem etiam ipsum sedere, erit sessio non amplius præsens cognitioni meæ, sed præterita, & per consequens remanet inæqualitas inter cognitionem meam & rem, quum iudicem ipsam esse in tempore in quo est mea cognitio, & tamen in illo non sit. Si autem deberet esse æqualitas, oportet vt & iudicium mutetur, vt scilicèt die crastina ipsum Sortem iudicem non sedere, sed sedisse, sicut ipse mutatus est de sedente in non sedentem. Ad cognitionem autem diuinam comparatur tempus non sicut ad rem sub tempore contentam, sed sicut ad id quod est supra omne tempus, vtpote æternitate mensuratum, quæ omni differentiæ temporis adest. ideò quantumcunque res in seipsa varientur, non variatur tamen secundum quòd ad diuinam cognitionem refertur, quum semper quantum ad omnem sui dispositionem sit diuino conspectui præsens, pro omnibus temporis partibus quibus diuersimodè dispōnitur. Si enim Sortes hodie sedeat, semper deus videt Sortem hodie sedere: & si eras non sedeat, semper videt ipsum eras non sedere, & sic res nunquam variatur in comparatione ad diuinam cognitionem vt sit sibi aliquando præsens, aliquando præterita, aliquando futura, sed semper est sibi præsens, licèt cognoscat deus, esse nobis eam aliquando præteritam, aliquando futuram: & sic ex rei variatione in se neque tollitur adæquatio scientiæ diuinæ & rei scitæ manente eadem cognitione: neque oportet deum nouam formare cognitionem, quia non variatur res in ordine ad diuinam cognitionem, vt nunc vno modo se habeat ad eam, nunc alio modo, sicut euenit cognitioni nostræ, cui aliquando Sessio Sortis est præsens, aliquando præterita, aliquando futura. Quod autem adducitur de æqualibus quantitatibus, non cogit, quia quando vnum quantum æquale alteri quantò variatur secundum quantitatem, sicut variatur in se, ita etiam variatur in ordine ad quantum cui erat æquale, & ideò tollitur æqualitas inter illa. quòd autem intelligitur à deo, licèt varietur in se, non tamen in ordine ad diuinam cognitionem variatur: ideò non tollitur adæquatio inter scientiam dei, & rem ab ipso scitam.

SED insurgit aliud dubium, Si res semper eodem modo se habet in comparatione ad diuinam cognitionem, quum antequam Christus nasceretur, deus sciret Christum nasciturum, & quando nascebatur, sciret Christum nasci: sequitur quòd nunc etiam deus scit Christum esse nasciturum, & Christum nasci: quòd tamen est falsum, quum Christus non sit nunc nasciturus, neque nunc nascatur. Respondetur quòd quum dicitur deus nunc scit Christum nasciturum, præsens tempus per verbum & aduerbium importatum potest se tenere aut ex parte cognitionis, aut ex parte rei cognitæ. Si ex parte cognitionis teneatur, sic deus nunc cognoscit Christum nasciturum sensus est enim quòd nunc est illa cognitio dei qua cognoscit Christum nasciturum pro tempore scilicèt in quo erat verum Christum nasciturum quo ad nos: quod sanè verissimum est, quum cognitio dei sit æterna, & tempus in quo fuit verum dicere Christus est nasciturus, ab æterno sit diuinæ cognitioni præsens. Si autem ex parte rei cognitæ teneatur, sic non cognoscit deus nunc Christum nasciturum. sensus enim esset ipsum cognoscere quòd nunc Christus est nasciturus, quòd esset falsè cognoscere, quum Christus non sit nunc nasciturus: nec tamen sequitur quòd in diuina scientia sit mutatio, sed tantùm quòd rerum mutationem deus cognoscit, dum cognoscit quòd Christus aliquando resi ectu nostrum est nasciturus, & aliquando est natus, & quòd vnum enunciabile nunc est verum, aliud verò alio tempore. Si ergo accipiatur tempus ex parte cognitionis, negatur falsitas consequentis: & ad probationem negatur consequentia. licèt enim nunc non sit Christus nasciturus, est tamen nunc cognitio, qua cognoscitur nasciturus pro tempore in quo erat verum dicere, Christus est nasciturus. Si autem accipiatur tempus ex parte rei cognitæ, negatur consequentia, quia licèt res in comparatione ad diuinam cognitionem semper eodem modo se habeat, quia semper est sibi præsens secundum omnem sui dispositionem, in seipsa tamen mutatur, vt aliquando Christi natiuitas nobis præsens sit, aliquando præterita, aliquando futura: & ideò cognoscitur à deo esse nobis aliquando præsens, aliquando præterita, aliquando futura.

EX HIS patet sensus istius propositionis, quam sanctus Thomas prima parte concedit. s. non quicquid deus scit, scit: si non ad res, sed ad enunciabilia referatur. Si enim tempus importatum per hoc verbum scit, ex parte scientis se teneat, sic quicquid deus scit, modò scit. Sensus est enim quòd de quocunque enunciabili deus scientiam habuit in tempore nobis præterito, etiam nunc de eo scientiam habet, pro illo scilicèt tempore in quo est verum, quia & ipsum enunciabile, & tempus in quo est verum, semper est diuino conspectui præsens. Si autem ex parte enunciabilis sciti se teneat, sic non quicquid deus scit. scit: quia non quodcunque enunciabile sciuit esse verum in tempore nobis præterito, scit verum esse in tempore nobis præsenti. Nam sciuit hoc enunciabile, Christus nasceetur verum esse antequam Christus nasceretur. Non scit autem quòd nunc sit verum, quia verum non est. Ad hunc ergo sensum admittit sanctus Thomas hanc propositionem esse veram, Non quicquid deus scit, scit. non autem ad primum sensum.

SED REMANET dubium, quare illam propositionem admittat, si ad enunciabilia referatur, non autem si refe ratur ad res. Nam sicut enunciabile idem manens de veritate in falsitatem variatur, ita eadem res do esse variatur in non esse, & de vna dispositione in aliam, si ergo propter variationem enunciabilis conceditur quòd non quodcunque enunciabile deus scit, scit: ita propter variationem rei debet concedi quòd non quamcunque rem deus scit, scit.

Respondetur quòd non est eadem ratio de illa propositione si de enunciabilibus intelligatur, & si intelligatur de rebus: quia cum de enunciabilibus intelligitur deum aliquid scisse aut scire, significatur veritatem enunciabilis simul esse in tempore per illud verbum importato cum diuina cognitione, cùm enim di-

Universidad de Deusto
Biblioteca

citur deus sciuit Christum esse nasciturum, significatur hoc enunciabile tempore præterito habuisse veritatem in quo deus de ipso scientiam habuit. Similiter cùm dicitur deus scit Christum esse nasciturum, significatur in tempore præsenti simul esse veritatem ipsius enunciabilis, & diuinam cognitionem de ipso. Et quia non omne enunciabile quod fuit verum in præterito tempore, est verum in præsenti tempore, licèt in tempore præsenti deus de ipso cognitionem habeat pro tempore pro quo est verum modo superius expositio, ideò non quodcunque enuntiabile deus sciuit, modo scit, intellige modo superius exposito, scilicèt si tempus ex parte scibilis se teneat. Cùm autem dicitur deum aliquam rem sciuisse, aut scire, nõ importatur rem simul esse cum diuina cognitione in tempore per verbum importato, sed tantùm quòd res diuinam terminet cognitionem, & quia ab æterno res diuinam terminat cognitionem quàtum ad omnem suam dispositionem, eò quòd omne tempus ab æterno diuinæ cognitioni sit præsens: ideò quancunque rem deus sciuit, etiam modo scit: quia eius intuitus semper in rem in quacunque dispositione sit, feratur. Prima ergo responsio sanct. Tho. est, quòd maior in obiectione assumpta est falsa. Respondetur secundò ad probationem maioris, & negatur assumptum, ostenditurque ibi accidere fallaciam accidentis. Est quidem assumptũ hoc falsum, quod possit euenire oppositum eius quod existimatur de futuro contingenti scilicèt secundum quòd cognoscitur à deo. licèt enim cùm dicitur, deus sciuit vel scit hoc futurum, quoddam medium accipiatur inter diuinam cognitionem & rem scitam scilicèt tempus locutionis respectu cuius res scita dicitur futura, non tamen dicitur res futura respectu diuinæ cognitionis, quæ in momento æternitatis existens ad omnia potentialiter se habet: & quia quod est, non potest quantum ad illud instans in quo est, non esse. ideò res futura cognita à deo vt ab ipso cognoscitur, non potest aliter euenire ex suppositione. vnde si subtraheretur tempus locutionis, non diceretur hoc esse cognitum à deo tanquam futurum & non ens, vt habeat locum quæstio, an possit non esse, sed sic diceretur cognitum tanquam in sua existentia visum: quo in loco non habet locum quæstio, an pro tunc possit non esse. Committitur autem fallacia accidentis: quia cùm tempus præsens & præteritum coëxistat æternitati, habitudo præsentis temporis aut præteriti ad futurum attribuitur æternitati, dum dicitur quòd cognitum à deo est futurum & non ens, tanquam videlicet sit futurum diuinæ scientiæ, in quo per accidens est deceptio, quia cùm habitudo temporis præsentis aut præteriti ad futurum non conueniat temporì vt coëxistit æternitati, sed aliunde vt ab æternitate distinguitur, non debet hoc attribui æternitati, ideò si attribuatur, est deceptio secundum accidens.

ADVERTE quòd per hanc responsionem non vult excludere sanct. Thom. à deo cognitionem futuri ad futurum est nobis, sed tantùm cognitionem futuri vt futurum suæ cognitioni, & cognitionem futuri vt est tantùm in causis suis. eo modo quo nos futurum cognoscimus. sic enim (vt superius ostendimus) futurum contingens non subest certæ cognitioni. Nam deus futurum cognoscit secundum esse quod habet in causis suis, secundum quod dicitur nobis futurum, & secundum esse quod habet in seipso. propter hoc cognitio sua de ipso nobis futurò est certissima, & res quæ hoc modo cognoscitur, secundum scilicèt quòd est in causis, & secundum quòd est in seipsa, ex hac suppositione quòd in seipsa cognoscatur, non potest aliter euenire pro illo tempore pro quo cognoscitur secundum suum esse licèt absolutè loquendo possit aliter euenire.

Respondetur tertiò ad probationem assumpti, conceditur enim quod futurum cognitum à deo, est necessarium, cùm vnumquodque cognoscatur tanquam præsentialiter visum: sed est necessarium non quidem absolutè (velut à quibusdam dicitur) necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Vnde huiusmodi rationes peccant secundum fallaciam compositionis & diuisionis. cùm enim dicitur, quòd videtur sedere, necesse est sedere: de dicto, & in sensu composito est vera, nam ista propositio est necessaria. quod videtur sedere. sedet. de re autem siue de sensu diuiso est falsa, non enim necessarium est sortem sedere qui videtur sedere, cum contingenter sedeat. vnde quia non est necessarium, Sortem sedere qui videtur sedere, in sensu diuiso: concludere non esse necessarium sedere quod videtur sedere, in sensu composito, scilicèt secundum quòd illud stat sub cognitione, est arguere à sensu diuiso ad compositum.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas propositionem de sensu composito vocat de dicto, illam autem de sensu diuiso vocat de re: quia in illa de sensu composito modus ponitur tanquam totius dicti determinatio. quum enim dicitur, quod videtur sedere. necesse est sedere, sensus est istam propositionem esse necessariam, quod videtur sedere, sedet. vbi patet quod modus necessitatis totum quod dicitur determinat, in illa verò de sensu diuiso modus determinat rem subiecti. quum enim dicitur, quod videtur sedere, necessarium est sedere in sensu diuiso, sensus est quod huic rei, putà Sorti, quæ videtur sedere, conuenit vt sedeat de necessitate, & non contingenter. Quantum ad tertium confirmatur conclusio authoritate Sapien. 8. Ecclesiast. 39. & Isaiæ 48.

Quòd deus cognoscit motus voluntatis.

Cap. 68.

DEINDE oportet ostendere quòd deus cogitationes mentium & voluntates cordium cognoscat in virtute causæ, quum ipse sit vniuersale essendi principium. Omne enim quod quocunque modo est, cognoscitur a deo, inquantum suam essentiam cognoscit, vt suprà ostensum est. ens autem quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam: cognoscit igitur deus omnes huius entis differentias, & quæ sub eis continentur. ens autem in anima est, quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur ergo quòd deus ea quæ sunt in cogitatione & voluntate cognoscat.

2 Amplius, sic deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. omnia igitur deus cognoscit suam essentiam cognoscendo ad quæ sua causalitas extenditur. extenditur autem ad operationes intellectus & voluntatis. nam quum quælibet res operetur per suam formam à qua est aliquod esse rei: oportet fontale principium totius esse, à quo est etiam omnis forma: omnis operationis principium esse, quum effectus causarum secundarum in causas primas principaliùs reducantur. cognoscit igitur deus cogitationes & affectiones mentis.

3 Item, sicut esse suum est primum, & per hoc omnis esse causa: ita suum intelligere est primum, & per hoc omnis intellectualis operationis causa. sicut igitur deus cognoscendum suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cuiuslibet rei: ita cognoscendo suum intelligere & velle, cognoscit omnem cogitationem & voluntatem.

4 Adhuc, deus non solùm cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quòd sunt in causis suis: vt ex supradictis * patet. cognoscit enim ordinem causæ ad suum effectum. sed artificialia sunt in artificibus per intellectum & voluntarem artificium, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum. sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes actiuas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati per quam assimilatur suæ arti: & similis ratio est de omnibus quæ à proposito aguntur. scit igitur deus & cogitationes & voluntates.

5 Item, deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quàm ipse vel nos substantias sensibiles: cum substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, putà magis in actu existentes. Informationes autem & inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur & à deo, & à nobis. Quum igitur cogitatio animæ sit per informationem quandam ipsius, affectio autem quædam sit inclinatio ipsius ad aliquod (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus.) Relinquitur quòd deus cogitationes & affectiones cordium cognoscat.

Hoc

Auth. sac. scripturæ.

Hoc autem testimonio, sacræ scripturæ confirmatur. Dicitur enim in psalm. Scrutans corda & renes deus. & Prouerbiorum 15. Infernus & perditio coram deo: quantò magis corda filiorum hominum? & Io. secundo: Opus ei non erat vt quis testimonium perhiberet de homine. ipse enim sciebat quid esset in homine. Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causæ exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causæ à qua est ei esse & operari: & sic remanet causalitas in causa prima quæ deus est, respectu motuum voluntatis. vt sic deus seipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit.

** quomodo non excludatur libertas voluntatis per suprà dicta.*

Super cap. 68.

QVarta conclusio quartæ respondens obiectioni est. Deus cogitationes mentium & voluntates cordium cognoscit. Pro cuius intelligentia notandum, quòd quia cor est principium motus in animalibus inter mouentia corporalia, ideò motus voluntatis dicuntur motus cordis similitudinariè. Nam & ipsa voluntas est simpliciter primum motus principium. Vel etiam dicuntur motus cordium propter sui occultationem, vnì enim homini motus voluntatis alterius sunt occulti, sicut & cordis affectiones, & per cogitationes mentium actus intellectus.

Probatur autem conclusio primò. Deus cognoscit ens in anima, & ens extra animam, ergo cognoscit ea quæ sunt in voluntate & in cogitatione. patet antecedens, quia vt suprà dictum est, omne quod quocunque modo est, cognoscitur à deo, inquantum suam essentiam cognoscit: eius autem quoddam est in anima, & quoddam extra animam. consequentia verò probatur, quia ens in anima est quod est in cogitatione & voluntate.

ADVERTE, quòd actus intellectus & voluntatis dupliciter possunt considerari: vno modo absolutè vt accidentia animæ sunt: alio modo vt ad obiecta terminantur. Qua ergo deus non solùm cognoscit ipsam actuum substantiam, sed etiam ad quæ obiecta illi actus terminentur, intuetur, ideò concludit, quòd ea quæ sunt in cogitatione & voluntate, cognoscit, ipsa scilicèt obiecta secundum quòd terminant actus intellectus & voluntatis, quod est cognoscere ipsos actus vt ad obiecta terminantur, quannis etiam posset intelligi de ipsis actibus & non de obiectis immediatè, quia videlicèt cognoscit ipsos actus existentes in anima, & quia non possunt perfectè cognosci nisi cognoscatur ad quæ obiecta terminentur cùm ab ipsis specificentur, ideò necesse est vt deus etiam ad quæ obiecta terminentur, cognoscat.

Secundò. Dei causalitas extenditur ad operationes intellectus & voluntatis, ergo & dei cognitio. patet consequentia, quia deus essentiam suam cognoscendo cognoscit omnia ad quæ sua causalitas extenditur: antecedens verò probatur. Deus est fontale principium totius esse, à quo est omnis forma. ergo est omnis operationis principium. patet consequentia, quia omnia res operatur per formam à qua est esse rei, effectus autem causarum in primas causas principalius reducuntur, ergo omnis operatio cuiuscunque formæ reducitur in primam causam omnis formæ. Tertiò. Intelligere diuinum est principium & per consequens causa omnis intellectualis operationis, sicut suum esse est primum & causa omnis esse, ergo cognoscendo suum intelligere & suum velle, cognoscit omnem cogitationem & voluntatem. patet consequentia, quia & cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei.

ADVERTE quòd sicut esse diuinum est causa exemplaris omnium esse, non autem propriè effectiua, si formaliter sumatur vt ab aliis distinctum attributis. ita intelligere vt intelligere per modum scilicèt actus immanentis, & similiter velle, vt habetur ex doctrina san. Thom. primo dist. 38. artic. 1. habent rationem causæ exemplaris omnis intelligere, & omnis velle, eò quòd omne intelligere & velle sit quædam participatio intellectionis, & volitionis diuinæ. Quartò. Deus cognoscit res non solùm secundum quòd in seipsis sunt, sed etiam secundum quòd sunt in causis: cùm cognoscat ordinem causæ ad effectum. ergo &c. probatur consequentia, quia sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes earum, ita artificialia sunt in artificibus per intellectum & voluntatem artificum, eò quòd artifex in artificiato producat formas per quas assimilatur suæ arti, & similiter est in omnibus quæ à proposito aguntur.

ADVERTENDVM EST quòd in omni agenti commune est vt producat effectum similem formæ per quam agit. ideò quum agens à proposito, agat per conceptionem intellectus sui adiuncta voluntate, oportet vt in effectu producatur forma similis conceptioni & proposito agentis, non quidem similis actui concipiendi, sed similis formæ conceptæ saltem secundum aliquam vnitatem rationis, etsi non secundum eundem modum essendi. Signum ergo quòd agens à proposito, agit per intellectum & voluntatem, est, quòd producit effectum similem suæ conceptioni & volitioni: & ideò deus qui cognoscit effectum secundum quòd est in dispositione causæ, cognoscit actum intellectus & voluntatis per quos agens à proposito disponitur ad operandum. Quintò, informationes & inclinationes rerum naturalium cognoscuntur à deo & à nobis, ergo & deus cognoscit informationes ac inclinationes animæ, ergo cogitationes & affectiones: probatur prima consequentia, quia deus non minus cognoscit substantias intellectuales quàm ipse vel nos substantias sensibiles, quum substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, vtpote magis in actu. Secunda quoque ptobatur, quia cogitatio animæ est per quandam informationem ipsius, affectio autem est quædam inclinatio eius in aliquid, vnde & inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus.

DVO SVNT hic notanda. Primum est, quòd ex eo quòd deus informationes rerum sensibilium cognoscit, sequitur vt & informationes rerum intellectualium cognoscat, non autem sequitur illud in nobis: quia quantò aliqua magis sunt secundum se intelligibilia, tantò magis ab intellectu diuino cognoscuntur, qui est maximè in actu: à nobis autem maximè intelligibilia minimè cognoscuntur propter imperfectionem intellectus nostri: & ideò si res sensibiles à deo cognoscuntur, multò magis res intelligibiles: non autem si nos res sensibiles & materiales cognoscimus, oportet vt res intelligibiles magis intelligamus. Secundum est, quòd dictum sancti Thomæ, (quoniam scilicèt cogitatio animæ est per quandam informationem ipsius, affectio autem per inclinationem) non est sic intelligendum quasi cogitatio informet animam, non autem affectio: imò quum vtrunque dicat actum immanentem, vtroque anima informatur: sed quòd cogitatio fit per hoc, quòd obiectum intellectum aliquomodo informat animam: affectio autem per hoc quòd anima inclinatur in ipsam rem extra animam. verum enim quòd pertinet ad intellectum, est in anima, vt dicitur sexto Metaphysicæ. bonum autem quod pertinet ad voluntatem, est in rebus: & sic deus cognoscit cogitationem secundum quam informatur conceptu & verbo intellectus, & inclinationem voluntatis in rem extrinsecam. Confirmatur conclusio authoritate Psalm & Proueb. 15. ac Ioan. 2. Ad obiectionem autem in oppositum, quæ in hoc consistit, quia actus voluntatis est in potestate voluntatis, ideò à solo volente cognosci potest: respondetur quòd hoc quod est in potestate voluntatis velle & non velle, excludit quidem determinationem ad vnum, & violentiam causæ extrinsecæ mouentis, non autem excludit influentiam superioris causæ à qua est ei esse & operari. ideò negatur consequentia ista actus voluntatis est in potestate voluntatis: ergo à solo volente cognoscitur.

** Quòd deus cognoscit infinita.*

Cap. 69.

POst hoc ostendendum est quòd deus infinita cognoscat. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia à se cognoscit. vt ex superioribus patet. ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia. est enim omnium eorum quæ sunt causa. est igitur infinitorum cognoscitiuus. *Idem p. p. q. 14. ar. 12. in 1. sen. d. 39. q. 1 art. 3. & ar. 4. & ar. 9.*

2 Item, deus suam virtutem perfectè cognoscit, vt ex supradictis * patet. virtus autem non potest cognosci perfectè, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodam modo attendatur. sua autem virtus quum sit infinita, vt ostensum est suprà, ad infinita se extendit. est igitur deus infinitorum cognitor. * Cap. 67.

Universidad de Deusto
Biblioteca

3 Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualitercunque modo sunt, vt ostensum est: oportet quod non solùm cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, vt probat Philosophus in tertio physicorum. cognoscit igitur deus infinita, sicut vnitas, quæ est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia. est enim vnitas potentia omnis numerus.

4 Amplius, deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit, sed quum sit perfe-
* Cap. 43. ctionis infinitæ, vt suprà *ostensum est: ab ipso exemplari possunt infinita habentia infinitas perfectiones: quia nec aliquod vnum eorum, nec quamlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt. & sic semper remanet nouus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari possit. nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

5 Præterea, esse dei est suum intelligere. sicut igitur
* Cap. 43. suum esse est infinitum, vt ostensum est: *ita suum intelligere est infinitum. sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. si igitur secundum intelligere nostrum quod finitum est, finita capere possumus, & deus secundum suum intelligere infinitum: infinita capere potest.

6 Præterea, intellectus cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, vt patet per Philosophum in tertio de anima. quod ex hoc prouenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. sed si accipiantur infinita entia, siue sint eiusdem speciei, vt infiniti homines: siue infinitarum specierum: etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem: si hoc esset possibile: vniuersum eorum esset minoris infinitatis quàm deus. nam quodlibet eorum & omnia simul haberent esse receptum & limitatum ad aliquam speciem vel genus: & sic secundum aliquid esset finitum, vnde deficeret ab infinitate
* Cap. 43. dei: qui est infinitus simpliciter. vt suprà * ostensum est. quum igitur deus perfectè seipsum cognoscat, nihil prohiber eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

7 Adhuc, quantò aliquis intellectus est efficacior & lympidior in cognoscendo, tantò ex vno potest plura cognoscere: sicut omnis virtus quantò est fortior, tantò est magis vnita. intellectus autem diuinus secundum efficaciam siue perfectionem est infinitus, vt suprà
* Cap. 43. *ostensum est. potest ergo per vnum quod est sua essentia, infinita cognoscere.

8 Præterea, intellectus diuinus est perfectus simpliciter, sicut & eius essentia. nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest: sed id ad quod est in potentia intellectus noster, est eius perfectio intelligibilis. est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. species autem huiusmodi sunt infinitæ: nam etiam numerorum species infinitæ sunt & figurarum. Relinquitur igitur quòd deus omnia infinita huiusmodi cognoscat. Item, quum intellectus noster sit cognoscitiuus infinitorum in potentia (potest enim in infinitum species numerorum multiplicare) si intellectus diuinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quòd vel plurium esset cognoscitiuus intellectus humanus quàm diuinus, vel quòd intellectus diuinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitiuus in potentia. quorum vtrumque est impossibile: vt ex suprà dic-
* Cap. 55. tis *patet.

9 Adhuc, infinitum cognitioni repugnat, inquantum repugnat numerationi. nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans: cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium, est intellectus successiuè cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diuersas partes apprehendentis. quum igitur diuinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quàm finita.

10 Amplius, omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: & propter hoc numerus est prima quantitatum. vbi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur, aliquam differentiam facit. In cognitione autem dei plura hoc modo cognoscuntur vt vnum: quum non per diuersas species, sed per vnam speciem, quæ est dei essentia, cognoscantur. vnde & simul multa cognoscuntur à deo: & ita in dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit: ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. nihil ergo differt ad intellectum diuinum infinitorum & finitorum cognitio. & sic quum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita.

Huic autem consonat quod in Psalm 146. dicitur: & sapientiæ eius non est numerus.

Patet etiam ex prædictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit sicut intellectus diuinus.

Differt autem intellectus noster ab intellectu diuino quantum ad quatuor, quæ hanc differentiam faciunt.

Primum est, quòd intellectus noster simpliciter finitus est, diuinus autem infinitus.

Secundum est, quòd quum intellectus noster diuersa per diuersas species cognoscat, non potest in infinita secundum vnam cognitionem sicut intellectus diuinus.

Tertium est ex hoc prouenions, quòd intellectus noster quia per diuersas species diuersa cognoscit. non potest simul multa cognoscere. & ita infinita cognoscere non posset nisi successiuè ea numerando. quod non est in intellectu diuino, qui simul multa intuetur quasi per vnam speciem visa.

Quartum est, quòd intellectus diuinus est eorum quæ sunt, & eorum quæ non sunt: vt ostensum est.

Patet etiam quomodo verbum Philosophi quo dicit quòd infinitum secundum quòd infinitum. est ignotum, præsenti sententiæ non obuiat, quia quum infiniti ratio quantitati competat, vt ipse dicit: infinitum vt infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc enim est propria cognitio quantitatis. sic autem deus non cognoscit vnde (vt ita dicatur) non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quòd ad suam scientiam se habet ac si esset finitum: vt ostensum est. Scien-
dum est tamen quòd deus infinita non cognoscit scientia visionis, vt verbis aliorum vtamur: quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt: quum generatio ex neutra parte sit infinita secundum fidem catholicam. scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ: prouscit etiam quæ non sunt. scit enim deus infinita quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ.

Et scit etiam infinita quæ sunt in potentia sua, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Vnde quantum ad quæstionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest per interemptionem maioris, non enim singularia sunt infinita. si tamen essent, nihilominùs deus ea cognosceret.

Super

Super cap. 69.

QVinta conclusio quintæ respondens obiectioni est, Deus cognoscit infinita. Circa quam quatuor facit sanctus Thomas. Primò, ipsam probat: secundò, ostendit differentiam intellectus diuini & humani respectu infinitorum: tertiò, respondet fundamento obiectionis: quartò, ostendit cui scientiæ diuinæ infinitorum cognitio tribuatur.

Quantum ad primum arguitur primò sic, Infinitorū deus est causa, si infinita sint entia, quum sit causa omnium eorum quæ sunt, ergo est infinitorum cognoscitiuus, quia cognoscendo se esse causam rerum, alia à se cognoscit. Probatur ista ratio quòd sit cognoscitiuus infinitorum, non absolutè, sed sub condition, si scilicèt sunt infinita. Secundò, virtus diuina ad infinita se extendit, quum sit infinita. ergo &c. probatur consequentia, quia non cognoscitur perfectè virtus, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, deus autem suam virtutem perfectè cognoscit.

Vnde attenditur quantitas virtutis.

ADVERTE quòd ideò dicit sanctus Thomas, quantitatem virtutis quodammodo attendi secūdum obiecta, non autem quòd secundum ea simpliciter attendatur, quia vt dicitur prima quæst. 42. artic. primo, ad primum, quantitas virtutis primò quidem attenditur in radice, in ipsa scilicèt perfectione formæ vel naturæ: & sic dicitur magnitudo spiritualis, quo modo dicitur magnus calor propter suam perfectionem, in effectibus autem formæ attenditur secundariò, scilicèt secundum comparationem virtutis ad obiecta. Et quia (vt dicitur primo sententiarum, distinct. 17. quæst. 2. artic. primo) isto modo dicitur virtus habere quantitatem ex ordine ad extrinsecum, non quia in se diuisionem aliquam habeat. ideò non attenditur simpliciter quantitas virtutis secundum obiecta, sed tantùm secundum quid, simpliciter autem attenditur secundum formæ perfectionem.

Tertiò, in rebus naturalibus est infinitum in potentia, vt dicitur tertio physicorum. ergo deus cognoscit infinita. Patet consequentia, quia dei cognitio ad omnia se extendet quæ qualitercunque sunt, siue actu, siue potentia. Confirmatur per exemplum de vnitate, si cognosceretur quicquid est in ipsa, in potentia, quia est potentia omnis numerus.

ADVERTE quòd ideò vnitas est potentia omnis numerus, quia est in potentia ad infinitas additiones numerorum, ex quibus infinitæ numerorum species resultant. potest enim vnitati addi vnitas, & sic resultat binarius: potest addi binarius, & sic resultat ternarius, & sic in infinitum: & ideò vnitas, quæ fundamentum ponitur omnium numerorum, secundum eorum ordinatum processum est potentia omnis numerus. propter hoc si quis cognosceret quicquid in ipsa potentialiter continetur, cognosceret infinitas species numerorum. eodem modo, si deus cognoscit quicquid est in potentia vnitatis, cognoscit infinita: & si cognoscit quicquid est in potentia continui potentialiter continentis infinitas partes, & infinitas diuisiones, infinita cognoscit. Quartò, à deo infinita exemplari possunt habentia infinitas perfectiones: quia nec vnum eorum nec plura exemplata perfectionem ipsius adæquare possunt, quum sit infinitæ perfectionis ergo &c. patet consequentia, quia per essentiam suam tanquam medio exemplari alia cognoscit. Rectè intelligendum est à deo infinita exemplari posse, sic videlicèt, quòd quscunque perfectione producta, potest alia produci: & illa producta, alia: & sic in infinitum: non autem quia possint simul esse actu infinitæ perfectiones à deo productæ. propter hoc addidit quòd semper remanet nouus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari potest.

Quintò, intelligere dei est infinitum, sicut suum esse. ergo &c. probatur consequentia, quia sicut finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. intelligere autem nostrum, finitum, finita capere potest, ergo intelligere dei infinitum infinita.

SED VIDETVR ista comparatio non valere, quia non repugnat finito vt totum accipiatur, repugnat autem infinito totum capi: quum infinitum sit cuius quantitatem accipientibus semper remanet aliquid accipiendum.

Respondetur quòd repugnat infinito secundum se totum capi ab intellectu, si successiuè accipiatur: & sic intelligitur quòd remanet semper aliquid accipiendum. procedens enim successiuè in cognitione infiniti, nunquam prouenit ad cognitionem totius, sed semper remanet aliquid accipiendum. Non autem repugnat infinito totum comprehendi per intellectum infinitum simul, ita scilicèt quòd nihil ipsius remaneat intelligendum, aut sit extra intellectum infinitum.

Sextò, deus perfectè cognoscit seipsum, ergo &c. probatur consequentia, quia intelligens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, vt dicitur tertio de anima infinita autem entia quomodocunque sint infinita, essent minoris infinitatis quàm deus, & secundum aliquid essent finita, quia haberent esse receptum. ergo si deus intelligit se, potest etiam omnia infinita cognoscere.

ADVERTE quòd vnum infinitum simpliciter maius esse non potest alio infinito simpliciter, sed bene infinitum simpliciter, est maius infinito secundum quid: sicut si esset corpus secundum omnem dimensionem infinitum, esset maius corpore infinito secundum longitudinem tantùm. ideò quum deus sit simpliciter infinitus, omnia autem creata quantumcunque ponantur infinita, sint infinita secundù quid propter limitationem eorum ad certum genus aut speciem, inquit sanctus Thom. quòd sunt minoris infinitatis quàm deus.

Septimò, intellectus diuinus secundum efficaciam siue perfectionem est infinitus, ergo per vnum, quod est essentia sua, potest infinita cognoscere. Probatur consequentia, quia quantò intellectus est efficacior & lympidior in cognoscendo, tantò ex vno potest plura cognoscere, sicut omnis virtus quantò est fortior, tantò est magis infinita.

Octauo, nulla perfectio intelligibil's diuino intellectui deest, quum sit simpliciter perfectus, sicut essentia: sed id ad quod intellectus noster est in potentia, est eius perfectio intelligibilis. est autem in potentia ad infinitas species intelligibiles, quum & numerorum. & figuratum species sint infinitæ. ergo &c.

Confirmatur, quia alioquin intellectus noster esset plurium cognoscitiuus quàm intellectus diuinus, vel intellectus diuinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitiuus in potentia. probatur consequentia, quia intellectus noster potest in infinitum species numerorum multiplicare: ergo si illas infinitas species non potest cognoscere deus, plura cognoscere poterit intellectus noster quàm intellectus diuinus. si autem cognoscere potest, sed non actu cognoscit, ergo non cognoscit omnia simul, quorum est cognoscitiuus.

ADVERTE primò, quòd quia species intelligibilis ad quam intellectus noster est in potentia, est intelligibilis perfectio intellectus: ideò oportet vt omnes species intellectus nostri ad quas est in potentia, sint in intellectu diuino, secundum tamen modum intellectus diuini, non autem secundum modum intellectus nostri. & quia secundum species infinitas ad quas intellectus noster est in potentia, nata sunt intelligi infinita. ideò potest deus per illas in ipso existentes intelligere infinita.

ADVERTE secundò, quòd intellectus noster dicitur esse in potentia ad infinitas species intelligibiles, non quia possit simul informari infinitis speciebus intelligibilibus (hoc enim repugnat infinito, vt scilicèt sit in actu) sed quia quotcunque species habeat, adhuc alias potest recipere in infinitum, si duret in infinitum, & cognoscat per acceptionem speciērum: eodem modo intelligendum est quòd potest in infinitum species numerorum multiplicare. vnde potentialitas intellectus est infinita aliquo modo in potentia, non potentialitate reducibili totaliter in actum perfectum, sed educibili in actum permixtum potentiæ, vt dicitur de infinitate numerorum, & diuisionis continui.

Nonò, diuinus intellectus cognoscit omnia simul, ergo &c. probatur consequentia, quia infinitum non repugnat cognitioni nisi inquantum repugnat numerationi qua successiuè cognoscitur sic enim eius cognitio compleri non potest, nec eius numeratio, sed bene potest ab aliquo intellectu totaliter cognosci.

Decimò, pluralitas nullam differentiam in dei cognitione facit. ergo nec infinitas, ergo nihil differt ad intellectum diuinum finitorum vel infinitorum cognitio. ergo quum finita cognoscat, nihil prohibet vt etiam infinita cognoscat. antecedens patet, quia plura simul cognoscuntur à deo. consequentia verò probatur, quia quum omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistat: ex quo numerus habet vt sit prima quantitatum. si pluralitas nullam facit differentiam, nec etiam quod quantitatem consequitur, qualis est infinitas, aliquam faciet differentiam.

Quantitas discreta est prior forma inter quantitate continua.

ADVERTE quòd vt dicitur super Boetium trin. quæst. 4. artic. 2. ad sextum, formaliter quidem quantitas discreta est prior quantitate continua sed materialiter quantitas continua est prior discreta, quum numerus causetur ex diuisione continui: & ideò quum inquit sanctus Thomas quòd numerus est prima quantitatum, intelligendum est de primitate formali, & perfectionali: vt patet ex principijs quantitatis discretæ & continuæ. vnitas enim simplicior est & abstractior, ac per hoc perfectior puncto, quod suprà indiuisibilitatem addit positionem in cōtinuo. patet etiam quòd, vt innuit hoc loco sanctus Thomas, ad vnde sumitur ratio quantitatis, scilicèt multiplicitas partium, perfectius conuenit numero quàm alijs quantitatibus: imò non videtur continuò conuenire nisi ratione numeri in continuo potentialiter inclusi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo sit dare potest plura simul finita cognoscere, posse etiam cognoscere infinita.

OCCVRRIT autem dubium circa hanc rationem. Quamvis enim aliquid alteri non repugnet ratione alicuius communis, potest tamen sibi repugnare ratione propriæ naturæ: sicut diuidi in partes æquales, non repugnat numero impari ratione quantitatis aut numeri, repugnat tamen sibi inquantum est numerus impar, ita diceret aliquis quòd licèt infinitis non repugnet cognosci ratione pluralitatis, repugnat tamen sibi ratione infinitatis, & sic licèt pluralitas non faciat differentiam in diuina cognitione, poterit tamen infinitas differentiam facere vt scilicet possit deus finita cognoscere, non autem infinita, & multùm differt deum cognoscere finita, & ipsum cognoscere infinita. Respondetur quòd vbi est eadem ratio repugnantiæ prioris & posterioris, si ab aliquo remoueatur ratio repugnantiæ prioris, nec etiam posteriùs repugnabit. propter hoc inquit philosophus 4. phy. quòd si duo corpora possent esse in eodem loco, etiam infinita possent esse, cum ergo eadem sit ratio in intellectu nostro quare plura non possit simul intelligere, & quare non possit intelligere infinita, quia videlicet per plures species illa intelligeret, non potest autem simul pluribus speciebus vti si ab aliquo intellectu remoueatur quòd ea quæ intelligit, per plures species cognoscat: sicut poterit plura per vnam speciem simul intelligere, ita & infinita quantum est ex parte intellectus cognoscentis, & ita cùm pluralitas intelligibilium nullam faciant differentiam in cognitione diuina, eò quòd quicquid intelligit, per suam essentiam simul intelligat, nec etiam infinitas differentiam faciet, quantum est ex parte intellectus diuini: quod intendit sanct. Tho. per istam rationem concludere, sicut enim plura per suam essentiam simul cognoscit, ita per eandem infinita potest cognoscere simul, cui si addatur quod in præcedenti ratione sumptum est, scilicèt quòd infinito non repugnat cognosci, nisi inquantum successiuè cognoscitur, relinquitur nullam repugnantiam esse, quin intellectus diuinus infinita cognoscat, neque inquam ex parte intellectus, neque ex parte cognoscibilis. Vnde ista ratio est prioris rationis confirmatio.

Confirmatur & authoritate psalmistæ vbi dicitur sapientiæ eius non est numerus. Quantum ad secundum deducit. sanct. Thom. ex prædictis differentiam inter intellectum diuinum & nostrum in cognitione infiniti: & ponit quadruplicem differentiam quæ huius diuersitatis est causa. Prima est, quia intellectus noster simpliciter est finitus: secunda est, quia intellectus noster cùm diuersa per diuersas species cognoscat, non potest infinita per vnam cognitionem cognoscere, sed bene intellectus diuinus. Tertia est ex præcedenti sequens quia intellectus noster non potest simul multa cognoscere, & ita non potest infinita cognoscere nisi successiuè ea numerando, intellectus autem diuinus multa simul intuetur, quasi per vnam speciem visa. quarta est, quia intellectus diuinus est eorum quæ sunt, & eorum quæ non sunt, non autem intellectus noster.

ADVERTENDVM quòd prima differentia, quia scilicèt intellectus noster est finitus, intellectus autem diuinus infinitus, per se sumpta non est causa diuersitatis respectu cognitionis infinitorum, sed cum aliis: quia secundum doctrinam sancti Thomæ anima Christi cognoscit infinita in verbo, & tamen intellectus eius est finitus. Vel etiam dicendum, quòd quia intellectus noster est finitus, ideò non potest cognoscere simpliciter infinitum, neque etiam anima Christi. vt dicitur tertio sententiarum, sed tantùm infinitum secundum quid, quando per aliquid vnum anima cognoscit, sicut anima Christi per verbum. intellectus autem diuinus qui est infinitus, potest simpliciter infinita cognoscere.

Quantum ad tertium, respondetur obiectioni, & quia fundatur obiectio super authoritate philosophi dicentis, quòd infinitum inquantum infinitum, est ignotum, dicitur quòd est ignotum si per mensurationem suarum partium cognoscere ipsum aliquis vellet, quod esset cognoscere infinitum inquantum infinitum, non autem sic ipsum deus cognoscit, sed totum simul, vnde non cognoscit (vt ita dicitur) infinitum secundum quòd est infinitum, sed vt ad suam scientiam se habet ac si esset finitum.

Quidditatiue cognoscere infinitum per modum infiniti.

ADVERTE, Primò ex doctrina sancti Thomæ prima parte quæst. 14. artic. 12. primum eum de ratione quantitatis sit ordo partium, & infinitum sequatur quantitatem: cognoscere infinitum per modum infiniti, est cognoscere ipsum numerando partem post partem, & ideò inquit sanctus Thomas hic, quòd hæc est propria ratio quantitatis, vt scilicèt per numerationem suarum partium cognoscatur. & quia nunquam compleri posset numeratio infiniti, ideò infinitum inquantum infinitum est ignotum.

Aduertendum secundò quod ideò dixit sanctus Thomas deum non cognoscere infinitum inquantum infinitum: addito (vt ita dicatur quia vt dicitur veti. quæstione secunda secundæ septimum de ipso deo: si fiat vis in verbo, infinitum, nulli est finitum: sed pro tanto potest aliquo modo dici finitum comparatum ad diuinam cognitionem, quia ita perfectè ab ipsa cognoscitur, sicut finitum ab intellectu finito, & quia non cognoscitur successiuè, sed simul sicut finitum.

CONSIDERANDVM postremò, quòd quum dicimus deum infinitum multitudinem perfectè cognoscere, non est sic intelligendum, quasi ad aliquod vltimum eius cognitio perueniat. repugnat enim infinito ea parte qua est infinitum, habere vltimum, sed quia nulla pars illius latet eius cognitionem: & sicut quacunque data parte infiniti adhuc vltetior datur in infinitum: ita quacunque visa videt deus vlteriorem: & quum nulla remaneat sibi incognita, videt tamen nullam esse vltimam: & hoc est ipsum infinitum perfectè cognosci à deo.

Quantum ad quartum, quum duplicem ponamus in deo scientiam, scilicèt visionis, & simplicis intelligentiæ: inquit sanctus Thomas deum cognoscere infinita scientia simplicis intelligentiæ: quia cognoscit ea quæ sunt in potentia sua, & creaturæ, quæ sunt infinita. non autem scientia visionis. quia ea quæ aliquando sunt actu, non sunt infinita. ex quo sequitur maiorem rationis, qua sic arguebatur, singularia sunt infinita, sed infinitum est ignotum: ergo non cognoscit singularia, esse falsam. non enim singularia infinita, quum generatio secundum fidem ex neutra parte sit infinita.

Dub.

SED occurrit dubium, quia sanctus Thomas videtur sibi ipsi contradicere. Nam in quæst. de veri. quæst. 20. artic. 4. ad primum. & p. p. quæst. 14. artic. 14. tenet quòd non solum potest absolutè loquendo, deus cognoscere infinita scientia visionis, sed etiam nunc de facto cognoscit: quia cognoscit infinitas cogitationes damnatorum, si animæ damnatorum perpetuæ sunt, & habent volubiles cogitationes: cuius oppositum hic dicitur. Respondetur quòd hoc loco loquitur de naturis subsistentibus: quia argumentum supponebat singularia subsistentia esse infinita. De istis enim non est verum quòd scientia visionis infinita cognoscat, quia deus non producet infinita subsistentia. in quæstionibus autem de verit. & in p. p. loquitur absolutè vt etiam scientia visionis ad accidentia & non per se subsistentia extenditur. sic enim infinita scientia visionis cognoscit, sicut infinitas partes continui, & infinitas cogitationes damnatorum.

Quòd deus cognoscit vilia.

Cap. 70.

HOc autem habito, ostendendum est quòd deus cognoscit vilia: & quòd hoc nobilitati scientiæ eius non repugnat, sed attestatur.

Quantò enim aliqua virtus actiua est fortior, tantò in remotiora suam actionem extendit, vt etiam in sensibilium actionibus apparet. vis autem diuini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti actiuæ. intellectus enim diuinus non recipiendo à rebus cognoscit, sed magis per hoc quòd eis influit. quum igitur sit infinitæ virtutis in intelligendo, vt ex supradictis patet: oportet quòd eius cognitio vsque ad remotissima extendatur. sed gradus nobilitatis & vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem & distantiam à deo, qui est infinitæ nobilitatis: ergo quantumcunque vilissima in entibus deus propter maximam virtutem sui intellectus cognoscit.

2 Præterea, omne quod in eo quod est, vel quale quid est, actu est: & similitudo primi actus est, & ex hoc nobilitatem habet, quia etiam quod potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps. sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quòd vnumquodque in se consideratum nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. à deo autem distant nobilissimæ aliarum rerum non minus quàm vltimæ rerum creaturarum distent à supremis. Si igitur hæc distantia impediret diuinam cognitionem, multò magis impediret illa. & sic sequeretur quòd nihil deus cognosceret aliud à se. quod suprà * probatum est. si igitur aliquid aliud

* Cap. 2.

ret illa. & sic sequeretur quòd nihil deus cognosceret aliud à se. quod suprà * probatum est. si igitur aliquid aliud à se cognosceret quantumcunque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet quantumcunque dicatur vilissimum.

3 Amplius, bonum ordinis vniuersi nobilius est qualibet parte vniuersi, quum partes singulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto sicut ad finem, vt

* vel 12. 1. tom. 51.

per Philosophum patet in vndecimo Metaphysicæ.* si igitur deus cognosceret aliquam aliam naturam nobilem, maximè cognosceret ordinem vniuersi hoc autem cognosci non potest nisi cognoscantur nobiliora & viliora, in quorum distantiis & habitudinibus ordo vniuersi consistit. Relinquitur igitur quòd deus cognoscit non solùm nobilia, sed etiam quæ vilia reputantur.

4 Adhuc, vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se. hoc est enim de ratione cognitionis, vt cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eò quòd dum vilia considerat, à nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel eò quòd ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in deo esse non potest, vt ex dictis patet: non igitur derogat diuinæ nobilitati vilium rerum cognitio: sed magis pertinet ad diuinam perfectionem: secundum quòd omnia in seipsa

* Cap. 54.

habet, vt suprà * ostensum est.

5 Adhuc, virtus aliqua non iudicatur parua, quæ in parua potest, sed quæ ad parua determinatur. nam virtus quæ in magna potest, etiam in parua potest. cognitio ergo quæ simul potest in nobilia & vilia, non est iudicanda vilis: sed illa quæ in vilia tantum potest: sicut in nobis accidit. Nam alia cõsideratione consideramus diuina & humana: & alia scientia est vtriúsque. vnde comparatione nobilioris inferior vilior reputatur: in deo autem non est sic. nam eadem scientia & consideratione seipsum & omnia alia considerat. non igitur eius scientiæ aliqua vilitas asscribitur ex hoc quòd quæcunque vilia cognoscit.

Auth. Scripturæ.

Huic autem consonat quòd dicitur Sapien. septimo de diuina sapientia, quòd attingit vbique propter suam munditiam: & nihil inquantum incurrit in illam.

Responsio ad rationẽ contrariæ opinionis.

Patet etiam ex prædictis quòd ratio quæ in oppositum obiiciebatur: ostensæ veritati non repugnat. nobilitas enim scientiæ attenditur secundum ea ad quæ principaliter ordinatur scientia. & non ad omnia quæcunque in scientia cadunt. sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solùm suprema in entibus, sed etiam infima. nam philosophia prima consideratione suam extendit à primo ente ad ens in potẽtia, quod est vltimum in entibus. Sic autem sub diuina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota. diuina enim essentia est principali cognito simul nota. diuina enim essentia est principale à deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur. vt suprà ostensum est.

Patet etiam quòd hæc veritas non repugnat dictis Philosophi in vndecimo Metaphysicæ: nam ibi intendit ostendere quòd diuinus intellectus non cognoscit aliud à se, quòd sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum: & secundum hunc modum dicit quòd vilia melius ignorantur quàm cognoscantur: quando scilicèt est alia cognitio vilium & nobilium: & vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

Super cap. 63.

SExta conclusio respondens sextæ obiectioni est, Deus cognoscit vilia: nec hoc eius derogat nobilitati, immò eam attestatur. Probatur primò, Deus est infinitæ virtutis in intelligendo: ergo eius cognitio vsque ad remotissima extenditur: ergo ad quæcunque vilissima. probatur prima consequentia, quia vis diuini intellectus in intelligendo assimulatur virtuti actiuæ: quum non accipiendo à rebus cognoscat, sed magis per hoc quòd eius influit. quantò aut virtus actiua est fortior tantò ad remotiora suam actionem extendit. Secunda quoque probatur, quia gradus nobilitatis & vilitatis in entibus, attenditur secundum propinquitatem & elongationem à deo.

ADVERTE quum inquit sanctus Thomas quòd deus magis intelligit per hoc, quòd rebus influit, quòd li per hoc non accipitur causaliter, sed consecutiuè, & concomitanter. non enim influere rebus, est causa deo intelligendi res, sed econuerso quia intelligit, influit, quod intellectu concepit.

Secundò, si non cognosceret vilia, sequeretur quòd nec etiam nobilissima intelligeret, & sic intelligeret alia à se. Probatur consequentia, supponendo quòd vnumquodque in se consideratum nobile sit, quia omne quòd quomodocunque est, siue actu siue potentia, est similitudo primi actus, & ex hoc nobilitatem habet. sed vile dicitur aliquid respectu nobilioris tunc sic. A Deo nobilissimè alliarum rerum non minus distant, quam vltimæ rerum creaturarum à supremis, quia videlicet illæ distant sicut finitum ab infinito: istæ autem sicut finitum à finito. ergo si distantia vilium à nobilissimis impedit ne vilia cognoscantur à deo, multò magis distantia nobilissimarum rerum à deo impediet earum cognitionem.

Tertiò, deus cognoscit ordinem vniuersi, ergo nobiliora & viliora cognoscit. Probatur antecedens, quia bonum ordinis vniuersi est nobilius qualibet parte vniuersi, quum partes singulæ ad eius bonum ordinentur, vt dicitur 12. Metaphys. tex 52. & ideò si deus aliquam naturam nobilem cognosceret, maximè cognosceret vniuersi ordinem: consequentia etiam probatur: quia talis ordo cognosci non potest nisi cognoscantur nobiliora & viliora, in quorum distantiis & habitudinibus consistit.

ADVERTE quum inquit sanctus Thomas, quoniam bonum ordinis vniuersi nobilius est qualibet parte vniuersi, quòd hoc non est sic intelligendum, quasi ipsa ordinis habitudo secundum se sit nobilissimum entium: sed quoniam omnes partes vniuersi simul sumptæ secundum quòd sunt ordinatæ est nobilissimum entium, & qualibet parte per se sumpta nobilius.

Quartò, si vilitas cognitorum redundaret in cognoscentem, non posset esse nisi per accidẽs, vel scilicèt quia dũ vilia considerat, à nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel quia ex eorum consideratione in aliquas indebitas affectiones inclinatur. horum autem neutrum deo potest conuenire: ergo &c. maior probatur, quia de ratione cogniti est vt cognoscens contineat cognitum secundum modum suum, id est, quantumcunque res cognita vilis sit, in intelligente tamen est secũdum modum intelligentis: ideò vilitas per se in intelligente redundare non potest: sed si redundat, hoc est per accidens.

Quintò, cognitio quæ simul potest in nobiliora & vilia, non est iudicanda vilis, sed talis est cognitio diuina, quum deus & se & alia eadem scientia & consideratione consideret: ergo &c. probatur maior, quia virtus non iudicatur parua quæ in parua potest, sed quæ ad parua determinatur, quia scilicèt in parua tantum potest. nam quæ potest in magna, potest etiam in parua. quando scilicèt paruæ continentur in magnis. non autem si sint omninò disparata: ergo similiter cognitio quæ potest simul in nobilia & vilia, non est iudicanda vilis, sed quæ potest tantùm in vilia, sicut in nobis, in quibus alia scientia diuinorum, & alia humanorum, & in comparatione nobilictis, inferior vilior reputatur. Confirmatur authoritate Sapien. septimo.

EX ISTIS respondetur ad rationem in oppositum, & ex abundanti ad authoritatem Aristotelis quæ adduci potest. Quum enim dicitur quòd nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis pensatur: respondetur quòd hoc intelligendum est de iis ad quæ scientia principaliter ordinatur. & non de omnibus quæ in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solùm suprema in entibus, sed etiam infima: vt patet in philosophia prima, cuius consideratio extenditur à primo ente vsque ad ens in potentia: infima autem sub diuina scientia cadunt quasi eum principali cognito simul nota.

ADVERTE quòd prima philosophia licèt de materia quæ est potentia, tractet quæ etia est de consideratione naturalis, alia tamen & alia ratione in vtraque consideratur. pertinet enim

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad primam philosophiam inquantum pars entis, ad naturalem autem inquantum pars entis mobilis, & subiectum primum transmutationis. Ex hoc quod dicit sanct. Thom. primæ philosophiæ considerationem extendi à primo ente vsque ad ens in potentia, habetur quòd ens reale est subiectum Metaphysicæ, non autem ens commune enti reali & enti rationis. Nam si esset ens commune enti reali & enti rationis, non poneretur hic ens in potentia pro infimo ad metaphysicam pertinente, sed ens rationis. quod minus haber de entitate, quàm ens in potentia, quod est materia. Ad Aristotelem qui videtur velle. 12. Metaphysicæ. tit. 51. quòd deus non intelligit aliud extra se, & quòd vilia melius ignorantur quàm sciuntur, dicitur primò quòd mens eius est, quòd deus nihil aliud à se intelligit quod sit perfectio sui intellectus, quasi principale cognitum. Dicitur secundò, quòd vilia melius ignorantur quàm sciuntur. quando alia est cognitio vilium & nobilium, & vilium consideratio impedit considerationem nobilium.

Ens reale est subiectum metaphysicæ.

Quòd deus cognoscit mala.

Cap. 71.

*1.Sæ p. p. q. 14. art. 10.

TEM restat ostendere quòd deus etiam cognoscat mala. Bono enim cognito malum oppositum cognoscitur. sed deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur: cognoscit igitur deus mala.

2 Prætereà contrariorum rationes in anima non sunt contrariæ: aliàs non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur: ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. si igitur in deo propter suam absolutam perfectionem inueniuntur omnes rationes bonitatis, vt suprà * ostensum est: relinquitur quòd in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. & sic est etiam malorum cognoscitiuus.

* Cap. 38.

3 Item, verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quod verum cognoscit. verum autem non solum est bonum esse bonũ, sed etiam malum esse malum. sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. sed cùm diuinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. adest igitur illi malorum cognitio.

a Cap. 50. 4 Amplius, deus cognoscit rerum distinctionem: * vt suprà ostensum est, sed in ratione distinctionis est negatio. distincta enim sunt quorum vnum non est aliud, vnde & prima quæ seipsis distinguuntur, mutuò negationem includunt: ratione cuius negatiuæ propositiones in eis sunt immediatæ: vt, nulla quantitas est substantia.

* Iex. ct. 4. cognoscit enim deus negationem. priuatio autem quædam negatio est in subiecto determinato, vt in. 4. meta. ostenditur: cognoscit igitur priuationem, & per consequens malum, quod nihil est aliud quàm priuatio debitæ perfectionis.

5 Prætereà, si deus cognoscit omnes species rerum, vt suprà ostensum est & probatum: & etiam à quibusdam philosophis conceditur & probatur: oportet quòd cognoscat contraria. tum quia quorundam generum species sunt contrariæ, tum quia differentiæ generum sunt

* Cap. 49. * Cap. 56. contrariæ, vt patet in metaph. * sed in contrarijs includitur oppositio formæ & priuationis: vt ibidem habetur ergo oportet quòd deus cognoscat priuationem, & sic per consequens malum.

6 Adhuc, deus non solùm cognoscit formam, sed

* tex. ct. 13. etiam materiam, vt suprà * ostensum est: materia autem cùm sit ens in potentia, cognosci perfectè non potest: nisi cognoscatur ad quæ eius potentia se extendit: sicut & in omnibus alijs potentijs accidit. extendit autem se potentia materiæ & ad formam, & ad priuationem. quod enim esse potest, potest etiam & non esse. ergo deus cognoscit priuationem, & sic cognoscit per consequens malum.

Item, deus cognoscit aliquid aliud à se: ergo maximè cognoscit quod est optimum: hoc autem est ordo vniuersi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur: in ordine autem vniuersi sunt quædam quæ sunt ad remouendum nocumenta quæ possent ex quibusdam alijs prouenire: vt patet in his quæ dantur animalibus ad defensionem: ergo huiusmodi nocumenta deus cognoscit: cognoscit igitur mala.

Prætereà, in omnibus malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id quod per se scientiæ est, id est, secundum indicium quod habetur de malis, sed per accidens, secundum quòd per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. hoc autem non est in deo, quia immutabilis est, vt suprà * ostensum est: nihil igitur prohibet quin deus mala cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur Sapien. septimo, quòd dei sapientiam non vincit malitia: Prouerbiorum decimoquinto, Infernus & perditio coram domino. Et in Psal. 68. Delicta mea à te non sunt abscondita. Et Iob vndecimo dicitur, Ipse nouit hominum vanitatem: & videns iniquitatem, nonne considerat? Sciendum tamen quòd circa cognitionem mali & priuationis aliter se habet intellectus diuinus, atque aliter intellectus noster. nam quum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat & diuersas: id quod est in actu, cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. vnde & potentiam cognoscere potest inquantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia: vt sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat: & quia potentia est de ratione priuationis (nam priuatio est negatio cuius subiectum est ens in potentia) sequitur quòd intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem, inquantum est natus esse in potentia. Licèt etiam dici possit quòd ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiæ & priuationis, intellectus autem diuinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo prædicto priuationem, nec aliquid aliud. nam si cognosceret aliquid per speciem quæ non est ipse, sequeretur de necessitate quòd proportio eius ad illam speciem, esset sicut proportio potentiæ ad actum. vnde oportet quòd ipse intelligat solùm per speciem quæ est sua essentia. & per consequens quòd intelligat se tantùm sicut primum intellectum: & intelligendo tamen se, cognoscit alia: sicut suprà * ostensum est: non solùm autem actus, sed potentias & priuationes. Et hic est sensus verborum quem Philosophus ponit in tertio de anima * dicens, aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum. contraria enim quodammodo cognoscit. oportet autem potentiam esse cognoscens, & esse in ipso: si verò aliqui non inest contrarium, scilicèt in potentia, seipsum cognoscit, & actu est, & separabile.

Neque oportet sequi expositionem Auerrois, qui vult quòd ex hoc sequatur quòd intellectus qui est tantùm in actu, nullo modo cognoscat priuationem: sed sensus est quòd non cognoscat priuationẽ per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud: sed per hoc quòd cognoscit seipsum, & est semper actu.

Rursùs, sciendum quod si deus hoc modo seipsum cognosceret, quòd cognoscendo se, non cognosceret alia entia quæ sunt particularia bona: & nullo modo cognosceret priuationem aut malum, quia bono quod

no quod est ipse, non est aliqua priuatio opposita: quum priuatio & suum oppositum sint nata esse circa idem: & sic ei quod est actus purus, nulla priuatio opponitur, & per consequens nec malum: vnde posito quòd Deus se solùm cognoscat: cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum: sed quia cognoscendo se cognoscit etiam entia in quibus natæ sunt esse priuationes: necesse est vt cognoscat priuationes oppositas, & mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam quòd sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, vt suprà ostensum est: ita non oportet quòd eius cognitio sit discursiua, si per bona cognoscit mala: nam bonum est quasi ratio cognitionis mali: cùm malũ nihil sit aliud quàm priuatio boni. vnde cognoscuntur mala per bona: sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem diuinæ cognitionis cedit si mala per priuationem bonorum cognoscit. quia malum non dicitur esse nisi inquantum est priuatio boni: vnde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam vnumquodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

Super cap. 71.

SEPTIMA conclusio respondens septimæ obiectioni, est. Deus cognoscit mala. Circa quam tria facit sanctus Thomas. Primò ipsam probat: secundò eam declarat: tertiò remouet quædam dubia. Quantum ad primum arguitur primò: Deus cognoscit omnia particularia bona quibus mala opponuntur, ergo, &c. patet consequentia, quia cognito bono malum oppositum cognoscitur, vt inferiùs declarabitur.

Secundò, In Deo est ratio qua malum cognoscitur. ergo, &c. probatur antecedens. Ratio qua cognoscitur malum, nõ repugnat bono, imò magis ad rationem boni pertinet, inquantum scilicèt ipsa ratio bonum quoddam est, cùm contrariorum rationes in anima non sint contrariæ: alioquin non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Sed in Deo propter suam absolutam perfectionem inueniuntur omnes rationes bonitatis, ergo, &c.

Rationes contrariorũ simul cognoscuntur.

In deo est ratio qua malum cognoscitur.

ADVERTE circa illam propositionem implicitè dictam. Rationes cõtrariorum simul cognoscũtur ab anima, quòd hic intelligendum est non vt distinctæ omninò sunt, cùm vt supèrius ostensum est, intellectus noster non possit plura simul intelligere vt plura sunt, sed vt cõueniunt in vna intentione contrarietatis. Intellectus enim intelligens album & nigrum esse contraria, simul, vt sic, intelligit album & nigrum.

CIRCA illam propositionem, in Deo est ratio qua malum cognoscitur, dubitatur: quia sanctus Thomas tenet veri. q. 3. ar. 4. quòd mali non potest concipi aliqua forma nec in intellectu, nec in imaginatione: ergo in Deo non est ratio qua malum cognoscitur. Dicitur quòd nec in intellectu nostro nec in intellectu diuino est ratio mali omninò distincta à ratione boni: sed bene potest esse ratio quæ boni ratione aliquo modo includat: ideò nulla est contradictio: quomodo autem hoc sit, inferiùs ostendetur. Tertiò. Intellectui diuino non potest deesse aliqua intellectualium perfectionum: sed bonum intellectus etiam in cognitione mali consistit: ergo, &c. probatur minor: verum est bonum intellectus: sed non solùm verum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum, &c.

ADVERTE quòd (vt superiùs dictum est) intellectus tunc est verus, quando quod concipit de re, illi cõuenit: tunc enim rei est adæquatus: cùm autem de malo concipit quòd sit malum, tunc conuenit malo id quod intellectus de ipso concepit: ideò sic intelligendo est verus: & hoc est quod inquit sanctus Thomas, quoniam verum est malum esse malum, quia videlicèt intellectus dicens malum conuenire malo, verum dicit.

Quartò, Deus cognoscit negationem: ergo priuationem, ergo malum: probatur antecedens, cognoscit rerum distinctionem: ergo negationem, quia in ratione distinctionis est negatio: vnde & prima quæ seipsis distinguuntur, mutuò negationem includunt, ratione cuius dicuntur immediatè negatiuæ propositiones in eis: patet etiam prima consequentia, quia priuatio est negatio quædam: secunda etiam patet, quia malum est priuatio quædam.

ADVERTE cùm dicitur, prima quæ distinguuntur, mutuò negationem includere: quòd non est hoc formaliter intelligendum: non enim de ratione substantiæ est negatio quantitatis, sed materialiter tantùm & fundamentaliter ex propria ratione, quod in multis aliis non conuenit. Licèt enim homo non sit lapis sua lamentum tamen primum huius negationis est homo, non inquantum homo, sed inquantum sensibilis: propter hoc non est immediata propositio, homo non est lapis: sed negatio substantiæ à quantitate fundatur in propria ratione substantiæ, vt substantia est: ideò secundum se fundamentaliter negationem à quantitate includit. Quintò, Deus cognoscit contraria, cùm omnes rerum species cognoscat, quarum quæ iam sunt contrariæ, & differentiæ etiam generum contrariæ sunt: ergo, &c. patet consequentia: quia in contrariis includitur oppositio priuationis & habitus: vt dicitur 10. Metaph. text 13.

Prima quæ distinguuntur, mutuò negationem includunt.

Sextò, Cognoscit materiam, ergo ea ad quæ se materia extendit, ergo priuationem, ergo malum, probatur prima consequentia, quia quum sit potentia, non potest perfectè cognosci nisi cognoscatur ad quæ eius potẽcia se extendit: secunda verò patet, quia se extendit eius potentia ad formam & priuationem, cùm id quod potest esse, per materiæ scilicèt trãsmutationem possit etiam non esse. Septimò. Cognoscit ordinem vniuersi: ergo nocumenta quæ possent ex quibusdam alijs prouenire: ergo malum, probatur antecedẽs, quia si cognoscit aliud à se, maximè cognoscit quod est optimum, qualis est ordo vniuersi, ad quem sicut ad finem particularia bona ordinantur: consequentia verò patet, quia quædam sunt in vniuerso ad remouendum talia nocumenta, vt patet in his quæ dantur animalibus ad defensionem, vt cornua, & huiusmodi. Octauò. Non vituperatur malorum cognitio per se, scilicèt ratione iudicij de malis: sed per accidens ratione inclinationis ad malum ex tali consideratione sequentis. sed hoc in Deo non est, cùm sit immutabilis, ergo, &c. Confirmatur authoritate Sapien. 7. Prouerb. 15. Psal. & Iob. 11.

Quantum ad secundum. Primò declarat sanctus Thomas differentiam intellectus nostri & diuini in cognitione priuationis & mali. Secundò ostendit quid sit quod impedit cognitionem diuinam de malis. Quantum ad primum dicit quòd duplicitèr intellectus noster cognoscere potest priuationem primò inquantum cognoscit singula per singulas species, & aliquando est in potentia ad speciem: & sic sicut actum cognoscit per actum quem in se habet, hoc est per speciem intelligibilem: ita potentiam cognoscit per potentiam, inquantum scilicèt aliquando est in potentia ad speciem intelligibilem, & per consequens cognoscit priuationem, cùm potentia sit de ratione priuationis secundò inquantum ex cognitione actus cognoscit & potentiam & priuationem. Intellectus autem diuinus non intelligit per speciem quæ sit ipse, sed per suam essentiam: & ideò non intelligit per potentiam & priuationem in se existentem: sed intelligendo essentiam suam, intelligit priuationem: quia intelligendo se tanquam primum intellectum, intelligit alia, non solùm actus, sed etiam potentias & priuationes. Ad hunc sensum inquit sanctus Thomas intelligenda sunt verba Aristotelis 5. de anima text. 25. scilicèt quod intellectus qui est tantùm in actu, non cognoscit priuationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud: sed per hoc quod intelligit seipsum, & est semper in actu, non autem quod nullo modo cognoscat priuationem: vt malè interpretatus est Auerrois.

CIRCA primum modum quo intellectus noster cognoscit priuationem per potentiam, scilicèt in ipso existentem cognoscendo potentiam & priuationem: considerandum quod intellectum cognoscere potentiam per potentiam dupliciter potest intelligi. Vno modo vt potentialitas intellectus quæ nominat eatenus formæ, cùm habilitate ad illam sit principium elicitiuum intellectionis, & cognitionis potentiæ, sicut per actum, id est, per speciem, intelligit id quod est in actu, id est, illud quod naturam quandam positiuam dicit: & hic modus est impossibilis: solus enim actus est principium actionis, non autem potentia aut priuatio. Alio modo vt cognoscendo propriam potentialitatem & priuationem, cognoscat etiam potentiam & priuationem extrinsecam: sed & hoc dupliciter intelligere possumus, scilicèt aut quod cognoscat propriam potentiam & priuationem, antequam informetur specie intelligibili ad quam est in potentia: aut postquam est informatus specie. Primo modo non videtur possibile: quia cùm intellectus intelligat se sicut & alia, sicut alia si intelligit antequam specie informetur, ita neque se, neque suam potentialitatem ante speciem potest intelligere: ideò secundus modus est accipiendus: propter quod non dixit philosophus solùm quod oportet cognoscentem priuationem esse in potentia, sed addidit, & esse in illo, scilicèt speciem vnius oppositi: vt exponit sanctus Thomas tertio de anima. Oportet enim si intellectus per priuationem in ipso existentem debet cognoscere priuationem, quod aliquando sit in potentia ad speciem

Quomodo intellectus noster cognoscit priuationẽ per potentiam in ipso existentem.

actus

Universidad de Navarra
Biblioteca

actus, & quòd dum illum potentialiter cognoscit, habeat in se habitum oppositum. imaginor enim quòd intellectus aliquando fuit in potentia ad speciem albi, & postmodum in actu, postquam per albi cognitionem reflexè cognouit se habere speciem albi, & esse album intelligibiliter, conuertitur etiam ad cognoscendum se quandoque fuisse non album, dum cognoscit se priuatum fuisse specie & forma albi, ac per hoc non potuisse ante huiusmodi speciem cognoscere album. & ex hoc etiam cognoscit, quod in esse naturæ, id est, non album, quod forma albedinis caret: & similiter dico de cæcitate, & alijs priuationibus. Meus ergo sanct. Thom. & Aristot. ex quòd intellectus noster per speciem habitus in se existentem cognoscens priuationem formæ quæ in ipso aliquando fuit, & potentialitatem ad speciem, cognoscit etiam priuationem & potentialitatem rei existenti extra intellectum conuenientem, ex similitudine proportionali intellectus ad rem.

Quia potentia est de ratione priuationis ideo intellectus appetit priuationem cognoscere.

CIRCA illam rationem, quia potentia est de ratione priuationis, sequitur quòd intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem. Aduerte, quod non sequitur vniuersaliter, vt qui cognoscit id quod ponitur in diffinitione alicuius, cognoscat & diffinitum, nisi confusè & indeterminatè, prius enim potest cognosci non cognito posteriori. in proposito tamen, quia potentia est de ratione priuationis, sicut subiectum de ratione suæ propriæ passionis: non potest intellectus completè cognoscere se esse in potentia, nisi etiam priuationem cognoscat in se existentem, & præsertim cùm priuatio sit immediatè consequens ens in potentia: sicut non potest cognosci perfectè homo, nisi cognoscatur proprietas ipsius, quæ ipsum immediatè concomitatur: & cognoscens hominem potest illius passiones & proprietates cognoscere. Secundò sanct. Thom. ostendit quid impediret dei cognitionem de malis. & inquit, quod si deus cognoscendo se non cognosceret particularia bona, nullo modo cognosceret priuationem, aut malum: quia cum ipsi malum non opponatur & priuatio, eo quòd sit actus purus, si bonum tantum, quod est ipse, cognosceret non cognosceret malum, quia. neque quia sit in potentia, vt dictum est, neque per cognitionem boni oppositi. Quia autem cognoscendo se, cognoscit etiam in quibus natæ sunt esse priuationes, necesse est vt cognoscat priuationes oppositas. Ex his patet quòd intellectus diuinus differt quantum ad mali cognitionem ab intellectu nostro, quia non cognoscit per potentiam & priuationem in se existentem, neque per propriam speciem boni oppositi intellectum perficientem, sicut intellectus noster: licèt in hoc conueniat, quòd per cognitionem boni oppositi cognoscit malum, sicut & noster intellectus.

Bono diuino nihil opponitur vt priuatio.

ADVERTE, cùm dicitur bono diuino nihil opponi vt priuationem, quòd intelligendum est secundum propriam rationem, sed secundum communem rationem boni, scilicèt inquantum absolutè est bonum, bene sibi opponitur malum. vt dicitur vers. q. 2. ar. 1. malum. enim & bonum sunt opposita.

Quantum ad tertium duo remouet dubia. Posset enim primò aliquis dicere, cognoscit deus mala per bona. ergo cognitio dei erit discursiua: cuius oppositum ostensum est supra. secundò cognoscere aliquid tantùm per aliud cognitum, est imperfectè cognoscere, ergo si malum deus cognoscit tantùm per bonum, cognitio dei erit imperfecta. Ad primum respondet quòd non est discursus, quia cognoscuntur mala per bona, non sicut conclusiones per principia, sed sicut res per suas diffinitiones. bonum enim est quasi ratio cognitionis mali, cùm malum nihil aliud sit quàm priuatio boni. Ad secundum dicit, quòd cognitio mali per bonum, non est imperfecta, quia malum non est natum alio modo cognosci.

Malum cognoscitur per bonum sunt per quam rationem.

CIRCA responsionem ad primum dubitatur. Si bonum est ratio mali, & cognoscitur malum per bonum, sicut res per suam diffinitionem: ergo malum non differt à bono, quia res non differt à sua diffinitione. secundò sequitur quòd intellectus cognoscens malum non formet proprium conceptum de ipso. hoc autem est falsum, nam de cæcitate concipit quod est priuatio visus: qui conceptus conuenit tantùm cæcitati. & sic de alijs.

AD primum horum dicitur, quod non est mens sanct. Thom. dicere bonum esse diffinitionem malo mali, sed quòd in eius diffinitione clauditur, malum enim est priuatio boni, & cæcitas priuatio visus. & quia cùm aliquid cognoscitur per id quod est de eius ratione, non dicitur illud per discursum cognosci: sed per primam operationem intellectus: ideò dictum est quòd ille modus cognitionis quo malum cognoscitur per bonum, pertinet ad modum quo res cognoscitur per suam diffinitionem. id est, ad primam operationem intellectus pertinet.

Vtrum intellectus de malo proprium conceptum formet.

AD secundum primò respondeti potest, quòd vtique verum est quòd de malo nullus formatur conceptus quidditatiuus, cùm nullam quidditatem dicat, sed magis negationem quidditatis & formæ, sed intellectus sicut per eandem speciem intellectualem qua cognoscit bonum, cognoscit malum: ita per eundem conceptum quo cognoscit quidditatem boni, cognoscit etiam malum illi oppositum: non enim oportet vt omne cognitum cognoscatur per propriam speciem, aut per proprium conceptum illius repræsentatiuum, sed sufficit quòd aliquod per similitudinem sui oppositi cognoscatur. Vnde veri. q. 2. ar. 15. dicitur quòd ex hoc ipso quòd cognoscitur aliquid, cognoscitur eius priuatio. Non obstat autem huic, quòd malum proprio nomine significatur, nomẽ autem non significat nisi mediante conceptu. Potest enim dici quòd tali nomine non importatur aliquis conceptus quid rei, sed tantùm quid nominis dicens. Potest secundò respondeti, quòd licèt intellectus de malo proprium conceptum formet, illumque proprio nomine explicet, ille tamen conceptus non excludit boni conceptum. & rationem, imò per ipsam speciem & similitudinem boni format in se conceptum mali continentem boni rationem: sicut cùm dicimus cæcitatem esse priuationem visus, vnde negatur cõsequentia si intelligatur de conceptu proprio. id est sibi soli conueniuisi autem intelligatur de proprio secundum præcisionem sue exclusionem conceptus boni, conceditur & negatur fallitas: ad cuius probationem dicitur quòd conceptus ille est proprius primo modo, non autem secundo modo, vt ex se constat. Vnde & quod aliquando dicit sanctus Thomas quòd mali non potest concipi aliqua forma, vt veri. quæst. 3. 4. sextum intelligendum est de forma excludente rationem boni, non autem quòd nullus de malo formetur conceptus: alioquin non intelligeretur vt aliquid à bono distinctum.

Vide Cajet. hic.

SED secundum istam responsionem resultat dubium. Sequitur enim secundum ipsam, quòd Deus mali in se propriam habeat ideam, cuius oppositum vbicunque de ideis loquitur, sanctus Thomas tenet, probatur sequela: quia cùm idea secundum quòd nominat similitudinem & rationem cognoscendi, conceptui intellectus nostri proportionabiliter respondeat, videtur quòd de omnibus habeat proprias ideas quæ proprio conceptu à nobis cognoscuntur.

Vide Cajet. hic.

Ad hoc dubium negatur sequela. Ad cuius probationem dupliciter dici potest: primò quòd Deus habet proprias ideas omnium quæ proprio conceptu id est, omnem conceptum alterius rei excludente, intelliguntur: modo dicitur quòd malum non intelligitur à nobis proprio conceptu hoc modo, vt patuit: ideo non sequitur quod inferebatur. Secundò, quòd Deus habet propriam ideam eorum quæ proprio conceptu intelligimus, si naturam aliquam dicant: non autem si dicant negationem, quia idea quæ est in mente diuina, repræsentat per se ea quæ aliquo modo diuinæ essentia participant: malum autem non dicit diuinæ essentiæ participationem, imò magis participationis huiusmodi negationem: ideò ipsius non oportet esse propriam ideam, licèt à nobis aliquo conceptu proprio concipiatur.

Quòd Deus sit volens.

Caput. 72.

EXpeditis his quæ ad diuini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate. Ex hoc enim quòd Deus est intelligens, sequitur quòd sit volens, cùm enim bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis: oportet quòd bonum intellectum inquantum huiusmodi sit volitum: intellectum autem dicitur ad intelligentem: necesse est igitur quod intelligens bonum inquantum huiusmodi sit volens. Deus autem intelligit bonum, cùm enim sit perfectè intelligens, vt ex supradictis patet: intelligit ens simul cum ratione boni: est igitur volens.

2 Adhuc, cuicunque inest aliqua formarũ, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile, & quibusdam dissimile: in intelligente autem & sentiente est forma rei intellectæ & sensatæ: cùm omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem: oportet igitur esse habitudinem intelligentis & sentientis ad ea quæ sunt intellecta & sensata secundum quòd sunt in rerum natura: non autem hoc est per hoc quod intelligunt & sentiunt: nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem: quia intelligere & sentire est secundum quòd res sunt in intellectu & sensu secundum modum vtriusque: habet autem

tem habitudinem sentiens & intelligens ad rem quæ est extrà animam, per voluntatem & appetitum: vnde omnia sentientia & intelligentia appetunt & volunt: voluntas tamen propriè in intellectu est: cùm igitur Deus sit intelligens, oportet quòd sit volens.

3 Ampliùs, illud quod consequitur omne ens, conuenit enti inquantum est ens: quod autem est huiusmodi, oportet quòd in eo maximè inueniatur, quod est primum ens. Cuiliber autem enti competit appetere suam perfectionem, & conseruationem sui esse: vnicuique tamen secundum suum modum: intellectualibus quidem per voluntatem: animalibus per sensibilem appetitum, carentibus verò sensu per appetitum naturalem: aliter tamen quæ habent, & quæ non habent: nam ea quæ non habent, per appetitiuam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest: quæ autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti quod Deus est, deesse non potest, cùm igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas qua placet sibi suum esse, & sua bonitas.

4 Item, Intelligere quantò perfectiùs est, tantò delectabilius est intelligenti: sed Deus intelligit, & suum intelligere est perfectissimum, vt suprà *ostensum est: ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiæ appetitum: est igitur in Deo voluntas.

*Cap. 44.

5 Præterea, forma per intellectum considerata non mouet nec aliquid causat nisi mediante voluntate: cuius obiectum est finis & bonum, à quo mouetur aliquis ad agendum: vnde intellectus speculatiuus non mouet neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali: sed forma intellectus diuini est causa motus & esse in aliis, agit enim res per intellectum, vt infrà ostendetur, oportet igitur quòd ipse sit volens.

6 Item, in virtutibus motiuis & habentibus intellectum primò inuenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum: intelligimus enim quia volumus: imaginamur quia volumus, & sic de aliis: & hoc habet, quia obiectum eius est finis: quamuis intellectus non secundum modum causæ efficientis & mouentis, sed secundum modum causæ finalis moueat voluntatem proponendo sibi suum obiectum, quod est finis: primò ergo mouenti conuenit maximè habere voluntarem.

7 Præterea, libe rum est, quod sui causa est: & sic liberum habet rationem eius quod est per se: voluntas autem primò habet libertatem in agendo: inquantum enim vo luntariè agit quis, dicitur liberè agere quãcunque actionem: primò igitur agenti maximè competit per voluntatem agere cur maximè competit per se agere.

8 Ampliùs, finis, & agens ad finem, semper vnius ordinis inueniuntur in rebus: vnde & finis proximus qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente tam in naturalibus quàm in artificialibus: nam forma artis per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia: quæ est finis artificis: & forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis: Deò autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: aliàs essent plura prima: cuius contrarium ostensum est suprà, ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet, ipse igitur non solùm est finis appetibilis, sed appetens (vt ita dicam) se finem, & appetitu intellectuali, cùm sit intelligens qui est voluntas. Et igitur in Deo voluntas. Hanc autem Dei voluntatem sacræ scripturæ testimonia confirmant. Dicitur enim in Psalmo 134. Omnia quæcunque voluit fecit Dominus, & Rom. 11. Voluntati eius quis resistit?

Super Cap. 72.

POSTQVAM determinauit S. Thomas de perfectione diuina quantum ad intellectum, incipit determinare de ipsa quantum ad voluntatem.

Circa hoc autem duo facit. Primò agit de voluntate inquantum voluntas est: secundò, inquantum habet rationem liberi arbitrij cap. 87. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa voluntate: secundò de conditione volendi, cap. 80. Circa primum tria facit: primò determinat de volũtate diuina quantum ad esse: secundò quantum ad qualitatem cap. sequenti, tertiò quantum ad obiectum, cap. 71. Quantum ad primum ponitur conclusio hic. Deus est volens. & probatur, primò ex præmissis. Deus est intelligens bonum: ergo est volens: patet antecedens, quia cùm sit perfectè intelligens, intelligit eus simul cum ratione boni. consequentia verò probatur. Bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis: ergo bonum intellectum inquantum huiusmodi est volitum, ergo intelligens bonum inquantum huiusmodi est volens: prima consequentia non probatur: secunda verò probatur, quia intellectum dicitur ad intelligentem.

Quomodo bonum intellectũ est obiectũ voluntatis.

CIRCA antecedens & eius probationem considerandum quòd bonum dupliciter potest apprehendi ab intellectu, materialiter scilicèt & formaliter. Materialiter apprehenditur, quando consideratur res quæ secũdum se quidem est bona, sed tamen non consideratur in ipsa ratio bonitatis, sed ratio veritatis, aut alia alia ratio. Formaliter autem apprehenditur, quando consideratur in ipso ratio bonitatis, ita videlicèt quòd intellectus iudicat illud esse bonum & conueniens intelligenti. Bonum primo modo apprehensum nõ habet rationem obiecti actualis voluntatis, nec habet mouere voluntatem, sed tantùm secundo modo. Propter hoc volens ostendere S. Thomas quòd Deus intelligit bonum secundum quod habet rationem actualis obiecti voluntatis, concludit quòd intelligit ens simul cum ratione boni propter perfectionem cognitionis suæ, qua omnem rei rationem apprehendit, cognoscit enim ens habere rationem boni, & per consequens habere rationem appetibilis & voliti.

CIRCA primam consequentiam aduerte quòd sicut nihil aliud est dicere, hoc est proprium obiectum intellectus, quàm hoc est intellectum siue intelligibile: quia intellecti siue intelligibilis nomine (hîc enim pro eodem vtrunque accipimus) importatur formalis ratio obiecti. intellectus inquantum est obiectum: sicut per visibile importatur ratio formalis obiecti visus inquãtum est obiectum: ita nihil aliud est dicere, bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis. quàm bonum intellectum inquãtum huiusmodi est volitum: significatur enim quòd ratio obiecti voluntatis inquantum obiectum est. quæ importatur per hoc quod dico volitum siue volubile, fundatur super bonum apprehenso formaliter, inquantum est apprehensum & intellectum: ita quòd non haberet bonum rationem voliti, nisi esset formaliter intellectum: sicut si diceremus quòd corpus inquantum colorarum habet rationem visibilis: quia ergo idem dicitur per antecedens & cõsequens primæ consequentiæ, sed in consequente exprimitur proprium nomen obiecti voluntatis. quod in antecedente non exprimitur: ideò nullam consequentiam tanquam ex se manifestam sanctus Thomas non probat.

CIRCA secundam consequentiam & eius probationem aduertse, quòd cùm ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum, necesse est, si obiectum volũtatis vt obiectum est fundatur super obiecto intellectus vt est obiectum: quod etiam fundetur voluntas super intellectum, & quod volens fundetur super intelligens: ita scilicèt quòd vnum alterum cõcomitetur: & super hoc fundatur consequentia & probatio eius: bonum enim intellectum inquantum huiusmodi, id est, inquãtum intellectum, est fundamentum voliti. & sunt materialiter idem ratioque vnius rationem alterius concomitatur: ita quod nihil habet rationem voliti nisi sit bonum intellectum. & ad bonum intellectum, inquantum huiusmodi consequitur ratio voliti. Intellectum autem dicit ordinem ad intelligentem tanquam eius scilicèt formale obiectum vt obiectum est: sicut visibile dicit ordinem ad videntem: ideò oportet vt intelligens & volens sint materialiter idem quantum videlicèt ad suppositum. & esse intelligentem sit fundamentum vnde aliquid habet vt sit volens.

Secundò, Omnia intelligentia & sentientia appetunt & volunt, sed Deus est intelligens: ergo est volens. probatur antecedens: in omni intelligente & sentiente est habitudo ad rem secundum quod est extra, quum in ipsis sit forma rei intellectæ & sensatæ habens autem aliquam formam, per illam habet habitudinem

Universidad de Deusto
Biblioteca

tudinem rebus quæ sunt in rerum natura: vt patet de ligno albo quod per suam albedinem aliquibus est simile, aliquibus vero dissimile, aut. ergo hoc est per hoc quod intelligunt & sentiunt, aut per aliquid aliud scilicèt per appetitum & voluntatem. non primum, quia per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem, cùm intelligere & sentire sint secundum quòd res sunt in intelligente & sentiente ergo secundum, ergo &c.

Vtrum intelligens & sentiens in quantum huiusmodi habeat habitudinem ad rem extra.

CIRCA antecedens aduerte quòd accipiendum est diuisim reddendo scilicèt singula singulis, non enim omnia sentientia volunt, sed omnia sentientia appetunt, & omnia intelligentia volunt. vnde subiunxit san. Thom. Voluntas autem proprie in intellectu est, id est, in natura intelligente.

CIRCA hunc autem processum multipliciter dubitatur, Primò quia videtur san. Tho. contradictionem implicare. si enim cuicunque ineſt aliqua formarum, illud habet per illam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura. in intellectu autem & sensu inquantum intelligens & sentiens est, inuenitur forma rei intellectæ & sensatæ: sequitur quòd intelligens & sentiens per hoc quòd intelligit & sentit, habet habitudinem ad rem secundum quòd est extra, ergo implicatur contradictio cùm subiungitur quòd hoc non est per hoc quòd sentiunt & intelligunt. secundò intelligens intelligit rem secundum esse quod in seipsa habet, & similiter sensus sentit. & assimilatur rei existenti extra per formam quam habet. ergo falsum est quod intelligens & sentiens per hoc quòd intelligit & sentit, non habet habitudinem ad rem secundum quòd est extra. Tertiò, sicut ad hoc quòd intellectus intelligat, necesse est vt res sit in anima: ita ad hoc vt volens velit: quia voluntas non fertur in bonum nisi vt cognitum. ergo non magis volens habet habitudinem ad rem vt est extra quam intellectus. Quartò. Si iste processus teneret, sequeretur quòd intelligens vellet quicquid intelligeret. si enim in intelligente est habitudo ad rem secundum quòd extra est, & hoc habitudo non conuenit sibi nisi per voluntatem: ergo omne quod intellectus intelligit, sub voluntate cadit, hoc autem falsum est: quia quod speculatiuè intelligitur, non cadit sub voluntate vt sic. ergo &c.

A D euidentiam primi dubij considerandum est, quòd aliter conuenit habitudo intellectui ad rem intellectam, vt intellecta est per formam quam in se habet: & aliter rebus materialibus ad id quod habet eandem formam: aut oppositam. intellectus enim habitudo ad rem intellectam vt est intellecta, est habitudo fundata super vattate quadam, secundum quod intellectus in actu est ipsum intellectum in actu. & ideò eo modo sibi conuenit habitudo per formam quam habet ad ipsam rem intellectam, quomodo sibi conuenit vt sit ipsum intellectum in actu. est autem ipsum intellectum in actu, non secundum esse quod habet extra intellectum: quia secundum illud esse non vnitur intellectui sed secundum esse intentionale quod habet in intellectu. ex quo resultat vt per eandem formam intelligibilem intellectus sit actu, & intellectum sit actu intellectum: vt superius est explicatum. Sequitur ergo quòd intelligens vt intelligens non dicit habitudinem ad rem intellectam vt intellecta est secundum esse quod habet extra intellectum: sed secúdum quod est in intellectu. & idé dico de sentiente. Propter hoc dicit S. Th. quod per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem. quia videlicet ex hoc quod res intelligitur & sentitur, necesse est vt eleuetur ad spirituale esse per quod vniatur intelligenti & sentienti in quo fundatur habitudo huiusmodi, quod enim à suo esse naturali necesse est abstrahi, si ad aliquid dicitur habere habitudinem, ei potius attribuitur assimilatio & habitudo, vt possit dici quod ipsa res in esse naturali existés habet habitudinem ad aliud per esse abstractum quod in ipso habet quam econuerso aliud habeat ad ipsum habitudinem vnionémque, & identitatem consequentem. Ad argumentum ergo dicitur, quòd vtique intellectus informatus rei similitudine, habet aliquam habitudinem ad rem extra: illa tamen hab tudo non est habitudo intelligentis in actu vt sic, ad intellectum in actu vt sic: secundum quod intellectum formaliter refertur ad intelligentem: & econuerso quæ scilicèt est habitudo identitatem & vnionem cum altero consequens. non enim intellectum formaliter est actu intellectum per esse quod habet extra, sed per esse quod habet in intellectu. ideò non valet hæc consequentia: intelligens habet habitudinem ad rem secundum quòd est extra: ergo illam habet per hoc quòd intelligit formaliter, habet quidem, sed non per hoc quòd intelligit, imò per hoc quod vult. vnde illa propositio, intelligens per hoc quòd intelligit, habet habitudinem ad rem extra, potest habere duplicem sensum. vnus est quòd intelligendo habeat talem habitudinem formaliter, quasi habitudo ad rem extra sit habitudo intelligentis, vt intelligens est, ad rem intellectam, vt est actu intellecta: & tunc propositio est falsa, & eius oppositum tenet hic sanctus Thomas. non enim habitudo intelligentis vt intelligens est ad rem est vt extra, sed vt est in intellectu: vt ostendimus. Alius est quòd talis habitudo concomitetur intelligentem vt est intelligens, quasi intelligere sit origo talis habitudinis: & sic habet veritatem: habitudo enim volentis & inclinatio in rem apprehensam per intellectum, consequitur ad apprehensionem intellectus.

Ad secundum dicitur, quòd ista propositio, Intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in seipsa, siue secundum esse quod habet extrà intellectum, duplicem sensum habere potest: vnus est quòd ipsum esse rei ad extra, sit id quod intelligitur: alius est, quòd esse ad extrà, sit rei ratio quòd sit actu intellecta, & fundamentum habitudinis illius: si primo modo intelligatur, conceditur quòd res intelligitur secundum esse quod habet ad extra, & sic potest concedi quòd intelligens inquantum intelligens habet habitudinem ad rem ad extra, sed sic non loquitur hoc loco sanctus Thomas, cùm hæc sit materialis consideratio rei intellectæ. Si secundo modo intelligitur, sic negatur illa propositio: non enim esse ad extra est rei ratio quare sit actu intellecta ab aliquo intellectu: licèt esse in intellectu, & sic intelligens vt intelligens, siue vt dicens habitudinem ad intellectum in intellectu, non dicit habitudinem ad rem secundum quod est ad extra, sed secundum quod in intellectu. Et quia sanctus Thomas loquitur formaliter, ideò absolutè negatur intelligentem per hoc quòd intelligit, habere habitudinem ad rem extra vt est extra: & ideò cùm oporteat vt habens aliquam formam habeat habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura formaliter, vt sunt in rerum natura: oportet aliud quærere vnde intelligens habitudinem habeat ad rem extrà intellectum formaliter: ita quòd esse ad extra, sit ratio terminandi illam habitudinem.

Vbi aduertendum quòd cùm species intelligibilis non habeat esse completum, nisi dum intellectus actu intelligit: non perfectè & actualiter intellectus habet similitudinem ad rem intellectam nisi dum intelligit: ideò loquès sanctus Thomas de habitudine intelligentis quæ consequitur formam intelligibilem, loquitur de habitudine quæ conuenit intelligenti secundum quod actu intelligit: & quia habitudo intelligentis actu vt sic ad rem intellectam formaliter, non est ad rem vt extra, sed vt in intellectu: ideò inquit quòd intelligens nõ dicit habitudinem ad rem secundum quod extra per hoc quod intelligit: cùm hoc autẽ sit quòd & res ad extra, & esse eius extra intellectum potest esse materialiter res intellecta.

Ad tertium dicitur quòd esse in anima, aliter requiritur ex parte obiecti intellectus, & aliter ex parte obiecti voluntatis: ex parte enim obiecti intellectus requiritur tãquam ratio formalis à qua aliquid habet vt sit actu intellectum respectu huius intelligentis: est enim actu intellectum per hoc quod est vnum cum intellectu: ex parte verò obiecti voluntatis requiritur vt conditio obiecti, ad hoc vt moueat in ratione causæ finalis: quia nisi bonum apprehenderetur, non moueret voluntatem: sed ipsum esse ad extra est ratio formalis quare appetatur res appetitus enim fertur in rem non secundum esse intentionale quod habet in anima, sed secundum quod extra animam esse habet: ita quòd esse reale est rei ratio quod sit volita & desiderata, & ratio voliti, vnde habet quòd sit volita: esse autem in anima est obiecti conditio in ratione mouentis considerati.

Ad quartum dicitur quod loquitur sanctus Thomas de forma absolutè & simpliciter secundum propriam rationem formæ, non de hac vel illa in particulari, per formam enim intelligibilis & sensibilis absolutè & secundum suum ordinem considerata, intelligens & sentiens habet habitudinem ad rem secũdum quod est extra, quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam sequitur inclinatio & appetitus animalis: sed tamen oportet vt illa forma apprehensa sit boni & conuenientis, vt bonum & conueniens est. vnde & quod ait sanctus Thomas alibi, Quoniam ad omnem formam sequitur inclinatio, intelligendum est non de qualibet forma in particulari absolutè considerata, sed de quolibet ordine formarum: ad vnum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium verò inclinatio animalis: ideò oportet esse appetitum naturalem, & appetitum animalem: qui tamen non habet actualem habitudinem & inclinationem ad rem, nisi sit sub ratione conuenientis apprehensa. Ex istis patet error Scoti in 4. sent. d. 49. q. 4. dicentis non esse differentiam inter intellectum & voluntatẽ quantum ad hoc quod est ad extra vel ad intra terminati: & quòd notitia intuitiua terminatur ad rem in se. constat enim ex dictis, quòd nulla notitia terminatur ad rem extra, nisi ipsa res sit intrà intellectum per suam similitudinem: & sic esse in intellecta est ratio rei quòd sit actu intellecta: licèt res ad extra sit id quod est materialiter intellectum.

Tertiò, Deo placet suum esse, & sua bonitas: ergo est volens: patet consequentia, quia Deus est intelligens: & ideò si appetit aliquid, hoc est per voluntatem quæ est appetitus intellectus probatur antecedens: cuilibet enti conuenit appetere suam perfectionem, & conseruationem sui esse suo modo: vt dum non habet, desideret per appetitiuam virtutem sui generis, videlicèt aut naturalem, aut sensitiuam, aut intellectiuã: & dum habet, quietetur in ipso: ergo & hoc primo enti conuenit: quia quod consequitur omne ens, conuenit enti inquantum est ens: quod autem huiusmodi est, maximè conuenit primo enti.

Quomodo appetitus essendi sit naturalis.

SED occurrit dubium, appetere enim conseruationem sui esse pertinet ad appetitum naturalem: ergo per hoc quod Deus complaceat in suo esse, non sequitur quòd sit volens. Respondetur quòd dupliciter potest dici appetitus naturalis, aut scilicèt vt opponitur libero appetitui, aut vt opponitur ei qui sequitur apprehensionẽ: primo modo appetitus sui esse conseruandi, est naturalis in habentibus intellectum non autem secundo modo, licèt enim natura intellectualis inquantum naturalis est, naturalem & necessariam inclinationem habeat ad cõseruationem sui esse, ista tamen inclinatio pertinet ad voluntatem, & sequitur apprehensionem intellectus.

Quartò. Intelligere Deo est delectabilissimum: ergo Deus est volens: probatur antecedens: quia intelligere quãtò est perfectiùs tantò est delectabilius intelligenti: consequentia etiam probatur, quia delectatio intelligibilis est per volũtatem, sicut sensibilis per concupiscentiæ appetitum. Quintò, forma intellectus diuini est causa motus & esse in aliis, cùm Deus agat res per intellectum: ergo &c. probatur consequentia, quia forma per intellectum considerata, non mouet nec aliquid causat nisi per voluntatem, cuius obiectum est finis & bonum, à quo aliquis mouetur ad agendum intellectus enim speculatiuus non mouet, neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali.

A D V E R T E quòd non propter hoc vult dicere sanctus Thomas, quòd intellectus speculatiuus possit mouere adiuncta existimatione boni vel mali: hæc enim existimatio iam ad intellectum practicum aliquo modo pertinet, qua iudicatur aliquid esse fugiendum vel prosequendum: sed est sensus, quòd intellectus simpliciter speculatiuus non mouet, sicut neque imaginatio pura, quæ scilicèt nihil dicit de fugiendo aut prosequendo. sed bene intellectus aliquo modo practicus, qui est de ratione boni aut mali, & imaginatio de aliquo vt bonum est aut malum.

Sextò, Deus est primum mouens: ergo &c. probatur consequentia, quia in virtutibus motiuis & habentibus intellectũ primo inuenitur voluntas, eò quòd ipsa omnem potentiam applicet ad actum suum quod habet, quia obiectum eius est finis, quamuis & intellectus per modum causæ finalis, non autem per modum efficientis moueat voluntatem.

Quomodo potentia ad quã pertinet finis, habet omnes alias remouere.

A D V E R T E ex iis quæ dicit hic sanctus Thomas quòd potentia ad quam pertinet finis, habet mouere omnes alias efficienter: & ideò tenet primum locum in ordine mouentiũ effectiuè: non autem tenet primum locum in ordine mouentium simpliciter: quia ipsa ab intellectu mouetur motione finis, dũ proponit sibi obiectum suum: quomodo autem hoc sit, est in superiorigo agere per voluntatem: probatur cõsequentia, quia liberum ha bet rationem eius quod est per se: cùm liberum sit quod sui causa est: sed voluntas primò habet libertatem in agendo, dicitur enim quis liberè agere inquantum voluntatiè agit: ergo quod per se agit, per voluntatem agit.

Per se agere duplicitèr contingit.

A D V E R T E N D V M quod per se agere dupliciter potest intelligi: aut scilicèt vt idem eit quod agere per propriam formam: & sic agere per se non est voluntariliter agere per voluntatem, aut vt idem est quod agere nõ per motionem necessariam alicuius extrinseci: & sic agere per se est agere per voluntatem: voluntas enim à nullo extrinseco cogi potest, & vt libera à nullo necessitari.

A D V E R T E ex doctrina sancti Thomæ veri. q. 24. quòd liberras arbitrij formaliter quidem resident in voluntate, ad quam formaliter pertinet electio. sed tamen radicaliter est in ratione: quia appetitus sequitur modum cognitionis: ideò hoc loco inquit, quòd voluntas primò habet voluntatem in agendo: quasi diceret quòd illi primo conuenit liberè agere, & eligere formaliter: licèt ista libertas ex modo cognitionis originem ducat.

Octauo. Deus est finis appetibilis, & appetens se finem. vt ita dicatur: ergo est volens, patet consequentia, quia cùm sit intelligens, si se appetit, intellectuali appetitu appetit: antecedens verò probatur, quia finis & agens ad finem, semper vnius ordinis inueniuntur in rebus, quod patet ex eo, quòd finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente tam in naturalibus quàm artificialibus: sed Deo nihil coordinatur tanquam eiusdem ordinis nisi ipse, cùm non sint plura prima entia, ergo ipse est primum agens propter se finem: ergo est appetens se finem: cùm agens propter finem appetat finem.

A D V E R T E fundamentum huius rationis esse, quòd cùm agens propter finem, proximum & proportionatum sit vnius ordinis entium cum ipso fine, quia videlicèt agẽs naturale agit propter formam naturalem, & agens artificiale propter formam artificiatam, & sic de aliis: nihil autem collocetur in vno ordine cũ Deo, eo quòd solus ipse sit primum entium: oportet dicere Deum non esse finem proximum alicuius agentis creati, nec aliquem finem creatum esse proportionatum agẽti diuino: sed ipsum Deum esse finem ipsius Dei agentis: & Deum agere propter se tanquam propter finem sibi proportionatum: & cùm ipse sit finis intelligibilis, necesse est vt intelligibiliter appetatur, quod est per voluntatem apperere.

A D V E R T E. etiam quòd quum dixit sanctus Thomas Deum appetere se finem: addidit, vt ita dicatur: quia secundum proprietatem vocabuli appetere est respectu rei non habitæ. & accipitur prout idem est quod desiderare, sed tamen aliquando eius extenditur significatio, vt omnis actus voluntatis dicatur appetere: & hoc modo hic accipitur cùm dicitur Deum appetere se finẽ, addit ergo sanctus Thomas illa verba, vt improprietatẽ locutionis ostenderet. Confirmatur postremò authoritate Psalm, Omnia quæcunque voluit, &c. Et Apostoli Rom. 11. Voluntati eius quis resistit, &c.

Quòd voluntas Dei sit eius essentia.

Caput. 73.

Idem p. p. q. 19. ar. 1. ad tertium. q. 20. art. 3. ad secundũ.

EX hoc autem apparet quòd sua voluntas non est aliud quàm sua essentia. Deo enim conuenit esse volentem inquantum est intelligens, vt ostensum est: Est autem intelligens per essentiam suam, vt suprà *probatum est: ergo & volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

*Cap. 44.

2 Adhuc, sicut intelligere est perfectio intelligentis: ita & velle est perfectio volentis. Vtrumque enim est actio in agente manens: non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. sed intelligere Dei est eius esse, vt suprà probatum est, eo quòd cùm esse diuinum sit secundum se perfectissimum, nullam superuenientem perfectionem admittit, vt suprà ostensum est: est igitur & diuinum velle esse ipsius: ergo voluntas Dei est eius essentia.

3 Amplius, cùm omne agens agat inquantum actu est: oportet quòd Deus qui est actus purus, per suam essentiam agat: velle autem est quædam Dei operatio: oportet igitur quòd Deus per suam essentiam sit volens, sua igitur voluntas est sua essentia.

4 Item, si voluntas esset aliquid additum diuinæ substantiæ: cùm diuina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quòd voluntas aduenire ei quasi accidens subiecto: sequeretur etiam quòd diuina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum: & quòd esset compositio in Deo, quæ omnia suprà improbata sunt. *Non est igitur possibile quòd diuina voluntas sit aliquid additum diuinæ essentiæ.

*Cap. 16.

Super cap. 73.

Ordo voluntatis ad diuinam essentiam ordini intellectus ad ipsam proportionatur.

SECVNDO agit de voluntate diuina quantum ad eius quidditatem, & ponit hanc conclusionem. Voluntas Dei nõ est aliud quàm sua essentia. Probatur. Primò, Deus est intelligens per essentiam suam: ergo & volens, ergo voluntas est eius essentia, probatur prima consequentia, quia Deo conuenit esse volentem inquantum est intelligens.

A D V E R T E N D V M quòd cùm voluntas non conueniat Deo nisi inquantum naturæ intellectiuæ est, & actualis volitio hbi non conueniat nisi inquantum actu intelligit: oportet vt ordo voluntatis ad essentiam, ordini intellectus ad ipsam proportionetur: & ideò si intellectus est idem quod essentia in Deo, ita quòd Deus per suam essentiam intelligat, non per aliquid superadditum, necesse est vt & voluntas sit ipsa essentia, & ita quòd Deus per suam essentiam velit: & hoc est eius rationis fundamentum. Secundò, velle est perfectio volentis, cùm sit actio

imma

immanens, sicut intelligere: ergo velle diuinum est eius esse. ergo voluntas, eius essentia. probatur prima consequentia ex proportione ad intelligere: quia intelligere est esse diuinum, eò quod esse diuinum cùm sit perfectissimum, nullam superuenientem perfectionem admittat. Tertiò, Deus per suam essentiam agit, cùm sit actus purus. ergo per essentiam suam est volens, cùm velle dei sit quoddam operari ergo, &c.

Quartò, Nisi sic esset, sequeretur quòd voluntas adueniret deo sicut accidens, cùm diuina substantia sit quid completum in esse. sequeretur etiam quòd diuina substantia compararetur ad ipsam vt potentia ad actum, & quòd esset compositio in deo: quæ omnia superius sunt improbata ergo, &c.

Quòd principale volitum dei est diuina essentia.

Cap. 74.

Idem. p. p. q. 19. art. 1. ad tert. de po. q. 3. artic. 17. ad quartum.

EX hoc autem vlterius apparet quòd principale diuinæ voluntatis volitum est eius essentia. Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, vt suprà dictum est: id autem quod à deo principaliter intelligitur, est diuina essentia, vt probatum est.

*Cap. 48. *diuina igitur essentia est id de quo principaliter est diuina voluntas.

2 Item, appetibile comparatur ad appetitum sicut mouens ad motum, vt suprà dictum est: & similiter se habet volitum ad volentem: cùm voluntas sit de genere appetitiuarum potentiarum in nobis. si igitur voluntatis diuinæ sit aliud principale volitum quàm dei essentia: sequetur quòd aliquid aliud sit superius diuina voluntate quod ipsam mouet: cuius contrarium ex prædictis patet.

3 Præterea, principale volitum vnicuique volenti est causa volendi. cùm enim dicimus, volo ambulare, vt sanet: causam nos reddere arbitramur. & si quæratur. quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum, quousque perueniatur ad finem vltimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur deus aliquid aliud velit principaliter quàm seipsum: sequetur quòd aliquid aliud sit ei causa volendi. sed suum velle est suum esse, vt ostensum est.

*Cap. 73. *ergo aliquid aliud erit ei causa essendi, quod est contra rationem primi entis.

4 Adhuc, vnicuique volenti principale volitum est suus vltimus finis: nam finis est per se volitus, & per quem alia fiunt volita: vltimus autem finis est ipse deus:

*Cap. 41. quia ipse est summum bonum, vt ostensum est. * ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis.

5 Amplius, vnaquæque virtus ad suum obiectum principale secundum æqualitatem proportionatur rei quam virtus rei secundum obiecta mensuratur, vt patet per phi-

text. cō. 116. losophum in primo de cœlo & mundo. voluntas igitur essentiæ ex æquo proportionatur suo principali obiecto: & similiter intellectus & etiam sensus. Diuinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur nisi eius essentia: igitur principale obiectum diuinæ voluntatis est diuina essentia. cùm autem diuina essentia sit intelligere, & omnia alia quæ in ipso esse dicuntur: manifestum est quòd eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse vnum: & quicquid aliud est huiusmodi.

TERTIO ostendit sanctus Thomas quæ sint diuinæ voluntatis obiecta: Circa hoc autem duo facit. Primò agit de volito principali, secundò de volitis secundariis, capit. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Principale volitum diuinæ voluntatis est diuina essentia. Probatur primò sic. Quod à Deo participaliter intelligitur, est diuina essentia. ergo, &c. Probatur consequentia, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis. Aduerte quod principaliter intellectum non solùm accipitur id quod primò secundum nostrum modum concipiendi apprehenditur, sed etiam id quod est summè intelligibile, tale enim est etiam summè volitum & principaliter. Secundò. Si non sic esset, aliquid esset superius diuina voluntate, quod ipsam moueret: cuius contrarium ex prædictis patet: probatur consequentia, quia appetibile comparatur ad appetitum sicut mouens ad motum, & similiter volitum ad voluntatem, cùm voluntas sit de genere appetitiuarum potentiarum in nobis.

Idem p. p. q. 19. art. 2. ad tert. de po. q. 3. art. 17. ad quartum.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ veri. quæst. 23. articulo primo tertium & prima quæst. 19. artic. 2. secundum. Cùm dicitur appetibile comparari ad appetitum, sicut mouens ad motum, quod hoc intelligitur de primo & per se appetibile quod est finis: nō autem de secundario appetibili, quod propter finem appetitur. Nam tale (vt dicitur primo sentent. dist. 45. art. 2. secundum) non se habet vt mouens voluntatem, sed vt effectum & motum ab ea.

ADVERTE, etiam quod inquit sanctus Thomas voluntatem in nobis esse de genere potentiarum appetitiuarum, vt ostenderet oportere etiam in Deo secundum nostrum modum intelligendi finem mouere voluntatem: genus enim potentiarum appetitiuarum inuenitur in Deo suo modo proportionaliter ad nostrum appetitum. sicut & genus cognoscitiuarum potentiarum: sed sicut potentia cognoscitiua est in Deo quantum ad perfectionem actus, qui est cognoscere, non autem quantum ad imperfectionem: ita & appetitus est in Deo, nō quidem quantum ad hunc actum qui est appetere, qui aliquam imperfectionem includit. sed quantum ad alios actus, quales sunt delectari, amare, & huiusmodi. & quia commune est appetitui quantum ad omnem actum respectu finis vt à fine moueatur. ideò & hoc in Deo ponere oportet secundum nostrum modum intelligendi, quo ex creaturis Deum cognoscimus, & quo apprehendimus Dei voluntatem ac eius bonitatem vt duo distincta. Si autem finis diuinæ voluntatis poneretur aliquid ab ipsa realiter distinctum, oporteret vt ab illo voluntas diuina realiter moueretur motione causæ finalis. & hoc est fundamentum huius rationis, Tertiò. Si Deus aliquid aliud velit principaliter quàm seipsum, aliquid aliud erit Deo causa volendi. ergo & causa essendi, cùm suum velle sit suum esse: probatur consequentia, quia principale volitum vnicuique volenti est causa volendi.

ADVERTE, quòd hæc ratio distinguitur à præcedenti, quia in illa comparabatur obiectum ad potētiam, in ista autem comparatur ad actum sicut causa ad effectum. Quartò. Deus est vltimus finis, quia est summum bonum: ergo, &c. Probatur consequentia, quia vnicuique volenti principale volitum est suus vltimus finis. Quintò. Diuinæ voluntati nihil ex æquo proportionatur, nisi eius essentia, ergo, &c. Probatur consequentia, quia vnaquæque virtus ad suum obiectum principale secundum æqualitatem proportionatur, cùm virtus rei secundum obiecta mensuretur, vt dicitur primo de cœlo text. 116.

CIRCA probationem consequentiæ attendendum, quòd ista æqualitas inter virtutem & obiectum non est semper accipienda secundum æqualitatem prædicationis, sed in aliquibus accipitur secundum æqualitatem alicuius continentiæ, vt scilicet omne ad quod terminatur virtus, contineatur in principali obiecto: & quicquid continetur in principali obiecto, natum sit attingi à potentia: sic autem dicimus diuinam essentiam adæquari diuinæ voluntati, quia omne quocunque modo volitum ab ipsa continetur, in diuina essentia, tanquam in summo bono, & exemplari omnis bonitatis: nullum autem bonum creatum continet omne quod cadit sub diuina voluntate nisi fortè continentia rationis, & analogiæ. Vbi aduertendum, quòd licèt in aliis inferioribus suo adæquato obiecto potentiæ affligantur aliquid commune secundum rationem, oporter tamen Deo, quantum ad operationes immanentes assignare obiecta communia communitate virtutis continentiæ: quia cùm virtus diuina sit perfectissima, perfectissimam sibi obiecti communitatem oportet assignare, perfectior est autem communitas virtualis continentiæ, quàm communitas rationis secundum prædicationem, cùm illa sit continentia actualis: ista autem sit continentia potentialis. & materialis: ideò diuinæ voluntati assignatur hic diuina essentia tāquam proportionatum obiectum, vt pote quæ virtualiter & secundum eminentiam omne volitum contineat.

Quòd

Quòd Deus volendo se, vult etiam alia à se.

Cap. 75.

Idem. p. p. q. 19. art. 3.

HINC autem ostendi potest quòd Deus volendo se vult etiam alia: Cuius enim est velle finem, eius est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis: est autem Deus vltimus rerum finis, vt ex prædictis aliquatenus patet: ex hoc igitur quòd vult se esse, etiam alia vult quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

2 Item, vnusquisque eius quod est propter seipsum ab ipso volitum & amatum, perfectionem desiderat: quæ enim propter se amamus, volumus esse optima, & semper meliora, & multiplicari quantum possibile est: ipse autem Deus suam essentiam propter seipsam vult &

*Cap. 73. amat: non autem secundum se augmentabilis & multiplicabilis est, vt ex supradictis *manifestum est: sed solùm multiplicabilis est secundum suam similitudinem quæ à multis participatur: vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam & perfectionem vult & amat.

3 Amplius, quicunque amat aliquid secundum se & propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud euenitur: vt qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quòd omnia dulcia amet: sed Deus suum esse &

*Cap. 73. suum se & propter ipsum vult & amat, vt suprà ostensum est. *omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio, vt ex prædictis aliquatenùs patet. Relinquitur igitur quòd Deus ex hoc ipso quòd vult & amat se, vult & amat alia.

4 Adhuc, Deus volendo se vult omnia quæ in ipso

*Cap. 71. sunt: omnia autem quodammodo præexistūt in ipso per proprias rationes, vt suprà *ostensum est, Deus igitur volendo se, etiam alia vult.

5 Item, quantò aliquid est perfectioris virtutis, tantò sua causalitas ad plura se extendit, & in magis remota, vt suprà dictum est: causalitas autem finis in hoc consistit, quòd propter ipsum alia desiderātur: quantò igitur finis est perfectior, & magis volitus: tantò voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius: diuina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis & finis: igitur diffundet suam causalitatem maximè ad multa: vt propter ipsam multa sint volita: & præcipuè à Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfectè vult.

6 Præterea, voluntas consequitur intellectum: sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, & in se

Auth. sa. ra: sing. intelligit omnia alia: igitur simul principaliter vult se & volendo se, vult omnia alia. Hoc autem autho ritate sacræ scripturæ confirmatur. Dicitur enim Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt: & nihil eorum odisti quæ fecisti.

STENSO quod sit principale volitum diuinæ voluntatis, vlterius sanctus Thomas ostēdit quòd sunt eius etiam aliqua secundaria volita. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de obiectis secundariis in communi: secundò in particulari de quibusdam illorum, capit. 79. Circa primum duo facit: primò agit de ipsis obiectis: secundò de modo volendi illorum, capit. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus volendo se, vult etiam alia. Probatur Primò Deus vult se vt finem vltimum: ergo & alia à se vult volendo se: probatur consequentia, quia cuius est velle finem, eius etiam est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis.

Secundò, Vnusquisque eius quod est propter seipsum ab ipso volitum perfectionem desiderat, & multiplicationem quantum possibile est, cùm ea quę propter se amamus, velimus optima esse, sed diuina essentia est propter se volita à Deo, non est autem secundum se augmentabilis & multiplicabilis, sed solùm secūdum suam similitudinem qua à multis participatur: ergo Deus volēdo suam essentiam vult etiam rerum multitudinem.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Et primò circà rationis fundamentum. Nam ex eo sequitur, quòd Deus velit esse omnia quæ suam bonitatem participare possunt: cùm enim velit ipsam bonitatem propter se, sequitur quòd vult eam inquantum possibile est multiplicari, multiplicatur autem propter participationem eius à creaturis: ergo sequitur quòd velit omnē creaturam possibile producere. Secundò circà intellectum implicitè propositionem, scilicèt quòd multiplicatio boni sit eius perfectio: hanc enim videmur subsumere velle sanctus Thomas, cùm ad declarandum quòd vnusquisque desiderat perfectionem propter se voliti & amati, assumit quòd ea quæ propter se amamus, volumus esse optima & meliora, & multiplicari: sed tunc sequitur, quòd non existente creatura in qua diuina essentia suo modo multiplicatur, diuina essentia non erit ita perfecta sicut est producta creatura: & sic ex creaturis aliquid sibi perfectionis accrescit.

Dupliciter potest intelligi vel ligi vel bonitatis suam multiplicari quantum possibile est.

Ad primum potest primò responderi quòd Deum velle bonitatem suam multiplicari quantum possibile est, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt li quantum possibile est, dicat adæquationem perfectionis diuinæ bonitatis. ad eius multiplicationem: vt scilicèt Deus velit omnem perfectionem suæ bonitatis à creaturis participabilem participari: & hic sensus non est verus, nec hic intentus & contra hunc procedit obiectio. Alio modo vt dicat modum communicationis, vt scilicèt Deus velit bonitatem suam communicari secundum illum modum communicationis quo diuina bonitas communicari & participari potest, non autem secundum modos communicationis illi impossibiles. Vnde quia possibile est vt secundum quandam proportionalitatem & secundum quandam sui similitudinem participetur, non autem vt participetur secundum identitatem numeralem, aut specificam: ideò vult eam illo modo participari, non autem istis modis. Et hic iens sus est hic intentus. Et contra ipsum nō procedit obiectio. Secundò responderi potest, quòd volens aliquid propter se, non vult totam multiplicationem quæ potest esse absolutè, sed quæ potest esse supposita directione rationis. & ideò cùm sapientia diuina sit regula participationis suæ bonitatis, cùm Deus vult bonitatem o suam à creaturis participari, non vult ipsam tantùm participari quantum possibile est absolutè, sed quantum possibile est supposita regula & ordinatione diuinæ sapientiæ: ideò ea tantùm esse vult, quæ diuina sapientia determinauit vt sint. Prima tamen responsio mihi magis placet.

Vtrū creaturarū multiplicatio sit de perfectione diuina.

Ad secundum dicitur quòd duplex est perfectio diuinæ essentiæ, scilicèt intrinseca, & extrinseca. Intrinseca est qua Deus in seipso perficitur: extrinseca est, quæ ab ipso causatur. Si loquamur de intrinseca perfectione, sic multiplicatio diuinæ essentiæ in creaturis per imitationem non pertinet ad eius perfectionem, siue enim creaturæ sint, siue non sint, eius essentia in seipsa perfectissima est. Vade & hic dicitur, quòd secundum se non est augmentabilis & multiplicabilis. Si autem loquamur de perfectione extrinseca, quæ dicitur esse Dei perfectio, quia est ab ipso producta, sic multiplicatio ad eius pertinet perfectionem: & sic non est inconueniens diuinæ essentiæ aliquid perfectionis ex creaturis accrescere per modum extensionis extrinsecè. hoc enim nihil aliud dictum est, quàm quòd existentibus creaturis, est aliqua perfectio à diuina essentia exemplata: & ipsis non existentibus nō est talis perfectio: & ideò voles Deus essentiam suam, vult suam perfectionem extrinsecam, & non tantùm intrinsecam sibi & essentialem.

Deum velle alia à se, non dicit aliquā perfectionē in deo in quantum hanc modi.

ADVERTE tamen, quòd licèt concedi possit quòd multiplicatio diuinæ essentiæ sit eius aliquo modo perfectio, inquantum ab ipsa omnis perfectio exemplatur, & ideò sit volita à Deo, non tamen videtur mihi concedendum quòd Deum velle alia à se vt sic, dicat perfectionem in Deo. Quantus enim absolutum quod importatur in hoc quod dico Deum velle alia à se, dicat perfectionem, quia est actus diuinæ voluntatis imò ipsa diuina essentia, neque tamen respectus importatus ad ipsa volita vllam dicit perfectionem vel imperfectionem, quia relatio, vt relatio, neque perfectionem neque imperfectionem dicit, vt sæpe inquit sanctus Thomas. nec actus ipse perfectionem accipit ab illo obiecto, cùm diuina operatio non perficiatur ab extrinseco: sicut nostra operatio ab obiecto extrinseco perfectionem accipit. Ideò si Deus nihil aliud à se vellet, nihil minus esset perfectus quàm illud volens, quia ipse actus volendi quantum ad omnem

Universidad de Deusto
Biblioteca

omnem eius perfectionem quam dicit, remaneret etiam si ad extrinsecum obiectum non terminaretur, Sed contra hoc videtur esse processus sancti Thom. prima parte. q. 19. ar. 2. vbi arguit, quòd si res naturales inquantum perfectæ sunt, suum bonum alijs communicant, hoc etiam ad voluntatis rationem pertinet, vt bonum quod quis habet, alijs communicet. & multo magis pertinet ad voluntatem diuinam vt bonum suũ alijs per similitudinem communicet. iste enim processus videtur fundari super hoc, quòd quic quid perfectionis est in inferiori, ponendum est proportionaliter in superiori: & implicitè intelligitur hæc propositio, Deum velle alia à se. est perfectio suæ voluntatis.

Respondetur & dicitur primò, quòd processus ille non fundatur super illa propositione. quicquid perfectionis &c. sed super proportionalitate quadam substantiæ intellectualis ad res naturales, quam in primo artic. illius quæstionis posuerat sanct. Thom. quòd sicut se habent res naturales ad suum bonum naturale, ita natura intellectualis ad bonum per formam intelligibilem apprehensum: quia sicut per bonum naturale perficitur res naturalis, ita per bonum apprehensum cuius specie informatur intellectus, perficitur natura intelligibilis inquantum huiusmodi. ideò sicut res naturales ad communicationem proprij boni inclinantur suo modo scilicèt per appetitu naturali, ita & natura intellectualis quæ est etiam volens, in communicationem proprij boni inclinatur suo modo scilicèt per voluntatem: & hoc præsertim conuenit deo: ideò concluditur, quòd deus vult alia à se scilicèt liberè & secundum quandam condecentiam. Dicitur secundò, quòd nec ista propositio, Deum velle alia à se, est perfectio diuinæ voluntatis: in hoc processu intelligenda est. Sed hæc tantùm comparatio & similitudo intelligitur, quòd sicut ex eo quòd res naturales sunt perfectæ, sequitur inclinatio naturalis ad communicationem sui boninta multò magis, quia deus perfectissimus est & exemplar à quo omnis perfectio deriuatur, ad eius perfectionem sequitur inclinatio voluntaria ad communicationem propriæ bonitatis. In hoc autem constat non intelligi volitionem dei de creaturis esse dei perfectionem, inquantum volitio creaturarum est. Tertiò. Deus amat alia. ergo &cæt. probatur antecedens, quia vult & amat suum esse secundum se & propter ipsum, & omne aliud est quædam participata similitudo sui esse: amans autem aliquid propter seipsum, ex consequenti amat omnia in quibus illud inuenitur. probatur per exemplum de amante dulcedinem propter se.

Quartò. Omnia quodammodo præexistunt in deo per proprias rationes: ergo &c, probatur consequentia, quia deus volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt. Sed videtur ista ratio concludere quòd deus non entia, quæ nunquam erunt, etiam veliti quia etiam eorum rationes sunt in deo. hoc autem est falsum: quia sic voluntas dei non semper impleretur. ergo &c.

Deus volẽdo se vult omnia quæ in ipso sunt

Respondetur quòd illa propositio, Deus volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt, dupliciter potest intelligi. vno modo quòd velit illa quantum ad esse quod habent in deo, & sic tam entia quàm non entia in seipsis, vult esse in ipso deo: quia non solùm entia, sed etiam non entia in deo habent esse & rationem. alio modo potest intelligi, quòd velit illa in seipsis esse, & sic sola entia vult esse: & si omnia distribuit pro entibus tantùm, non autem pro non entibus. & cùm assumitur quòd omnia præexistunt in ipso per proprias rationes intelligitur de omnibus ab ipso producendis: & per propriam rationem intelligit proprium exemplar, & propriam ideam. Vnde sensus est quòd omnia a deo producenda sunt in ipso quantum ad eorum propriam ideam, & proprium exemplar, non autem quantum ad proprium esse quod in seipsis habent, tales autem non sunt rationes rerum quæ nunquam erunt. Videtur autem quòd primus sensus sit magis ad propositum. Dixit autem huiusmodi entia præexistere in deo non absolutè, sed quodammodo. quia non præexistunt in eo secundum proprias esse. Quintò. Causalitas finis consistit in hoc quod propter ipsum alia desiderantur. ergo quantò finis est perfectior, & magis volitus, tantò voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione illius finis: quia quantò aliquid est perfectioris virtutis, tantò eius causalitas ad plura & remotiora se extendit. ergo essentia diuina diffundet suam causalitatem maximè ad multa, vt propter ipsam multa sunt volita maximè à deo quia ipsa est perfectissima in ratione bonitatis, & finis.

Quæ sit causalitas finis.

Ex antecedente hic sumpto habetur clarè à sancto Thoma in quo causalitas finis consistat, & quid sit causalitatem finis consistere in metaphorica motione voluntatis: hoc enim nihil aliud est quàm esse illud propter quod alia desiderantur. Sed tamen aduertendum quòd illa res quæ est finis, non de necessitate habet vt ipsum volens, velit alia propter ipsum. posset enim aliquis velle sanitatem complacendo in ipsa, & nihil ad ipsam ordinando, & similiter absolutè loquendo deus potuisset velle bonitatem suam absque hoc quòd vellet creaturas esse. Sed si sub ratione causæ finalis ipsa res sit volita, necesse est vt aliquid propter ipsam sit volitum: propter hoc causalitas finis, vt finis est, ponitur esse vt aliquid propter ipsum desideretur & ideò si Deus velit essentiam suam tanquam finem creaturarum necesse est vt creaturas velit propter ipsam diuinam essentiam. Propterea concludit sanctus Thomas quòd multa sunt volita propter diuinam essentiam maximè à Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfectè vult. Nam cùm ipsa sit causa finalis creaturarum, vult ipsam Deus vt causam finalem: & per consequens vult creaturas propter ipsam. Sextò, Deus intelligendo se principaliter intelligit omnia alia in se. ergo volendo se principaliter, vult omnia alia. patet consequentia, quia voluntas sequitur intellectum.

Sed videtur ista ratio non concludere. Cognitio enim diuini intellectus terminatur ad res secundum quod sunt in essentia diuina: actus autem voluntatis terminatur ad res secundum quod sunt in seipsis: modo non potest res non esse in diuina essentia: potest autem non esse in seipsa; ergo licèt intellectus videns diuinã essentiam videat alia in ipsa, non tamen oportet quòd Deus volẽs essentiam suam, velit alia à se.

Respondetur quòd vtique non est necessarium, quòd Deus volendo se velit alia, vt inferiùs ostenditur: sicut etiam non est necessarium quòd intelligendo se, intelligat alia practicè: sed tamen sicut intellectus liberè intelligit alia practicè intelligẽdo se, ita voluntas quæ intellectu consequitur volẽdo se, vult alia liberè: & sic est proportio inter intellectum diuinum, & diuinam voluntatem: vnde ista ratio aut concludit non repugnantiam voluntatis diuinæ ad volendum alia, aut procedit ex suppositione quòd alia velit. Si enim alia vult Deus, illa vult volendo se.

Confirmatur conclusio authoritate sacræ scripturæ. Sapientiæ 11. Diligis omnia quæ sunt.

Quòd Deus vno actu voluntatis se & omnia alia velit.

Cap. 76.

HOc autem habito sequitur quòd Deus vno actu voluntatis se & alia velit.

Omnis enim virtus vna operatione vel vno actu fertur in obiectum & in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen & colorem, qui fit visibilis actu per lumen: cùm autem aliquid velimus propter finem tantùm, id quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine: & sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum: vt lumen ad colorem: cùm igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, vt ostensum est; vno actu voluntatis vult se & alia.

2 Ampliùs, quòd perfectè cognoscitur & desideratur secundum suam totam virtutem cognoscitur & desideratur: finis autem virtus est non solùm secundum quòd in se desideratur, sed etiam secundum quòd alia finem appetibilia propter ipsum: qui igitur perfectè desiderat finem, vtroque modo ipsum desiderat, sed non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se, & quo non velit se perfectè, cùm in eo nihil sit imperfectum: quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se & alia propter se. alia verò à se non vult nisi inquantum vult se, vt probatum est. Relinquitur igitur quòd se & alia non alio & alio actu voluntatis vult, sed vno & eodem.

3 Adhuc, sicut ex supradictis patet, in actu cognoscitiuæ virtutis discursus attenditur secundum quod secundum motum cognoscimus principia, & ex eis in conclusiones venimus, si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo non esset discursus: sicut nec quando aliquid videmus in speculo: discursus autem principia se habent ad conclusiones in speculatiuis, ita finis ad ea quæ sunt ad finẽ, in operatiuis & appetitiuis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus & operatio eorum quæ sunt ad finem: si igitur aliquis semotim velit finem, & ea quæ sunt ad finem: erit quidam discursus in eius voluntate. hoc autem in deo esse est impossibile, cùm sit extra omnem motum: relinquitur igitur quòd simul & eodem actu voluntatis deus vult se & alia.

4 Item, cùm deus semper velit se: si alio actu vult se, & alio alia, sequetur quòd simul sint in eo duo actus voluntatis: quod est impossibile. nam vnius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes.

5 Præterea, in omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem vt mouens ad motum. si igitur sit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia à se diuersa à voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud mouens diuinam voluntatem qua vult se: quod est impossibile.

6 Amplius, velle dei est suum esse, vt probatum * est. sed in deo non est nisi vnum esse: ergo non est ibi nisi vnum velle. * Cap. 73.

7 Item velle comperit deo secundum quòd est intelligens. sicut igitur vno actu intelligit se & alia inquantum essentia sua est exemplar omnium: ita vno actu vult se & alia inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

Propter quid requiritur lumen ad videndum.

Super cap. 66.

POstquam determinauit sanctus Thom. de obiectis secundarijs diuinæ voluntatis: nunc de modo volendi ipsa determinat. Et primò ex parte volentis, Secundò ex parte voliti, cap. 78. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipso volendi modo: secundò infert vnum corollarium, cap. sequenti.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deum vnico actu voluntatis se & alia velle. Probatur primò. Deus omnia alia vult propter se tanquam propter finem: ergo vno actu & se & alia vult. probatur consequentia, quia finis comparatur ad id quòd propter ipsum tantùm desideratur, sicut ratio formalis ad obiectum. virtus autem vno actu fertur in obiectum, & in rationem formalem obiecti, sicut eadem visione videmus lucem & colorem quia fit visibilis actu per lumen.

ADVERTE cùm dixit sanctus Thomas quoniam cùm aliquid volumus propter finem tantùm, illud accipit rationem voliti ex fine: quòd ideò addidit tantùm, quia id quod est ad finem, dupliciter potest appeti, scilicèt secundum se, & in ordine ad finem, sicut medicina dulcis potest appeti & inquantum dulcis, & inquantum conferens ad sanitatem. quando appetitur ratione propriæ bonitatis, sic non habet rationem voliti ex ordine ad aliquem alium finem, sed tunc tantùm quando appetitur vt vtile, & ordinatum ad finem.

ADVERTE etiam quòd sanctus Thomas aliquando indeterminatè loquitur de effectu luminis, sicut prima quæst. 79. art. 3. secundum, vbi recitat & opinionem quæ tenet lumen requiri ad visum, vt faciat colores actu visibiles: & opinionem quæ tenet lumẽ requiri vt medium fiat actu lucidum, quæ videtur esse Commentatoris, & secundum vtranque suum propositum declarat. hic autem acceptat primam opinionem, quam etiam tenere videtur verit. quæst. 8. artic. 14. sextum. & primo sententiarum distinct. 45. artic. 2. primum, secundum, quam opinionem dicendum esset quòd color licèt in tenebris sit actu color, non est tamen in actu sufficienti ad mouendum diaphanum motione spirituali, & propter hoc non est actu visibilis. vnde esse visibile in potentia & fundamentaliter conuenit quidem colori in secundo modo per se: non autem esse actu visibile secundum actum completum, sed completur per hoc quòd est actu illuminatus, vt ex lumine & colore fiat vnum obiectum visus, in quo lumen est formale, color autem materiale obiectum: & lumen videtur terminatum ad corpus coloratum, quod in corpore terminato videri non posset vt sic: iuxta ea quæ dicuntur veri. quæst. 14. artic. 8. quartum. Posset tamen dici, quòd sanctus Thomas nec hic nec alibi dicit lumen requiri propter colores, quasi illam opinionem sequatur: sed ex suppositione illius opinionis vult habere, quòd vno actu fertur visus in colorem & lumen. si enim requiritur propter colorem, comparatur ad ipsum vt formale ad materiale.

Secundò, Quolibet actu quo deus vult se, vult se & alia propter se: sed alia à se non vult nisi inquantum vult se. ergo, &c. minor probata est in præcedenti capite: maior verò probatur. Non est ponere aliquem actum dei volentis quo velit se, & quo non velit se perfectè, cùm in eo nihil sit imperfectum. ergo volendo se, vult se secundum totam suam virtutem. ergo vult se & alia propter se quolibet actu quo vult se. prima consequentia probatur, quia quod perfectè cognoscitur & desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur & desideratur. secunda verò probatur: quia finis virtus est non solùm secundum quòd in se desideratur, sed etiam secundum quòd alia sunt appetibilia propter ipsum.

Quomodo aliqua perfectio in existens nunc diuinæ volitioni potest absolutè illi non inesse.

SED circa hunc processum dubium occurrit. Ex hoc enim videtur probari posse quòd deus necessariò absolutè velit alia à se. cuius oppositum infrà ostenditur. Arguetur enim sic. Deus necessariò vult se perfectè. ergo necessario vult se secundum totam suam virtutẽ. ergo necessariò vult alia propter se. antecedens patet, quia in ipso nihil potest esse imperfectum. prima consequentia & secunda probantur ex eisdem propositionibus ex quibus probatæ sunt hoc loco in propositionibus de inesse. prima quidem, quia quod perfectè desideratur, secundum totam suam virtutem desideratur. secunda verò, quia virtus finis est vt per ipsum alia appetantur. Respondetur quòd ratio tan. Tho. optimè concludit propositum, nec ex ipso processu arguit potest quòd deus alia à se necessitate absolutavelit. sed bene necessitate ex suppositione, quam concedit san. Tho. infrà in volitione diuina respectu aliorum à se reperiri Supponit enim ista ratio deum velle alia à se propter seipsum tãquam propter finem, id quod in præcedenti capite est ostensum: & consequenter supponit diuinam bonitatem exercere causalitatem finis respectu creaturarum: & ex hac suppositione vult ostendere, quòd eodem actu velit & se & alia. Ex istis autem suppositis sequitur quòd deus alia à se de necessitate suppositionis velit, non autem de necessitate absoluta. Nam si supponamus deum exercere causalitatem finis in creaturis, necessariò sequitur quòd deus velit se tanquam exercentem causalitatem finis. & consequenter quod necessariò velit alia à se. Sed quia illa suppositio non est absolutè necessaria, quia non necessariò deus exercet finis causalitatem (potuit enim ab æterno nolle aliquid producere, & sic non exercere causalitatem finis, quæ est vt propter ipsum alia desiderentur & fiant) ideò non vult deus alia à se necessariò absolutè, sed habeat. Vnde ad rationem adductam, intellecto primo consequente de virtute dei quantum ad eius exercitium, & actualem causalitatem, conceditur consequentia de necessitate ex suppositione: negatur autem de necessitate absoluta: & ad probationem, negatur assumptum de virtute quantum ad eius actum exercitum. Similiter accepto primo consequente in sensu quo conceditur vltima consequentia, conceditur de necessario ex suppositione, negatur autem de necessario absolutè: nec assumptum probat consequentiam de necessario absolutè, sed tantùm de necessario ex suppositione. Si autem primum consequens intelligatur de virtute finis quantum ad actum signatum, & actum primum: sic conceditur prima consequentia de necessitate etiam absoluta, sed negatur vltima consequentia: ad cuius probationem dicitur quod virtus finis hoc modo sumpta non est vt propter ipsum alia actu desiderentur: sed vt propter ipsum alia desiderari possint: sicut virtus agentis quantum ad actum primum non est vt aliquid per ipsam producatur, sed vt per ipsam aliquid produci possit. Sed ista responsio aliquam videtur dificultatem pati. si enim ista consequentia, Deus necessariò vult se perfectè. ergo necessariò vult se secundum totam suam virtutem quantum ad eius actum exercitum, & causalitatem actualem, valet facta suppositione quòd deus causalitatem finis in creaturis exerceat: non autem valet non facta illa suppositione: sequitur quòd aliquid pertineat ad perfectionem volitionis diuinæ facta aliqua suppositione, quod non pertinet ad eius prefectionem illa suppositione non facta. Ex hoc autem vlterius sequitur, quòd absolutè aliqua perfectio quæ nunc inest diuinæ volitioni absolutè potest illi non inesse, cùm cõditio quæ nunc supponitur scilicèt quòd deus exerceat causalitatem finis in creaturis absolutè, potuerit non esse, & sic non omnis perfectio conuenies deo est absolutè necessaria, sed aliqua est possibilis: quod est contra ea quæ in præcedentibus sunt determinata.

Responderi ad hoc potest, quòd dupliciter aliquid ad perfectionem diuinæ volitionis potest pertinere. Vno modo intrinsecè, scilicèt ex parte actus volendi in se. Alio modo extrinsecè, scilicèt ex parte obiecti voliti. Si loquamur de pertinente ad perfectionem volitionis intrinsecæ: sic negatur sequela. Nam cùm actus diuinæ volitionis sit vnus respectu omnium volitorum à deo, & sit idem quod diuina essentia: quamcunque ponatur ex aliqua suppositione ad aliquam rationem voliti extendi, ad quam illa suppositione facta non extenderetur, propter hoc ipse actus non habet in se perfectionem aliquam, quam non haberet illa suppositione non facta: sed semper remaneret eiusdem perfectionis intrinsecæ, sicut & diuina essentia semper

Universidad de Deusto Biblioteca

eiusdem in se perfectionis manet, quantumcunque secundum diuersos respectus rationis aliquo modo possit intelligi variari. Si verò de pertinente ad perfectionem volitionis extrinsecè loquamur: sic non est incouueniens, aliquid pertinere ad perfectionem volitionis diuinæ aliqua suppositione facta, quod illa suppositione non facta ad eius perfectionem non pertineret. hoc enim nihil aliud est dictu, quàm quòd volitionis diuinæ perfectio, ad aliquod obiectum, vel ad aliquam rationem obiecti aliqua suppositione facta habitudinem habet, ad quod illa suppositione remota habitudinem non haberet: sicut si ponamus deum determinasse se productum alium mundum, pertinet ad perfectionem diuinæ scientiæ extrinsecæ. vt ad hanc dei determinationem extendatur, hoc autem non suppositio, non pertinet ad diuinæ scientiæ perfectionem, vt ad hanc determinationem habitudinem habeat. Cùm autem instatur, quia tunc aliqua perfectio quæ nunc inest diuinæ volitioni, poterit absolutè non inesse, & sic non omnis perfectio diuina erit absolutè necessaria: dico quod nullum horum est magis inconueniens de perfectione sibi extrinsecè conueniente, quàm quòd habitudo diuinæ voluntatis ad creata possit absolutè sibi non conuenire, & non sit necessaria absolutè. Tertiò, Si alio & alio actu vellet se & alia, esset quidam discursus in eius voluntate: hoc autem in deo non est, cùm sit extra omnem motum. ergo, &c. Probatur antecedens, quia ita se habet finis in operabilibus, sicut principia in speculabilibus: quia sicut per principia cognoscimus conclusiones, ita ex fine procedit appetitus, & operatio eorum quæ sunt ad finem. sed in intellectu est discursus per hoc quod separatim cognoscuntur principia, & ex eis in conclusiones deuenimus: ergo si aliquis seorsum velit finem, & ex eo velit ea quæ sunt ad finem, erit ibi discursus voluntatis.

ADVERTE quòd licèt discursus propriè pertineat ad rationem, tamen impropriè & per quandam similitudinem potest etiam in voluntate poni discursus. secundum quòd in ipsa ponitur successio operationum, quarum vna est alterius causa.

Quartò, Sequeretur quòd duo actus simul essent in voluntate diuina, quod est impossibile: quia vnius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes, scilicèt totaliter distinctæ, probatur consequentia, quia deus semper vult se.

Quintò, Sequitur quòd erit aliquid aliud mouens diuinam voluntatem. probatur consequentia, quia in omni actu voluntatis volitum comparatur ad voluntatem vt mouens ad motum: quod intelligendum est de primo & per se volito aliquo actu, vt conueniret alijs à deo, si deus alia vellet. non quidem volendo se, sed seorsum & separatim. Sextò. Esse dei est tantùm vnum: ergo & velle: quia velle dei est suum esse.

Vltimò, Intelligit vno actu se & alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium. ergo vult se & alia vno actu, inquantum bonitas est ratio omnis bonitatis. patet consequentia, quia velle competit deo secundum quòd est intelligens, scilicèt concomitanter & consecutiuè.

Quòd volitorum multitudo non repugnat simplicitati diuinæ substantiæ.

Cap. 77.

Idem. p. p. q. 19. art. 2. ad quartũ.

EX hoc autem sequitur quòd volitorum multitudo non repugnat vnitati & simplicitati diuinæ substantiæ. Nam actus secundum obiecta distinguuntur, si igitur volita plura quæ deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem: sequeretur quòd non esset in eo vna tantùm operatio voluntatis, quod est contra præostensa.

2 Item ostensum est quod deus alia vult inquantũ vult bonitatem suam: hoc ergo modo comparãtur aliqua ad voluntatem dei, quo comprehenduntur à bonitate eius. sed omnia in bonitate eius vnum sunt. sunt enim aliqua in ipso secundum modum eius, scilicèt materialia immaterialiter, & multa vnitæ, vt ex supradictis* patet: relinquitur igitur quòd multitudo volitorum non multiplicat diuinam substantiam. *Cap. 55.

3 Præterea diuinus intellectus & voluntas sunt æqualis simplicitatis, quia vtrunque diuina est substantia, vt probatum est.* Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia diuina, neque compositionem in intellectu eius: ergo neque multitudo volitorum inducit aut diuersitatem in essentia diuina, aut compositionem in voluntate. *Cap. 73.

4 Amplius, hoc inter cognitionem & appetitum interest, quòd cognitio fit secundum quòd cognitum est aliquo modo in cognoscente: appetitus autem non, sed econtra secundum quòd appetitus refertur ad rem appetibilem, inquantum appetens quærit in quo quiescat & propter hoc bonum & malum quæ respiciunt appetitum, sunt in rebus: verum autem & falsum quæ respiciunt cognitionem, sunt in mente, vt philosophus dicit in 6. Metaph. *Quòd autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cùm & vnitas sit multorum numerorum principium. multitudo igitur volitorum à deo non repugnat eius simplicitati. *11. text. com. 52.

Super cap. 77.

EX præcedenti conclusione deducit S. Thom. corollariè, quod multitudo volitorum non repugnat vnitati & simplicitati diuinæ substantiæ. Probatur primò sic. Si plura volita inducerent in deo aliquam multitudinem, non esset in eo vna tantùm operatio voluntatis: cuius oppositum est ostensum. patet consequentia, quia secundum obiecta distinguuntur actus.

ADVERTE quòd ex ista probatione vult habere S. Thom. quòd distinguibile proportionatum obiecto est actus: & ideò si plura obiecta faciant aliquam pluralitatem, illa erit actuum pluralitas: non autem intendit quòd per quæcunque plura obiecta pluralitas actuum. vnde sensus illius propositionis est, quòd actus est id quod propriè & primò purificatur quando pluralitas obiectorum aliquam pluralitatem inducit.

Secundò, omnia in bonitate diuina sunt vnum: quia aliqua sunt in ipso secundum modum eius, scilicèt materialia immaterialiter, & multa vnitè: ergo, &c. probatur consequentia, quia hoc modo comparantur aliqua ad voluntatem dei, quo comprehenduntur à bonitate eius, cùm deus alia velit inquantum vult bonitatem suam.

ADVERTE quod omnia dicuntur vnum esse in bonitate dei, inquantum bonitas diuina est exemplar omnis bonitatis: non autem quia conueniant in aliqua vna bonitate à deo producta.

Tertiò multitudo intellectorum non inducit multitudinem in essentia diuina, neque compositionem in intellectu eius: ergo &c. patet consequentia, quia diuinus intellectus & diuina voluntas sunt æqualis simplicitatis, cùm vtrunque sit diuina substantia.

Quartò, appetitus est secundum quod fertur in rẽ appetibilem inquantum appetens quærit in quo quiescat. ergo, &c. antecedens patet ex differentia inter cognitionem & appetitum: & etiam ex authoritate Arist. dicentis 6. Metaph. quod bonum & malum sunt in rebus: verum autem & falsum in intellectu. consequentia vera probatur, quia quod aliquid ad multa se habeat, nõ repugnat eius simplicitati: vnde & vnitas est multorum numerorũ principium.

Quòd diuina voluntas ad singularia bona se extendit.

Cap. 78.

EX quo etiam apparet quod non oportet nos dicere ad conseruandam simplicitatem diuinam, quod velit alia bona in quadam vniuersitate, inquantum vult se esse principium bonorum, quæ possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari. Nam velle est secundum comparationem. volentis ad rem volitam: non autem prohibet diuina simplicitas quin possit comparari etiam ad multa particularia. dicitur enim deus optimum vel primum etiam respectu singularium: ergo sua simplicitas non prohibet quin in speciali vel particulari alia à se velit.

2 Item voluntas dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participãt ex ordine ad bonitatem diuinam, quæ est ratio volendi deo: sed non solùm vniuersitas bonorum, sed & singulum eorum à bonitate diuina bonitatem sortitur sicut & esse. voluntas igitur dei ad singula bonorum se extendit.

3 Amplius

3 Amplius secundum philosophum in 11. Metap. duplex bonum ordinis inuenitur in vniuerso. Vnum quidem secundum quòd totum vniuersum ordinatur ad id quòd est extra vniuersum: sicut exercitus ordinatur ad ducem.* Aliud secundum quòd partes vniuersi ordinantur adinuicem: sicut & partes exercitus adinuicem. Secundus autem ordo est propter primum: deus autem ex hoc quòd vult se vt finis est, vult alia quæ ordinantur in ipsum vt in finem:* sicut probatum est. vult igitur bonum ordinis totius & vniuersi in ipsum, & bonum ordinis vniuersi secundum partes suas adinuicem. bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. vult igitur etiam singula bona. *Cap. 75.

4 Præterea, si deus non vult singula bona ex quibus constat vniuersum: sequitur quòd in vniuerso sit à casu ordinis bonum. non enim est possibile quòd aliqua pars vniuersi omnia particularia bona cõponat in ordinem vniuersi, sed sola vniuersalis causa totius vniuersi, quæ deus est qui per suam voluntatem agit, vt infrà ostendetur. quòd autem ordo vniuersi sit casualis, est impossibile, quia sequeretur quòd multò magis alia posteriora essent à casu. Relinquitur igitur quòd deus etiam singula bonorum vult.

5 Adhuc, bonum intellectum inquantum huiusmodi est volitum: sed deus intelligit etiam particularia bona, vt suprà probatum est.* vult igitur etiam particularia bona. Hoc autem authoritate scripturæ confirmatur, quæ Gen. primo ad singula opera complacentiam diuinæ voluntatis ostendit dicens: Vidit deus lucem quòd esset bona. similiter de aliis operibus. & postèa de omnibus simul:* Vidit deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona. *Cap. 65. *Author. fac. scrip.

Super cap. 78.

SEcundo loco determinat san. Thom. de modo ex parte voluntatis se tenente. Et ponit hanc conclusionem. Deus vult alia bona, non tantùm in quadam vniuersalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quæ ab ipso possunt effluere, sed etiam in particulari: nec hoc eius simplicitati repugnat. probatur primò. Velle etiam secundum comparationem volentis ad rem volitam. sed diuina simplicitas non prohibet quin etiam ad multa singularia comparari possit, cùm dicatur optimum & primum etiam respectu singularium, ergo &c.

Secundò. Non solùm vniuersitas bonorum, sed etiam singulum bonorum à bonitate diuina bonitatem sortitur, sicut & esse: ergo &c. patet consequentia: quia voluntas diuina ad alia comparatur inquantum participant diuinam bonitatem. Tertiò. Deus vult bonum ordinis totius vniuersi in ipsum, & bonum ordinis vniuersi secundum partes suas adinuicem. ergo &c. patet cõsequentia, quia bonum ordinis consistit in singulis bonis. antecedens verò probatur, quia deus ex hoc quòd vult se vt est finis. vult alia quæ ordinantur in ipsum vt in finẽ: quod pertinet ad primum ordinem vniuersi: & per consequens vult etiam secundũ ordinẽ, quia ille secundus est propter primũ: vt habetur 12. Meta. t. 52.

ADVERTE, quòd inquit san. Th. deum ex hoc quòd vult se vt est finis, velle alia quæ ordinantur in ipsum, quia causalitas finis vt suprà dictum est, consistit in hoc vt propter ipsum alia desiderentur. vnde si deus vellet se absolutè, nõ autem vt causam finalem, non vellet alia propter seipsum. quia autem vult se sub ratione causæ finalis, ideò & alia propter seipsum vult. Quartò. Si deus non vult singula bona ex quibus constat vniuersum, bonum ordinis vniuersi erit à casu: hoc autem est impossibile quia multò magis alia posteriora essent à casu. probatur consequentia, nõ est possibile vt aliqua pars vniuersi, omnia particularia bona componat in ordinem vniuersi: ergo si neque causa vniuersalis quæ per voluntatem agit, ea componat: erit ordo ille à casu.

Quintò. Deus intelligit etiam particularia bona intellectu scilicèt practico: ergo &c. patet consequentia: quia bonum intellectum in quantum huiusmodi est volitum.

Confirmatur autem Gene. primo cap. vbi ad singula opera complacentia diuinæ voluntatis ostenditur, cùm dicitur: Vidit deus lucem quòd esset bona. & sic de aliis operibus, & postea de omnibus simul. Vidit deus cuncta.

Quòd deus vult etiam quæ nondum sunt.

Cap. 79.

SI autem velle est per comparationem volentis ad volitum: fortè alicui potest videri quòd deus non velit nisi ea quæ sunt: nam relatiua oportet simul esse, vt vno interempto interimatur alterum, vt philosophus docet. si igitur velle per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quæ sunt.

2 Amplius, voluntas dicitur ad volita sicut creatura & creator: non autem potest dici deus esse creator vel dominus vel pater, nisi eorum quæ sunt: ergo non potest dici velle nisi ea quæ sunt.* Ex hoc autem posset vlterius concludi, si diuinum velle est inuariabile, sicut & suum esse: & non vult nisi ea quæ actu sunt, quòd nihil velit quod non semper sit.* Dicunt autem ad hoc quidam, quòd ea quæ non sunt in sepsis, sunt in deo, & in eius intellectu: vnde nihil prohibet ea quæ non sunt in seipsis, deum velle secundum quòd in eo sunt. *Corell. *Respõsio quorũdam.

*Hoc autem non videtur sufficienter dictum: nam ideò secundum hoc dicitur quælibet volens aliquid velle, quòd voluntas sua refertur ad volitum. si igitur diuina voluntas non refertur ad volitum, quod non est nisi secundum quòd est in ipso, vel in eius intellectu: sequetur quòd deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se, vel in eius intellectu. hoc autem non intendunt loquentes: sed quòd deus huiusmodi quæ nondum sunt, velit etiam esse in seipsis. *Impropatio.

Rursus, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum: intellectus autem non solùm intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura, voluntas comparabitur ad volitum non solùm secundum quòd est in cognoscente, sed etiam secundum quòd est in seipso.

*Dicamus igitur quòd cùm bonum apprehensum moueat voluntatem, oportet quòd ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut & motus aliorum mobilium sequuntur conditiones mouentis, quod est causa motus. relatio autem apprehẽdentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam. per hoc enim refertur apprehendens ad apprehẽsum, quòd apprehendit ipsum: non autem solùm apprehendens apprehendit rem secundum quòd est in ipso sed secundum quòd est in propria natura: quia non solùm cognoscimus rem intelligi à nobis, quòd est eam esse in intellectu: sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. licèt igitur tunc res illa non sit in cognoscente: relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quàm apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur diuinæ relatio est ad rem non existentem secundum quòd est in propria natura secundum aliquod tempus, & non solùm secundum quòd est in deo cognoscente. vult enim deus rem quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus: & non solùm vult secundum quòd ipse eam intelligit. Nec est simile de relatione volentis ad volitum, & creantis ad creatum, & facientis ad factum, aut domini ad subiectã et eaturam. nam velle est actio in volente manens: vnde non contingit intelligi aliquid extra existens actu: sed facere & creare & gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum: sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi. *Respõsio bona.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 79.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de volitis secundatijs in communi, nunc de quibusdam in particulari determinat, & ponit hanc conclusionem. Deus vult etiam ea quæ non sunt. Hanc autem conclusionem non probat sanctus Thomas, sed adducit instantias contra ipsam, & solutis huiusmodi, ex earum solutione reliquens conclusionem esse veram & probatam. Circa hoc autem duo facit. Primò ponit instantias. Secundò ad illas respondet. Quantum ad primum duo sunt quæ circa hanc conclusionem faciunt difficultatem. Vnum est, quia cùm relatiua oportear simul esse, & velle dicatur per comparationem volentis ad volitum: videtur quod nullus possit velle ea quæ non sunt. Alterum est, quia deus non potest dici creator, dominus, & patet, nisi eorum quæ sunt: ergo à simili non potest velle nisi quæ sunt. Ex quibus sequitur quòd deus nihil velit quod non sit semper, cùm velle diuinum sit immutabile. *Obiectio contra.*

Quantum ad secundum respondet sanctus Thomas, & duo facit. Primò falsam quandam responsionem reprobat: secundò ponit veram responsionem. Dicebant ergo quidam ad has obiectiones, quòd licèt aliqua in seipsis non sint, in deo tamen sunt, & in eius intellectu: & sic deus vult non entia, secundum scilicèt quòd in ipso sunt.

Contra hanc responsionem quòd sit insufficiens, arguit sanctus Thomas dupliciter. Primò sequitur quod deus non velit non entia aliter quàm sint in ipso, vel in eius intellectu: sed hoc non intendunt qui de hac quæstione loquuntur, sed quòd deus velit ea esse in seipsis: ergo, &c. probatur consequentia, quia volens secundum hoc dicitur aliquid velle, quod refertur ad volitum. si ergo diuina voluntas ad non ens refertur tantùm vt est in deo, & in eius intellectu, sequitur quòd velit illud tantùm esse in deo, & in eius intellectu. Secundò, Intellectus diuinus non solùm intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura. ergo & voluntas comparatur ad volitum eodem modo. patet consequentia, quia voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum.

Ex hoc dicitur velle aliquid velle quòd voluntas sua refertur ad volitum.

CIRCA propositionem illam in prima reprobatione assumptam, secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quòd voluntas sua refertur ad volitum: attendendum quòd eius potest duplex esse sensus. vnus, quod habitudo volentis ad volitum, sit volenti ratio quòd velit, accipiendo habitudinem pro ipso solo respectu: & iste sensus est falsus. non enim ex respectu habet volens quòd velit, imò econtrario, quia habet actum volendi circa volitum, sequitur habitudo ad ipsum. Alius sensus esse potest, quòd ex actu quo inclinatur voluntas in volitum, & ad quem consequitur respectus ad ipsum, dicitur voluns velle aliquid: & hic sensus est verus, & hic intentus. Volens enim dicitur aliquid velle, quia eius voluntas in volitum inclinatur actu elicito super quem fundatur habitudo volentis ad volitum. ex quo sequitur, quòd si voluntas inclinetur in volitum tantùm, vt habet esse in intellectu, quòd voluns velit tantùm esse, quod illud habet in intellectu.

Circa secundam rationem aduertendum, cùm inquit sanctus Thomas voluntatem comparari ad rem volitam per suum obiectum, quòd non vult excludere rem volitam ab obiecto voluntatis, quasi res volita non sit obiectum voluntatis, (hoc enim repugnantiam includit sed vult rem volitam distinguere ab obiecto formali voluntatis. ipsa enim res volita est obiectum materiale. hoc autem quod dico, bonum intellectum est obiectum formale. & quia potentia non terminatur ad materiale obiectum, nisi vt substat rationi formali. ideò dicitur quòd voluntas non comparatur ad rem materialiter volitam nisi per bonum intellectum, id est, nisi inquantum habet rationem boni intellecti.

ADVERTENDVM quoque quod hoc loco non facit differentiam inter intellectum & voluntatem quantum ad hoc quod est comparari ad rem secundum quod est in seipsa. cùm tamen superius inter illa quantum ad hoc posuerit differentiam, quia vt ibi declaratum est, quatum ad id quod terminat materialiter habitudinem intelligentis & volentis, non differt intellectus à voluntate intelligit enim intellectus rem quantum ad esse quod habet extra intelligentem: & similiter voluntas vult rem secundum esse quod habet in seipsa. & hoc modo loquitur hic S. Th. Quantum autem ad id quod est ratio terminandi propriam habitudinem vtriusque, differunt. esse enim quod habet res extra intellectum, siue in seipsa, nò est ratio quod aliquid sit actu intellectum, & terminet habitudinem intelligentis vt intelligeus est, sed esse quod habet in anima. esse autem rei in seipsa est ei ratio quare sit volita, & terminet habitudinem volentis. vt est volens. & hoc modo loquutus est superius vnde nulla est contradictio.

Remota igitur hac falsa responsione ponit S. Th. veram responsionem. Ad primum enim respondet quod cùm relatio consequès apprehensionem sit ad rem nò solùm secundum quod est in intellectu, sed etiam secundum quòd est in seipsa, licèt tunc non sit in intellectu, cùm apprehendens apprehendat ipsam esse secundum quòd in se est, eò quod non solùm apprehendat ipsam intelligi. quod est ipsam esse in intellectu, sed etiam eam esse vel fuisse, vel futuram esse: oportet etiam vt relatio diuinæ voluntatis ad entia sit non solùm secundum quod sunt in deo cognoscente, sed etiam secundum quod in propria natura sunt secundum aliquod tempus. ipsum enim velle sequitur modum apprehensionis.

Sed non videtur ista ratio argumento satisfacere. non enim per hanc respondetur ad propositionem ab Aristot. sumptam in. licèt relatiua oportet simul esse: ex qua sequitur non posse nisi habitudinem volentis nisi ad rem existentem. Dicitur quòd ea ijs quæ dicit sanct. Thom. hìc relinquitur illam propositionem assumptam falsam esse, si de ipsis rebus quæ relatiuè denominantur (quæ & dicuntur relatiua) materialiter intelligatur. non enim oportet res quæ relatiuæ dicuntur, simul esse: imò potest esse habitudo existentis ad non existens in seipso. si autem intelligatur de relatiuis formaliter, siue de ipsis relationibus, sic oportet illa simul esse. non enim potest vna relatio esse, quin opposita eius sit: neque voum potest ad aliud referri, quin & illud aliquo modo referatur ad ipsum.

Sed cùm relatio omnis exigat fundamentum, remanet dubium quomodo possint simul esse relationes, & tamen res relatiuæ non simul esse. Respondetur, quod relatio realis exigit fundamentum reale & existens: ideò non possunt simul esse relationes reales, quin etiam sint in actu res relatiuæ. & fundamenta relationum. relatio autem rationis non exigit fundamentum reale & in natura existens, sed sufficit quòd sit in apprehensione. Cum sicut & ipsa habitudo non habet esse nisi in apprehensione. Cum ergo habitudo inter ens & non ens, qualis est habitudo intelligentis & volentis non ens, sit habitudo rationis sufficit vt ipsa res intellecta & volita sit intellecta. ideò hìc dicit sanct. Thom. quod licèt ista res cognita non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam prout est secundum propriam naturam, non prout est in cognoscente quasi dicere habitudo est quidem ad esse rei in propria natura, sed sufficit quod ipsa res & propria natura, & eius esse pro isto nunc nobis præsentis in intellectu. Ad secundum respondet, quod non est similis de relatione volentis ad volitum, & de aliis inductis, quia velle est actio immanens, ideò potest terminari ad id quod non est actu existens extra. facere autem, creare, & gubernare significat actionem terminatam ad exteriorem effectum, siue eius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

ADVERTE differentiam esse inter actionem immanentem & transeuntem, quod per immanentem inquantù immanens est, non producitur aliquis effectus in materiam exteriorem: per transeuntem autem aliquis effectus producitur: & quia actio non est productiua effectus proximi completè & perfectè, nisi cùm effectus per ipsam capit esse, ideò talis actio non potest esse nisi respectu rei nunc existentis: & habitudo quæ illam actionem consequitur, non est nisi ad rem habentem esse. Propter hoc inquit S. Tho. actionem huiusmodi non posse intelligi. scilicèt esse in natura sine rei existentia. id est, nisi intelligatur ipsa res esse. quia nò actio immanens non est rei mini extrinseci productiua ideò eius esse non oportet terminum esse: neque habitudo quæ illam consequitur actionem, requirit vt terminus eius sit in rerum natura, imò & potest intelligi ipsa actio immanens dato quod terminus eius non sit in actu: non autem facere aut creare, quæ significantur per modum actionis transeuntis.

Vtrùm possibile sit deum nihil velle.

. Quòd deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem.

Cap. 80.

EX his autem quæ suprà ostensa sunt, sequitur quod deus de necessitate velit suum esse & suam bonitatem, nec possit contrarium velle. Ostensum est enim suprà * quòd deus vult suum esse & suam bonitatem vt principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia: in omni igitur volito suum esse & suam bonitatem vult: sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem deum non velle aliquid actu. esset enim volens in potentia tantùm: quod est impossibile. cùm suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quòd velit suum esse, & suam bonitatem.

2 Item, quilibet volens de necessitate vult suum bonum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem: nec potest velle misericordiam. Sed deus vult se esse sicut vltimum finem, vt ex prædictis patet *: necessariò igitur vult se esse: nec potest velle se non esse

3 Amplius, in appetitiuis & in operatiuis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculatiuis. sicut enim ex principiis concluduntur in speculatiuis conclusiones, ita in actiuis & appetitiuis ratio omnium agendorum & appetendorum ex fine sumitur. sed in speculatiuis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus: quorum contrariis nullo modo potest assentire: ergo voluntas necessariò inhæret fini vltimo vt non possit contrarium velle: & sic si diuinæ voluntati non est alius finis quàm ipse: de necessitate vult se esse.

4 Adhuc, omnia inquantum sunt, assimilantur deo, qui est primò & maximè ens. omnia autem inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. multò igitur magis deus suum esse diligit naturaliter: natura autem eius est per se necesse esse: vt suprà * probatum est: deus igitur ex necessitate vult se esse.

5 Præterea, omnis perfectio & bonitas qua in creaturis est, deo conuenit essentialiter, vt suprà * probatum est. diligere autem deum est summa perfectio rationalis creaturæ: cùm per hoc quodammodo deo vniatur, ergo in deo essentialiter est: ergo ex necessitate diligit se: & sic vult se esse.

* Cap. 75.

* Cap. 13.

* Cap. 28.

Super cap. 80.

POSTQUAM determinauit san. Thom. de voluntate diuina ex parte obiecti, nunc determinat de ipsa quantum ad conditionem volendi. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de necessitate volendi. secundò de causalitate cap. 85. Circa primum duo facit. Primò agit de necessitate absoluta. secundò de necessitate ex suppositione cap. 82. Circa primum duo facit. primò agit de necessitate volendi respectu dei voliti: secundò respectu aliorum, ca. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem: nec potest contrarium velle probatur primò. Impossibile est deum non velle aliquid actu, quia sic esset tantùm volens in potentia & per consequens ens in potentia, cùm suum velle sit suum esse. ergo necesse est quòd velit suum esse, & suam bonitatem probatur consequentia, quia in omni volito vult suum esse & suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumen, vult enim suum esse & suam bonitatem vt principale obiectum, quòd est sibi ratio volendi alia.

ADVERTE quòd ista ratio concludit deum velle se, quo ad specificationem actus de necessitate, eò quòd in omni volito velit se: supponit autem ipsum se necessariò velle quantum ad exercitium actus, eò quòd non sit volens in potentia.

Vtrùm possibile sit deum nihil velle.

SED tunc occurrit dubium. Nam possibile fuit absolutè loquendo quòd deus non voluerit creaturas esse, quia potuit illas non producere, sed hoc nullam posuisset in deo imperfectionem, aut potentialitatem. ergo si etiam seipsum non vellet, nulla esset in ipso potentialitas. aut ergo dicere oportet quòd possibile est deum nihil velle in actu, cuius oppositum hìc dicitur: aut oportet dicere quòd actualiter vult omne volibile ab ipso, quod falsum est: sicut falsum est quòd producat omne producibile.

Respondetur, quòd aliud est dicere, hoc non est volens absolutè: & aliud, hoc non est volens respectu huius. esse enim aliquem simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius, est non quidem omninò carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo non potest dici deus non volens, quia hoc imperfectionem & potentialitatem in re quæ nata est velle, dicit: sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi: & cùm sua bonitas sit sibi ratio volendi alia, necesse omninò est vt suam velit bonitatem. omnis enim actus voluntatis terminatur primò ad rationem volendi. Secundo autem modo non inconuenit deum absolutè loquendo esse non volentem: quia cùm hoc nihil aliud importet quàm quòd actus diuinæ voluntatis non habet respectù rationis ad hoc, quem tamen absolutè posset habere, nullam imperfectionem poneret in deo. Vnde si poneremus quòd deus non voluisset esse creaturam, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantùm poneretur libertas in ipsa voluntate diuina, & carentia cuiusdã respectus rationis. Si autem absolutè poneremus deum non velle suam bonitatẽ, sequeretur deum esse simpliciter in potentia volentem, & carere perfectione actus volendi: quia si non vellet suam bonitatem, quæ est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet: vnde ratio non sequitur. Secundò, Deus vult se esse sicut vltimum finem ergo. &c. probatur consequentia, quia quilibet volens de necessitate vult suum vltimum finem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Homo de necessitate vult suam beatitudinem.

CIRCA hanc propositionem, homo suam beatitudinem vult ex necessitate: sciendum est ex doctrina sancti Thomæ quòd intelligenda est de beatitudine secundum vniuersalem rationem beatitudinis acceptã, non autem secundum propriam rationem, similiter quo ad specificationem actus, non autem quo ad exercitium. si enim voluntas eliciat actum circa beatitudinem in communi, ille actus erit velle, & non potest esse nolle. Nullus enim potest velle non esse beatus, sed tamen potest voluntas nullum actum habere circa beatitudinem, sicut vnusquisque de facto in seipso experitur. Tertiò, Intellectus de necessitate assentit primis principiis speculatiuis: ergo voluntas necessariò adhæret vltimo fini. ergo si diuinæ voluntatis non est alius finis quàm ipse, de necessitate vult se esse. probatur consequentia, quia ita se habet finis in appetitiuis, sicut principium indemonstrabile in speculatiuis. Ista ratio est confirmatio præcedentis.

Quartò, Omnia inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse: ergo deus: quia omnia inquatum sunt, assimilantur deo. ergo de necessitate diligit se, quia sua natura est per se necesse esse. Quinto, diligere deum est summa perfectio rationalis creaturæ, cùm per hoc quodammodo deo vniatur. ergo in deo essentialiter est, & ex necessitate patet consequentia, quia omnis bonitas & perfectio quæ est in creaturis, cõuenit deo essentialiter.

Diligere deũ est summa rationalis creaturæ perfectio.

CIRCA istam propositionem, Diligere deum est summa perfectio rationalis creaturæ, aduerte quòd secùdum aliquorum expositionem habet veritatem in via. Nam dilectio dei in via est nobilior & dignior cognitione dei, iuxta illud Apostoli 1. Cor. 13. Si nouerim mysteria omnia, & habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum. secus autem in patria, vbi visio diuinæ essentiæ est tota essentia beatitudinis, sed tamen etiam in patria aliquo modo dilectio præeminet cognitioni de hoc autem in tertio libro erit sermo latior.

. Quòd deus non de necessitate vult alia à se.

Cap. 81.

SI autem diuina voluntas est diuinæ bonitatis & diuini esse ex necessitate, posset alicui videri quòd etiam aliorum ex necessitate esset: cùm omnia alia velit volẽdo suam bonitatem: vt suprà * probatum est. Sed tamen rectè considerantibus apparet, quòd non est aliorum ex necessitate. est enim aliorum vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis: voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse posit. non enim habet necesse medicus ex suppositione voluntaris quam habet de sanando: illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Cùm igitur diuina bonitas sine alliis esse posit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat: nulla inest ei necessitas vt alia velit ex hoc quòd vult suam bonitatem.

* Idem p. p. 5. 19. art. 3.

* Cap. 75.

2 Adhuc, cùm bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis: cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, vbi saluatur ratio boni: vnde quanuis esse cuiuslibet inquantum huiusmodi bonum sit, non est autem malum: ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub volũtate ratione alicuius boni adiũcti: quod saluatur, licet non ex necessitate. est enim bonũ aliquid esse etiam alio non existente. solùm igitur illud bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. tale autem nullum est præter deum. potest igitur voluntas secundum sui rationem velle non esse quamcunque rem præter deũ: sed in deo est voluntas secundum rorã suam facultatem. omnia en im in ipso sunt vniuersaliter perfe

Universidad de Navarra Biblioteca

cit: potest igitur deus velle non esse quamcunque rem aliam præter se: non igitur de necessitate vult esse alia à se.

3 Amplius, deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia à se prout bonitatem eius participant. cùm autem diuina bonitas sit infinita, infinitis modis participabilis, etiam aliis modis quàm ab his creaturis quæ nunc sunt, participetur: si ex hoc quòd vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quæ ipsam participant: sequeretur quòd vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem, quod patet esse falsum: quia si vellet, essent: cùm sua voluntas sit principium essendi rebus, vt infrà ostendetur: non igitur ex necessitate vult etiam ea quæ nunc sunt.

4 Item, sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur. stultũ enim esset velle solem existere super terram, & non esse diei claritatem: sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquè velle ex hoc quod vult causam. à deo autem procedunt alia non ex necessitate, vt infrà ostendetur: non igitur necesse est quòd deus alia velit ex hoc quòd vult se.

5 Amplius, res procedunt à deo sicut artificiata ab artifice, vt infrà ostendetur. sed artifex quamuis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere: ergo nec deus ex necessitate vult alia à se esse.

Est ergo considerandum quare deus alia à se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cùm tamen ex hoc quòd intelligit & vult se, intelligat & velit alia. Huius autem ratio est: quòd enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est, quod intellectus se habet quo dammodo ex hoc enim quòd aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente: sed quòd volens aliquid velit, ex hoc est, quòd volitum aliquo modo se habet. volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in deo vt in eo intelligi possint, ex necessitate requirit diuina perfectio: non autem diuina bonitas ex necessitate requirit alia esse quæ in ipsam ordinantur vt in finem: & ob hoc necesse est deum alia scire, non autem velle: vnde nec omnia vult quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quæ ad essentiam eius per quam intelligit, qualemcunque ordinem habent.

Super cap. 81.

QVIA autem ex iis posset alicui videri quod etiam alia deus ex necessitate vellet, cùm alia velit volendo suam bonit. item, ideò secundo loco ostendit sanct. Thom. quod voluntas dei non est aliorum à se ex necessitate. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit veritatem conclusionis, secundò ad quasdam obiectiones respondet. Quantum ad primum duo facit. Primò probat conclusionem, secundò remouet quoddam dubium. Probatur ergo primò conclusio sic. Diuina bonitas sine aliis esse potest, imò nec per alia ei aliquid accrescit. ergo nulla est necessitas quod alia velit ex eo quòd vult suam bonitatem. probatur consequentia, quia voluntas non fertur necessariò in ea quæ ad finem sunt, si finis sine iis esse possit. probatur ex actione medici circa infirmum, voluntas autem diuina est aliorum vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis. ergo, &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod cùm finis sit tota ratio volendi id quod est ad finem, vt ad finem ordinatur, tunc tantùm sub eadem necessitate voluntatis & finis, & id quod est ad finem, cadit, quando inter finem, & id quod est ad finem, necessaria est habitudo: hoc autem est quando finis esse & haberi non potest sine illo quod ad ipsum ordinatur: sicut nauigium est necessarium ad transfretationem: ideò volens transfretare, necessariò vult nauigium. Quando autem non est necessaria talis habitudo, tunc potest voluntas velle finem, & tamen non necessariò velle id quod est ad finem: sicut volens sanitatem, non de necessitate vult eam medicinam sine qua esse potest.

Considerandum secundò, quòd aliquid esse necessarium ad finem, dupliciter potest esse. Vno modo quia finis absque illo simpliciter & absolutè esse non potest, & tale dicitur esse absolutè necessarium ad finem. Alio modo, quia licèt finis absque illo absolutè esse possit, non potest tamen absque illo bene & completè esse: & tale dicitur necessarium non absolutè, sed ad bene esse, & ad completam perfectionem finis. Primo modo dicimus cibum esse necessarium animali ad vitæ conseruationem. Secundo verò modo dicimus pictorem esse necessarium ad domus constitutionem. Quia ergo nihil creatum est necessarium ad diuinam bonitatem, neque inquam quantum ad esse simpliciter, neque quantum ad bene esse: ideò dixit S. Thom. quod & diuina bonitas sine aliis esse potest & per alia nihil ei accrescit.

SED circa hanc responsionem dubium occurrit. Nam si voluntas diuina est aliorum vt ordinatorum ad suam bonitatem, vt hic dicitur, sequitur quod velit alia propter bonitatem suam tanquam propter finem. Sed nullus potest aliquid velle propter finem, nisi simul volendo finem velit quod propter finem vult: ergo non potest deus velle suam bonitatem nisi alia velit. Et sic contra intentionem rationis sequitur quod deus alia à se de necessitate velit.

Respondetur, quod finis dupliciter potest considerari. Vno modo quantum ad entitatem suam absolutè ex qua habet vt propter se desideretur aut ametur: alio modo vt comparatur ad id quod est ad finem in ratione causæ finalis, & sic voluntas potest dupliciter velle finem: vno modo absolutè volendo eius perfectionem propter se: alio modo volendo ipsum sub ratione causæ finalis aliorum. Cùm ergo inquit S. Thom. quod nulla est necessitas quòd deus alia velit ex eo quòd vult suam bonitatem, intendit de volitione suæ bonitatis absolutè inquantum diuina bonitas est, non autem inquantum causalitatem finis exercet. Cum hoc tamen stat, quòd volendo ipsam bonitatem sub ratione causæ finalis & vt vult alia tanquam in ipsam ordinata, de necessitate volendo suam bonitatem velit alia à se. sed ista est necessitas ex suppositione, scilicèt ex hoc quod supponitur deum velle alia à se propter bonitatem suam tanquam propter finem, quam non vult sanctus Thom. per hanc rationem excludere, sed tantùm necessitatem absolutam.

Secundò. Potest deus velle non esse quamcunque creaturam præter se. ergo &c. probatur antecedens. Solum illud bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. sed tale nullum est præter deum. ergo nullum est ens quod non possit voluntas secundum sui rationem velle non esse. excepto deo. ergo & deus potest quamcunque aliam rem præter se velle non esse. probatur antecedens, quia cùm bonum intellectum sit obiectum voluntatis, cuiusmodi concepti per intellectum vbi saluatur ratio boni, potest esse voluntas. Vnde quamuis non esse alicuius malum sit, ipsum tamen potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod saluatur, licèt non ex necessitate. Est enim bonum aliquid esse etiam alio non existente. id est, per non esse alicuius non tollitur necessariò ratio boni. Si ergo non possit aliquid velle non esse, oportet vt in illo non esse nullo modo saluetur ratio boni. Patet autem vltima consequentia, quia voluntas est in deo secundum totam suam facultatem, quantum scilicèt ad omnem perfectionem quam dicit. cùm in ipso sint omnia vniuersaliter perfecta.

ADVERTENDVM quòd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest, cùm ratio boni fundetur in esse, vt superius est ostensum: & ideò per se sub voluntate cadere non potest: sed quia contingit non esse alicuius coniungi alicui bono, sicut non esse ouis, vitæ leonis coniungitur, ideò per accidens siue ratione alterius potest cadere sub voluntate, inquantum scilicèt bonum cui coniungitur, sub voluntate cadit. Quod autem addit S. Tho licèt non ex necessitate, ad deo potest referri, scilicèt ad id quod immediatè dixerat, vt sit sensus non esse cadere posse sub voluntate ratione boni adiuncti, quòd saluatur, licèt illud bonum non saluetur ex necessitate patrato non esse alterius. quamuis enim ad non esse alterius non coniungatur de necessitate hoc bonum determinatum, si tamen coniungi possit, nihilominus ratione illius potest non esse cadere sub voluntate. Potest etiam referri ad id quod dixerat non esse posse cadere sub voluntate, vt sit sensus, quòd non esse potest quidem ratione alicuius boni adiuncti cadere sub voluntate, non tamen potest cadere sub voluntate de necessitate, tanquam scilicèt necessariò volitum, cùm neque formalem rationem obiecti voluntatis dicat, neque ad finem necessariam habeat habitudinem, eò quòd sit non ens, & per consequens secundum se sit extra rationem boni & apprehibilis. & hoc mihi magis placet. Tertiò. Secundò quæritur quod deus vellet esse infinitas creaturas infinitis modis suam bonitatem participantes. hoc autem est falsum, quia tunc essent infinitæ, cùm eius voluntas sit principium essendi rebus. probatur consequentia. Deus volendo bonitatem suam, vult alia à se prout bonitatem eius participant. sed cùm sit infinita, vt participabilis est infinitis etiam aliis modis quam participetur. ergo si ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quod vellet infinitas creaturas.

CIR-

CIRCA probationem minoris aduertendum, quòd non vult deducere sanct. Thom. quòd essent simul infinitæ creaturæ si deus vellet infinitas creaturas: quia licèt nunc deus velit finitas creaturas, non tamen sequitur quòd omnes simul sint: sed vult habere hoc solùm, quòd essent infinitæ creaturæ absolutè, siue successiuè, siue simul secundum dispositionem voluntatis: quod secundum fidem est falsum, quę ponit generationem quandòque cessaturam, & productionem rerum subsistentium, & per consequens non esse futuras infinitas creaturas etiam successiuè.

SED circa ipsum rationis processum occurrit dubium. Posset enim aliquis dicere, quòd deus volendo bonitatem suam, de necessitate vult omnes creaturas per ipsum producendas, non autem producibiles, & potentes eius bonitatem participare: & sic non sequitur quòd velit infinitas creaturas esse.

Respondetur, quòd necessariò sequitur ipsum velle infinitas creaturas, quia illæ quas dicis de necessitate volita, aut sunt necessariò volitæ à deo volente suam bonitatem inquantum participatiuæ bonitatis eius, aut inquantum per sapientiam diuinam sunt ordinatæ vt producantur, & diuinam bonitatem participent. Si primo modo, cùm non sit magis necessaria habitudo secundum se vnius ad bonitatem diuinam, quàm alterius, qua ratione vult necessariò hoc participatiuum suæ bonitatis, eadem ratione volet omnia talia, vnum enim vt sic non habet magis rationem voliti, quàm alterum: & sic sequitur quòd volet infinita. Si secundò modo, sic ista non erunt necessariò volita, nisi suppositione diuini intellectus: & sic non erunt necessariò volita absolutè, vt hic loquimur de necessario volito, sed tantùm ex suppositione. Primo ergo modo deduxit consequentiam sanct. Thom. non secundo modo. Quartò. Sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur, vt patet de volente solem esse super terram, & diei claritatem, non autem est necessariò de effectu qui non de necessitate sequitur ex causa. sed à deo alia procedunt non ex necessitate, vt infrà ostendetur: ergo non est necesse deum alia velle ex eo quòd vult se.

Sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu & ex causa de necessitate sequitur.

CIRCA illam propositionem, sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: aduertendum, quòd dixit sanctus Thomas sapientis voluntas, quia stulti voluntas posset esse de causa, & non de effectu, intelligenda est etiam de considerante effectum necessariò sequi ex causa, cum voluntas non feratur in incognitum. Nam si aliquis nesciret effectum ex causa necessariò sequi, non oporteret vt volendo causam vellet effectum: sed si videat ex causa necessariò effectum sequi, & sapiens sit, necesse est, si vult causam, vt etiam effectum velit. Quintò. Res procedunt à deo sicut artificiata ab artifice. ergo &c. probatur consequentia, quia artifex licèt velit se habere artem, non tamen vult ex necessitate artificiata producere.

Quomodo bonitas diuina arti comparatur. notandum pulchrum.

ADVERTE quòd sanct. Thom. videtur bonitatem diuinam arti comparare, vt sicut artifex vult quidem se habere artem, non tamen vult necessariò propter hoc artificiatum producere: imo illo stante potest velle artificiatum non producere: ita deus vult quidem se habere bonitatem, non tamen necessariò, vult alia ex eo quòd vult suam bonitatem, ista autem comparatio non est accipienda quasi bonitas diuina concurrat ad rerum productionem sicut ars, hoc enim verum non est, cùm ars concurrat per modum causæ formalis qua, bonitas autem per modum causæ finalis aut formalis ad quam. Sed est accipienda ista comparatio ex parte ipsius effectus. cùm enim diuina bonitas non hoc modo sit finis creaturarum, vt per ipsas habeat esse, sed magis econtrario vt res ipsam participent, eiusque aliquam similitudinem capiant, sicut artificiata sunt quædam similitudines artis: ita alia à deo sunt quædam similitudines diuinæ bonitatis: vnde se habet bonitas diuina ad artem diuini intellectus, sicut forma exemplaris ad conceptum, quem in seipso format artifex de ipsa, vt effectum illi formæ similem producat: concipit enim diuinus intellectus in se diuersos modos participationis diuinæ bonitatis à creaturis: & secundum hos diuersi creaturarum gradus producuntur. ex hoc ergo bene sequitur, quòd sicut artifex potest velle artem suam, non de necessitate volendo artificiata producere, ita deus potest velle suę bonitatem, non de necessitate volendo alia à se, quia effectus vtriusque est quædam participata similitudo suæ causæ, licèt non secundum eandem rationem causalitatis. Quantum ad secundum remouet sanctus Thomas dubium quoddam. Videtur enim quòd deus velit alia à se de necessitate. Nam sicut ex hoc quòd vult se, vult alia: ita ex hoc quòd intelligit se, intelligit alia: sed intelligit alia ex necessitate intelligendo se, loquendo scilicèt de scientia simplicis intelligentiæ, vt dictum est supra. ergo vult alia ex necessitate volendo se. Respondet autem quòd non est eadem ratio de intellectu & voluntate, quia intelligit ex hoc quod intellectus se habet quodammodo, ex hoc enim quòd aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente, quòd autem volens aliquid velit, est ex hoc quòd volitum aliquo modo se habet. volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. perfectio autem diuina exigit de necessitate vt omnia in deo sint, vt in eo intelligi possint, non autem bonitas diuina de necessitate requirit alia esse quæ in ipsum ordinantur vt in finem.

CIRCA hanc responsionem dupliciter dubitatur. primò, quia non videtur vera esse differentia posita inter intelligentem ad hoc quòd intelligat, & volentem ad hoc quòd velit. sicut enim ex hoc volens vult, quòd volitum aliquo modo se habet: ita intellectus intelligit ex hoc, quòd res intellecta aliquo modo se habet: ex hoc inquam quòd est in intellectu per suam similitudinem, vt hic dicitur. Secundò, quia non dicitur sufficiens diuisio voliti hic assignata, scilicèt volumus aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. constat enim quòd aliquid volumus neque tanquam finem, neque tanquam ad finem ordinatum, sicut volumus scientiam aliquando non vt finem, quia illam appetimus, nihil propter ipsam appetendo, neque vt ordinatam ad finem cùm possimus eam propter se appetere, & non ex ordine ad aliquid aliud. Similiter deus absolutè loquendo potuit velle tantùm bonitatem suam, & tunc non voluisset ipsam vt finem, quia nihil voluisset propter ipsam, neque vt ordinatam ad finem, cùm sit perfectissimum omnium entium. ergo &c.

Differentia inter intellectum & voluntatem.

Ad primum dicitur, quòd loquitur sanctus Thomas de modo rei in seipsa. volens enim fertur in volitum, non quia voluntas aliqua dispositione fiat in actu, sed quia volitum est talis naturæ in se, quia scilicèt aut est finis, aut vtile ad finem, vel quomodocunque ordinabile ad finem, intelligens autem intelligit ex hoc, quòd intellectus disponitur & actuatur similitudine intelligibilis, non autem ex hoc quòd intelligibile in seipso taliter se habeat. licèt requiratur vt aliquo modo se habeat in alio secundum aliud esse, quàm sit esse quod in seipso habet.

Quomodo omne bonum est propter finem aut ordinatum ad finem.

Ad secundum respondetur, quòd omne bonum, aut est finis, aut est ordinatum ad finem ex natura sua. sed quia contingit esse multos fines subordinatos, quorum vnus ordinatur ad alium, ideò contingit quòd aliquid est finis tantùm, vt bonitas diuina: aliquid est ordinatum ad finem tantùm, vt medicina amara: aliquid verò est medio modo, scilicèt & finis respectu aliquorum, & respectu alterius ordinatum ad finem, vt sanitas. vnde necesse est vt omne bonum, aut sit finis, aut sit ordinatum ad finem: & vtroque modo aut simpliciter, aut secundum quid. Sed attendendum quòd fini duo conueniunt, scilicèt quòd sit propter se appetibilis, & quod alia propter ipsum sint appetibilia. Primum conuenit sibi inquantum est bonum, habens in se sufficiente in appetibilitatem. Secundum sibi conuenit inquantum est causa eorum quæ sunt ad finem. Sed quia contingit aliquid esse causam, & tamen non actualiter causare, ideò contingit quòd aliquid habet bonitatem propter quam alia possunt appeti, & tamen nihil propter ipsum appetatur, sic quòd sit finis, & tamen causalitatem finis actu non exerceat. Dicitur ergo quòd omne bonum aut est finis, aut ordinatum ad finem, inquantum omne bonum aut est propter se appetibile, & propter quod alia appeti possunt: aut est propter aliud appetibile, non autem sic, quòd omne bonum aut sit quod actualiter appetitur propter aliud, aut sit propter quod aliud appetitur in actu. In hoc autem secundo sensu procedit obiectio. ideò non est contra intentum.

Sed contra conclusionem huius capituli ex doctrina sancti Thomæ argui potest. Nam prima parte q. 19 art. 2. inquit quòd hoc pertinet ad rationem voluntatis, vt bonum quod quis habet, alius communicet. secundum quòd possibile est: & ex hoc probat deum velle alia à se. Tunc sic. Quod est de ratione voluntatis, conuenit voluntati necessariò, sed communicare bonum quod quis habet, pertinet ad rationem voluntatis ergo voluntas diuina necessariò communicat bonum suum. ergo necessariò vult.

Quomodo

Responderi primò potest, quòd non accipitur ibi ratio pro diffinitione, sed pro conditione cuiusdam conuenientiæ & decentiæ. sensus est enim quòd pertinet ad quandam decentiam & conuenientiam voluntatis, vt velit aliis communicare bonum volentis. Quòd autem hic sensus sit intentus à sancto Thoma patet, quia in fine illius determinationis concludit deum velle alia à se, inquantum condecet diuinam bonitatem, alia etiam ipsam participare.

Secundò responderi potest, quòd vtique accipitur ibi ratio pro diffinitione, sed non est sensus quòd de diffinitione voluntatis sit, vt bonum quod quis habet, altis communicet, sed quòd habenti rationem voluntatis, siue ei quod secundum naturam suam est volens, conuenit suo modo vt communicet suum bonum, scilicèt voluntariè & liberè, sicut res naturalia suo modo communicant, scilicèt naturaliter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Rationes contra præmissa, & earum solutiones.

Cap. 82.

VIDENTVR tamē sequi inconuenientia si deus ea quæ vult, non ex necessitate velit. Si enim dei voluntas respectu alicuius volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad vtrumlibet habere. omnis autem virtus quæ est ad vtrumlibet, est quodammodo in potentia: nam ad vtrumlibet species est possibilis contingentis: erit enim dei voluntas in potentia: non igitur erit dei substantia, in
* *Cap. 16.* qua nulla est potentia, vt suprà * ostensum est.

2 Adhuc, si ens in potentia inquantum huiusmodi natum est moueri, quia quod potest esse, potest non esse: sequitur vlterius diuinam voluntatem esse variabilem.

3 Præterea, si naturale est deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. materiale autem nihil in eo esse potest. non enim in ipso potest esse aliquid per accidens
* *Cap. 19.* neque violentum, vt suprà * ostensum est.

4 Item, si quod est ad vtrumlibet indifferenter se habens, non magis in vnum quàm in aliud tendit, nisi ab alio determinetur: oportet quòd deus vel nihil eorum velit ad quæ ad vtrumlibet se habet, cuius contrarium
* *Cap. 23.* suprà * ostensum est: vel quòd ab alio determinetur ad vnum. & sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determiner ad vnum. Horum autem nullum necesse est sequi. Ad vtrumlibet enim esse alicui virtuti potest conuenire dupliciter. vno modo ex parte sui: alio modo ex parte eius ad quod dicitur. * Ex parte quidem sui, quando
Solutio prima rationis. nondum consecuta est suam perfectionem per quam ad vnum determinetur. vnde hoc in imperfectionem virtutis redundat, & ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

Ex parte autem eius ad quod dicitur, inuenitur aliqua virtus ad vtrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis à neutro dependet, sed tamen vtrunque esse potest: sicut aliquis qui diuersis instrumentis vti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: inquantum vtrumlibet oppositorum excedit, & ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad vtrumlibet se habens. sic autem est in diuina voluntate respectu aliorum à se. nam finis eius à nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissimè sit vnita. non igitur oportet potentialitatem aliquam in diuina voluntate ponere: similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in diuina voluntate nulla est potentialitas. non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad vtrunque, vt primo sit volens potentia vtrunque, & postmodū volens actu: sed semper est volens actu, quicquid vult non solùm circa se, sed etiam circa causata. sed quia volitum nō habet necessarium ordinem ad diuinam bonitatem, quæ est proprium obiectum diuinæ voluntaris per modum quo non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus, cùm nō est necessarius ordo prædicati ad subiectū. vnde cùm dicitur, deus vult hoc causatum: manifestum est esse enuntiabile nō necessariū, sed possibile illo modo quo dicitur aliquid possibile non secundum aliquam potentiam: sed quod non necesse est esse, nec impossibi-
Lect. 6. 17 le est esse, vt philosophus tradit in 5. Metaph. * sicut trian gulum habere duo latera æqualia, est ennuntiabile possibile: non tamen secundum aliquā potētiam, cùm in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis prædictæ immutabilitatem diuinæ voluntatis non tollit: quod etiam scriptura sacra profitetur primi Regum 15. Triumphator in Israel pœnitudine non flectetur. Quamuis autem diuina voluntas ad sua causata nō determinetur, nō tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendū ab aliquo exteriori determinetur. cùm enim bonū * apprehensum voluntatē sicut proprium obiectum determiner, intellectus autem diuinus non sit extraneus ab eius voluntate, cùm vtrunque sit sua essentia: si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis diuinæ per aliquid extraneum facta: intellectus enim diuinus non solùm apprehendit diuinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, vt suprà * ostensum est: quæ quidem apprehendit vt similitudines quasdam diuinæ bonitatis & essentiæ: non vt eius principia: & sic voluntas diuina in illa tendit vt suæ bonitati conuenientia, non vt ad suam bonitatem necessaria. Sic autem & in nostra voluntate accidit: quod cùm ad aliquid inclinatur quasi necessariū simpliciter vt ad finem, quadam necessitate mouetur in illud: cùm autem tendit in aliquid solùm propter conuenientiam quandam, non necessariò in illud tendit: vnde nec diuina voluntas tendit in sua causata necessariò. *Nec etiā oportet propter præmissa innaturale aliquid in deo ponere. voluntas namque sua vno & eodem actu vult se & alia: sed habitudo eius ad se, est necessaria & naturalis: habitudo autem eius ad alia, est secundum conuenientiam quandam: non quidem necessaria & naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse est esse.

Super cap. 82.

CONTRA dictam conclusionem arguunt quidam, tum quia sequitur ex ea quòd voluntas dei sit ad vtrumlibet, & contingens, & per consequens in potentia: tum quia sequitur quòd voluntas dei variabilis sit: tum quia aliquid innaturale esse in deo: tum quia sequitur quòd aut velit, aut ab aliquo determinetur ad vnum, & sic habeat aliquid prius se.

Sed ad primum horum respondet sanctus Thomas quòd ad vtrumlibet esse, potest alicui virtuti dupliciter conuenire. Vno modo ex parte sui: alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte sui est, quando nondum est consecuta suam perfectionem per quam ad vnum determinetur. ex parte verò eius ad quod dicitur, est, quando perfecta operatio virtutis à neutro dependet, sed tamen vtrunque esse potest: sicut aliquis diuersis instrumentis vti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Differunt autem isti modi, quia primus in imperfectionem virtutis redundat, & ostendit potentialitatem in ipsa, vt patet in intellectu dubitantis qui nondum assecutus est principia, quibus ad alterum oppositorum determinetur. Secundus autem modus ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: inquantum vtrumlibet oppositorum excedit. Conceditur igitur quòd voluntas diuina ad vtrumlibet est, sed tamen quia ad vtrumlibet conuenit sibi non ex parte sui, sed ex parte aliorum à se: non sequitur esse in ipso aliquam potentialitatem.

CIRCA istam responsionem aduerte, quòd voluntatem diuinam esse ad vtrumlibet respectu aliorum à deo, nihil aliud est quàm ipsam secundum se non magis determinari ad esse eorum, quàm ad nō esse, vt sicut vult illa esse, ita absolutè possit velle illa non esse, aut non velle vt sint. ista autem indifferentia non sequitur ex potentialitate & imperfectione virtutis, vt in causis non habentibus complementum formæ per quam operentur, contingit, sed sequitur ex independentia finis a rebus quæ ordinantur ad finem. quia enim siue illæ res sint, siue non sint, diuina tamen bonitas quam perfectissimè vult diuina voluntas, est in se ipsa perfecta: ideò voluntas diuina quantum est ex se existens perfectissima, & perfectissimè volens diuinam bonitatem, potest velle esse rei creatæ, & velle non esse ipsius, ac non velle illius esse, & sic propter eminentiam suam indifferens est ad multa. Ad

Ad secundum respondet, quòd non sic voluntas diuina absque necessitate alterum oppositorum præaccipit, quasi consideretur in potentia ad vtrunque, vt primo sit volens potentia vtrunque, & postmodum volens actu: imò semper est volens actu quicquid vult, cùm nulla sit in diuina voluntate potentialitas: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad diuinam bonitatem, quæ est obiectum proprium voluntatis diuinæ, sicut non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus, cùm non est necessarius ordo prædicati ad subiectum. Vnde cùm dicitur, Deus vult hoc causatum, est enunciabile non necessarium, sed possibile, non prout possibile dicitur secundum aliquam potentiam, sed prout dicitur possibile quod non necesse est esse, nec est impossibile non esse, vt philosophus tradit 5. metaphysicæ: sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enunciabile possibile. Ex istis sanctus Thomas negare intendit sequelam scilicèt quòd sequeretur voluntatem Dei esse variabilem. Nam variabilitas & mutatio sequitur realem potentiam, non autem logicam, qualis est in proposito.

Confirmatur etiam authoritate primi Reg. 15. vbi dicitur, Triumphator in Israël pœnitudine non flectetur.

Aliter dicitur voluntas nostra ad vtrumlibet & aliter voluntas diuina.

Ex ista responsione haberi potest, quòd aliter dicitur voluntas nostra ad vtrumlibet, & aliter voluntas diuina. Nam voluntas nostra respectu aliquorum ad vtrumlibet se habet, & quia ad illa necessariam habitudinem non habet, & quia est in potentia ad volendum vtrumque oppositorum, aliquando neutrum illorum actu volens: voluntas autem diuina ad vtrumlibet se habet ratione primi tantùm, quia videlicèt ad volita necessariam habitudinem non habet: non autem ratione secundi, quia nunquam caret actu circa vnum oppositorum, vt ob hoc possit dici esse in potentia ad vtrumlibet oppositorum: vnde voluntas nostra & est potentia ad vtrumlibet se habens, & est in potētia ad vtrumlibet: voluntas autem diuina est quidem potentia ad vtrumlibet se habens, quia ad rationem huiusmodi potentiæ sufficit non necessaria habitudo ad vtrumque oppositorum: sed non est in potentia ad vtrumlibet respectu causatorum. vt hic dicitur, quia ad huiusmodi esse in potentia requiritur vt non sit actu respectu alicuius oppositorum: quod diuinæ voluntati non conuenit, quæ semper est in actu ad vnum oppositorum determinata. Et hæc sunt valde notanda, quia ad multa deseruiunt.

AD quartum respondet priùs quàm ad tertium, propter dependentiam solutionis eius ad præcedentem solutionem. Negat autem consequentiam: neque enim sequitur vt nihil Deus velit, neque quòd ab aliquo exteriori determinetur. Nam dicitur primò, quòd quum bonum cognitum voluntatem sicut eius proprium obiectum determinet, & intellectus diuinus non sit extraneus ab eius voluntate, quum vtrumque sit sua essentia: si diuina voluntas per intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio per aliquod extraneum facta. Dicitur secundò, quòd quum intellectus diuinus apprehendat alia bona vt similitudines diuinæ bonitatis & essentiæ, non autem vt eius principia, tanquam videlicèt sint causæ diuinæ bonitatis: vt medicina sanitatis est causa: diuina voluntas in illa tendit vt suæ bonitati conuenientia, non vt ad eam necessaria: ideò non necessariò in illa tendit, sicut etiam apparet in nostra voluntate.

Vtrum diuina voluntas ab aliquo terminetur.

CIRCA istam responsionem multipliciter dubitatur. Primò, quia determinari est tantùm existentis in potentia, sed voluntas diuina non est in potentia, vt dictum est: ergo non determinatur ab aliquo: secundò quia sanctus Thomas prima parte respondens ad hoc argumentum inquit, quòd voluntas diuina seipsam determinat: ergo non ab intellectu determinatur, vt hic dicitur. Tertiò. Si voluntas determinatur, ista determinatio est ab obiecto cognito, vt videtur concedere S. Thomas: sed obiecta cognita ad quæ determinatur, sunt aliæ res à Deo: ergo ab aliquo extrinseco determinatur. Nec valet dicere quòd determinatus à primo volito, quod est eius bonitas: quia respectu suæ bonitatis necessaria est, & non eget determinante, sed respectu aliorum est libera, & indiget determinante, tum etiam quia ea quæ ad finem ordinantur, trahunt ad se voluntatem, secundum quod cognita sunt, & sic ipsam determinant.

AD primum horum dicitur primò, quòd determinari non solùm eius est quod est in potentia, sed cuiuscunque, secundum se indeterminati, & ad vtrumlibet se habentis, sed tamen secundum diuersum modum indeterminationis, & se habendi ad vtrumlibet, est etiam diuersus modus determinationis. Nam si aliquid sit indeterminatum per modum materiæ & potentiæ passiuæ, & sit ad vtrumlibet ex parte virtutis oportet vt tale sit in potentia, & ab aliquo extrinseco agente determinetur: si autem sit indeterminatum per modum agentis liberi, & ad vtrumlibet se habentis ex parte eius ad quod dicitur, non oportet tale esse in potentia: nec ab aliquo extrinseco determinari, sed ipsum se ratione suæ libertatis determinare potest, hoc autem modo diuina voluntas est indeterminatiua, & ad vtrumlibet se habens, ideò non oportet in ipso ponere aliquam realem potentialitatem, sed solam logicam potentialitatem, quæ solam habitudinem terminorum possibilem importat. Dicitur tamen secundò quòd licèt voluntas diuina à nullo effectiuè determinetur, determinatur tamen ab aliquo formaliter scilicèt ab intellectu proponente obiectum voluntati determinatæ, sed neque necesse est vt secundum istum modum sit aliquando in potentia, quia sicut voluntas diuina est æterna, ita & intellectus eam determinans: vnde nunquam fuit voluntas, quin ab ipso fuerit determinata: ideò illa propositio, Determinari est tantùm existentis in potentia, non est vniuersaliter vera.

Quomodo in deo sit potētia voluntatis respectu oppositorum.

SED remanet adhuc dubium: Licèt enim ab æterno actus diuinæ voluntatis sit determinatus, propter æternitatem determinantis, & sic diuina voluntas nunquam sit in potentia, forma tamen qualiber, siue intrinseca, siue extrinseca, comparatur ad id cuius est forma, sicut actu ad potentiam: sicut si forma esset ab æterno producta in materia, compararetur ad ipsam sicut actus ad potentiam: ergo omne quod determinatur per aliquid formaliter, oportet aliquid potentialitatis habere: quum igitur nihil potentialitatis ponatur in voluntate diuina, sequitur vt priùs, quòd à nullo determinetur. Respondetur quòd vbi determinans & determinatum realiter inter se distinctionem non habent, neque ratione naturæ, neque ratione actualis existentiæ, id quod determinatur, non habet aliquid potentialitatis in se, & maximè quando talis indeterminatio non consequitur realem potentialitatem sed tantùm logicam, quæ dicit non repugnantiam: sic autem est in Deo, quia intellectus determinans voluntatem diuinam, est omninò idem realiter cum voluntate, ab ipsa sola ratione distinctus: & voluntas diuina dicitur indeterminata secundum se, non quia realem habeat potentialitatem ad diuersa, sed quia nullum oppositorum sibi repugnat: ideò potest absque potentialitate determinari.

SED tunc aliud resultat dubium. Si namque dicitur Deus vtrumque oppositorum posse velle, potentia tantùm logica, non autem realis potentia: ergo non erit in Deo potentia voluntatis realiter vtrumque oppositorum respiciens. Dicitur quòd esse in Deo potentiam voluntatis respectu oppositorum, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd sit in Deo illa res quæ dicitur potentia voluntatis oppositorum volitiua. Alio modo quòd sit in eo potentialitas voluntatis ad opposita. Si primo modo accipiatur, negatur consequentia: id Deo enim semper actu volente quicquid vult, est illa potentia quam in nobis dicimus voluntatem secundum quam ad vtrumque oppositorum absolutè indifferentiam habet. Si autem secundo modo accipiatur, negatur falsitas consequentis: licèt enim in Deo sit voluntas, non tamen in Deo potentialitatem vllam passiuam dicit, sed ipsi conuenit, vt nullum sibi oppositorum per modum secundariò voliri repugnet. Ad secundum dupliciter potest responderi: primò quòd mens sancti Thomæ est, quòd voluntas non determinatur ab aliquo extrinseco, & realiter distincto ab ipsa, sed seipsam determinat, hoc est, aliquo determinatur, quòd ab ipsa realiter non distinguitur: huic autem non repugnat quòd ab intellectu determinetur, quum intellectus diuinus voluntati diuinæ sit realiter idem. Secundò, quòd loquitur ibi de determinante effectiuè, quia argumentum de tali determinante erat: mens enim Commentatoris secundo physicorum (cuius authoritas adducitur in illo loco) est quòd contingens ad vtrumlibet requirit aliquod agens per quod determinetur: sic enim necesse est esse in agentibus naturalibus, de quibus ibi loquebatur, quæ est se contingentia sunt. Hoc ergo modo verum est quòd voluntas diuina non determinatur ab aliquo, cùm sit agens liberum. & sic ex se necessaria, sed ipsa seipsam determinat per modum efficientis siue producentis actum ad tale obiectum terminatum: hic autem sermo est de terminante per modum specificantis, & proponentis obiectum vt volendum: nam hoc ad intellectum diuinum pertinet. Ad tertium dubium dicitur, quòd quum voluntas eodem actu feratur in finem, & in id quod est ad finem, operatio sumit speciem ex ipso fine, qui est principaliter volitus, non autem ex ordinato ad finem, quod est secundariò volitum: quum enim aliquis vult amaram potionem propter sanitatem, dicitur absolutè velle sanitatem, potionem autem secundum quid. & quia nihil aliud est obiectum voluntatis determinate ipsam voluntatem, quàm eius actum specificate, eo modo quo illi species potest conuenire: ideò talis actus non determinatur per id quod est ad finem, sed per ipsum finem: & sic quum Deus eodem actu velit se & alia, voluntas diuina non determinatur ex aliis, sed ex se, & bonitate sua quæ est finis. Quum autem instatur primò, quia respectu suæ bonitatis voluntas diuina est necessaria, non libera: dicitur quòd licèt actus diuinæ voluntatis sit necessarius in ordine ad diuinam bonitatem, indiget tamen cognitione obiecti, quum voluntas non nisi in bonum cognitum feratur, & sic indiget intellectu proponente obiectum: vnde voluntas diuina non habet necessarium ordinem ad bonitatem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tatem, nisi eius cognitione præsupposita. Quum instatur secundò, quia etiam ordinata ad finem, trahunt ad se voluntatem vt cognita: iunt: dicitur quòd ipsa secundum se non trahunt voluntatem, sed tatione finis propter quem appetuntur. non enim potio amara trahit ad se appetitum infirmi, nisi ratione sanitatis in ipsa desideratæ. Dicitur tamen quòd sic determinate actum voluntatis non sit aliud quàm terminate siue primò siue secundariò ipsum actum, quod est esse aliquo modo volitum, non est inconueniens dicere res creatas diuinam voluntatem determinare. sed si accipiatur determinate actum, vt idem est quod dare speciem actus; quod est propriè determinate: sic nullo modo dicendum est quòd aliæ res diuinam voluntatem determinent.

Ad tertium argumentum respondet sanctus Thomas negando consequentiam. Nam cum vno & eodem actu deus velit se & alia, habitudo eius ad se est necessaria: habitudo autem ad alia, est secundum conuenientiam quandam, & non necessaria, aut naturalis, neque violenta, aut innaturalis, sed voluntaria.

Sed tunc occurrit dubium. Aut enim habitudo ista præcedit actum voluntatis, aut consequitur & concomitatur. Si præcedit, ergo est naturalis & necessaria, quia omne quod est in deo, vt actum voluntatis præcedens, intelligitur vt naturale. si sequitur, etiam naturalis est, quia ad actum terminatum ad aliquod obiectum necessariò & naturaliter consequitur habitudo ad tale obiectum, sicut posito vno albo naturaliter consequitur habitudo similitudinis ad coalbum. ergo omninò habitudo voluntatis diuinæ ad volita est naturalis, cuius oppositum hic dicitur.

Quomodo habitudo naturalis dicatur.

Respondetur quòd ista habitudo consequitur actum voluntatis, non autem præcedit. Sed dicitur quòd cùm habitudo consequatur aliquod fundamentum, dicitur habitudo absolutè naturalis respectu eius quod refertur, quando fundamentum eius vt est fundamentum, est rei naturale. non autem dicitur naturalis rei, ex eo quòd ad fundamentum naturaliter consequatur: sicut similitudo alicuius rei ad album est naturalis rei, quæ naturaliter est alba, non autem rei quæ per artem fit alba, licèt similitudo ad albedinem naturaliter consequatur. vnde potest habitudo dupliciter dici naturalis, aut scilicèt secundum quòd ad tem quæ refertur comparatur, aut secundum quòd comparatur ad fundamentum. Primo modo ad hoc vt habitudo sit naturalis, necesse est vt eius fundamentum naturale sit rei quæ refertur, non autem secundo modo. habitudo ergo voluntatis diuinæ ad volita, si comparetur ad ipsam voluntatem diuinam, non est naturalis, quia fundamentum eius, vt sic, non est naturale, sed voluntarium, scilicèt ipse actus volendi vt terminatus ad volita. licèt enim velle diuinum sit in se necessarium, quòd tamen ad creaturas terminetur, est voluntarium & liberum. si autem comparetur ad fundamentum suum, scilicèt ad actum volendi terminatum ad creaturas, vt ad obiecta secundaria, sic est naturalis, & potest dici naturalis voluntati diuinæ ex suppositione: supposito enim quòd velit creaturas, necessariò habet ad eas habitudinem. Loquitur autem hic sanctus Thomas de ista habitudine, vt ad voluntatem absolutè comparatur, non autem vt comparatur ad actum volendi creaturas, aut ad voluntatem vt existentem sub tali actu.

Quòd deus vult aliquid aliud à se necessitate suppositionis.

Cap. 83.

EX his autem haberi potest quòd licèt deus circa causata nihil necessariò velit absolutè: vult tamen aliquid necessariò ex conditione vel suppositione.

Ostensum est enim diuinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse. hoc enim moueri dicimus, quod aliter se habet nunc & prius. si igitur diuina voluntas est immutabilis: posito quòd aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

2 Item omne æternum est necessarium: deum autem velle aliquid causatum esse, est æternum. sicut enim esse suum ita & velle æternitate mensuratur: est ergo necessarium: sed non absolutè consideratum: quia voluntas dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum: est ergo necessarium ex suppositione.

3 Præterea, quicquid Deus potuit, potest. virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia, sed non potest nunc non velle quod proponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas: ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit: igitur est necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut & velle: neutrum autem necessarium absolutè, sed possibile modo prædicto.

4 Ampliùs, quicunque vult aliquid, necessariò vult ea quæ necessariò requiruntur ad illud: nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia à recta electione eius quod est ad finem, interdum abducitur per aliquam passionem: quæ de Deo dici non possunt. si igitur Deus volendo se vult aliquid aliud à se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quòd velit hominem esse.

Super cap. 83.

POSTQUAM egit sanctus Thomas de necessitate absoluta diuinæ voluntatis, nunc agit de necessitate conditionata. Circa hoc autem duo facit, primò ostendit quo modo respectu aliquorum eii necessaria secundò, deducit duo corollaria.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem, Licèt Deus circa causata nihil necessariò velit absolutè, vult tamen aliquid necessariò ex conditione vel suppositione.

Pro huius notitia considerandum est ex doctrina S. Thomæ prima parte, q. 19 art. 3. & veri. q. 23. art 4. ad primum, quòd necessarium absolutè dicitur propter necessariam habitudinè terminorum adinuicem: sicut hominem esse animal: necessarium verò ex suppositione, quod non est ex se necessarium, sed solùm posito aliquo sicut Sortem cucurrisse supposito quòd cucurrerit.

CIRCA quam distinctionem aduertendum quòd sicut aliquid dicitur possibile, aut ratione alicuius potentiæ existentis in re, aut propter non repugnantiam terminorum: ita necessarium potest dici aut ratione necessitatis cuiusdam existentis in re (ne cessitas enim est rei conditio) aut ratione necessariæ habitudinis terminorum: sed sicut possibile ratione alicuius potentiæ existentis in re, includit logicam possibilitatem (si enim aliquid est ad aliud in potentia, illud sibi secundum se non repugnat) ita necessarium ratione necessitatis existètis in re, includit necessitatem logicam. Si enim res habet ex natura sua vt sit talis necessariò, oportet vt illud ad ipsam habeat necessariam habitudinem, ita quòd eius remotio sit impossibilis: & si hoc habet non quidem ratione suæ naturè absolutè, sed ex aliqua conditione addita, necesse est vt illud habeat ad ipsam necessariam habitudinem posita tali conditione: vnde tunc dicitur simpliciter necessarium & absolutè, quando prædicatum habet necessariam habitudinem ad subiectum secundum suam naturam consideratam, quod est terminos habere necessariam habitudinem ex formalibus significatis. Necessarium autem ex suppositione dicitur quando prædicatum ad subiectum secundum sui naturam consideratum necessariam habitudinem non habet, licèt illam habeat vt sub aliqua conditione consideratur. Probatur itaque conclusio primò sic. Diuina voluntas est immutabilis: ergo posito quòd aliquid velit necesse est ex suppositione eam sic velle, probatur consequentia, quia in quolibet immutabili si semel est aliquid, non potest, postmodum non inesse, quum moueri dicamus, quod aliter se habet nunc & prius.

ADVERTE, quòd immutabilitas non requiritur ad omne necessarium ex suppositione, quia dum Sortes sedet, necesse est ipsum sedere: & tamen potest Sortes mutari de sedente in non sedentem: sed bene ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione, quia necessitas immutabilitatis tantùm, est etiam necessitas ex suppositione, sicut omne inferius includit in sua ratione superius, vt aliis diximus.

CIRCA istam rationem dubium occurrit. Nam licèt in re immutabili, si semel est aliquid reale, illud postmodum non possit non inesse: non tamen si est aliquid rationis, non potest postmodum non inesse. Nam constat quod aliquando in Deo fuit respectus actualiter creantis vniuersum, nunc autem non est respectus huiusmodi in Deo, præsertim secundum ponentes creationem à conseruatione distingui. Sed quum dico, Deus vult hanc creaturam, dico actum diuinæ voluntatis cum habitudine rationis ad creaturam, & si desineret velle illam creaturam, desineret esse talis respectus ad creaturam, non autem ipse actus voluntatis qui est ipsa diuina essentia: sicut postquam Deus creauit vniuersum, desit habitudo rationis ad vniuersum, non autem ipsa substantia actus creandi: ergo cum immutabilitate Dei stat quòd desinat velle quod semel voluit: ergo malè arguitur ex diuina immutabilitate, quòd si Deus aliquid velit, illud necessariò ex suppositione velit. Respondetur & dicitur primò, quòd vtique ex sola desitione respectus rationis in Deo, non dicitur Deus mutari, quia ens rationis nihil inquantum huiusmodi ponit in Deo. Dicitur secundò quòd propositio sancti Thomæ adducta intelligitur de ente reali, & ratio procedit, quod si Deus posset non velle quod vult, non tantùm cessaret respectus rationis, sed etiam ipse actus volendi, & sic sequeretur Deum realiter mutari. Vnde negatur minor quoad secundam partem. Quum autem probatur à simili de creatione, dico quòd non est eadem ratio de creatione & volitione. Nam quum creatio habeat modum actionis transeuntis, relatio quæ creationem concomitatur, aliquam realem dispositionem coexigit in creationis termino, ideò per solam mutationem termini ab illa dispositione quam in termino coexigit, definit ipsa relatio, etiam nulla mutatione facta ex parte actus. Quum primum enim definit res accipere esse de nouo, secundum quod formaliter terminabat relationem creationis: ipsa relatio definit esse. Ad variationem enim relationis sufficit variatio alterius extremi. Volitio autem est actio immanens, & relatio quæ ipsam concomitatur inquantum huiusmodi, nõ coexigit in termino volitionis aliquam realem dispositionem quæ removeri possit, ideò desinere non potest nisi propter desitionem actus in quo fundatur: propterea si Deus volens desinat habere habitudinem volentis ad id quod volebat, necesse est, vt & ipse actus volendi desinat. Quod cùm impossibile sit propter Dei immutabilitatem, vt actus diuinæ volitionis desinat, ideò etiam impossibile est vt Deus desinat velle quod semel voluit. Et sic constat quod optimè ex immutabilitate diuina arguit sanctus Thomas Deum ex necessitate suppositionis velle quodcunque vult.

Deus non potest non velle quod voluit.

Secundò. Deum velle aliquid causatum, est æternum: ergo &c. probatur antecedens, quia sicut esse Dei, ita & velle eius æternitate mensuratur: probatur consequentia: quia omne æternum est necessarium, aut simpliciter, aut ex suppositione, cùm scilicèt mutari non possit. Tertiò. Deus non potest modo non velle quod ponitur voluisse, quia non potest mutari sua voluntas: ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit: quia quicquid Deus potuit, potest cùm virtus eius non minuatur: sicut nec eius essentia: ergo necessarium est ex suppositione eum voluisse quicquid voluit: non autem est necessarium absolutè, sed possibile modo prædicto in præcedenti cap. scilicèt possibilitate logica.

Quicquid deus potuit potest.

ADVERTE, quòd cùm dicimus Deum non potuisse non velle quod voluit, intelligendum est de possibili secundum aliquam potentiam ab actu separatam, nunquam enim in Deo fuit potentia vt nollet quòd ab æterno voluit, ratione perfectæ actualitatis & immutabilitatis suæ. Si namque intelligeretur de possibili secundum non repugnantiam terminorum, falsum esset. Non enim repugnat Deo, non voluisse aliquid in sensu diuiso: imò semper est verum dicere, Deus potest non velle hoc, omisso aliquo quod velit, quia semper est verum quòd prædicatum non habet repugnantiam ad subiectum, & actus diuinæ voluntatis nunquam transit in præteritum, vnde non est contradictio cùm inquit quòd Deus nunquam potuit non velle quicquid vult: & cùm inferius inquit, quòd est possibile Deum voluisse & non velle quicquid voluit & vult: primò enim loquitur de possibili diuiso ab aliqua potentia separata ab actu: secundò autem de possibili logico. Vnde & illa propositio: Quicquid Deus potuit potest, intelligenda est de possibili dicto ab aliqua potentia actuata ad quodcunque enim se potuit extendere virtus diuina, ad idem etiam numero se potest extendere, cùm virtus eius nõ minuatur. Posset etiam intelligi de potentia logica, quia videlicèt quod non repugnauit Deo absolutè, neque etiam nunc repugnat, licèt ex suppositione repugnet.

SED tunc occurrit dubium. Deus enim potuit producere diem præteritam, cùm de facto produxerit, & tamen nunc non potest illam producere, quia continuum successiuum idem numero reparari non potest, vt dicitur quolibet. 5. quæst. 5. ergo non quicquid potuit, potest. Respondetur ex doctrina ipsius prima parte q. 25 art. 4. secundum, quod quicquid Deus potuit, potest, quantum est ex parte ipsius potentiæ cùm variationem non suscipiat non tamen quantum est ex parte factibilis, quia aliqua habent rationem possibilium, dum erant facienda, quæ dum facta sunt, deficiunt à ratione possibilis, ideò propositio sic est intelligenda, quicquid de numero possibilium Deus potuit, potest, si illud possibile remaneat non autem si transeat in impossibilitatem producti. Quartò. Volens aliquid, necessariò vult ea quæ necessariò requiruntur ad illud, nisi sit defectus ex parte eius, vel propter ignorantiam, vel propter passionem adducentem à recta ratione eius quod est ad finem: sed neutrum de Deo dici potest: ergo si Deus volendo se vult alia, necesse est vt velit omne quod ad volitum de necessitate requiritur: sicut supposito quod velit hominem esse necesse est vt velit animam rationalem esse.

Quòd voluntas Dei non est impossibilium secundum se.

Caput. 84.

EX hoc igitur apparet quòd voluntas Dei nõ potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia.

Huiusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habent: vt hominem esse asinum: in quo includitur rationale esse irrationale: quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum, excludit hominis rationem: si igitur necessariò vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quæ eis repugnant: & sic impossibile est eum velle ea quæ sunt impossibilia simpliciter.

2 Item, sicut suprà *ostensum est, Deus volẽdo suum esse, quod est sua bonitas: vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem: secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, inquantum huiusmodi non potest in eo seruari similitudo primi esse, scilicèt diuini, quod est fons essendinõ potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi: sicut autem rationi hominis, inquantum est homo, repugnat esse irrationale: ratione entis, inquantum huiusmodi repugnat quòd aliquid sit simul ens & non ens, non potest igitur Deus velle quòd affirmatio & negatio sint simul ver. s, hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, inquantum contradictionem implicat, voluntas igitur Dei non potest per se esse impossibilium.

*Cap. 75.

3 Ampliùs, voluntas non est nisi alicuius boni intellecti: illud igitur quod non cadit in intellectu, non potest cadere in voluntate: sed ea quæ sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu, quum sibiipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem: quod de Deo dici non potest: in diuinam ergo voluntatem non possunt cadere quæ secundum se sunt impossibilia.

4 Adhuc, secundum quod vnumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem: sed impossibilia sunt, quæ non possunt esse: ergo non possunt esse bona: ergo nec volita à Deo qui non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

Super cap. 84.

EX prædictis rationibus deducit sanctus Thomas duo corollaria, quorum primum est, Voluntas Dei non potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia. Pro qua aduertendum, quòd sicut necessarium est duplex, scilicèt ex se & absolutè, & ratione alterius, siue ex suppositione, ita duplex est impossibile. Impossibile ex se sine suppositione, ita simpliciter & absolutè dicitur, quum prædicatum repugnat subiecto secundum suam naturam consideratum, sicut hominem esse irrationalem est impossibile, & asinum esse rationalem: impossibile ratione alterius est quod secundum se quidem possibile est, sed ratione alicuius adiuncti est impossibile, quia videlicèt prædicatum repugnat alicui conditioni adiunctæ subiecto, sicut Sortem non sedere,

sedere, est quidem absolutè possibile, sed posito quòd sedeat, impossibile pro tunc est vt non sedeat. Loquitur ergo hic sanctus Thomas de illis impossibilibus in quibus prædicatum absolutè repugnat subiecto. ideò dixit quòd voluntas diuina non est impossibilium secundum se, id est, non est eorum quæ ex sua ratione sunt impossibilia. Probatur ergo primo sic, Deus necessariò vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle. ergo non potest velle ea, quæ eis repugnant, ergo non potest velle impossibilia simpliciter, probatur prima conseq. quia quod repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum, excludit hominis rationem. Secunda patet, quia impossibilia simpliciter sunt quæ in ipsis repugnantiam habent.

Secundò, deus non potest velle quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. ergo non potest velle quòd affirmatio & negatio sint simul vera. ergo &c. antecedens probatur, quia deus volendo suum esse, vult omnia alia inquantum habent similitudinem eius. secundum hoc autem repugnat aliquid rationi entis, inquantum talis in eo similitudo diuini esse seruari non potest. ergo &c. prima etiam consequentia probatur, quia rationi entis repugnat quòd aliquid sit simul ens & non ens: sicut rationi hominis inquantum est homo, repugnat quòd sit irrationale. vltima quoque consequentia patet, quia in omni per se impossibili includitur affirmationem & negationem esse simul vera.

Repugnãs enti nõ potest sub voluntate cadere.

CIRCA antecedens huius rationis considerandum quòd aliquid potest repugnare rationi entis vno modo, alio verò modo non repugnare: sicut cæcitas inquantum negatio visus repugnat enti, ratione verò substracti non repugnat enti, imò dicit ens, scilicèt oculum aut animal. Repugnans ergo enti non potest cadere sub voluntate ex ea parte qua enti repugnat, quia tale non participat rationem obiecti voluntatis, quæ est ratio boni fundata in esse. ratione verò esse alicuius adiuncti potest cadere sub voluntate, vt dictum est suprà de non esse. potest enim aliquis negationem velle, inquantum vult aliquod ens quod negatio concomitatur. addidit itaque sanctus Thomas in antecedente, inquantum huiusmodi vt præseruaret se à non ente inquantum contingitur enti, quia sic potest sub voluntate cadere.

Quæ sunt impossibilia non cadunt in intellectu.

Tertiò, quæ sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu, quum sibipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem: quod de deo dici non potest. ergo &c. patet consequentia, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum.

ADVERTENDVM hic quòd sicut bonum est obiectum per se voluntatis, & non potest malum sub voluntate cadere nisi sub ratione boni, inquantum videlicet apparet bonum: ita verum est per se obiectum intellectus. falsum verò in intellectu cadere non potest nisi verum appareat. quod enim intellectus concipit de re, ipsi rei attribuit inquantum apprehendit illud tanquam aliquid rei, & illi conformem se esse iudicat, illud de re intelligendo: vnde accidit ipsi vt falsum apprehendat, inquantum iudicat rei conuenire, & conforme esse, quod rei aut non repugnat, aut conuenit, propter hoc bene inquit sanctus Thomas, impossibilia secundum se intellectu capi non posse, nisi per errorem ignorantis rerum proprietates: quia videlicèt ex tali ignorantia prouenire potest, vt iudicet verum esse, quod est falsum: quæ ignorantia si remoueatur, non potest intellectus rei attribuere quod sibi repugnat, & sic non potest apprehendere impossibile. Quartò, impossibilia non possunt esse bona, quum non possint esse, vnumquodque autem sicut se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. ergo nec volita. patet consequentia, quia non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

Quòd diuina voluntas non tollit contingentiam à rebus.

Cap. 85.

EX prædictis autem haberi potest quòd diuina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Vult enim deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, vt dictum est. sed aliquibus rebus secundum modum suæ naturæ competit quòd sint contingentes, non necessariæ. igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem diuinæ voluntatis exigit vt non solùm sit quod deus vult, sed etiam vt hoc modo sit, sicut Deus vult esse illud: nam & in agentibus naturalibus quum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solùm quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei: igitur efficacia diuinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2 Ampliùs, principaliùs vult Deus bonum vniuersitatis suorum effectuum, quàm aliquod bonum particulare, quantò in illo complerior inuenitur suæ bonitatis similitudo, completio autem vniuersi exigit vt sint aliqua contingentia: aliàs non omnes gradus entium in vniuerso continerentur: vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

3 Adhuc, vniuersi bonum in quodam ordine consideratur, vt patet in 11. Metaphysicæ. *Requiritur autem ordo vniuersi aliquas causas esse variabiles: quum corpora sint de perfectione vniuersi, quæ non mouent nisi mota: à causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quàm sua causa, vnde videmus quamuis causa remota sit necessaria si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quæ circa inferiora corpora accidunt: quæ quidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam: quamuis causæ remotæ quæ sunt motus cœlestes, sint ex necessitate: vult igitur Deus aliqua contingenter euenire.

4 Præterea, necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu: Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solùm necessitate quæ est ex suppositione, vt suprà *ostensum est: ex voluntate igitur diuina nõ potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta: hæc autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad vtrumlibet redduntur ex suppositione necessaria: sicut Sortem moueri, si currit, est necessarium, diuina ergo voluntas non excludit à rebus volitis cõtingentiam: non igitur sequitur si Deus vult aliquid, quòd illud de necessitate eueniat, sed quòd hæc conditionalis sit vera & necessaria: si Deus aliquid vult, illud erit, consequens tamen non oportet esse necessarium.

Super Cap. 85.

SECVNDVM corollarium est, Diuina voluntas cõtingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Probatur primò. Deus vult aliquas res esse contingentes: ergo eius voluntas non tollit contingentiam à rebus: probatur antecedens. quia Deus vult omnia pertinentia ad rem: aliquibus autem rebus secundum modum suæ naturæ conuenit quòd sint contingentes, non autem necessariæ: probatur quoque consequentia, quia efficacia diuinæ voluntatis exigit vt res hoc modo sit, quo Deus vult eam esse: sicut & in naturalibus quum virtus agentis est fortis, assimilat sibi suum effectum & quantum ad speciem, & quantum ad accidentia.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ sexto Metaphysicæ, lect. 3. quòd aliter se habet Deus ad cõtingentia & necessaria, & aliter aliæ causæ. Nam Deus quia est causa entis inquantum est ens, ideò etiam causa est omnium accidentium entis inquantum est ens, inter quæ est necessarium & contingens: vnde quæ voluit necessaria esse, iis dedit causas necessarias: quæ autem voluit esse contingentia, illis dedit causas contingentes. Aliæ autem causæ sunt causæ quidem quòd effectus earum sint, non autem quòd necessarius sit aut contingens: sed illos secundum legem necessitatis, aut contingentiæ à superiori causa institutam producunt: vnde sequitur in aliquibus aliis causis, quòd posita causa ponitur necessariò eius effectus absolutè. in causa autem diuina, siue eius voluntate, sequitur quòd posita diuina voluntate necessariò est effectus de necessitate vel contingenter secundum eius dispositionem: propter hoc dixit sanctus Thomas hic quòd ex efficacia diuinæ voluntatis prouenit quòd effectus sit necessariò aut contingenter sicut vult: quia videlicèt illi subditur ens inquantum ens, & per consequens omnis

nis dispositionis. Secundò. Completio vniuersi exigit vt sint quædam contingentia, ergo &c. patet antecedens, quia aliàs non omnes gradus entium in vniuerso continerentur: consequentia verò probatur, quia principalius Deus vult bonum vniuersitatis suorũ effectuum, quàm aliquod bonum particulare, cùm in eo completior inueniatur suæ bonitatis similitudo.

An ad perfectionẽ vniuersi hoc requiratur vt in ipso omnes gradus entium contineantur.

Sed videtur hæc ratio non concludere, secundum enim doctrinam sancti Thomæ. Deus potest plures species producere quàm sint productæ & perfectiores, sed quælibet species dicit vnum gradum entis: ergo vniuersũ deficiunt multi gradus entium: ergo non est inconueniens aliquem gradum entis in vniuerso non contineri: cuius oppositum hic tenetur. Respondetur, quòd duplex est gradus entis, aliquis scilicèt transcendens & communis, aliquis verò particularis. Necessarium & contingens sunt gradus communes & transcendentes, tanquam consequentes eus inquatum ens, vt inquit sanctus Thomas sexto metaphysicæ, quia omne ens aut est necessarium, aut contingens, quælibet autem natura & species dicit gradum particulatem. Ad perfectionem ergo vniuersi exigitur vt in ipso contineantur omnes gradus communes & transcendentes: & de istis loquitur sanctus Thomas non autem vt contineantur in ipso omnes gradus particulares possibiles esse.

Tertiò, & est confirmatio præcedentis rationis. Ordo vniuersi exigit esse aliquas causas variabiles: ergo & aliquos effectus contingentes, ergo &c. probatur antecedens, quia corpora sunt de perfectione vniuersi, quæ non mouent nisi mota: prima quoque consequentia probatur, quia à causa variabili effectus contingentes sequuntur, cùm effectus non possit esse firmioris esse, quàm sua causa vltima etiam patet, quia Deus vult bonum vniuersi, quod consistit in quodam ordine.

CIRCA illam propositionem, A causa variabili effectus contingentes sequuntur, & eius probationem, dubitatur tripliciter. Primò, quia variatio effectus contingentis attenditur secundum esse: variatio autem corporum hic assignata est secundum situm: modò non oportet vt à causa variabili secundum situm proueniat effectus variabilis secundum esse, quia non sequitur, si effectus sit innariabilis secundum esse, quòd sit firmioris esse quàm sua causa, quia potest variari secundum situm sicut & sua causa, & potest causa variabilis secundum situm esse inuariabilis secundum esse, sicut corpora cœlestia: ergo non oportet vt effectus causæ variabilis illo modo, sit contingens. Secundò, quia a corporibus cœlestibus moris causatur defectus solis, qui tamen non est contingens, sed necessarius. Tertiò, quia Arist. 8. phys. & primo de generatione, ponit vnum motum regularem ad saluandam perpetuitatem generationis, perpetuum autem non est cõtingens, sed necessarium, maximè apud Arist. ergo &c.

A causa variabili effectus cõtingentes sequuntur.

AD euidentiam primi dubij considerandum, quòd vt habetur à sancto Thoma sexto metaphysi loco prælegato, causa quæ per motum agit, requirit determinatam materiam & dispositam: & quia contingit aliquãdo materiam indispositam esse, ideò virtus talis agentis non consequitur suum effectum, & propterea à causa variabili sequitur effectus contingens, ille inquam, qui ab ea vt variationi subiatur: procedit, in tali autem progressu æqua est conditio causæ & effectus, quia sicut causa potest per indispositionem materiæ impediri ne producat: ita effectus impediri potest ne producatur, quia esse causæ vt causat, est producere (ab hoc enim habet formaliter vt sit actu causans) & produci est esse effectus, vt actu producitur, (nam producitur formaliter productione) ideò effectus in hoc ordine non est infirmioris esse quàm sua causa.

AD dubium ergo dicitur, quòd variatio causæ assignata hic intelligitur non solùm secundum locum aut situm, sed etiam secundum esse ipsius vt actualiter causat modo præexposito: à causa enim hoc modo variabili, quæ scilicèt potest producere, & potest impediri ne producat, prouenit effectus variabilis secundum esse, qui scilicèt produci potest & non produci: & per consequens contingens est. Potest secundò propositio hæc proponi, quòd à causa variabili secundum esse accidentale, quæ est variatio secundum situm tantùm, oportet vt proueniat variatio secundum esse substantiale effectus, quando variatio causæ est necessaria conditio agentis, aut ratio agendi esse substantiale effectus, non debet enim effectus secundum quod à causa procedit: esse firmioris esse, quàm causa secundum suam rationem agendi: & ideò si effectus secundum esse substantiale producatur à causa agente secundum quod substat variationi, oportet vt esse variabile à tali causa recipiat. Vnde minor assumpta est falsa, & cùm probatur, quia non sequitur, si sit effectus inuariabilis secundum esse, quòd sit firmioris esse quàm sua causa, negatur hoc, imò sequitur, quia effectus à tali causa procedit, non tantùm secundum motum localem, sed etiam secundum esse substantiale: quod si esset inuariabile, effectus vt effectus esset firmioris esse quàm sua causa vt causa est.

AD secundum dubium respondetur, quòd motus cœli non est absolutè causa defectus solis, secundum forteia entia lunæ inter solem & aspectum nostrum, quæ quidem prouenit planetis in certo situ existentibus: & quia per motum cœli planetæ ad eum situm prouenimus, ideò potest dici motus cœli esse aliquo modo causa talis defectus, supposito tamen quod sint planetæ in sitibus non aptis ad illum effectum, absolutè autem non est causa, quia etiam si corpora cœlestia starent, posset esse talis defectus solis, planetis in dispositione conuenienti existentibus: & sic causa variabilis vt variabilis non est causa illius effectus. Posset secundò dici quòd defectus solis, est effectus in tali natura contingens, cùm possit non esse, imò de facto quandoque sit quandoque non sit, sicut sit necessarius in ordine ad causam, quia videlicèt posita sua causa non potest non esse. Sed quia non videtur loqui hoc loco sanctus Thomas de contingentia effectus in se vt res est, sed vt effectus est, & in ordine ad causam, ideò potest tertiò dici conformiter ad responsionem primi dubij, quòd causa defectus solis est causa inuariabilis in ratione causæ, quia nunquam impediri potest ab eius productione: ideò effectus in ratione effectus, est etiam inuariabilis, quia non potest non produci posita causa. Et si dicatur quòd omne agens per motum, est variabile hoc modo in ratione causæ: dicitur quòd hoc est verum de agente per transmutationem materiæ, non autem de agente per delationem necessariam corporum ad determinatum situm, quo modo cœlum dictum est suo motu posse dici causam defectus solis.

Ad tertium dicitur, quòd in motu primi mobilis sunt duo scilicèt ipsa situs variatio secundum partes, & vniformitas motus ac perpetuitas: generationis ergo perpetuitas prouenit à motu cœli, non ratione variationis absolutè, sed ratione vniformitatis & perpetuitatis talis variationis: sicut enim alternatio generationis & corruptionis reducitur, tanquam in causam in alternationem situs partium primi mobilis, ita perpetuitas eius reducitur sicut in causam in perpetuitatem illius alternationis. Vnde ratio in oppositum non concludit. effectus enim qui à causa variabili inquantum variabilis est, prouenit est contingens: non autem ille qui prouenit ab ipsa inquantum vniformitatem habet & perpetuitatem in tali variatione potest enim esse necessarius simili necessitate cum sua causa, scilicèt in perpetuitate variationis, sicut patet in motu quo corpora cœlestia inferiora à primo mobili mouentur: & hoc modo accepit Aristoteles necessitatem generationis & corruptionis perpetuæ esse à motu vniformi primi mobilis. Quartò, Deus vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed suppositionis, ergo ex voluntate diuina non potest concludi in rebus necessitas absoluta: ergo ex ea non tollitur contingentia: probatur prima consequentia, quia necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Secunda etiam patet, quia sola necessitas absoluta excludit contingentiam à rebus. Non sequitur itaque, si Deus aliquid vult, quòd illud de necessitate eueniat, sed quòd hæc conditionalis sit vera & necessaria, si Deus aliquid vult, illud erit, consequens tamen non erit necessarium.

Necessitas ex suppositione non repugnat cõtingentiæ.

AD euidentiam huius rationis considerandum quod contingentia & necessitas absoluta inter se oppositionem habent ex suis formalibus rationibus, ideò eidem rei conuenire non possunt: est enim contingens quòd secundum se & absolutè potest non esse: necessarium autem quòd non potest non esse vnde vbicunque ponitur necessitas absoluta, oportet omninò contingentiam remoueri, necessitas autem ex suppositione non repugnat contingentiæ: dicitur enim ex suppositione necessarium, quòd non potest non esse facta aliqua suppositione: modò non oportet dicere quòd non possit non esse facta aliqua suppositione: sicut absolutè Sortes potest non moueri: posito autem quòd currat, non potest non moueri, vnde ex hoc quòd ponitur aliquid necessarium ex suppositione, non oportet ab eo remoueri contingentiam: & ita cùm ex eo quòd Deus aliquid velit, necesse sit ex suppositione tantùm quòd illud fit, quia non stant simul quòd Deus velit illud euenire & non eueniat, non autem absolutè: non oportet ex voluntate Dei à rebus contingentiam tollere.

Non si deus vult aliquid euenire illud necessario euenit.

CIRCA illam propositionem. Non sequitur si Deus aliquid velit, quòd illud de necessitate eueniat: aduerte quòd si ex necessitate, potest se tenere ex parte conditionalis & cõsequentiæ, & potest teneri ex parte cõsequentis. primo modo sensus esset, quod ista conditionalis non est necessaria. Si Deus aliquid vult euenire, illud euenit: & tunc falsa est propositio: imò dicit sanctus Thomas ipsam conditionalem esse necessariam. Nam oppositum consequentis non stat cum antecedente, propter efficaciam diuinæ voluntatis. Secundo modo sensus est, quòd consequens illud, hoc euenit, non est in se necessarium absolutè: & sic sensus est verus: & hic intentus à sancto Thoma. Non enim ex eo quòd Deus vult Antichristum fore, sequitur quòd hoc absolutè sit necessarium, Antichristus erit.

ADVER-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ADVERTENDVM etiam, quòd hoc est intelligendum de actu voluntatis, vt terminati ponitur ad rem volitam absolutè non autem si modus necessitatis ponatur volitus. Licèt enim non sequatur, Deus vult eclipsim solis euenire: ergo necessariò euenit: quia ista consequentia fundatur super falsa hac propositione, omne quod vult deus euenire, necessariò euenit: bene tamen sequitur. Deus vult eclipsim necessariò euenire: ergo necessariò euenit.

SED dubium difficillimum occurrit. Admisso enim quòd ex voluntate dei non sequatur necessitas absoluta in rebus: imò cùm hoc quòd res est volita à deo, ipsa res maneat in se contingens, sit tamen necessaria ex suppositione: videtur quòd saltem consequens sit ineuitabile & immutabile, & consequenter quod voluntas diuina talem necessitatem rebus volitis imponat, quæ & liberum arbitrium, & omne consilium tollat. Quando enim aliquid necessariò dependet ex aliquo antecedente, si antecedens sit ineuitabile, & consequens immutabile & ineuitabile erit: & ideirco fatuum est conari vt non eueniat: sicut si fortes non posset mutari à cutsu, nec etiam mutari posset à motu: & fatuum esset velle conari vt Sortes non moueatur, si non potest à cursu cessare. quum ergo diuina voluntas sit immutabilis. sequitur quod volitum à deo immutabile sit, & ineuitabile: & per consequens fatuum est solicitum esse ad prosequendum quod deus vult non esse: aut conari ad oppositum eius quod vult futurum esse: & sic tollitur omnis humana solicitudo.

AD euidentiam huius dubij, consideranda ex doctrina sancti Thomæ, prima parte. q. 19. artic. 8. & q. 22. artic. 4. ad primum, & sexto Metaphysicæ, quòd cùm deus suprema causa sit, cui omnes aliæ causæ & necessitatiæ & contingentes subijciuntur, secundum quòd disponit vt aliquid eueniat, ita disponit quomodo debeat euenire, & quibus ex causis. illa enim quæ vult necessariò & infallibiliter euenire, vult per causas necessarias euenire & infallibiles. ea autem quæ vult fallibiliter & contingenter euenire, vult euenire mediantibus alijs causis contingentibus & fallibilibus, sicut segetum copiam mediante aratione terræ, & semimum iactu. Vnde quia effectus ab omnibus suis causis dependet: si causa secunda non ponatur, effectus non sequitur: propterea si debeat sequi effectus à deo volitus mediantibus aliquibus causis, oportet vt illæ causæ ponantur, quia statutum est vt illis tantùm mediantibus eueniat. Fatuus enim esset qui vellet segetes, & agrum nollet arare, nollétque terræ mandare semina: aut qui fructus vellet, arbores autem plantari nollet: aut qui vellet absque solicitudine locupletati ex mercatione. Dicitur ergo primò quòd diuina voluntas nostram solicitudinem non tollit, quia sic aliqua vult nobis prouenire, vt nostro studio, nostráque solicitudine acquirantur, & contingenter eueniant: quod si non fiat, effectus non sequetur. Dicitur secundò quod fatuum esset conari ad hoc vt aliquid simul sit volitum à deo, & tamen eius oppositum fiat: sicut quòd deus velit mortem alicuius, & quòd mors non eueniat, cùm nullus efficaciam diuinæ voluntatis possit impedire, non tamen est fatuum conari ad oppositum eius quod deus vult, putà ad vitam eius cuius deus vult mortem, quia deus vult huius mortem prouenire à causa contingenti & impedibili. non est autem fatuum conari ad impedimentum illius causæ, quæ absolutè impediri potest, & per consequens ad oppositum effectum. Si autem insteatur, quia licèt causa mortis sit causa secundum se impedibilis, si tamen vult deus illum effectum euenire per illam causam, ipsa de facto non impedietur propter efficaciam diuinæ voluntatis. Dicitur quòd vtique non impedietur, sed tamen quia vult deus vt fallibiliter & impedibiliter ab illa proueniat effectus, secundum se posset impediri: & ideò qui ad hoc conatur, non conatur ad impossibile, sed ad possibile, licèt intentum non consequatur. illa enim propositio, fatuum est conari ad oppositum eius quod deus vult futurum esse: est quidem vera in sensu composito (sensus enim est quòd fatuum est conari ad hoc totum simul, quòd aliquid sit volitum à deo, & illud non eueniat) est autem falsa in sensu diuiso. est enim sensus, quòd accepto aliquo volito à deo, putà morte sortis, fatuum est conari ad eius oppositum. Hoc autem falsum est, quia ipsam mortem vult deus defectibiliter euenire, & per consequens si conatur quis ad hoc vt non eueniat, non fatuè operatur, vtpote ad impossibile laborans, imò conatur ad id quod potest non euenire secundum se. Vnde si per infallibile & ineuitabile intelligatur id quod secundum se consideratum non potest non euenire: negatur quòd si antecedens alicuius conditionalis necessariæ sit immutabile, & consequens sit ineuitabile: & similiter quòd voluntas diuina omnibus rebus ineuitabilitatem imponat. Si autem intelligatur id quod non potest non euenire ex suppositione alicuius, conceduntur omnia prædicta, sed negatur quòd talis ineuitabilitas tollat contingentiam & libertatem ac consilium. Stant enim simul (vt superius est ostensum) necessitas ex suppositione, & contingentia ac libertas. Propterea inquit sanctus Thomas, veri. quæst 23. artic. 5. ad tertium, quòd quamuis ista sint incompossibilia. Deus vult istum saluari, & iste damnatur: ista tamen sunt compossibilia, Deus vult istum saluari, & iste potest damnari: cum diuina enim voluntate stat potentia deficiendi effectus, licèt non possit cum ipsa non esse effectus diuinæ voluntatis stare.

Quòd diuinæ voluntatis potest ratio assignari.

Cap. 86.

SOlligere autem ex prædictis possumus, quòd diuinæ voluntatis ratio assignari potest. Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult tanquam ea quæ sunt ad finem. sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diuersa ab ipso. *Ibi 3. q. 19.

2 Rursus, bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem: vt imperfectum ad perfectum: sic autem cadunt aliqua sub diuina voluntate, secundum quòd se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quòd bonum vniuersi sit ratio quare Deus vult vnumquodque bonum particulare in vniuerso.

3 Item, sicut suprà *ostensum est, supposito quòd Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quòd velit ea quæ ad illud requiruntur: quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quare illud sit, ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad vnumquodque, est vt sit illud ad quod requiritur. Sic igitur procedere possumus in assignando diuinæ voluntatis rationem: Deus vult hominem habere rationem ad hoc vt homo sit: vult autem hominem esse ad hoc quòd completio vniuersi sit: vult autem bonum vniuersi esse ad hoc, quòd habeat bonitatem ipsius. Non tamen prædicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit: nam bonitas diuina neque dependet à perfectione vniuersi, neque ex ea aliquid sibi accrescit, perfectio autem vniuersi licèt ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quæ sunt essentiales partes vniuersi: ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate: sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit vniuerso: sicut ex his quæ sunt solùm ad monimẽtum vel decorem aliarum partium vniuersi: particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quæ absolutè ad ipsum requiruntur: licèt & hæc etiam habeant quædam quæ sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio diuinæ voluntatis continet solùm decentiam, aliquando vtilitatem, aliquando autem necessitatem, quæ est ex suppositione: necessitatem autem absolutam solùm quum vult seipsum.

Super cap. 86.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de necessitate diuinæ voluntatis, nunc de eius causa determinat. Et primò ex parte voliti, secundò, ex parte voluntatis. Quantum ad primum duo facit. primò conclusionem probat: secundò eam declarat. Conclusio est hæc, Diuinæ voluntatis ratio potest assignari.

AD cuius euidentiam sciendum quòd ratio voluntatis hoc loco accipitur pro eo quod habet rationem causæ quare aliquid ad diuinam voluntatem respectum voliti habeat. vt patet cap. sequenti. vbi enim vnum est volitum per alterum, id propter quod alterum est volitum, est sibi ratio & causa propter quam est volitum: sicut color dicitur ratio formalis qua lapis habet vt sit visibilis, & sub qua actualiter videtur, quia videlicèt non habet terminare actum visionis, nisi inquantum est coloratus vnde dicere, diuinæ voluntatis esse aliquam rationem, est dicere vnum volitum à Deo esse alteri volito rationem formalem quare sit volitum, & actum diuinæ volitionis terminat: quod est Deum velle vnum propter alterum esse, probatur itaque primò sic. Deus vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia tanquam ea quæ sunt ad finem: ergo, &c. probatur consequentia, quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. *Finis est ratio volẽdi ea quæ sunt ad finem.

ADVERTE quòd eo modo aliquid est volitum, quo est bonum, cùm obiectum voluntatis sit bonum, id autẽ quod ordinatur ad finem vt sic, non habet rationem bonitatis nisi ex fine: non enim medicina est aliquod bonum vt ordinatur ad sanitatem, nisi ex ipsa sanitate ad quam ordinatur. Si enim ab ipsa remoueatur ordo ad sanitatem, iam non habet rationem boni in genere sani: propter hoc non habet rationem voliti & appetibilis: id quod ad finem ordinatur, inquantum huiusmodi, nisi ex fine principaliter volito: & ideò dicitur quòd finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: Sicut enim visus aliquod est obiectum materiale aliquod verò formale: ita & voluntaris volentis aliqua propter finem, materialiter volita sunt ipsa ordinata ad finem: ratio autem formalis ex qua habent quod fiat volita, est finis. Secundò. Bonum vniuersi, est ratio quare Deus vult vnumquodque bonum particulare: ergo, &c. probatur antecedens, quia sic aliqua cadunt sub diuina voluntate secundum quod se habent in ordine boni: bonum autem particulare ordinatur ad bonum totius sicut imperfectum ad perfectum. Tertiò. Ratio quare vult Deus ea quæ requiruntur ad vnumquodque, est vt sit illud ad quod requiritur: ergo, &c. probatur antecedens, quia si Deus vult aliquid, necessariò vult ea quæ ad ipsum requiruntur: quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quòd illud sit, & per cõsequens quòd sit volitum. Ex his concludit sanctus Thomas, quòd in assignanda diuinæ voluntatis ratione sic procedere possumus. Deus vult hominem habere rationem ad hoc vt homo sit, vult hominem esse ad hoc vt completio vniuersi sit: vult bonum vniuersi esse ad hoc quod habeat bonitatem ipsius. *Cap.

Secundo loco conclusionem declarat, declarando simul quomodo hæ rationes volendi in iis tribus rationibus assumptæ, diuersimodè ratio volendi sunt. Nam bonitas diuina, quæ in prima ratione posita est, pro ratione volendi vniuersum, neque à perfectione vniuersi dependet, neque sibi ex ea aliquid accrescit. Perfectio autem vniuersi quæ posita est in secunda ratione pro rationibus, quæ sunt essentiales partes vniuersi, de necessitate dependeat, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed ex eis sibi aliqua bonitas vel decor accrescit, particulare verò bonum quod tertio loco pro ratione volendi positum est, ex necessitate dependet ex iis quæ absolutè ad ipsum requiruntur, licèt & quædam propter melius habeat. Ex quibus concludit S. Thomas, quòd aliquando ratio diuinæ voluntatis continet solùm decentiam, aliquando vtilitatem, aliquando autem necessitatem ex suppositione, necessitatem verò absolutum solùm, cùm vult seipsum. Sensus istorum est, quòd aliquando ratio volendi est ratio volendi aliquid tanquam dicens ipsi rationi: sicut cùm Deus vult vniuersum propter bonitatem diuinam: aliquando autem est ratio volendi aliquid tanquam vtile ad talem rationem: sicut cùm Deus vult partes non essentiales vniuersi propter ipsum vniuersum: aliquando verò est ratio volendi aliquid tanquam necessarium ad illam rationem, sicut quum Deus vult ea quæ absolutè requiruntur ad aliquod particulare bonum, propter ipsum bonum particulare. Si enim Deus aliquid vult, necesse est vt ea quæ ad eius essentiam exiguntur, velit.

est vnus actus, non consideratur discursus: vt suprà *circa intellectum ostensum est: Deus autem vno actu vult suam bonitatem & omnia alia, quum sua actio sit sua essentia. Per prædicta autem excluditur error quorũdam dicẽtium omnia procedere à Deo secundum simplicem voluntatem: vt de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam diuinæ scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud Psalm. 103. Omnia in sapientia fecisti. Et Ecclesiastici 1. dicitur, quòd Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua. *Cap. 57. *Excluso erroris. *Auth. sit. scriptura.

Super cap. 87.

STENSO quòd diuinæ voluntatis aliquam rationem assignare possumus, ostendit quoniam propter hoc non oportet eius aliquam causam ponere. Vbi aduertendum quòd aliud est dicere aliquid esse rationem diuinæ voluntatis, & aliud ipsius esse aliquam causam. Quum enim dicimus eius esse aliquam rationem, intelligitur ex parte voliti esse aliquam causam, quæ respondetur ad interrogationem qua quæritur, quare hoc est volitum, & quæ est ipsius voliti causa, ex qua habet quod ad diuinam voluntatem ordinem habeat: ratio enim volendi ex parte voliti se tenet, cùm autem dicimus ipsius esse aliquam causam, ponitur ipsum actum voluntatis ab aliqua causa dependere: sicut quum dicimus cognitionis cõclusionis in nobis causam esse cognitionem principiorum, intelligimus ipsum actum quo cognoscimus conclusiones, esse causatum ab actu quo cognoscimus principia, hoc autem impossibile est in Deo: ideò concedit quidem sanctus Thomas esse diuinæ voluntatis aliquam rationem, aliquam autem esse eius causam negat: probatque hac ratione, Voluntari causa volendi est finis, sed finis diuinæ voluntatis est sua bonitas, non autem aliquid aliorum: ergo ipsa est Deo causa volendi. non autem aliquid aliorum, sed ipsa bonitas est etiam ipsum suum velle, supple: ergo neque ipsa bonitas est realiter causa ipsius actus volendi. quum nihil sit sui ipsius causa. Subiungit autem duo: Primum est, quòd vnum aliorum a Deo est alteri causa, vt ordinem habeat ad diuinam voluntatem: & sic intelligitur Deus propter vnum eorum aliud velle. Secundum est, quòd ex his patet non oportere in diuina volũtate discursum aliquem ponere, id est, successionem aliquam cum causalitate vnius actus super alium, quia Deus vno actu vult suam bonitatem, & omnia alia, quum sua actio sit sua essentia: vbi autem est vnus actus, non consideretur discursus. *Aliud est aliquid esse rationẽ diuinæ volitatis, & aliud esse eius causam.

ADVERTENDVM quòd diuina bonitas est quidem secundum nostrum modum intelligendi causa diuinæ voluntatis, eo quòd sit finis: finis autem apud nos mouet voluntatem ad ea quæ sunt ad finem, secundum tamen rem non est eius causa, cùm non sit realiter distincta ab actu volendi: ideò quum dixisset quòd bonitas est causa volendi, subiunxit statim quæ est etiam ipsum suum velle: quasi diceret, quum dico ipsam esse causam, non intelligo secundum realem causalitatem, quum sit idem cũ ipso velle, sed tantùm secundum nostrum modum intelligendi. *Diuina bonitas quomodo est diuinæ volitatis causa.

NOTANDVM etiam quòd mens sancti Thomæ est probare nihil aliud à Deo esse causam diuinæ voluntatis etiam secundum modum nostrum intelligendi, quum nihil aliud à Deo sit diuinæ voluntatis finis. licèt vnum creatum alterius rei creatæ finis sit, non autem absolutè non esse ipsius aliquam causam, sed tantem secundum modum considerandi: ideò admisso quòd bonitas diuina aliquo modo sit causa, sufficit sibi ostendere quòd alia volita non sint eius causa.

Considerandum vlteriùs, quòd etiam in nobis volitio finis tunc tantùm est causa volitionis eorum quæ sunt ad finem, quando alio actu volumus finem absolutè, & alio actu ea quæ sunt ad finem: quando enim vtrunque eodem actu volumus, tunc volitio finis non est causa volitionis eorum quæ sunt ad finem, quia idem non est causa suiipsius: finis tamen volitus est ratio volendi id quod est ad finem: propter hoc, quia Deus vnico actu & se & alia vult, volitio sui non potest esse causa volitionis aliorum.

Ex his excluditur error dicentium, quòd nullius eorum quæ Deus vult, oportet reddere rationem, nisi quia Deus vult. qui etiam error in scriptura sacra remouetur perhibente omnia Deũ secundum ordinem suæ sapientiæ fecisse, vt in Psalm. & Ecclesiastici primo.

ADVERTENDVM quòd primi effectus Dei ex sola diuina voluntate dependent, vt dicitur prima par. q. 19 articul. 5.

Idem p. p q. 19. ar. 5. & q. 23. ar. 5. & de ve. q. 8. ar. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

alis autem ex alijs causis.ideò illorum non potest primorum effectuum assignari aliqua ratio creata : sicut productionis vniuersi nulla est ratio , nisi quia deus voluit bonitatem suam manifestare & communicare , quod totum ad diuinam voluntatem pertinet. Aliorum autem potest ratio creata assignari. voluit enim deus hominem habere manus , vt deseruirent intellectui operando diuersa opera. ideò falsum est quòd omnia dependeant ex simplici voluntate dei , nullúisque sit ratio nisi quia deus voluit: imò potius dicendum est quòd diuina sapientia est regula diuinæ voluntatis & quòd ideò deus sic voluit, quia per sapientiam suam scit hoc ordinatum ad illud, & ordinatum vt hoc sit, iuxta ea quæ dicuntur veri.q.23.art 6.

Quòd in deo est liberum arbitrium.

Cap. 68.

Idem p.p. q.19 art.10 & in prim. sent. d.25. & de ver. q.24.

EX prædictis autem ostendi potest quod in deo liberum arbitrium inuenitur.

Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult, sed propria sponte. vnde in nobis liberum arbitrium est respectu eius quòd volumus currere vel ambulare. deus autem alia à se non ex

* *Cap. 27.* necessitate vult, vt suprà *ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2 Adhuc, voluntas diuina in his ad quæ non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodam-

* *Cap 83. post. inscript.* modo per suum intellectum, vt suprà *ostensum est. sed ex hoc homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere , quia ad volendum iudicio rationis inclinatur , non impetu naturæ sicut bruta : ergo in deo est liberum arbitrium.

* *Cap. 7.* 3 Item, secundum Philosophum in tertio Ethic. *voluntas est finis:electio autem,eorum quæ ad finem sunt. cùm igitur deus seipsum tanquam finem velit , & non sicut quæ ad finem sunt , alia verò sicut quæ ad finem sunt : sequitur quòd respectu sui habeat voluntatem tantùm, respectu autem aliorum electionem.electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

4 Præterea,homo per hoc quòd habet liberum arbitrium,dicitur suorum actuum dominus. hoc autem maximè competit primo agenti,cuius actus ab alio non dependet.ipse igitur deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est,vt patet per Philosophum in principio Metaph.hoc autem nulli magis competit quàm primæ causæ,quæ deus est.

Super cap. 68.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de voluntate diuina,vt voluntas est,nunc de ipsa determinat vt habet rationem liberi arbitrij, & ponitur conclusio hæc , In deo liberum arbitrium inuenitur. Probatur primò sic. Deus alia à se non de necessitate vult.ergo &c.probatur consequentia , quia liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non de

Quid sit de ratione liberi arbitrij. necessitate quis vult,sed propria sponte.

CONSIDERANDVM ad huius rationis euidentiam ex doctrina sancti Thomæ, quæstionibus de malo q.16.artic.5. quod aliquid se habet ad liberum arbitrium tanquam existens de ratione eius. aliquid verò conuenit sibi secundum quòd est in aliqua natura. De ratione enim eius est vt in diuersa possit obiecta ordinata ad finem. posse autem in bonum & malum , non est de ratione liberi arbitrij , sed sibi conuenit inquantum inuenitur in natura potenti deficere.Similiter quòd vnum velit , & postea eius oppositum per mutationem voluntatis , conuenit sibi secundùm quod est in natura aliquo modo mutabili. Volens ergo sanctus Thomas ostendere in deo esse liberum arbitrium. assumit duntaxat quod est de ratione liberi arbitrij. s. non necessitari ad hoc vel illud,sed posse velle hoc aut illud in ordine ad finem: hoc enim Deo maximè conuenit,quum nullum creatum ad eius bonitatem quæ est finis, necessariam habitudinem habeat.

Secundò,voluntas diuina in iis ad quæ secundum naturam non determinatur , inclinatur quodammodo per intellectum, vt dictum est suprà,capit.81 ergo , &c. probatur consequentia , quia ex hoc homo dicitur habere liberum arbitrium quia ad volendum iudicio rationis inclinatur,non impetu naturæ,vt bruta.

ADVERTENDVM quòd quum ratio liberi arbitrij consistat in hoc , quòd in diuersa possit, sequatur autem appetitus animalis cognitionem : ad hoc vt appetitus in diuersa possit , oportet vt cognitio & iudicium de appetibili ad multa se habeat , est autem hoc proprium intellectus & rationis: nam in brutis est determinatum iudicium à natura: ideò bene dicitur hoc loco,quòd homo est liberi arbitrij, eo quòd iudicio rationis ad volendum inclinetur: vnde (vt dictum est suprà de mente S. Thomæ, veri.quæst.24.) radix libertatis est in ratione, licèt formaliter sit in voluntate. Vbi ergo inclinatio voluntatis sequitur non naturam , sed iudicium intellectus, quod est per intellectum inclinari,vt in Deo respectu creaturarum inuenitur: illa inclinatio libera est. & ad liberum pertinet arbitrium. Tertiò, Deus respectu sui habet voluntatem tantùm, respectu autem aliorum habet electionem, ergo,&c.probatur antecedens , quia voluntas est finis,vt dicitur 3.Ethic.cap.7. electio autem eorum quæ sunt ad finem,consequentia etiam probatur,quia electio semper per liberum fit arbitrium.

CIRCA illam propositionem Aristotelis. Voluntas est finis, aduerte quòd non accipitur voluntas pro potentia , sed pro actu voluntatis, vt dicitur prima secundæ , quæst. 8. actus enim ille voluntatis qui simpliciter & absolutè dicitur velle, est propriè respectu finis : quamuis & quandoque indifferenter omnem actum voluntatis dicamus velle, sed est impropria acceptio, quia actus denominatus à potentia , est eius.actus simplex : actus autem simplex est qui terminatur ad per se obiectum potentiæ: finis autem est primo & per se obiectum voluntatis : ideò ille proprièactus voluntatis dicitur velle siue voluntas.qui ad finem terminatur.

CIRCA illam propositionem, Electio semper per liberum arbitrium fit,dubitatur,quia vt hîc dicitur,electio est eorum quæ sunt ad finem,sed multa sunt ad finem quæ non liberè volumus,sed eadem necessitate qua volumus siuè,sicut ea sine quibus finis haberi non potest,ergo electio non semper pertinet ad liberum arbitrium,nisi dicamus liberum arbitrium in aliquid necessariò inclinari,quòd eius rationi repugnat.

AD huius euidentiam considerandum quòd quum electio segregationem quandam ab aliis importet,segregatio autem non fiat nisi eorum quæ commixta sunt , electio propriè est respectu eorum quæ sunt commixta & conuenientia,dumvnum eorum aliis præacceptatur,ideò vbi sit vnum tantùm medium ordinatum ad finem,respectu eius non est electio, sed eadem erit ratio voleudi finem,& id quod est ad finem , & eadem necessitas : vbi autem ad finem multis mediis potest peruenirì : respectu vniuscuiusque illorum potest esse electio. Similiter omnia necessaria ad finem, sine quibus scilicèt finis haberi non potest, habent rationem vnius medij,& eadem necessitate sub voluntate cadunt cum fine , si cognoscantur necessaria esse,& eorum non est electio,cùm necessarium aliis præacceptari non possit,eo quòd cum aliis vtilibus tantùm, non conueniat,sed seipso ab aliis sit segregatum in ratione ordinati ad finem:ipsum enim necessarium est,alia verò vtilia.Ita ergo propositio est vniuersaliter vera,electio semper ad liberum arbitrium pertinet,quia electio est eorum quæ ad finem non necessariò ordinantur:& ideò quòd vnum præ aliis acceptetur,est ex libertate volentis finem. Ex quo etiam patet illam propositionem, Electio est eorum quæ sunt ad finem , oportere intelligi de iis quæ contingentia sunt, non autem de iis quæ necessaria sunt ad finem, quia illa non cadunt sub electione , eorum necessitas cognita, sed sub volitione finis , vnde omnis quidem electio est eorum quæ sunt ad finem,non autem omnia ordinata ad finem sub electione cadunt. Et sic cùm creaturæ ad diuinam bonitatem habeant ordinem contingentem, non necessarium , sequitur quòd omnia creata sub diuina electione cadunt,& per consequens sub libero Dei arbitrio

Quartò,Deus est maximè Dominus suorum actuum, cùm actus eius ab alio non dependeat.ergo,&c.patet cõsequentia,quia homo per hoc quòd habet liberum arbitrium , dicitur dominus suorum actuum.Confirmatur ex nominis ratione , quia liberum dicitur quod sui causa est,vt dicitur primo Mera.hoc autem nulli magis competit quàm primæ causæ.

ADVERTENDVM cùm dicitur Deum esse maximè dominum suorum actuum,quòd hoc intelligitur nõ quoad substantiam actus,cùm actus ita sit sibi naturalis sicut substantia, sed intelligitur quo ad terminationem ad obiecta,quòd enim & illam creaturam producat , est in libertate Dei,ipsa tamen substantia productionis actiuæ , est sibi à natura , & non subest libertati , nisi diceretur negatiuè actuum substantiam sibi liberè , & ex se conuenire , quia nullo alio sibi conuenit , sicut naturalia creaturis ab alio illis sunt tributa.

Quòd in deo non sunt passiones affectuum.

Cap. 89.

EX præmissis autem sciri potest quòd passiones affectuum in deo non sunt.

Secundum enim intellectiuam affectionem non est aliqua passio , sed solùm secundum sensitiuam , vt probatur in septimo physicorum *. nulla autem talis affectio in deo esse potest, cùm desit sibi sensitiua cognitio, vt per supradicta est manifestum. Relinquitur igitur quòd in deo non sit affectiua passio.

7. phys. tex. 18.

2 Præterea,omnis affectiua passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit , putà secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum ali-

* *Cap. 3.* quid huiusmodi : quorum nullum in deo possibile est accidere, eo quòd non sit corpus, neque virtus in corpore , vt suprà * ostensum est. non est igitur in ipso affectiua passio.

3 Item , in omni affectiua passione patiens aliqualiter tralitur extra suam conditionem essentialem , vel conaturalem dispositionem : cuius signum est , quòd huiusmodi passiones si intendantur , animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile deum extra suam naturalem cõditionem aliqualiter trahi;cùm sit omninò immutabilis, vt suprà ostensum est.patet igitur quod huiusmodi passiones in deo esse non possunt.

4 Amplius, omnis affectio quæ est secundum passionem determinatè in vnum fertur secundum modum & mensurã passionis. passio enim impetum habet ad aliquid vnum , sicut & natura : & propter hoc ratione

* *Cap. 82.* oportet eam reprimi & regulari, diuina autem voluntas non determinatur secundum se ad vnum in his quæ creata sunt, nisi ex ordine suæ sapientiæ, vt suprà *ostensum est. non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

5 Adhuc, omnis passio est alicuius in potentia existentis. deus autem est omninò liber à potentia, cùm sit actus purus. est igitur agens tantùm, & nullo modo aliqua passio in ipso locum habet. sic igitur omnis passio & nomine & re à deo remouetur. Quædam autem passiones remouentur à deo non solùm ratione sui generis sed etiam ratione suæ speciei.omnis enim passio ex obiecto speciem recipit : cuius igitur obiectum omninò deo est incompetens,talis passio à deo remouetur etiam secundum rationem propriæ speciei. Talis autem est tristitia & dolor. nam eius obiectum est malum iam inhærens : sicut gaudij obiectum est bonum præsens & habitum.tristitia igitur & dolor ex ipsa sui ratione in deo esse non possunt.

6 Adhuc, ratio obiecti alicuius passionis non solùm sumitur ex bono & malo,sed etiam ex hoc quòd aliqualiter quis se habet ad alterum horum. sic enim spes & gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur , deo non competit : nec ipsa passio deo conuenire potest etiam ex ratione propriæ speciei. spes autem quanuis habeat obiectum bonum : non tamen bonum obtentum , sed obtinendum. quod quidem deo non potest competere ratione suæ perfectionis , quæ tanta est , quòd ei additio fieri non potest. Spes igitur in deo esse nõ potest,etiam ratione suæ speciei : & similiter neque desiderium alicuius non habiti.

7 Amplius, sicut diuina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi à deo,ita etiam multò amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere , sicut spes bonum obtinendum. duplici ergo ratione suæ speciei timor à deo excluditur, & quia non est nisi existentis in potentia , & quia habet obiectum malum quod potest inesse. Item , pœnitentia mutationem affectus importat. igitur & ratio pœnitentiæ deo repugnat,non solùm quia species tristitiæ est,sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

8 Præterea,absque errore cognitiuæ virtutis esse non potest vt illud quod est bonum , apprehendatur vt malum : nec est nisi in particularibus bonis, vt alterius malum possit bonum existere alteri , in quibus corruptio vnius est generatio alterius. vniuersali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid , sed per vnumquodque repræsentatur. deus autem est vniuersale bonum:cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona. nullius igitur malum sibi potest esse bonum : nec potest esse etiam vt id quod est simpliciter bonum , & non est sibi malum, apprehendat vt malum:quia sua scienciaest absque errore,vt suprà *ostensum est. inuidiam igitur in deo impossibile est esse , etiam secundum suæ speciei rationem : non solùm quia inuidia species tristitiæ est , sed etiam quia tristatur de bono alterius : & sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum.

* *Cap. 71.*

9 Adhuc, eiusdem rationis est tristari de bono,& apperere malum, nam primum est ex hoc quòd bonum æstimatur malum.secundum verò est ex hoc quòd malum æstimatur bonum. ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam.ira igitur à deo longè est secundum rationem suæ speciei:non solùm quia effectus tristitiæ est,sed etiam quia est appetitus vindictæ propter tristitiam ex iniuria illata conceptam. Rursus , quæcunque aliæ passiones harum specierum sunt , vel ab eis causantur, pari ratione à deo excluduntur.

Super cap. 89.

POstquam determinauit sanctus Thomas de intellectu & voluntate diuina , nunc de passionibus & virtutibus determinat. Circa hoc autem duo facit. primò determinat de passionibus,secundo de virtutibus cap. 92. Circa primum duo facit. primò agit de iis quæ à deo remouentur , secundò de iis quæ sibi conueniunt cap. seq. Primò autem determinat de passionibus quàm de virtutibus , quia aliquarum virtutum obiecta sunt passiones: prius autem determinandum de obiectis. Circa primum duo facit. primò , ostendit nullam passionem conuenire deo ratione generis , scilicèt secundum rationem passionis secundò, ostendit aliquas etiam ratione propriæ speciei ab ipso remoueri Quantum ad primum , aduertendum quòd affectionis nomine ipsas passiones (vt patet ex prima secundæ , quæst. 22. art. 2.) sanctus Thomas intelligit vnde quum inquit quòd in deo non sunt passiones affectuum , est constructio intransitiua : & est sensus , quòd in ipso non sunt passiones appetitus , quæ sunt affectiones quædam. dicuntur autem passiones appetitus , affectiones quædam , ad differentiam passionis intellectus & sensus quæ sunt receptiones tantùm , non autem motus & inclinationes ad rem , quod nomine affectionis importatur. Probatur ergo primò nullam passionem , vt passio est. deo conuenire posse, hc. Secundum intellectiuam affectionem non est aliqua passio , sed secundum sensitiuam tantùm , vt dicitur 7. phys. tex. 18. ergo in deo non est aliqua passio, in eo enim non est sensitiua affectio,sicut nec sensitiua cognitio.

Quid nomine affectionis importetur.

ADVERTENDVM ex prima secundæ loco superius allegato, & de verita. q. 26. quòd passio propriè dicta inuenitur tantùm , vbi est transmutatio corporalis. quia passio propriè nominat receptionem alicuius cum alterius obiectione per motum, & quia moueri est corporum , ideò in actu appetitus intellectui

Passio non est in appetitu intellectiuo.

Universidad de Navarra Biblioteca

cus, quia non est actus organi corporalis, non est passio, sed tantùm ex actu appetitus sensitiui, vnde & ipsius appetitus sensitiui motus cum aliqua transmutatione corporali definiuntur, dicitur enim ira accensio sanguinis circa cor.

Secundò. Deus non est corpus, neque virtus in corpore. ergo &cæt. probatur consequentia, quia omnis affectiua passio fit secundum aliquam transmutationem corporalem. Tertiò. Non est possibile deum extra suam naturalem dispositionem aliqualiter trahi, cum sit omninò immutabilis. ergo &cæt. probatur consequentia, quia in omni affectiua passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem, vnde per earum intentionem animalia mouentur.

Quomodo patiens extra suã conditionẽ essentialem vel connaturalẽ dispositionem trahatur.

SED occurrit hoc loco dubium non dissimulandum. Nam conditio essentialis dicitur, quæ consequitur, rei essentiam: & dispositio dicitur connaturalis, quæ naturæ principia consequitur: remanente autem essentia, & principijs naturalibus non potest remoueri quod essentiam consequitur, alioquin non consequeretur necessariò essentiam ergo passio non potest trahere aliquem extra suam dispositionem essentialem, nisi illud corrumpendo. ergo falsum est quod hic dicitur scilicèt quòd patiens trahitur extra suam conditionem essentialem.

Respondetur, quòd conditio aliqua potest dici essentialis dupliciter, & similiter dispositio connaturalis. Vno modo quia ad principia essentialia & naturalia de necessitate consequitur, sicut esse risibile est dispositio connaturalis hominis, & essentialis conditio. Alio modo quia concomitatur essentiam semper si suæ naturæ res relinquatur, & nisi interueniat impedimentum, sicut habere duas manus, est homini connaturale. Prima conditio essentialis non potest remoueri à re manente subiecto non enim per quodcunque agens potest remoueri risibilem esse ab homine. Quæ autem essentialis vel connaturalis secundo modo dicitur, potest ex aliquo impediente, aut extrinsecus agente remoueri. potest enim aliquid esse homo, & tamen duas manus non habere. hoc ergo secundo modo intendit sanct. Thom. de conditione essentiali loqui vnde cum dixisset, quòd patiens trahitur aliqualiter extra suam conditionem essentialem, ne aliquis existimaret ipsum loqui aut de principijs essentiæ, aut de eo quòd talia principia de necessitate consequitur, quasi exponendo quod dixerat addidit, vel connaturalem dispositionem, ac si diceret, voco conditionem essentialem omnem connaturalem dispositionem, id scilicèt quod consequitur naturam rei sibi derelictam, omni deducto impediente: hoc autem in omni passione aliqualiter fit, quia aut concalescit corpus ex motu appetitus, aut frigescit, aut contrahitur cor, aut dilatatur præter cursum consuetum naturæ suæ. Dicit autem patiens aliqualiter, non autem simpliciter trahi extra conditionem naturalem & essentialem, quia non omninò quidem sua naturali dispositione priuatur, sed aliqua tantùm ex parte. dum verbi gratia aut magis solito intenditur, aut remittitur. Quartò. Diuina voluntas non determinatur secundum se ad vnum respectu creaturarum, sed ex ordine diuinæ sapientiæ. ergo &cæt. probatur consequentia, quia omnis affectio quæ est secundum passionem determinatè in vnum fertur secundum modum & mensuram passionis, cum passio impetum habeat ad aliquid vnum, sicut & natura. & propter hoc ratione oporteat eam reprimi & regulari.

Quomodo passio ad aliquid vnum impetũ habeat: & regulari ratione posit.

CIRCA istam propositionem, Passio impetum habet ad aliquid vnum, sicut & natura dubitatur. Nam reprimi & regulari ratione conuenit ei tantum, quod diuersimode potest ferri & dirigi: propter hoc operatio virtutis nutritiuæ non regulatur ratione, quia est ad vnum determinata, sed vt hic dicitur, oportet regulari ratione & reprimi passionem: ergo non est ad vnum determinata, & sic videtur sanct. Thom. sibiipsi hoc loco contradicere.

AD huius euidentiam considerandũ, ex quæstionibus de ver. q. 25. attic. 1. & 4. quod aliter appetitus naturalis determinatur ad vnum, & aliter appetitus animalis. Nam appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehentionem appetentis, sed formam naturalem: & quia res naturalis in suo esse est determinata, ideò talis appetitus est ad vnum appetibile determinatum, propterea posita forma, & deductis impedimentis sequitur actus: sicut posita grauitate in corpore graui, sequitur motus deorsum, si graue sit extra locum ipsum, & non sit impeditum, appetitus autem animalis sequitur apprehensionem sensus, & quia sensus potest apprehendere aliquid vt conueniens, & vt nocium, & aliquando nihil apprehendere vt conueniens aut vt nocium, ideò talis appetitus non determinatur ad vnum appetibile secundum se, neque semper exit in actum deductis impedimentis: sed si apprehendatur aliquid vt delectabile & conueniens, de necessitate fertur in illud: & econtrario si apprehendatur vt nociuum secundum sensum, illud necessariò refugit, in quo differt ab appetitu rationali qui non determinatur ad vnum nisi respectu finis, quantumcunque sibi aliquid proponatur vt bonum & vtile, ex quo patet quòd appetitus naturalis ex se determinatur ad vnum, appetitus autem animalis non determinatur ad vnum nisi supposita apprehentione qua proponitur sibi aliquid sub ratione propij obiecti. Et quia (vt dicitur 1.2.q.17.attic.7.) apprehensio sensitiua in homine nata est regulari ratione, cùm ipsa sit particularis, & ratio sit vniuersalis, sicut & virtus actiua particularis à virtute vniuersali regulatur: ideò & ipse motus appetitus sensitiui natus est ratione regulari, vt scilicèt ipsi modus & terminus quidam à ratione imponatur iudicante sic esse appetẽdum, putà vindictam, sic debere appeti, & non aliter. Passio igitur determinatur ad vnum ex apprehensione qua iudicatur aliquid delectabile & conueniens, aut malum & nociuum, ad illud etiam secundum se toto impetu fertur, cùm naturaliter feratur in omne delectabile, naturaliterque refugiat omne triste, sicut ira secundum se & absolutè toto impetu fertur ad vindictam. & ideò ad hoc vt vitiosa non sit, necesse est vt à ratione aliquis sibi limes imponatur. & similiter est de aliis passionibus. Ad dubium ergo dicitur primò. quòd similitudo inter naturam & passionem accipienda est tantùm, quantum ad determinationem ad vnum: non autem quantum ad modum determinationis: quia & natura & passio ad vnum quidem determinantur, sed tamen diuersimodè. nam natura à forma naturali determinatur ad vnum. passio autem ex apprehentione sensus, aut etiam rationis. Dicitur secundò, quod tale determinatum ad vnum ex apprehensione potest reprimi & regulari ratione. & potest ad illud vnum diuersimodè se habere. & secundùm. s. totum impetum, si apprehentio sensus non sit secundum rationem imperata: & secundum aliquam limitationem, si ipsa apprehensio ratione reguletur. determinatum autem ad vnum ex forma. non est necesse ad hoc vt bonum sit, quòd ratione reguletur, quia ex se non subditur rationi.

Quantum ad secundum ostenditur quod aliquæ passiones à deo etiam ratione propriæ speciei remouentur. s. ex propria differentia qua vnaquæque ponitur in sua specie, & ab alia distinguitur passione. Et sex ponuntur conclusiones. Prima est, Tristitia & dolor non sunt in deo. probatur. Obiectum eius est malum iam inhærens, sicut gaudij bonum præsens & habitum, sed deo hoc non conuenit. ergo &c. patet conseq. quia cùm omnis passio ex obiecto speciem recipiat, talis passio cuius obiectum est deo incompetens, ab eo secundum rationem propriæ speciei remouetur. Secunda est, Spes aut desiderium non est in deo. probatur supponendo rationem obiecti alicuius passionis non solum sumi ex bono & malo, sed etiam ex hoc quod aliquis ad alterum horum aliqualiter se habet, ex quo sequitur quod si modus se habendi ad obiectum passionis, deo non competit, & ipsa quoque passio ab ipso remouetur. tunc sic, Spei & desiderij obiectum est bonum, non quidem obtentum aut habitum, sed obtinendum aut non habitum, sed hoc deo non potest competere, quum eius perfectio tanta sit, vt ei aliquid addi non possit. ergo &c.

SED occurrit dubium. Nam non solùm sibi quis sperat bonum, sed etiam amicis. ergo quamuis bonitati & perfectioni diuinæ aliquid addi non possit, quia tamen creaturæ aliquid addi potest, poterit in deo esse spes, qua speret creaturam aliquid obtenturam. Respondetur quòd spes, quæ est passio appetitus sensitiui, extenditur tantùm ad bonum sperantis, quum bonum appetitus sensitiui sit delectabile & conueniens secundum sensum, sed spes quæ nominat actum voluntatis, potest etiam secundariò ad bonum alterius extendi, inquantum per amorem aliquis vnitur alteri, vt dicitur 2.2.q.17.attic.3. Veruntamè spes etiam isto modo sumpta in deo esse non potest, quia spes propriè respicit bonum, quod etiam respectu sperantis est futurum: deo autem nihil est futurum. Si autem aliquis nomen spei vellet largius accipere pro actu scilicèt voluntatis, quo quis vult alicui bonum illi futorum cum certitudine: sic non esset inconueniens dicere deum sperare nobis beatitudinem, sed hoc esset vocabulis abuti.

ADVERTENDVM autem quòd spes eo modo quo potest esse de iis quæ ad alios pertinent, scilicèt de alicuius rei euentu, non est de ipso euentu boni alterius, nisi inquantum existimatur vt bonum sperantis, vt dicitur tertio sententiarum, distinct. 26. in expositione literæ. ideò quum nihil bonitatis deo possit addi, nullo modo potest dici esse spem in deo. propter hoc sanctus Thomas ad extendendum in deo spem non esse, hoc solum pro ratione adduxit, quòd perfectioni diuinæ aliquid addi non potest. Tertia est, Timor non est in deo. probatur, tum quia eius obiectum est malum quod potest inesse: in deo autem non est potentia ad malum, tum quia non est nisi existentis in potentia. Quarta est, Pœnitentia non est in deo probatur, tum quia est species tristitiæ, tum quia mutationem affectus importat, quorum neutrum est in deo.

Quinta est. Inuidia non est in deo, probatur, tum quia est species tristitiæ, tum quia tristatur de bono alterius, quorum neutrum est in deo. Secundum probatur, quia aliquis tristatur de bono alterius. inquantum accipit bonum alterius, vt sibi malum. hoc autem in deo esse non potest, tum quia nullius bonum potest sibi esse malum, quum sit vniuersale bonum, vniuersali autem bono nihil depereat ex particulari bono: tum quia non potest, id quod est simpliciter bonum, & non est sibi malum, apprehendere vt malum, cùm scientia sua sit absque errore.

Vniuersali bono nihil deperit ex bono particulari.

ADVERTENDVM quòd bonum vniuersale dupliciter accipi potest, vniuersalitate. I. prædicationis, & vniuersalitate perfectionis: & de vtroque verum est quòd nihil ab eo per quodcunque particulare bonum remouetur. vniuersalis enim prædicabilis ratio non tollitur aut imperficitur per rationes particulares. non enim ex hoc quòd homo sit substantia animata sensibilis rationalis, remouetur ab animali quòd sit substantia animata sensibilis. ista enim participatio cõmunis à particulari non est per separationem aut remotionem alicuius partis ab ipso vniuersali, sed per commuicationem totius suæ rationis ipsis particularibus. & quia vniuersale secundum perfectionem modo quodam perfectiori continet quicquid continet vniuersale secundum prædicationem: ideò per particulare, quod vniuersalem naturam participat, nihil tollitur ab vniuersali, sed tantùm eius similitudo particularibus secundum eorum modum communicatur: sicut si esset homo vniuersalis separatus, ad modum ideæ Platonicæ, particulares homines illum hominem vniuersalem participarẽt, non aliquam partem ab eo detrahendo, sed eius similitudinem pro eorum conditione capiendo, sic etiam ignis alliis suam speciem communicat absque sui diminutione. Bono ergo vniuersali, quòd est deus alia particularia bona participant, dum aliqualem eius similitudinem gerunt, nihil tamen ab eo vniuersali bono per particularia bona subtrahitur. Sexta est, Ira non est in deo probatur, tum quia est effectus tristitiæ, tum quia est appetitus mali alterius ad vindictam. est enim ira appetitus vindictæ propter tristitiam ex iniuria illata conceptam vtrumque autem horum à deo remouetur. Primum quidem patet ex superioribus. secundum verò probatur. quia appetere malum contingit ex hoc quòd malum existimatur bonum. hoc autem deo conuenire non potest. Concluditur ex omnibus his, quòd eadem ratione quæcunque aliæ passiones ab istis sunt vel causantur, à deo sunt excludendæ.

Quòd in deo sit delectatio & gaudium.

Cap. 90.

SVnt autem quædam passiones quæ licèt deo non conueniant secũdum quòd passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnãs diuinæ perfectioni. de numero autem harum est gaudium & delectatio.

Est enim gaudium præsentis boni. neque igitur ratione obiecti quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum: gaudium secundum suæ speciei rationem diuinæ perfectioni repugnat. Ex hoc autem manifestum est quòd gaudium vel delectatio propriè in deo sit. sicut enim bonum & malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita & appetitus intellectiui. vtriusque enim est prosequi bonum, & fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum æstimationem: nisi quòd obiectum intellectiui appetitus est communius quàm sensitiui: quia intellectiuus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter: appetitus autem sensitiuus bonum vel malum secundum sensum. sicut etiam & intellectus obiectum est communiùs quàm sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inueniuntur igitur in appetitu intellectiuo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitiui, in hoc differentes, quòd in appetitu sensitiuo sunt passiones propter communicationem eius ad organum corporale: in intellectiuo autem sunt operationes simplices. sicut enim & passione timoris quæ est in appetitu sensitiuo, refugit quis malum futurum: ita sine passione intellectiuus appetitus idem operatur. Cùm igitur gaudium & delectatio deo non repugnent secundum suam speciem, sed solùm inquantum passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem vt passiones: relinquitur quòd etiam diuinæ voluntati non desint.

2 Item, gaudium & delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito: deus autẽ in seipso, qui est principale suum volitum, maximè quietatur, vtpote omnem sufficientiam in se habens. ipse igitur per suam voluntatem in se maximè gaudet & delectatur.

3 Præterea, delectatio est quædam operationis perfectio, vt patet per Philosophum 10. Ethi. * perficit enim operationem sicut pulchritudo iuuentutem: sed deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, vt patet ex prædictis. si igitur nostrum intelligere propter suam operationem est delectabile, diuinum intelligere erit sibi delectabilissimum. * Cap. 4.

4 Amplius, Vnumquodque naturaliter in suo simili gaudet quasi in conuenienti, nisi per accidens inquantum est impeditiuum propriæ vtilitatis: sicut figuli adinuicem corrixantur pro eo quòd vnus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est diuinæ bonitatis similitudo, vt ex supradictis * patet. nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quòd deus de omni bono gaudet: est igitur in eo propriè gaudium & delectatio. Differunt autem gaudium & delectatio ratione. Nam delectatio prouenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudij rationem: vnde delectatio est solùm de coniuncto bono, si propriè sumatur: gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod deus propriè in seipso delectatur: gaudet autem in se & in aliis. * Cap. 67

Super cap. 90.

OStenso quæ sint passiones quas à deo remoueri necesse est, ostendit vlterius sanctus Thomas quæ sint illæ quæ sibi aliquo modo sunt attribuendæ. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quòd deo gaudium & delectatio conueniant. Secundò, idem de amore manifestat, cap. sequenti. Quantum ad primum duo facit. Primò probat propositum, secundò, ostendit differentiam inter gaudium & delectationem.

Probatur igitur primò conclusio sic, Gaudium & delectatio deo non repugnant secundum suam speciem, & in voluntate secundum suam speciem sunt. ergo etiam diuinæ voluntati non desunt. patet consequentia, quia quæ sunt in voluntate nostra, etiam in voluntate diuina esse oportet, nisi diuinæ repugnent perfectioni. Antecedens quo ad primam partem probatur, quia neque ratione obiecti, neque ratione modi se habendi ad obiectum, secundum suam speciem diuinæ perfectioni repugnat. nam obiectum eius est bonum actu habitum, quorum neutrum repugnat deo. Quo ad secundam verò partem probatur, quia idem est obiectum appetitus sensitiui & voluntatis, scilicèt malum & bonum apprehensum, licèt obiectum voluntatis sit communius obiecto appetitus sensitiui, quia illius obiectum est bonum simpliciter, huius verò bonum vel malum secundum sensum sed operationes appetitus speciem sortiuntur ex obiectis. ergo in voluntate sunt similes operationes secundum speciem operationibus appetitus sensitiui, differentes in hoc, quòd tales operationes in appetitu sensitiuo sunt passiones, in voluntate autem sunt simplices operationes. ergo &c.

CIRCA primam partem antecedentis attendendum est, quòd (vt dictum est in præcedenti cap.) per propriam rationem speciei passionis, intelligimus non totum quod cadit in diffinitione passionis, sed quod in diffinitione eius ponitur tanquam propria differentia per quam ab aliis passionibus diffinguntur. sic enim gaudium & delectatio, secundum quòd sunt in appetitu sensitiuo, licèt in sua ratione includant passionem tanquam genus (sunt enim passiones appetitus sensitiui) & ratione huius repugnent diuinæ perfectioni: ratione tamen propriæ differentiæ, qua formaliter à genere distinguuntur, in quantum scilicèt important quietationem appetitus in bono coniuncto, diuinæ perfectioni non repugnant, & in voluntate etiam reperiuntur: & propter hoc dicuntur ex ratione suæ speciei diuinæ perfectioni non repugnare.

CIRCA differentiam obiecti voluntatis & appetitus sensitiui, aduertendum quòd non ideò dicitur obiectum voluntatis

Universidad de Deusto
Biblioteca

Obiectum voluntatis est bonum simpliciter, appetitus autem sensitiuus bonum sensibile.

bonum simpliciter, appetitus autem sensitiuus bonum sensibile, quæ ad bonum vniuersale tantùm terminetur voluntas: ad bonum autem sensibile terminetur appetitus sensitiuus (hoc enim falsum est), quia sicut intellectus non tantùm intelligit vniuersalem rationem boni, sed etiam boni sensibilis & particularis rationem, ita & voluntas non solùm fertur in vniuersalem rationem boni, sed etiam ad particulare bonum sensibile) sed attenditur huiusmodi differentia quantum ad rationem formalem sub qua aliquid terminat actum appetitus. sic enim bonum simpliciter, i. non limitatum ad aliquam particularem boni rationem, sed absolutè sumptum, est obiectum voluntatis. quicquid enim rationem boni participat, sub voluntate cadere potest. bonum autem non simpliciter, sed contractum ad bonum sensibile, est obiectum appetitus sensitiui: quia quicquid habet rationem boni sensibilis, potest cadere sub appetitu sensitiuo, non autem quicquid absolutam boni rationem participat. vnde licèt eadem res voluntate & appetitu sensitiuo apprehendatur, tamen actum voluntatis terminat inquantum bona est absolutè, actum autem appetitus sensitiui, inquantum est bonum quoddam sensibile.

Bonum vel malum est obiectū appetitus.

CIRCA illam propositionem. Appetitus respicit bonum vel malum: aduertendum ex doctr. S. Th. 1. q. 20. artic. 1. quod bonum & malum sunt propria obiecta appetitus, sed diuersimodè. bonum enim principalius & per se est obiectum appetitus, malum autem secundariò & per aliud, inquantum scilicèt opponitur bono: ideò cùm aliquando dicitur absolutè quod bonum est obiectum voluntatis, non opponitur ei quod hic dicitur bonum vel malum esse obiecta. cùm enim est sermo de primo & per se obiecto voluntatis, dicendum est bonum esse ipsius obiectum. cùm autem est sermo de obiecto tam per se quàm per aliud, dicendum est quod bonum vel malum. eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus visibilis & non visibilis, & auditus audibilis & non audibilis, vt dicitur. 2. de anima, sed vnius per se, alterius verò per aliud.

Quomodo visus sit visibilis et inuisibilis.

ADVERTENDVM tamen quod aliter voluntas se habet ad bonum & malum, & aliter visus ad visibile & inuisibile. Nam voluntas circa vtrumque actum positiuum habere potest, prosequitur enim bonum, & fugit ac detestatur malum per actum elicitum: visus autem non habet actum positiuum circa inuisibile, quia in visu est tantùm actus vnius rationis. s. apprehendere obiectum per se, qui actus ad inuisibile terminari non potest, cum visus ab inuisibili non constituatur in actu, sed dicitur esse per accidens ipsius tenebræ, quia ex hoc quod à visibilibus immutari non potest nullo existente defectu in potentia, & obiectis sufficienter præsentibus, iudicamus aliqua vi interiori aerem tenebrosum esse.

Quomodo passiones appetitus sensitiui sint eiusd. speciei cum operationibus voluntatis.

CIRCA secundam partem antecedentis attendendum, quod passiones appetitus sensitiui non sunt eiusdem speciei cum operationibus voluntatis: quia diuersarum potentiarum non sunt actus eiusd. speciei. Cum enim potentiæ distinguantur proximè per actus formaliter sumptos. i. ad obiecta formalia comparatos, repugnat potentias esse diuersarum specierum, & earum actus esse eiusd. speciei, & ideò cum dicitur passionem secundum eandem rationem speciei esse in voluntate, intelligendum est non de identitate simpliciter, sed proportionali. in voluntate enim est operatio eiusdem rationis secundum quandam proportionem cum operationibus appetitus sensitiui. non autem eiusdem omninò & simpliciter rationis specificæ. & similiter intelligendum est quum dicuntur esse in deo secundum rationem suæ speciei. Sicut enim sapientia secundum eandem rationem est in deo, & in creaturis proportionaliter, non simpliciter: ita & huiusmodi passiones

Vtrùm gaudium et delectatio operationes sint.

CIRCA probationem ipsius 2. partis antecedentis dubitatur. Videtur enim falsum supponere, scilicèt quòd gaudium & delectatio operationes quædam sint. hoc enim negat S. Thomas prima secundæ. quæst. 31. art. 1. ad primum: vbi ait quòd cùm dicitur, delectatio est operatio, est prædicatio per causam, non per essentiam. Respondetur quòd operatio dupliciter accipi potest. vno modo communiter pro omni actu elicito à potentia: alio modo pro illo actu quo potentia mouetur in obiectum, quæ dicitur motus appetitus ad bonum, vt motus à quiete distinguitur. Primo modo delectatio est operatio, & ad hunc sensum vocat eam Philosophus 7. & 10. Ethic. operationem, est enim actus ab appetitu elicitus. secundo modo, non est operatio, sed consequitur operationem. non enim est motus ad appetibile, sed quies in bono adepto. ideò quod inquit S. Thom. prima secundæ esse prædicationem non per essentiam. sed per causam. cùm dicitur, delectatio est operatio: intelligendum est de operatione secundo modo. non autem primò modo sumpta. Vel dicendum quod delectatio non est illa operatio quæ connaturalis est & delectabilis appetenti, est tamen operatio appetitus, talem operationem connaturalem concomitans. Primum sensum habuit in prima secundæ: secundum verò hoc loco. Secundò, deus in seipso maximè quietatur, vt pote omnem sufficientiam in se habens. ergo in se maximè gaudet & delectatur. probatur consequentia. quia gaudium & delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito.

ADVERTENDVM primò, quòd per boni adeptionem & præsentiam dicitur quietari appetitus, quia ad illud bonum amplius non mouetur per desiderium, sed sibi ex eius præsentia est satisfactum. quantò autem maius est bonum quod habetur, tantò magis appetitui satisfacit, vt scilicèt pauciora iam desideret: & ideò vbi bonum habitum omnem in se perfectionem & sufficientiam habet, quale est bonum diuinum, tale totaliter appetitum satisfacit, vt scilicèt nihil aliud desideret amplius & ex hoc habet deus quòd bonum suum sit sibi maximè delectabile: quia cùm sit summum & perfectissimum bonum, non relinquitur in appetitu aliquis motus desiderij ad aliud bonum acquirendum, sed in seipso perfectissimè quiescit.

ADVERTENDVM secundò, quod delectatio potest dici quies & motus diuersimode. Si enim consideretur ordo appetitus ad bonum, sic habet rationem quietis. sicut enim quod mouetur, cùm ad terminum peruenerit, quiescit: ita appetitus habitudo bono quod desiderabat, quiescit: & huiusmodi quiescere delectari est. Si autem consideretur ordo apprehibilis ad appetitum, sic motus quidam est, mouetur enim appetitus à bono præsenti & coniuncto: propterea inquit sanct. Thom. prima secundæ vbi supra secundum, quòd est quies considerata præsentia obiecti delectantis: est verò motus inquantum remanet immutatio appetitus ab appetibili. Ex quo patet quòd delectatio aliter dicitur quies appetitus, quàm in corporibus dicatur quies. in illis enim quies dicit solam negationem motus, & nihil positiuum formaliter dicit: quies autem appetitus in bono coniuncto dicit actum appetitus cum negatione vlterioris inquisitionis. postquam enim appetens habet bonum quod quærebat, non amplius mouetur per appetitum ad illud quærendum, sed in bono adepto delectatur: & hoc actus quo delectatur, ideò dicitur quies quia est, cùm cessatione motus executionis quod appetens tendebat ad finis acquisitionem. In deo autem ponitur huiusmodi quies, non inquantum est terminus appetitus tendentis in finem acquirendum, cùm talis motus appetitus non sit in deo: sed ratione suæ perfectionis, inquantum scilicèt est quietatio quædam appetitus in bono coniuncto. Tertiò. Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo. ergo sicut nostrum intelligere propter operationis perfectionem est delectabile, & diuinum intelligere erit deo delectabilissimum. probatur consequentia, quia delectatio est quædam operationis perfectio vt dicitur 10. Ethic. cap. 4. Quomodo delectatio perficiat operationem per modum boni completiuè superuenientis, & per modum agentis indirectè, ex eo scilicèt quòd ille qui delectatur in opere diligentius & attentius operatur: vide sanct. Thom. 2. quæst. 33. artic. 4.

Quartò. Omne bonum est diuinæ bonitatis similitudo, non ex aliquo bono aliquid sibi deperit. ergo &c. probatur consequentia. quia naturaliter vnumquodque in suo simili gaudet quia sibi conuenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditiuum propriæ vtilitatis oppositum eueniat.

Quantum ad secundum quia visus est sanct. Thom. indifferenter vti nomine gaudij & delectationis, ne huius occasione deceptio accidat: ostendit quomodo distinguantur: vt inquit quod distinguuntur ratione, si vnumquodque propriè sumatur. nam delectatio ex bono realiter coniuncto prouenit, & est de bono coniuncto tantùm: gaudium autem est de exteriori, & ad eius existentiam sufficit sola quietatio voluntatis.

Videtur autem sanctus Thomas hoc loco contradicere sibi quæstione prima secundæ quæstione 31. articulo 3. dicentem, ibi enim vult delectationem esse genus gaudij. esseque omne gaudium delectationem, sed non econtra: hic autem oppositum videtur tenere. Nam aut intelligitur quòd gaudium sit de exteriori solum, aut quòd sit & de coniuncto, & de exteriori. Si primo modo, sic non se habent sicut inferius & superius, sed tenentur opposito condiuisa. si autem secundo modo, gaudium erit superius ad delectationem. omnis enim delectatio erit gaudium, quia delectatio est tantùm de bono coniuncto, gaudium autem de bono & de exteriori: non autem omne gaudium erit delectatio. quia gaudium de exteriori non est delectatio secundum ea quæ hic dicuntur.

AD huius euidentiam considerandum est, q. hoc loco comparat san. Th. delectationem & gaudium secundum q. reperiuntur inuenitur tantùm in voluntate scilicèt secundum q. nominatur simplicem operationē voluntatis absque passione, & cum inquit quòd gaudium est de exteriori, non est intelligendum q. sit solum de exteriori, sed quod est de coniuncto bono, & de exteriori per modum distinguitur à delectatione, quæ est de bono coniuncto tantùm. Tenet autem hunc esse intellectum verborū S. Th. ex iis quæ subiungit. I. deus in seipso propriè delectatur: gaudet autem in se & in aliis. Si enim gaudium esset de bono exteriori tantùm, non proprie ret in se & in aliis, dupliciter ergo possumus loqui de delectatione de scilicèt aut secundum quod est commune quid delectationi & est simpliciter oppositio voluntatis & delectationi quæ est appetitus sensitiui, aut secundum quòd in voluntate tantùm

peritur, vt scilicèt nominat quietationem voluntatis in bono. Si primo modo accipiatur, sic est quid superius ad gaudium, & gaudium est eius species secundum Auic. in libro suo de anima: quia gaudium inuenitur solùm in habentibus rationem. est enim delectatio consequens rationem. delectatio autem inuenitur etiam in brutis, in quibus non est gaudium. & hoc modo loquitur S. Thom. in 1. 2. Si autem accipiatur secundo modo, sic gaudium est superius ad delectationem, quia est & de bono coniuncto, & de bono extraneo: delectatio autem est de coniuncto tantùm, & hoc modo intellexit hoc loco, vnde nulla est contradictio. Quod autem dicitur 1. 2. q. 32. art. 5. actiones aliorum esse nobis delectationis causam, intelligendum est de delectatione communiter sumpta, secundum quòd continet sub se gaudium, non autem de delectatione quæ sub gaudio continetur, de qua diximus hoc loco sermonem haberi.

Quòd in deo sit amor.

Cap. 91.

*Idem 1. p. q. 20. ar. 1.
* Cap. 76.*

SImiliter autem oportet & amorem in deo esse secundum actum voluntatis eius. Hoc enim est propriè de ratione amoris, quòd amans bonum amati velit. deus autem vult bonum suum & aliorum, vt ex dictis * patet. secundum hoc igitur deus & se & alia amat.

2 Adhuc, ad veritatem amoris requiritur quòd bonum alicuius prout est eius velit. Cuius enim bonum aliquis vult solùm prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur: sicut qui vult vinum conferuari, vt illud bibat: aut hominem vt sibi sit vtilis aut delectabilis: per accidens amat vinum aut hominem: per se autem se ipsum. Sed deus vult bonum vniuscuiusque secundum quòd est eius: vult enim vnumquodque esse secundum quòd in se bonum est: licèt etiam vnum ordinet in bonum alterius: deus igitur amat verè & se & alia.

3 Amplius, quum vnumquodque naturaliter velit & appetat suo modo proprium bonum: si hoc habet amoris ratio, quòd amans velit aut appetat bonum amati: consequens est quòd amans & amatum se habeant sicut ad id quod est cum eo aliquo modo vnum: ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quòd affectus vnius tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso aliquo modo: propter quod à Dionysio dicitur quòd amor est vnitiua virtus. quanto ergo id vnde amans est vnum cum amato, est maius, tantò est amor intensior. magis enim amamus quos nobis vnit generationis origo, aut conuersationis vsus, aut aliquid huiusmodi, quàm eos quod nobis solùm vnit humanæ naturæ societas. Et rursus, quàtò id ex quo est vnio, est magis intimum vel vnitum amanti, tantò amor fit firmior. vnde interdū amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu: sed facilius transfit. Id autem vnde omnia deo vniuntur, scilicèt eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum & intimum deo, quum ipse sit sua bonitas. Est igitur in deo amor non solùm verus, sed etiam perfectissimus & firmissimus.

4 Item, amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans deo, quum sit boni, nec ex modo se habendi ad obiectū. Nam amor est alicuius rei non minus quum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius, quum habetur. vnde & motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur. quandoque autem contrarium per accidens accidit: vtpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur: non ergo amor repugnat diuinæ perfectioni secundum rationem suæ speciei: est igitur in deo amor.

5 Præterea, amotis est adinuicem mouere, vt Dionysius dicit. quum enim propter similitudinem vel conuenientiam amantis & amati affectus amantis sit quodammodo vnitus amato, extendit appetitus in perfectionem vnionis, scilicèt vt vnio quæ iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: vnde & amicorum proprium est mutua præsentia & conuictu & alloquutionibus gaudere. Deus autem mouet omnia alia ad vnionem, inquantum enim dat esse, & alias perfectiones vnit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur & se & alia amat.

6 Adhuc, omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim & desiderium non est nisi amati boni: timor etiam & tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato: ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur. Sed in deo est gaudium & delectatio, vt suprà * ostensum est. ergo in deo est amor.

** Cap. 80. Obiectio contra prædicta.*

Posset autem alicui videri quòd deus non magis hoc quàm illud amet. Si enim intensio & remissio naturæ mutabilis est, propriè deo competere non potest: à quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus, nullum aliorum quæ de deo dicuntur, per modum operationis, secundum magis & minus de ipso dicitur. neque enim magis aliquid alio cognoscitur, neque magis de hoc quàm de illo gaudet.

Sciendum itaque quòd cùm aliæ operationes animæ sint circa vnum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quòd intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet. amor verò aliquid alicui vult. hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus secundum modum prædictum. vnde & ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem & propriè desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: & ex hoc ipsa per accidens non propriè dicimur amare. Aliæ igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis & minus dicuntur: quod in deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur, mensuratur. omnis autem diuina actio vnius & eiusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis & minus dupliciter potest dici. Vno quidem modo ex bono quod alicui volumus: secundum quod illud magis diligere dicimur, cui volumus maius bonum.

Alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere. cui etsi non maius bonum, æquale tamen bonum feruentius & efficacius volumus. Primo quidem modo nihil prohibet dici quòd deus aliquid alio magis diligat, secundum quòd ei maius vult bonum: secundo autem modo dici non potest, eadem ratione quæ de aliis dicta est.

Patet igitur ex prædictis, quòd de nostris affectionibus nulla est quæ in deo possit propriè esse nisi gaudium & amor: quamuis etiam hæc in eo non secundum passionem, sicut in nobis sint.

auth. sac. scripturæ. Gaudium & delectatio.

Quòd autem in deo sit gaudium vel delectatio, authoritate sacræ scripturæ confirmatur. Dicitur enim in Psalm. 15. Delectationes in dextera tua vsque ad finem. Et Prouerbiorum decimo, Delectabar per singulos dies ludens coram eo dicit diuina sapientia, quæ deus est, vt ostensum est. Luc. 15. Gaudium est in cœlo super vno peccatore pœnitentiam agente. Philosophus etiam dicit in 7. Ethic. * quòd deus semper gaudet vna & simplici delectatione. Amorem etiam dei scriptura commemorat Deuteron. 33. Dilexit populos. Hierem. 31. In charitate perpetua dilexi te. Ioannis 16. Ipse enim pater amat vos. Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium dei amorem: cui consonat Dionysij

** Cap. vlt. Amor. Auth. sac. scriptura.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

volũ. 4. c. de di. no. dicentis quod diuinus amor nõ permittit ipsum sine germine esse. Sciendum tamen etiam alias perfectiones quæ secundum speciem suam diuinæ perfectioni repugnant, in sacra scriptura de deo dici: nõ quidem propriè, vt probatum est: sed metaphoricè propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis præcedentis. Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiæ ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiua inclinatur. Iudex enim ex iustitia punit, sicut & iratus ex ira. deus enim aliquando dicitur iratus, inquantum ex ordine sux sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud Psalm. 2. Quum exarserit in breui ira eius. Misericors verò dicitur inquantum ex sua beneuolentia miserias hominum tollit: sicut & nos propter misericordiæ passionem facimus idem. vnde in Psalm. 85. Miserator & misericors dominus, patiens & multùm misericors. Pœnitens etiam interdum dicitur, inquantum secundum æternum & immutabilem prouidentiæ suæ ordinem facit quæ prius destruxerat, vel destruit quæ prius fecit: sicut & pœnitentia moti facere inueniuntur. vnde Geneseos 6. Pœniteт me fecisse hominem. Quòd autem hoc propriè intelligi non possit, patet per hoc quod habetur 1. Regum 15. Triumphator in Israël non parcet, neque pœnitudine flectetur. Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis: nam amor & gaudium quæ in deo propriè sunt, principia sunt omnium affectionum. Amor quidem per modum principij mouentis, gaudium verò per modum finis. Vnde etiam irati punientes gaudent quasi finem assecuti. Dicitur igitur deus tristari inquantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat & approbat: sicut & in nobis tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet Isaie. 59. Vidit deus, & malum apparuit in oculis eius: quia non est iudicium: & quia non est vir: & aporiatus est, quia non est qui occurrat. Ex prædictis autem excluditur error quorundam Iudæorum attribuentium deo iram, tristitiam, pœnitentiam, & omnes huiusmodi passiones secundum proprietatem: non distinguentes quid in scripturis sacris propriè, & quid metaphoricè dicatur.

Quomodo in deo dicatur ira.

Misericordia.

Pœnitẽtia.

Exclusio erroris.

Super cap. 91.

SECVNDÒ ostendit quod in deo etiam amor sit secundum propriam rationem suæ speciei. Circa hoc autem quatuor facit. primò ostendit propositum rationibus, secundò, tam hanc conclusionem quam præcedentem authoritatibus confirmat, tertiò, remouet quoddam dubium, quartò, ostendit quomodo aliæ passiones quæ secundum rationem suæ speciei repugnant diuinæ perfectioni, deo in sacra scriptura attribuantur.

Quantum ad primum arguitur primò sic. Deus vult bonum suum & aliorum: ergo in ipso est amor secundum actum voluntatis eius, probatur consequentia, quia de ratione amoris est quod amans bonum amati velit.

ADVERTE quod inquit amorem esse in deo secundum actum voluntatis, vt præseruet se ab amore, qui est passio appetitus sensitiui. Secundò, deus vult bonum vniuscuiusque vt est eius, cùm velit vnumquodque esse secundum quod in se bonum est, licèt vnum etiam ordinet in bonum alterius. ergo amat verè & se & alia. Probatur cõsequentia, quia ad veritatem amoris requiritur quod amans velit bonum alicujus, prout est eius. nam si bonum eius vellet solùm vt in bonum alterius eedit, per accidens illud amaretur: sicut qui vult vinum conseruari, vt illud bibat, aut hominem, vt sibi sit vtilis vel delectabilis.

ADVERTENDVM quod per veritatem amoris intelligit S. Th. eius propriam rationem & perfectionem. perfectio enim amore & per se quia alium amat, quando eius bonum vult, vt eius est, & non tantùm propter alterum. vt enim dicitur 12. q. 26. art. 4. sicut ens per se simpliciter est quod habet esse. ens autem secundum quid, quod est in alio: ita bonum simpliciter est quod ipsam habet bonitatem: bonum autem secundum quid, est id quod est bonum alterius: & ideò amor quo amatur aliquid vt ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid vt sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Attendendum quoque, quòd non inconuenit vnum & idem in se bonum esse tanquam habens bonitatem, & tamen esse etiam ordinatum ad alterius bonum aliquo modo, sicut medicina dulcis & in se habet appetibilitatem & ad sanitatem ordinatur. ideò etiam non inconuenit quod aliquid simpliciter ametur, dum ei optatur bonum suum, vt est suum: & vlterius ordinetur ad alterius bonum. illud autem secundum quod amatur, quod non amatur nisi vt bonum alterius. propter hoc inquit sanct. Thom. quod bonum vniuscuiusque deus vult, vt est eius, ac per hoc vnumquodque verè amat, licèt vnum in bonum alterius ordinet. Vult enim deus, vt vnumquodque sic perfectum secundum conditionem suæ naturæ, vt vult cùm hoc vt vnum per alterum inueniatur.

SED occurrit dubium circa prædicta. Nam prima parte q. 20. artic. 2. 3. dicitur, quod deus propriè loquendo non amat creaturas irrationales amore amicitiæ (& idem videtur dicere de amore beneuolentiæ) sed amore tantum concupiscentiæ, inquantum ordinat eas ad creaturas rationales, & ad seipsum, quod autem propriè amatur amore concupiscentiæ, amatur secundum quid, & vt bonum alterius, non autem simpliciter vt seipsum habeat bonitatem, vt habetur prima secundæ. vbi supra. ergo deus non vult bonum creaturæ irrationalis secundum quod est eius, sed tantum vt est alterius: & ipsam non verè amat, sed secudum quid: cuius oppositum hic dicitur.

AD huius euidentiam considerandum est, primò quod nõ est idem dicere amor diuiditur in amorem amicitiæ, & amorem concupiscentiæ: & amor diuiditur in amicitiam & concupiscentiam. Nam prima diuisio est conueniens, & est diuisio non in diuersos actus appetitus, sed est diuisio eiusdem actus amoris in diuersas rationes. Cùm enim amare sit velle bonum alicui, idem actus secundum quòd fertur in id cui volumus bonum, dicitur amor amicitiæ, inquantum assimilatur amicitiæ. amicus enim amico vult bonum, secundum verò fertur in bonum quod volumus alicui, dicitur amor concupiscentiæ propter quandam similitudinem ad concupita. Nam & concupiscentia fertur in bonum quod alicui volumus. licèt feratur in illud inquantum est absens. Secunda autem diuisio esset incongrua tum quia cùm amicitia sit habitus, vt dicitur 2. ethic. non potest dividere amorem, qui est actus: tum quia amor est actus à concupiscentia distinctus, & sic non potest in concupiscentiam & amicitiam diuidi. Considerandum secundò, quod licèt non sint idem amor amicitiæ & amicitia, & amor concupiscentiæ & concupiscentia: aliquando tamen amor amicitiæ accipitur pro ipso actu amicitiæ: sine pro ipsa amicitia: & amor concupiscentiæ pro ipsa concupiscentia, prout amor est de bono absente, sed illa non est propria acceptio illius diuisionis. Considerandum tertiò, quòd beneuolentia dupliciter accipi potest scilicèt communiter & propriè. Communiter sumpta significat actum voluntatis quo alicui volumus bonum quomodocunque vt est eius: propriè autem sumpta significat actum voluntatis quo volumus absolutè bonum alicui tantum vt est eius bonum. Dicitur ergo primò, quòd ad irrationalia deus non habet amicitiam, propriè accepta amicitia, quia neque possunt deum re amare, neque illi in vita intelligibili & beata communicare possunt, quæ sunt de ratione amicitiæ diuinæ. Dicitur secundò, quod deus ea amat amore amicitiæ propriè sumpto. Nam illis vult bona naturalia & esse. Dicitur tertiò, quod ea amat amore beneuolentiæ communiter dictæ: vult enim eis eorum bonum, inquantum est eorum bonum, cùm sit eorum causa. Et hoc voluit sanct. Th. tertio sen. d. 32. ar. 2. 2. Dicitur quartò, quod ea non amat beneuolentia propriè dicta, quia non vult eis bonum suum, vt est tantũ eorum bonum, sed etiam bonum eorum in bonum aliorum ordinat. Dicitur quintò, q̃ deus ea amat amore concupiscentiæ propriè sumpto, quia vult bonum ipsorum in ordine ad creaturã rationalem. Dic tur sextò quod non amat ea cõcupiscentia propriè dicta, quia talis actus in deo non inuenitur, est imperfectionem includat. Ex his sequitur, quod deus ista & amore amicitiæ, & amore concupiscentiæ amat, inquantũ & vult eis bonum vt est eorum bonum. & ea ad rationalium creaturarum vtilitatem ordinat. Et hoc significauit san. Th. hoc loco dum inquit, q̃ deus vult bonũ vniuscuiusque vt est eius. licèt vnum etiam ordinet in bonum alterius. Ad dubium itaque dicitur, quòd sanct. Th. in prima parte accipit amorem amicitiæ pro ipsa amicitia, vt patet ex his quæ ibi dicit: non autem pro amore amicitiæ propriè dicto. Similiter beneuolentiam accipit propriè, non autem communiter dictam, quorum neutrum est ad irrationalia, non autem negat eum amare irrationalia amore amicitiæ propriè sumpto, & beneuolentia communiter sumpta, vt hoc loco voluit dicere. non sequitur q̃ ea amet tantum secundũ quid, & quod nullo modo velit bonum creaturæ irrationalis, vt est eius. Quod autem videtur ibi dicere, quoniam ea amore tantum concupiscentiæ amat, intelligendum est de amore concupiscentiæ, vt à vera amicitia distinguitur, quod quidem amore amicitiæ non excludit.

Vnũ quodque naturaliter vult suo modo proprium bonum.

Amãs ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum ipso.

Quantò id vnde amãs est vnũ cum amato est maius, tantò est amor intensior.

Vnũ quodque naturaliter vult proprium bonum.

Nam quia irrationalibus non vult bonum vt est tantùm ipsorum bonum, sed & vt est ipsorum: & etiam vt in vtilitatem aliorum cedit. ideò dicitur illa amare concupiscentiæ amore, & non tantùm amore amicitiæ: licèt ad illa amicitiam non habeat, quod est ea amate amore concupiscentiæ tantùm, vt contra amicitiam distinguitur, non autem vt contra amorem distinguitur amicitiæ: iuxta ea quæ prædicta sunt. Primo ergo modo loquitur hic sanctus Thomas, secundo autem modo in prima parte.

Tertiò, id vnde omnia vniuntur deo, scilicèt eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum & intimum deo, cùm sit ipsa bonitas ergo in deo est amor non solùm verus, sed etiam perfectissimus & firmissimus. probatur consequentia, quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso, tum quia quum vnumquodque naturaliter velit & appetat suo modo proprium bonum, si hoc habeat amoris ratio, quod amans velit bonum amati, sequitur quòd amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum eo: tum quia vt Dionysius inquit, amor est vis vnitiua. quantò autem id vnde amans est vnum cum amato, est maius, tantò est amor intensior, quantóque est magis intimum & vnitum amanti, tantò amor est firmior.

CIRCA illam propositionem, Vnumquodque naturaliter vult suo modo proprium bonum: attendendum quod ideò dixit sanctus Thomas suo modo propter diuersitatem appetituum. cùm enim sit appetitus quidam meè naturalis, non consequens apprehensionem appetentis, sed formam naturalem, sicut appetitus grauis ad locum deorsum: sit etiam appetitus animalis consequens apprehensionem sensus: & sit appetitus rationalis consequens apprehensionem rationis: secundum diuersitatem naturarum vnaquæque res naturaliter appetit proprium bonum. quæ enim cognitione carent, proprium bonum appetunt appetitu meè naturali. quæ autem habent cognitionem sensitiuam tantùm, vt bruta, suum bonum appetunt appetitu sensitiuo: quæ autem rationem habent, vt homines, appetitu rationali naturaliter proprium bonum appetunt.

CIRCA illam propositionem, Amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso: aduertendum quòd amans aliquando cum amato est vnum per essentiam, sicut cùm quis amat seipsum, aliquando est vnum vel secundum similitudinem, vel quacunque alia vnitate: sicut cum vnus artifex amat alium artificem eiusdem artis. ad amorem ergo non requiritur semper vnio secundum substantiam, sed sufficit vnio secundum similitudinem, vel alio quouis modo. & ideo dictum est quòd amans se habet vt aliquo modo vnum cum amato: non autem semper vt vnum simpliciter.

CIRCA id quod dictum est, Quantò id vnde amans est vnum cum amato, est maius, tantò esse intensiorem amorem attendendum ex doct. Sanct. Thom. 2. 2. q. 26. & 3. Sen. d. 26. quòd hoc verum est in ordine ad illud bonum quod pertinet ad illam coniunctionem: sicut intensiori affectu quis vult consanguineo bonum naturale quam velit commilitoni: quia cõiunctio naturalis originis est maior coniunctione militiæ. & intelligendum est simpliciter loquendo, quia secundum quid ex aliquo accidenti potest accidere vt maior & intensior affectus habeatur ad minus coniunctos. Vnde subiungit. Sa. Th. quòd interdum amor qui est ex alia passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, licèt facilius transeat. contingit enim vt aliquis ex superueniente iusti intensius appetat dulce vnum sibi propositum & oblatum, quàm consanguineum aut amicum.

OCCVRRIT autem dubium quantum ad rationem qua probatur amantem se habere ad amatum sicut ad id quod est vnum aliquo modo cum ipso. Ex istis enim duabus propositionibus, Amare est velle bonum amati: & Vnusquisque naturaliter vult proprium bonum: nihil aliud sequitur quàm quòd vnusquisque naturaliter amat se, non autem sequitur quòd amãs se habeat ad amatum sicut ad id quod est vnum cum ipso. Item non videtur quòd propositio à Dionysio sumpta sit ad propositum. intentio enim Sa. Tho. est loqui de vnione amantis & amati, quæ præcedit amorem: vnde ex magnitudine eius vnde amans vnitur amato, accipit intensionem amoris: propositio autem Dionysij, Amor est vis vnitiua, non intelligitur de vnione præcedente amorem: quia effectus non est ante suam causam. ergo non est ad propositum.

AD euidentiam primi dubij, attendendum primò quòd dupliciter potest intelligi aliquid naturaliter velle proprium bonum, vno modo, quia proprium bonum vult & appetit actu naturali, non autem actu libero, eo modo quo dicimus hominem naturaliter velle beatitudinem. alio modo quia ad proprium bonum habet habitudinem naturalem, tanquam ad obiectum suum, eo modo quo dicimus visum tendere naturaliter in visibile. habet enim ordinem ad visibile secundum naturam suam: quia est apprehensiuus visibilis: non autem audibilis. Attendendum secundò, quòd proprium bonum dupliciter possumus accipere. vno modo vt opponitur bono accidentali: quomodo dicimus rationale & risibile esse propriũ hominis bonum, albedinem verò non esse propriũ hominis bonum. alio modo vt opponitur bono alieno & extraneo: eo modo quo dicimus id quod ab aliquo possidetur, esse proprium eius: & omne quod alicuius quomodocunque est, esse ipsius, vt isto modo idem sit dicere proprium bonum alicuius quod bonum suum. In ista ergo propositione, Vnusquisque naturaliter vult proprium bonum, accipitur naturaliter secundo modo: & similiter secundo modo proprium bonum: & est sensus, quòd vnumquodque per suum appetitum habet naturalem ordinem ad bonum quod est aliquo modo suum tanquam ad principale appetitum, non autem ad bonum alterius, inquantum ominò alienum est, cùm enim appetitus sit inclinatio consequens formam rei, aut naturalem, aut apprehensam, detur autem naturæ inclinatio ad bonum ipsius naturæ. sicut lapidi datur inclinatio ad locum deorsum, quia locus ille est graui conueniens: & brutis datur inclinatio sensitiua ad prosequendum quod sibi conueniens est secũdum sensum: & similiter homini datur rationalis inclinatio ad hoc vt per rationem sibi de necessariis prouideat: sequitur quòd natura cuiuslibet appetitus ordinatur & inclinatur in bonũ appetentis aliquo modo tanquam in suum principale obiectum. vnde & quando quis vult alicui bonum: hoc est quia illum cui vult bonum, existimat tanquam alterum se & sic bonum quod illi vult est aliquo modo suipsius propter vnionem ipsius cum illo secundum affectum. Bene ergo ad hùc sensum procedit ratio S. Th. sic: Amans vult bonum amati: sed voluntas non fertur nisi in bonum quod est aliquo modo volentis: ergo amans vult bonũ amati inquantum est aliquo modo amantis. sed hoc non est nisi quia aliquo modo amans & amatum sunt vnum: ergo amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso. Quantum ad alterum dubium considerandum est ex doctr. S. Th. 1.2 q.28. ar.1. quod ad amorem triplex cõcurrit vnio amantis cum amato. Vna 1. præcedens amorem tãquam eius causa, quæ est vnio, aut secundo substantiam, sicut cum aliquis amat se aut secundum similitudinem, sicut cum aliquis amat alterum. Alia est secundum affectum, quæ est amor nominat enim amor complacentiam quandam, & coaptationẽ appetitus in appetibile. tertia est consequens ad amorem: & est vnio realis. quærit enim amãs rem amatam sibi vnire realiter quàtum potest. vnde quod dicitur à Dionys. quòd amor est vis vnitiua, intelligitur formaliter & causaliue. est enim vnio quędam amantis & amati: & causat vnionem: quanuis etiam antecedentis possit dici vis vnitiua tanquam videlicet præsupponens vnionem quandam amantis & amati, propter hoc ergo bene adduxit S. Th. quòd quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso: consequens est quòd ratio amoris consistat in hoc quòd affectus vnius tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso aliquo modo. 1. quòd sit quædã vnio secundum affectum amantis & amati. & huic authoritas Dionysij attipulatur, dicentis quòd amor est vis vnitiua formaliter. falsum ergo assumitur in obiectione. 1. quòd intẽtio sancti. Thomæ sit loqui de vnione quæ amorem præcedit: imò loquitur de vnione quæ est essentialiter amor: ad probationẽ dicitur quòd ex magnitudine eius vnde amans vnitur amato, arguit intentionem amoris tanquam ex magnitudine causæ arguens magnitudinem effectus. si enim amor vnio quędam secundum affectum est, sequitur quòd quantò id quòd huiusmodi vnionem causat, fuerit maius, tantò erit maior vnio: & sic maior & intensior amor. vnde non valet ex magnitudine eius vnde sumitur vnio, arguit intentionem amoris: ergo loquitur de vnione præcedente amorem. dicitur tamen quòd si etiam loqueretur de vnione amorem præcedente, adhuc propositio Dionysij esset ad propositũ, quia intelligeretur quòd amor est vis vnitiua antecedentis. 1. vnionem quandam amantis & amati præsupponens. Quantò, amor non repugnat deo secundum rationem suæ speciei: ergo est in ipso. probatur antecedens. Non repugnat ratione obiecti, quia obiectum eius est bonum, nec ratione modi se habendi ad illud, quia amor est tei non minus quum habetur, sed magis: quia sit nobis affinius quum habetur, licèt per accidens oppositum aliquando accidat: quando scilicèt experimus aliquid in amato, quod repugnat amori, declaratur ex motu in rebus naturalibus qui ex propinquitate ad finem intenditur. ergo &c.

Liber vult proprium bonum.

Quomodo amor est vis vnitiua.

ADVERTENDVM quòd vt statim dictum est, ad amorem aliqua præcedit vnio tanquam amoris causa, quæ est aut secundum substantiam, aut secundum similitudinem aut alio aliquo modo. Et quia quando aliquid iam est actu vnum amanti, iam est magis vnum cum ipso, ideò magis amatur res quum est vnita, manente scilicèt eadem apprehensione, qua iudicatur aliquid bonum & conueniens. quia verò contigit vt id quod dum absens erat, reputabatur omni ex parte bonum & conueniens, & ob hoc valde amabatur: dum verò habetur, cognoscitur aliquid habere malitiæ. & non conuenientis amanti, atque ideirco habere aliquid repugnans amori: ideò minus amatur præsens.

Amatur res magis quando habetur, quia fit nobis affinior et intimior.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sens, quàm absens. & hoc in singulos dies experimur. & ideò inquit actus Thomas quòd quia bonum quum habetur, fit nobis affinius, id est intimius & coniunctius: ideò magis amatur exteris, scilicèt aliis patibus: quandoque autem per accidens euenit oppositum, quia videlicet contigit aliquid in re amata cognosci, quod prius non cognoscebatur.

Quintò, deus mouet omnia alia ad vnionem cum ipso, dando eis esse, & perfectiones. ergo &c. probatur consequentia, quia amoris est ad vnionem mouere, siue adinuicem vnire, vt inquit Dionysius. Declarat hoc sanctus Thomas tangendo triplicem vnionem superius adductam, quæ ad amorem concurrit, scilicèt secundum similitudinem, secundum conuenientiam affectus, & secundum actum: quarum vltimam patet ex amore causari, quia amicorum proprium est mutua præsentia & conuictu & collocutionibus gaudere.

Sextò, in deo est gaudium & delectatio. ergo &c. probatur consequentia, quia amor est principium omnis affectionis, gaudium verò & desiderium non est nisi boni amati: timor & tristitia de malo quod contrariatur bono amato. ex iis autem aliæ omnes passiones oriuntur.

Amor est omnis affectionis principium.

ATTENDENDVM primò ex prima secundæ, quæst. 25. articulo primo: & verit. quæ, 26. articulo quinto, quòd cùm dicitur amorem esse omnis affectionis principium, intelligendum est secundum ordinem executionis & consecutionis. prius est enim complacentia in bono, & adeptio per affectum, quàm motus aut quies in ipso, aut etiam fuga mali oppositi. secundum autem ordinem intentionis & appetendi delectatio & gaudium amorem præcedit. delectatio enim intenta causat amorem & desiderium: & nihil amatur nisi quia apprehenditur sub ratione delectabilis.

Aduertendum secundò, quum dicitur, quòd omnes aliæ passiones oriuntur ex gaudio, desiderio, timore, & tristitia, quòd per desiderium intelligitur species, vt dicitur verit. vbi suprà, ad primum. & prima secundæ, quæst. vbi suprà, articulo quarto, ad primum. habent enim similitudinem, quia vtraque passio est respectu boni nondum habiti. Item, quòd non eodem modo sunt istæ quatuor passiones aliis principales, ex gaudio enim & tristitia oriuntur aliæ passiones finaliter, & completiuè simpliciter. omnes enim passiones vltimò terminantur ad gaudium aut tristitiam, & est gaudium & tristitia ratio omnis alterius passionis, species autem & timor sunt principales in suo genere, quia non præsupponunt alias passiones in sua potentia, scilicèt irascibili, & sunt completiuæ aliarum, quæ tendunt in aliud tanquam in futurum. quod intelligendum est de iis quæ per se tendunt in malum aut bonum, quia si loqueremur de iis quæ tendunt in malum per accidens, scilicèt sub ratione boni, sicut est ira, sic species non est vltima, sed magis præcedit audaciam & iram, sed hæc sunt alterius negotij. hoc tantùm ad propositum sufficiat, quòd amor in via consecutionis est principalis passio, quia præcedit has quatuor passiones, quarum quædam sunt simpliciter omnibus aliis priores, tanquam rationes omnis actus appetendi, scilicèt gaudium & tristitia, aliæ scilicèt species & timor sunt principales in potentia irascibilis, & in ordine earum quæ tendunt in bonum vt est futurum.

SED OCCVRRIT dubium. Ex hac enim ratione potest argui quòd desiderationem propriè acceptum est principium omnis affectionis. desiderium enim secundum viam consecutionis præcedit omnes illas quatuor passiones ex quibus aliæ oriuntur: prius enim mouetur appetitus per desiderium in bonum, quàm in illo quietetur per gaudium, ergo si propter hoc amor est principium omnis affectionis, eadem ratione & desiderium. Respondetur & dicitur primò, quod licèt desiderium quandoque gaudium præcedat, non tamen necessariò ipsum præcedit, quia de bono naturaliter coniuncto est gaudium, vt est in deo, de quo tamen non est desiderium: amor autem de necessitate præcedit, quia non gaudet aliquis nisi ex præsentia rei amatæ. Dicitur secundò quòd ex se constat desiderium præsupponere amorem. non enim desideratur, nisi quòd amatur. vnde non potest desiderium esse primum principium omnis affectionis. Est ergo sic intelligenda ratio sancti Thomæ, amor est prima origo & necessaria illarum passionum, ex quibus omnes aliæ oriuntur: ergo est principium omnis affectionis. constat autem sic non posse argui de desiderio, quia antecedens esset falsum. non enim desiderium est prima & necessaria origo illarum passionum. Quantum ad secundum, quia in nobis contigit vt vnum magis altero amemus, quia intensio & remissio in actu amandi inueniunt, posset aliquis credere: quòd licèt in deo sit amor, non tamen magis vnum amet quàm alterum, cùm intensio & remissio inueniatur in natura mutabili tantùm: & aliæ operationes non dicantur de ipso secundum magis & minus. non enim vnum magis altero cognoscit, neque de vno magis gaudet, quàm de altero, ideò remouens hoc dubium inquit primò quòd differentia est inter amorem & alias operationes, quia aliæ operationes in vnum tantùm feruntur obiectum: amor autem proprie & per se sumptus in deo fertur obiecta, amare enim est velle bonum alicui, & sic fertur in eum cui volumus bonum. & in bonum, quod illi volumus. ipsum autem bonum quod nobis aut alteri volumus, non dicimur propriè & per se amare, sed per accidens, quia illud alij volumus: dicimur autem illud propriè desiderare. Ex hac differentia sequitur alia scilicèt quòd aliæ actiones vno tantum modo dicuntur secundum magis & minus scilicèt secundum vigorem actionis, quod est dictum secundum intentionem & remissionem, dum scilicèt efficacius quis circa obiectum operationis operatur. Amor autem duobus modis secundum magis & minus dici potest, aut scilicèt ex bono quod alicui volumus, quia inquam aut magnum aut paruum illi bonum volumus: aut ex vigore actionis secundum quod æquale bonum alicui efficacius aut feruentius volumus. Dicit secundò quòd primo modo deus vnum magis altero amat, dum maius bonum vni vult, quàm alteri: sed secundo modo non, cùm vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuretur. omnis autem actio diuina vnius & eiusdem virtutis sit: & sic non est differentia inter amorem, & alias operationes diuinas, nullo enim modo inuenitur in amore diuino intensio & remissio, sicut nec in aliis suis operationibus, licèt vni maius bonum velit & alteri minus.

CIRCA hoc quod inquit sanct. Thom. solum amorem ad duo obiecta ferri aduertendum, quod hoc intelligendum est de amore in comparatione ad illas operationes animæ quæ formaliter & propriè ponuntur in deo, vt sunt intellectio & gaudium vt patet ex verbis sanct. Thom. non autem in comparatione ad alias passiones appetitus sensitiui. nam vt dicitur 1. 2. quæst. 26. articulo secundo etiam ira in duo obiecta fertur, similiter per hoc quòd dicitur solum amorem in duo obiecta ferri, non excluditur odium, imò includitur, quia cùm sint oppositi, oportet vt si vnum in duo obiecta fertur, quòd etiam alterum feratur in duo. Item intelligendum est iam hoc de amore vt completè accipitur, secundum scilicèt quòd idem actus est amor concupiscentiæ & amicitiæ: quia si acciperetur pro amore concupiscentiæ præcisè, sumpto, sic non fertur necessariò in duo obiecta. Vnde & loco prælegato inquit sanctus Thomas quòd amor & odium quandoque respiciunt vnum obiectum tantùm, sicut cùm quis dicitur amare vinum, vel habere odio.

Quantum ad tertium probatur quòd in deo sit gaudium & delectatio. authoritate prius prouer. 10. sucæ. 15. & Aristot. septimo ethicor. capitulo vltimo, quòd autem in ipso sit amor, probatur authoritate Deuter. 33. Hietem. tertio. Ioan. 16. aliquorum philosophorum ponentium rerum, principium dei amorem, & Dionys. 4. capite de diuinis nominibus dicentis quòd diuinus amor non permisit eum sine germine esse. In deo igitur nulla de nostris affectionibus propriè est nisi gaudium & amor, quæ etiam in ipso passiones non sunt, sicut in nobis.

Quantum ad quartum inquit quòd aliæ passiones quæ secundum rationem suæ speciei diuinæ perfectioni repugnant. de deo in scriptura metaphoricè dicitur propter similitudinem effectuum aut alicuius affectionis præcedentis.

Circa secundum modum, qui scilicèt est propter similitudinem affectionis præcedentis, aduertendum quòd passiones quæ de deo metaphoricè tantùm dicuntur, nullo modo dicuntur de ipso quantum ad affectionem quam formaliter important. quantum scilicèt ad ipsum actum appetitus quem important: cum ille actus ex propria differentia aliquid repugnans diuinæ perfectioni dicat: tristitia tamen licèt ratione propriæ affectionis non ponatur in deo, ponitur tamen metaphoricè. quia est aliqua effectio in ipso similis affectioni quam præsupponit in nobis tristitia. tristamur enim quia euenit aliquid contrarium iis quæ volumus & approbamus: & sic atristitia præsupponit amorem & voluntatem oppositi eius quod euenit, quæ est affectio quædam. & actus appetitus, simili modo, quia deus aliquid approbat & amat cuius oppositum euenit. & ex hoc habet affectum similem affectioni præcedenti tristitiam in nobis. ideò propter similitudinem huiusmodi affectionis dicitur deus tristari.

SED occurrit dubium, si aliquid euenit contrarium iis quæ deus amat & approbat. sequitur quòd voluntas dei non semper impleatur. hoc autem falsum est, cum sit efficacissima. ergo &c.

Respondetur quòd voluntas consequens in deo semper impleatur, non autem voluntas antecedens. vnde quod hoc dicitur euenire quandoque contraria iis quæ deus amat & approbat, posita cùm aliquis agit contra præceptum diuinum & eius probationem, intelligendum est de amore & approbatione vt ad voluntatem antecedentem pertinent, non autem vt pertinent ad voluntatem consequentem. huius autem distinctionis explicationem vide prima parte quæstione 19. prima sent. di. 46. art. primo & vltra quæst. 23. &c.

Quomodo

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

Cap. 92.

Idem quæstion. 4. q. ar. 2.

CONsequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oporteat. Oportet enim sicut esse eius est vniuersaliter perfectum omnium entium per fectiones in se quodammodo comprehendens: ita & bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quædam: virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, & opus eius bonum. Oportet ergo bonitatem diuinam omnes virtutes suo modo continere: vnde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur sicut in nobis. *Deo enim non conuenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, quum sit omninò simplex: nec etiam per aliquid suæ essentiæ additum agit, quum sua actio sit suum esse, vt ostensum est. *non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

**Exclusio probatio.*

**Cap. 45.*

2 Item, habitus imperfectus actus est quasi medius inter potentiam & actum: vnde & habentes habitum dormientibus comparantur, in Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus & scientia, sed sicut considerare, quod est actus vltimus & perfectus.

3 Adhuc, habitus, potentiæ alicuius perfectiuus est: in Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solùm secundum actum: in eo igitur habitus esse non potest.

4 Præterea, habitus de genere accidentis est: quòd in Deo omninò non est, vt suprà. *ostensum est: igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solùm secundum essentiam. Cùm autem virtutes humanæ sint, quibus humana vita dirigitur: humana autem vita sit duplex, contemplatiua, & actiua: quæ quidem ad actiuam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perfiminis in vsu corporalium bonorum consistit: vnde & virtutes actiuam vitam dirigunt, quibus his bonis rectè vtimur. Huiusmodi autem Deo conuenire non possunt. igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

**Cap. 23.*

5 Adhuc, huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conuersationem perficiunt: vnde illis qui politica conuersatione non vtuntur, conuenire non multum videntur: multò igitur minus Deo conuenire possunt, cuius conuersatio & vita longè est à modo humanæ vitæ. Harum etiam virtutum quæ circa actiuam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus: virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex propriis obiectis: vnde & temperantia à fortitudine differt, inquantum hæc circà concupiscibilia est, illa verò circa timores & audacias. In Deo autem passiones non sunt, vt ostensum est: igitur nec huiusmodi virtutes in Deo esse possunt.

6 Item, huiusmodi virtutes non in parte intellectiua animæ sunt, sed in parte sensitiua, in qua sola passiones esse possunt, vt probatur in 7. physic. in Deo autem non est sensitiua pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quòd in Deo huiusmodi virtutes esse non possunt ea tiam secundum proprias rationes. Passionum autem circa quas virtutes sunt, quædam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi & potus, & venerea: circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, & vniuersaliter temperantia & continentia: vnde

**1. eth. c. 13. & infrà.*

quia corporales delectationes omninò à Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec propriè Deo conueniunt, cùm circa passiones sint: nec etiam metaphoricè de Deo dicuntur in scripturis: quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicuius effectus. Quædam verò scilicèt passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum: sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, & alia huiusmodi: circa quorum species & audacias, & omninò appetitus, sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & aliæ huiusmodi virtutes, quæ quidem in Deo propriè esse non possunt, eo quòd circa passiones sunt: dicuntur tamen in scriptura metaphoricè de Deo propter similitudinem effectus, vt est illud 1. Reg. 2. Non est fortis sicut Deus noster. Mich. 6. Quærite mansuetum quærite bonum.

Super cap. 92.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quomodo passiones ad Deum se habeant, nunc de virtutibus idem ostendit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quomodo virtutes sint in Deo: secundò quædam corollaria deducit. Circa primum duo facit. Primò ostendit vniuersaliter de virtutibus quomodo sint in Deo: secundò de speciebus virtutis in hoc eodem capite determinat.

Quantum ad primum duas conclusiones ponit. Prima est, Bonitas diuina omnes virtutes suo modo continet. Secunda est, Nulla virtus est in Deo secundum habitum: prima probatur, Sicut esse diuinum continet omnem perfectionem, ita bonitas diuina continet quodammodo omnem bonitatem: sed virtus est bonitas quædam virtuosi, cùm secundum eam dicatur bonus, & eius opus bonum. ergo, &c.

Quomodo virtutes sint in deo

ADVERTENDVM quòd sicut esse diuinum licèt omnem perfectionem in se comprehendat, non tamen eodem modo omnes continet, sed quasdam quidem formaliter vt perfectiones simpliciter, quasdam verò eminenter: vt perfectiones corporales: ita licèt bonitas diuina omnes virtutes contineat, non tamen omnes formaliter continet, vt patebit inferiùs: sed quasdam formaliter, quasdam verò eminenter: ideò ad hoc insinuandum dixit sanctus Thomas bonitatem diuinam omnes bonitates in se quodammodo comprehendere: & in conclusione dixit bonitatem diuinam omnes virtutes continere suo modo. Secunda quoque conclusio probatur, tum quia non conuenit Deo bonum esse aut agere per aliquid superadditum, sed per essentiam suam tum quia actus diuinus omnis est perfectissimus. habitus autem nominat actum imperfectum, medium inter potentiam & actum: tum quia in Deo nihil est potentiæ, habitus autem est perfectius potentiæ: tum quia in Deo nullum est accidens, habitus autem accidens est: virtus ergo in Deo non dicit habitum aliquem superadditum diuinæ essentiæ, sed est ipsa diuina essentia, vt per ipsam Deus bonus est, & eius opus redditur bonum.

Quantum ad secundum de speciebus virtutis agit: cùm autem duplex sit virtus humana, quædam scilicèt ad actiuam vitam pertinens, & quædam pertinens ad contemplatiuam, primò agit de pertinentibus ad actiuam, secundò de pertinentibus ad contemplatiuam, cap. 93. Circa primum duo facit: primò agit de ipsis in communi: secundò de singulis speciebus. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Virtutes ad vitam actiuam pertinentes prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. Probatur primò, virtutes huiusmodi sunt quibus corporalibus bonis rectè vtimur, sed hoc corporalia bona Deo conuenire non possunt ergo, &c. Secundò, tales virtutes mores hominum secundum politicam conuersationem perficiunt, vnde illis qui politica conuersatione non vtuntur conuenire non multum videntur: ergo Deo conuenire non possunt, cùm conuersatio eius & vita longè differat à modo humanæ vitæ.

Quomodo temperantia hominis secundum politicam vitam perficiat.

SED circa antecedens dubitatur: nam temperantia non perficit hominem secundum politicam cõuersationem, sed secundum seipsum, vt scilicèt secundum rationem se habeat circa delectabilia tactus: ergo non est illud antecedens vniuersaliter verum.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ tertio sent. distin. 33. quòd virtutes morales faciunt rectitudinem actus in ordine ad bonum ciuile, & per consequens secundum quòd requirit ciuilis hæc conuersatio: vnde si remoueatur hæc ciuilis conuersatio, aut non ordinetur & non proportionetur bono ciuili, non erunt perfectæ

perfectæ virtutes omninò.propterea inquit hoc loco sanct.Thom. quia istis qui politica conuersatione non vtuntur, non multum conuenire videntur,quasi dicat,quamuis istis conueniant, non tamen conueniunt perfectè & completè, quia non ordinantur ad similem conuersationem, & huic non adaptantur. Dicitur ergo ad argumentum quòd propositio sanct.Thom.intelligenda est de huiusmodi virtutibus perfectè & completiuè sumptis vnde &in conclusione dictum est quòd hæ virtutes vt humanam vitam perficiunt, deo competere non possunt, temperantia igitur non solum perficit hominem in seipso, sed etiam in ordine ad bonum simile :& tanto laudabilis est, quantò simili bono proportionatur loquendo de virtute acquisita. Quantum ad secundum agit de speciebus virtutis actiuæ, quia autem quædam nos circa passiones dirigunt, quædam verò circa actiones, ostendit primò quomodo virtutes quæ sunt circa passiones se habeant ad deum, secundò quomodo illæ quæ sunt circa operationes,in cap.sequenti quantum ad primum duo facit. Primò ostendit illas in deo non esse proprie, secundò ostendit aliquas ipsi attribui metaphoricè. Ponitur, ergo, hæc contra. Virtutes quæ nos circa passiones dirigunt, non sunt in deo.probatur, tum quia non sunt in deo passiones ex quibus virtutes huiusmodi speciem sortiuntur: tum quia pars sensitiua, in qua sunt virtutes huiusmodi, & in qua sola passiones esse possunt (vt dicitur septimo physicorum text. 18.) non est in deo.

Vtrùm virtutes aliquæ sint in appetitu sensitiuo.

ADVERTENDVM, quòd Scotus 3.sen.d.33. tenet quòd ex impijs rectis voluntatis imperantis potest quidem generari aliquis habitus in appetitu sensitiuo, sed ille habitus licèt possit concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad ea quæ sunt consona rationi rectæ, non est tamen proprie virtus, tum quia non est habitus electiuus, nec inclinans ad electiones: tum quia Arist. 1. Ethi. partem sensitiuam à virtute excludit, tamen quia passiones sunt etiam in voluntate secundum Aug.14. de ci. dei.capit.5. & 6. & sic oportebit eas etiam in voluntate ponere. tum quia moderatio passionum magis attribuenda est voluntati quam appetitui sensitiuo, & sic non sunt ponendæ in ipso virtutes propter moderationem talium passionum. sequitur ergo falsum esse quod hoc dicitur scilicèt virtutes huiusmodi esse in parte sensitiua.

Sed hæc argumenta non cogunt. Ad primum enim dicitur (vt haberi potest ex doctrina sanct. Thom.1.2.q.56. art.4.4.) quòd aliquem habitum bonum esse electiuum,dupliciter potest intelligi, vno modo quia est proximè rectæ electionis directiuus : alio modo quia præbet principium rectæ electionis ad virtutem : ergo sufficit quod altero istorum modorum sit habitus electiuus : non autem requiritur quod vtroque modo electiuus sit: Nam prudentia est habitus electiuus primo modo, virtutes autem aliæ morales quæ sunt in appetitu sensitiuo, sunt habitus electiui secundo modo:faciunt enim rectam intentionem de fine, quæ intentio est principium recti consilij,rectique iudicij,& consequenter electionis rectæ,vnde negatur quòd habitus qui est in parte sensitiua, nõ sit electiuus, neque ad rectam electionem inclinet remotè, licèt proximè non inclinet ad ipsam. Ad secundum dicitur,quòd Philosophus ibidem partem sensitiuam apprehensiuam excludit à virtute. non autem partem appetitiuam, imò ipse concedit in parte quæ nata est obedire rationi,virtutem esse:talis autem est appetitus intellectiuus & sensitiuus. Ad tertium dicitur, quòd nulla passio est in voluntate inquam passio est, sed bene sunt in ipsa aliqui actus simplices conuenientes cum passionibus quantum ad vitimam differentiam. Ad quartum dicitur, quòd vtique potest in voluntate aliquis habitus generari, quo firmatur contra passiones, vt dicitur secunda secundæ quæstione 11. quinta articulo primo, sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis, quia non completè perficit appetitum circa motum passionum, virtus autem propriè est illa potentia in qua consummatur opus virtutis, vt dicitur prima secundæ quæstione 56.artic. 5. vnde quia opus appetitiuè virtutis circa passiones in appetitu sensitiuo consummatur, vt ibidem dicitur,ideò in ipso sunt virtutes quæ circa passiones sunt. Quantum ad secundum notat sanct. Thom. quòd virtutes moderatiuæ passionum, quæ sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum delectabile secundum sensum, vt sobrietas, castitas, continentia, temperantia, nec propriæ nec metaphoricè de deo dicuntur, cùm & circa passiones sint, & non sit accipere in deo similitudinem ipsarum secundum aliquem effectum:virtutes verò moderatiuæ passionum secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, vt est honor,dominium, victoria,vindicta, & alia huiusmodi : circa quorum appetitum est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo,& huiusmodi, quamuis in deo propriè non sint, eò quòd sint circa passiones, dicuntur tamen metaphoricè in scriptura de deo, propter similitudinem effectus. Primi enim Reg. capit 2.dicitur, Non est fortis sicut deus noster. & Mich. 6. quærit mansuetum, quærite bonum. ex iis patet cùm dicitur prima parte quæst.21 art.primo.primum, quod virtutes quæ sunt circa passiones, inter quas enumeratur temperantia, Deo attribui non possunt, nisi secundum Metaphoram:non sic est intelligendum quasi velit sanctus Thomas omnes huiusmodi virtutes de Deo metaphoricè posse dici.sed quòd aliquæ ipsarum, sicut fortitudo,& huiusmodi,metaphoricè dici possunt:ac si diceretur,hoc genus virtutum potest metaphoricè dici de Deo, licèt nò quantum ad omnes eius species.

Sed videtur sanctus Thomas sibi ipsi contradicere ex duplici capite. primò quia hic dicit esse aliquas virtutes moderatiuas passionum quæ sunt circa bonum spirituale : sequitur ergo quòd non omnes virtutes quæ vitam actiuam hominis dirigunt, sint quibus bonis corporalibus rectè vtimur,cuius oppositum dictum est supernis in hoc capite. Secundò quia hic locat honorem inter bona spiritualia,secunda secundæ autem q.103.art.1. dicitur quòd honor aliquod corporale importat, cùm consistat in corporalibus signis.

Quòd honor sit corporale bonum.

Respondetur, quòd corporale bonum dupliciter accipi potest. Vno modo prout dicitur de corpore, & de omni eo quòd corpori adiungitur quomodocunque:alio modo vt dicitur de eo tantùm quod sensu aliquo exterioreco secundum se percipi potest. Et per oppositum spirituale bonum dupliciter accipi potest, scilicèt pro eo quòd nec est corpus,nec corpori adiungitur, & pro eo quod sub exteriore co sensu cadere secundum se non potest. Cùm ergo dicitur virtutes vitæ actiuæ esse quibus vtimur rectè bonis corporalibus : primo modo accipitur bonum corporale. Cùm autem dicitur quòd aliquæ moderantur passiones circa spiritualia bona,accipitur spirituale bonum vt distinguitur contra corporale secundo modo sumptum,non autem primo modo:distinguitur enim passio,quia quædam versatur circa bonum delectabile secundum sensum:quædam verò circa spirituale bonum, scilicèt circa bonum quod exteriore co sensu secundum se non percipitur, vt habetur ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ q. 60. art 5. vnde non est contradictio inter ea quæ in hoc capite dicuntur:& sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicitur, quòd honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur exterioreco sensu, accipiendo honorem pro ipsa reuerentia : est enim reuerentia actus timoris, & sensu non percipitur, nisi dum actu per exteriora signa manifestatur:est autem corporale bonum primo modo,quia corporeis signis est adiunctus,ex quibus & reuerentia sic vnum quodam.In secundo secundæ autem accipitur honor pro ipsis actibus exterioribus quibus aliquis testificatur alicuius excellentiam.

Sed occurrit aliud dubium: honor enim maximè conuenit Deo:si ergo honor sit corporale bonum primo modo, quia est aliquid annexum corpori & ob hoc cõnumeratur inter bona corporalia in quorum vsu consistit vita actiua: sequitur quòd bonum corporale cuius vsus pertinet ad vitam actiuam, conuenit Deo, similiter conueniet sibi dominium & vindicta,quæ necesse est dicere corporalia bona esse primo modo, cùm circa ea sint virtutes morales:sed huius oppositum dictum est suprà : ergo aut est contradictio,aut ista nullo modo sunt corporalia bona ad virtutes vitæ actiuæ pertinentia.

Respondetur quòd licèt huiusmodi bona quæ corporalia bona aliquo modo dicuntur, Deo attribuantur : non tamen ipsi conueniunt tanquam bonum ipsum perficientia, sicut sunt humana bona:& ad hunc sensum dictum est huiusmodi bona corporalia Deo non conuenire.

Quòd in Deo sunt virtutes quæ sunt circa actiones.

Capit. 93.

SVnt autem virtutes aliquæ vitam actiuam hominis dirigentes : quæ non circa passiones, sed circa actiones sunt : vt veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars. Quum autem virtutes ex obiecto vel materia speciem sortiantur : actiones autem quæ sunt harum virtutum materiæ vel obiecta, diuinæ perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes secundum propriam speciem habent aliquid propter quod à diuina perfectione excludantur.

2 Item huiusmodi virtutes perfectiones quædam voluntas & intellectus sunt : quæ sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas & intellectus nulla carens perfectione : igitur hæc Deo deesse non possunt.

3 Ampliùs,eorum omnium quæ à Deo in esse procedunt,ratio propria in diuino intellectu est, vt suprà *ostensum est, ratio autem rei fiendæ in mente facientis, ars est. Vnde philosophus dicit in 6.Ethic.quòd ars est recta ratio factibilium,est igitur proprie ars in Deo. Et ideò dicitur Sapien.7. Omnium artifex docuit me sapientiam.

Cap.5.

Quòd in deo sit ars

4 Item, diuina voluntas in his quæ sunt alia ab ipso determinatur ad vnum per cognitionem suam, vt suprà *ostensum est:cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum,prudentia est:quia secundum philosophum in 6.Ethic.*prudentia est recta ratio agibilium:est igitur in Deo prudentia:& hoc est quod dicitur Iob 26.Apud ipsum est prudentia & fortitudo.

Cap. 83. circa finẽ.

Cap. 6.

5 Adhuc ostensum est suprà,*quòd ex hoc quòd Deus vult aliquid,vult illa quæ requiruntur ad ipsum; quòd autem ad perfectionem alicuius requiritur,est Debitum vnicuique:est igitur in Deo iustitia, cuius est vnicuique quod suum est distribuere: vnde Psalm. 10. Iustus Dominus,& iustitiam dilexit.

Cap. 75. Iustitia.

6 Ampliùs, sicut suprà * ostensum est, finis vltimus propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quæ sunt ad finem,nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam:vnde nõ vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc vt sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsam communicare est sibi conueniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, & conuenientiam dationis, est actus liberalitatis, vt patet per Philosophum in 4. Ethic. * Deus igitur est maximè liberalis : & vt Auicen. dicit, ipse solus liberalis propriè dici potest. Nam omne aliud agens præter ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatẽ scriptura ostendit dicens in Psalm. 103. Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.& Iaco.1. Qui dat omnibus affluenter,& non improperat.

Cap. 75. Liberalitas.

Cap 2. in Metaphysica lib. 9. cap. 7.

7 Item, omnia quæ à Deo esse accipiunt, necesse est vt eius similitudinem gerant inquantum sunt, & bona sunt, & proprias rationes in diuino intellectu habent, vt suprà * ostensum est. hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, vt per Philosophum in 4. Ethic. patet: vt in suis factis & dictis aliquis se talem exhibeat,qualis est: est igitur in deo veritatis virtus. vnde Rom. 3. Est autem Deus verax,&c.Et in Psalm.118. Omnes viæ tuæ veritas. Si quæ autem virtutes sunt quæ ad aliquas actiones ordinentur,quæ sunt subiectorum ad superiora:talia Deo cõuenire non possunt,sicut obiecta latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.Si etiam aliquarum ex prædictis virtutibus sint aliqui imperfecti actus,secundum illos Deo attribui prædictæ virtutes non possunt:sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi Deo non competit,cùm enim consilium sit quædam inquisitio,vt dicitur in 6. Ethic.*diuina autem cognitio non sit inquisitiua,vt suprà *ostensum est:non potest sibi consiliari esse conueniens.vnde Iob 26.Cui dedisti consilium? forsitan ei qui non habet intelligentiam.Et Isa.40. Cùm quo iniit consilium,& construxit eum. Secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare,& iudicata eligere,nihil prohibet prudentiam de Deo dici.Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis:nam consilia occultè aguntur : vnde quod est in diuina sapientia occultum,per similitudinem consilium dicitur, vt patet Isa.25.secundum aliam translationem, Consilium tuum antiquum verum fiat, vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.Similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum Deo competere non potest,cùm ipse à nullo aliquid accipiat:vnde Rom. 11.Quis prior dedit illi,& retribuetur ei? & Iob 41. Quis ante dedit mihi,vt reddam ei? Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantũ Deus nostra data accepta non igitur sibi comperit commutatiua iustitia, sed iustitia distributiua.Vnde Dion. dicit 8.c.de di. no. quòd iustitia laudatur Deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens,secundum illud Matth.25.Dedit vnicuique secundum propriam virtutem. Scire autem oportet quòd actiones circa quas prædictæ virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: nõ enim de agendis iudicare aut aliquid dare vel distribuere solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis.secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur ex his quodammodo speciem sumunt : sicut curuum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ secundum quod ordinant humanam vitam actiuam,ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur ab eis speciem sumentes,secundum quem modum Deo conuenire non possunt. Secundum verò quòd actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur:possunt etiam diuinis rebus aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, vt pecuniæ vel honoris, distributor est:ita & Deus omnium bonitatum vniuersi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo vniuersalioris extensionis quàm in homine. Nam sicut iustitia hominis se habet ad ciuitatem vel domum,ita iustitia Dei se habet ad totum vniuersum. Vnde & diuinæ virtutes nostrarum exemplares dicuntur:nam quæ sunt contracta & particulata,similitudines quædam absolutorum entium sunt : sicut lumen candelæ se habet ad lumen solis. Aliæ verò virtutes quæ propriè Deo non conueniunt,non habent exemplar in diuina natura,sed solùm in diuina sapientia, quæ omniũ entium proprias complectitur rationes: sicut est de aliis corporalibus rebus.

Cap. 10.

Cap. 57.

Super Cap. 93.

VLTERIVS agit sanctus Thomas de virtutibus quæ circa actiones sunt. Circa quod duo facit:primò enim ostendit quomodo Deo attribui possint : secundò remouet quoddam dubium.Quantum ad primum tria facit: primò in communi probat aliquas earum Deo conuenire,secundò de vnaquaque illarum particulariter probat, tertiò ostendit: quomodo & quædam aliæ ipsi non conueniant, & illæ quas probat Deo conuenire,secundum aliquos earum actus sibi conuenire non possunt.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem, Veritas iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in Deo. Probatur, primò, actiones quæ sunt harum virtutum materia vel obiectum,diuinæ perfectioni non repugnant: ergo non habent aliquid secundum propriam speciem propter quod à diuina perfectione excludantur. Secundò sunt perfectiones intellectus & voluntatis quæ sunt principia operationum absque passione intellectus & voluntatis,ergo.&c.

Vtrùm liberalitas & magnificentia sint in appetitu sensitiuo, an in voluntate.

CIRCA assumptum dubitatur, cùm dicitur huiusmodi virtutes quæ sunt circa actiones, esse perfectiones intellectus & voluntatis : nam oppositum huius videtur dicere sanctus Thomas prima secundæ quæst.60.art.5. & secunda secundæ quæst.134. art.4.primum.Ibi enim ponit liberalitatem & magnificentiam esse in appetitu sensitiuo & per consequens nõ esse perfectiones intellectus neque voluntatis:respondetur quòd sicut pecunia dupliciter considerari potest, vno modo vt est obiectum passionis, putà concupiscentiæ, delectationis, amoris, aut spei : alio modo vt materia sumptuum,& expensarum:ita duplex est virtus liberalitatis & magnificentiæ circa ipsas:vna quæ est circa passiones ad pecunias terminatas, quæ scilicèt est moderatrix concupiscentiæ & amoris pecuniarum, vt inquam homo cum mediocritate amet pecunias, ne nimio amore erga ipsas à dationibus & sumptibus conue-

Universidad de Deusto
Biblioteca

conuenientibus prohibeatur, & hæc est quam ponit sanct. Thom. in loco, adductis in appetitu sensitiuo esse, sed de hac non loquitur hoc loco. Alia est quæ est circa ipsos sumptus, & circa vsum pecuniæ consistit, & hæc ponitur in voluntate. vsus enim ad voluntatem pertinet, vt dicit sanct. Tho. prima secundæ q.16. & de hac loquitur sanct. Thom. in hoc capite, & in prima parte quæst. 21. articulo primo primum. & virtutibus quæst. prima articulo quinto vbi liberalitatem in voluntate ponit. Quantum ad secundum singulariter probat de vnaquaque earum, & primò de arte sic, omnium eorum quæ à deo in esse procedunt, ratio propria est in diuino intellectu ergo in deo est ars, est enim ars recta ratio factibilium. Confirmatur Sapientiæ 10. vbi dicitur, Omnium artifex &c.

ADVERTE quòd ars connumeratur hîc inter virtutes, non quia perfectè habeat rationem virtutis, de ratione enim perfectæ virtutis est vt faciat facultatem bene operandi, & bonum vsum talis facultatis. iustitia enim facit vt homo sit promptæ facultatis ad iustè operandum, & iustè operetur: ars autem facit quidem facultatem rectè operandi, ex quo habet aliquo modo rationem virtutis, sicut & habitus intellectus speculativi non tamen facit bonum vsum talis facultatis. potest enim habens artem malum artificium operari, sicut habens artem grammaticæ potest incongruè loqui: ideò non habet perfectè rationem virtutis, sed secundum quid, inquantum facit aliquo modo bonum habentem, & opus eius reddit bonum secundum facultatem. Secundo probatur de prudentia. Voluntas diuina ad alia determinatur ad vnum per cognitionem, ergo in ipso est prudentia. est enim prudentia recta ratio agibilium, vt dicitur 6. Ethi. confirmatur autho. Iob. 26. vbi dicitur: Apud ipsum est prudentia.

Tertiò, de iustitia. Deus volendo aliquid, vult quod eius perfectioni debetur, ergo in eo est iustitia. est enim eius vnicuique quod suum est distribuere. ideò in psalm. dicitur. Iustus dominus, & iustitias dilexit. quomodo sit debitum in operibus dei, inferius ostendetur. Quarto, arguitur de liberalitate. Deus non vult bonitatem suam alijs communicare, vt exinde sibi aliquid accrescat, sed quia est sibi conueniens, ergo est liberalis. dare enim non propter aliquod commodum dantis ex ipsa datione expectatum, sed propter bonitatem ipsam, & conuenientiam dationis, est actus liberalitatis. Confirmatur authoritate Auicennæ dicentis, quòd ipse solus est liberalis propriè, quia omne aliud agens intendit aliquod bonum ex sua actione consequi. Item author. psalm. Aperiente te manum &c. Iaco. quoque primo: Qui dat omnibus affluenter, & non improperat.

Quinto de veritate quæ est virtus. Omnia quæ à deo esse accipiunt, eius similitudinem gerunt inquantum bona sunt, & proprias rationes in intellectu diuino habent, ergo in ipso est veritas. pertinet enim ad virtutem veritatis, vt dicitur quarto ethic. vt in suis factis & dictis aliquis se talem exhibeat, qualis est. Confirmatur auth. Apost. ad Ro. tertio. est autem deus verax &c. Et psalm. Omnes viæ tuæ veritas. Quantum ad tertium dicit primò, quòd virtutes quæ ordinantur ad actiones quæ sunt inferiorum ad superiores, vt obedientia, latria & huiusmodi deo non conueniunt. Dicit secundò, quod si virtutes quæ deo attribuuntur, sunt aliqui actus imperfecti, secundum illos ipsæ virtutes deo non conueniunt. vnde prudentia quantum ad actum bene consiliandi sibi non conuenit, cùm consilium inquisitio quædam sit, vt dicitur 6. ethic. quæ in deo locum non habet: vnde Iob 26. dicitur, Cui dedisti consilium &c. & Isa. 40. Cum quo iniit consilium &c. Secundum autem illum actum qui est de consilijs bene iudicare, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de deo dici. Addit autem sanct. Thom. quod interdum tamen consilium de deo metaphoricè dicitur, vel propter similitudinem occultationis, vt patet Isaiæ. 25. secundum antiquam translationem, vbi dicitur, Consilium tuum antiquum verum fiat. vel inquantum consulentibus satisfacit, est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter iustitia quantum ad commutationis actum deo non competit, cum ipse à nullo accipiat scilicèt quod sit creaturæ, & non dei, vt patet Roman. 11. & Iob. quadragesimoprimo: similitudinariè tamen aliqua deo dare dicimur, inquantum deus nostra data acceptat, sed bene quantum ad distributionis actum Vide Diony. octauo capitulo de diuinis nominibus air, quòd iustitia laudatur deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens, iuxta illud Matth. 25. dedit vnicuique secundum propriam vir &c.

Verè commutatiua iustitia sit in deo.

SED dubium occurrit. nam oppositum huius videtur haberi secunda secundæ q. 61. artic. 4. primum. Ibi enim habetur quod forma diuini iudicij, prout recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis attenditur secundum rationem commutatiuæ iustitiæ. Ad hoc dubium videtur respondere capitulo secundo sen. d. 27. quòd si loquamur de actibus meritorijs secundum eorum substantiam, & vt à libero arbitrio procedunt, sic inter deum & hominem dum Deus pro meritis retribuit, non est propriè iustitia commutatiua, & sic intelligitur quod in multis locis inquit sanctus Thomas inter Deum & hominem non esse iustitiam commutatiuam. Si autem loquamur de actibus meritorijs prout ex gratia & motione spiritus sancti procedunt sic inter Deum præmiantem & hominem bene meritum est propriè commutatiua iustitia, quia redditur æquale pro æquali. Sed hoc non videtur mihi ad mentem sancti Thomæ esse: nam ratio quam hîc adducit, & in prima parte, quia videlicèt Deus à nullo accipit, militat tam in actibus meritorijs vt à libero arbitrio sunt, quàm in actibus meritorijs vt procedunt à gratia: nam sicut à nullo accipit actum naturalem tanquàm ille actus solius hominis sit & non Dei, cùm ipse omnem virtutem naturalem dederit creaturæ, & ipsam ad operationem applicet: ita, & multo magis, actum in formarum gratia non accipit à nobis tanquam aliquid omninò nostrum, cùm ipsa gratia quæ est principium merendi, ab ipso in animam infundatur. Si ergo quia à nullo accipit, non est iustitia in ipso quantum ad actum commutationis, oportet dicere vniuersaliter verum esse quòd in nullo diuino iudicio sit simpliciter & propriè commutatiua iustitia, propter quod aliter mihi dicendum videtur, saluo semper meliori iudicio.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd quum iustitia commutatiua ponat æqualitatem inter datum & acceptum, siue inter dantem & accipientem, duo sunt de ratione ipsius, scilicèt quòd sit æqualitas simpliciter dati & accepti, vt tot quam si accipiantur quinque, dentur quinque; & quòd sit ibi verè datum quod vtique est quando id quod dicitur dari, est dantis, & nullo modo eius cui datur, inquantum huiusmodi. Si ergo in actu iustitiæ vtraque harum conditionum reperiatur, dicitur ibi propriè commutatiua iustitia esse. Si autem non sit vtraque conditio, sed vna tantùm, aut aliqua alia eius conditio, non dicitur esse ibi commutatiua iustitia, sed aliquis eius modus. Dicitur ergo primò, quòd simpliciter & propriè in Deo non est iustitia commutatiua. Nam quum redditur aliquid à Deo pro nostro actu tantùm moraliter bono, non est ibi æqualitas simpliciter, quum Deus det plusquam homo mereatur, & vltrà omne opus bonum sit magis Dei quàm creaturæ. Cùm autem redditur aliquid scilicèt beatitudo pro actu meritorio de condigno, redditur quidem æquale pro æquali, sed ipsum meritum etiam magis Dei est quàm creaturæ quæ meretur: & ideò in nullo diuino iudicio tota ratio commutatiuæ iustitiæ saluatur: & ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas in hoc loco, & in prima parte. Dicitur secundò, quòd in forma diuini iudicij, cùm pro meritis retribuit, est iustitia distributiua simpliciter & propriè, inquantum datur vnicuique secundum mensuram ipsius, ita videlicèt quòd qualis est proportio inter merita siue peccata, talis est proportio inter merita siue inter pœnas: est tamen ibi quidam modus, id est, quædam conditio iustitiæ commutatiuæ, inquantum in ista distributione præmiorum aut pœnarum attenditur quædam æqualitas inter id quod vni datur, & eius meritum: aut simpliciter, inquantum tantùm redditur, quantum quis meretur, sicut in beatitudinis actione: aut secundum proportionem, inquantum Deus dat secundum conuenientiam & decentiam suæ bonitatis, & creatura secundum suam paruitatè operatur, & ad sensum intelligitur quod adductum est de secunda secundæ. Non enim vult sanctus Thomas quòd in forma diuini iudicij, quo reddit præmia meritis, & supplicia peccatis fit propriè & completè iustitiæ commutatiuæ actus, sed quòd ibi est quidam iustitiæ commutatiuæ modus, quidamque conditio, vt patet ex doctrina ipsius, 4. sent. dist. 46. ideò nulla est contradictio.

Quantum ad quartum remouet sanctus Thomas dubium. Videbatur enim in eius verbis contradictio quædam esse, dum superius in præcedenti capite absque limitatione dixit, virtutes quæ ad actuam vitam pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo non competere: in hoc autem capite probauit quasdam earum ipsi conuenire. Respondet igitur virtutes huiusmodi non esse eiusdem rationis in Deo & in hominibus, sed esse vniuersaliores extensionis in ipso, cuius ratio est, quia actiones ad quas huiusmodi virtutes ordinantur, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: iudicare enim de agendis, aut aliquid dare & distribuere non est solius humanis, sed cuilibet intellectum habentis neque igitur virtutes istæ ad huiusmodi actiones ordinant secundum quòd contrahuntur ad res humanas, nisi secundum quòd vitam actiuam humanam ordinant: vnde in Deo sunt vniuersaliora rationis quàm in hominibus: hominis enim iustitia ad ciuitatem vel domum se habet. iustitia autem Dei ad totum vniuersum. Ex his sequitur quòd diuinæ virtutes nostratum sunt exemplares, quia quæ cõtracta & limitata sunt, similitudines sunt absolutorum, ab ipsis exemplata, sicut se habet lumen candelæ ad lumen solis: aliæ verò quæ propriè Deo non conueniunt, non habent exemplar in diuina natura, sed solùm in diuina sapientia, sicut & res corporales.

CIR-

Quomodo iustitia dicatur de deo aliter quàm de hominibus.

CIRCA responsionem hanc considerandum, quòd aliud est dicere iustitiam distributiuam absolutè, & aliud est dicere iustitiam distributiuam humanam aut diuinam, & sic de aliis virtutibus quæ Deo attribuuntur: iustitia enim absolutè sumpta non determinat sibi modum circa humanas distributiones, sed dicit ordinem ad distributionem rerum quæcunque sint, secundum proportionem: iustitia autem humana dicit ordinem ad distributionem rerum quæ in vsum hominum veniunt, & ab eis specificatur: & quia ad huiusmodi res non limitatur diuina distributio, sed omnium perfectionum Deus est distributor, ideò humana iustitia Deo non conuenit, sed bene iustitia secundum rationem suam illimitatam, quæ tamen in Deo habet modum diuinæ naturæ conuenientem, & similiter dicitur de aliis virtutibus, propter hoc dixit superiùs sanctus Thomas quòd in Deo non sunt virtutes prout humanam vitam perficiunt, id est, non sunt secundum limitationem illam qua sunt humanæ virtutes, licèt quædam secundum communem earum rationem in ipso reperiantur, & secundum quendam modum altiorem: & est simile de omnibus aliis perfectionibus quæ Deo & creaturis formaliter conueniunt: sunt enim in Deo illimitatæ, in creaturis autem sunt limitatæ: vnde concedimus quidem in Deo sapientiam esse, non autem sapientiam humanam: licèt enim ratio communis analoga accipiat modum diuinum secundum quod est in Deo, sicut & modum humanum habet secundum quod est in homine, aliter tamen & aliter se habet ad hunc & ad illum modum, quia secundum quod ad hominem trahitur, accipit limitationem quandam, & specificationem, sitque particularis: secundum verò quod in Deo locatur, non accipit limitationem & specificationem, non sitque particularis, sed quod confusè & potentialiter absolutè considerata dicebat, id totum vt est in Deo actualiter, secundum quandam eminentiam dicit: ideò remanet perfectio illimitata & infinita, ipsa tamen perfectio secundum quod est in Deo & in homine, est eiusdem rationis non simpliciter, sed analogicè, vt superius est ostensum dum de diuinis nominibus agebatur.

Dupliciter res dicitur esse in deo exemplariter.

CIRCA corollarium attendendum secundum doctrinam sancti Thomæ primo sen. dist. 19. q. 5. art. 2. quartum, quod res dupliciter in Deo esse possunt, exemplariter scilicèt in natura ipsius, & in intellectu, in natura diuina dicitur illa exemplariter esse quæ vna ratio proportionaliter, secundum quod aliqua perfectio est in creatura, exemplatur à perfectione existente in natura diuina, sicut imperfectum à perfecto: sicut quia sapientia formaliter est in Deo & in homine, sapientia humana est quædam imitatio sapientiæ diuinæ. In intellectu autem dicuntur exemplariter esse quorum propriè rationes cognoscitur, & quia omnium etiam quæ formaliter in Deo non sunt, proprias rationes Deus cognoscit, ideò omnia exemplariter sunt in intellectu diuino, siue in diuina sapientia, vt hîc dicitur. Sic ergo virtutes nostræ quas in Deo formaliter ponimus, à virtutibus existentibus in natura diuina exemplantur, non autem virtutes quas in Deo propriè non ponimus, sed tantùm metaphoricè.

Dupliciter autem circa ipsum corollarium dubitatur. Primò, quia videtur nihil posse esse in diuina sapientia exemplaritet, quod non sit exemplariter in diuina natura. Nam ideò diuina sapientia omnium complectitur proprias rationes, quia essentiam suam apprehendit vt propriam rationem vnius cuiusque, eo quòd vnumquodque sit quædam participata similitudo diuini esse: ergo oportet vt quod in diuina sapientia est exemplariter, sit etiam in diuina natura, alioquin diuina essentia non posset apprehendi vt propria ratio vnius cuiusque. Secundò, quia S. Thom. prima secundæ q. 61. art. 5. tenet temperantiam & fortitudinem esse virtutes exemplares in Deo, quas tamen constat Deo non conuenire propriè, sed tantùm metaphoricè.

AD primum horum respondetur, quòd exemplar alicuius esse in alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo secundum conuenientiam in natura, quia videlicèt in ipso est similitudo sui secundum esse naturale, sicut vnum album est simile altero albo. Alio modo secundum repræsentationem tantùm, quomodo conceptio lapidis in intellectu est lapidis exemplar. Aliqua ergo in Deo habet exemplar primo modo, vt sapientia: aliqua verò secundo modo tantùm, vt materia prima.

Considerandum secundò, quòd illa propriè dicuntur habere inter se similitudinem secundum conuenientiam in natura, quæ in aliquo formaliter conueniunt, quòd scilicèt secundùm suam formalem rationem in vtroque inuenitur: si autem quod in vno formaliter est, in altero formaliter non sit, sed tantùm virtualiter & eminenter, illa non dicuntur similia secundum conuenientiam in natura, sed quamuis quod sic alterum virtualiter & eminenter continet, non habeat conuenientiam in natura cum ipso, potest tamen concipi vt alteri proportionatum, & vt eius propria ratio: sicut virtus solis licèt non habeat cum calore similitudinem in natura, potest tamen concipi vt ratio caloris, eo quòd calorem virtualiter & eminenter contineat, & sic virtus solis concepta vt proportionata calori, erit exemplar eius proprium in intellectu: quæ tamen secundum se non est exemplar formaliter secundum esse naturæ, nisi impropriè velimus accipere nomen exemplaris pro omni similitudine quomodocunque accepta, siue inquam sit adæquata, siue excedens. Ad propositum ergo negatur nihil posse esse exemplariter in diuina sapientia quod non sit exemplariter in diuina natura, accipiendo esse exemplariter in natura, pro eo quod est habere in ipsa similitudinem secundum conuenientiam formalem in natura: sat enim simul, quòd aliquid in intellectu diuino sine in esse cognitiuo habeat proprium exemplar, eo quòd eius propria ratio concipitur ab intellectu diuino. & tamen in diuina natura formaliter esse non habeat, sed tantùm virtualiter, & sic in ipsa natura exemplar non habeat. Cùm autem probatur, quia ideò aliquid exemplariter est in sapientia diuina, quia diuina essentia accipitur vt propria ratio eius: cõceditur hoc quidem, sed negatur consequentia, supponitur enim quòd secundum modum intelligendi, prius diuina essentia sit formalis similitudo omnium, tanquam scilicèt in se habès formaliter omnium perfectiones, & deinde apprehendatur vt propria ratio alicuius: hoc autem falsum est. Non enim ideò concipitur essentia diuina vt propria ratio alicuius, quia sit eius formalis similitudo habens cum ipso conuenientiam in natura, sed quia aut est eius formalis similitudo, aut eminens, & virtualis. Voco autem formalem similitudinem ea quæ est eiusdem rationis aut simpliciter, aut proportionaliter. Vnde cùm diuina essentia concipitur vt propria ratio alicuius in ipso non existentis formaliter, sed eminenter tantùm, ipsa res est in Deo exemplariter secundum repræsentationem intelligibilem tantùm, dum autem concipitur vt ratio eius quod in ipsa formaliter est, res repræsentata habet in Deo similitudinem ac exemplar & secundum repræsentationem intelligibilem, & secundum conuenientiam formalem in natura: sapientia enim humana & repræsentatur secundum propriam rationem per formam intellectam siue conceptam ab intellectu diuino, & conuenientiam formalem habet cum natura diuina inquantum sapientia est eo quòd sapientia & in Deo & in homine sit secundum vnam rationem analogam, vt superiùs est ostensum: & similiter dicitur de virtutibus quæ propriè Deo conueniunt.

Ad secundum dicitur primò, quòd sanctus Thomas in prima secundæ volens saluare sententiam Macrobij & Plotini, ponit fortitudinem & temperantiam in Deo non secundum eandem rationem analogam, sed fortitudinem vocat ipsam immutabilitatem Dei, temperantiam verò conuersionem diuinæ intentionis ad seipsum: cum quibus aliquam similitudinem habent fortitudo humana & temperantia, vnde metaphoricè dicuntur de Deo. Dicitur secundò quòd impropriè accipit ibi exemplar sanctus Thomas, scilicèt pro omni similitudine perfectiori & eminentiori à qua alterum dependet: hîc autem loquitur de exemplari propriè, pro similitudine scilicèt formali à qua alterum exemplatur secundum eandem rationem analogam, quæ ratio est forma concepta.

Quòd in Deo sunt virtutes contemplatiuæ.

Cap. 94.

DE contemplatiuis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maximè conueniant. Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit: secundum Philosophum in principio Metaphysicæ, ipse autem Deus præcipuè seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, vt probatum est: *qui est omnium causa prima: manifestum est quòd sibi potissimè sapientia debet ascribi. Vnde Iob 9. Sapiens corde est. & Ecclesiastici 1. Omnis sapientia à Domino Deo est: & cum illo fuit semper. Philosophus etiam dicit in principio Metaphysicæ, quòd est diuina possessio, non humana. *Cap. 46.

2 Item, si scientia est rei cognitio per propriam causam, ipse autem omnium causarum & effectuum ordinem cognoscit, & per hoc singulorum proprias causas nouit, vt suprà *ostensum est: manifestum est quòd in ipso propriè scientia est: non tamen quæ sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. * Cap. 50.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ne cuſatur Vnde 1. Regum 2. Deus ſcientiarum dominus eſt.

3 Adhuc, ſi immaterialis cognitio aliquarum rerum abſque diſcurſu intellectus eſt. Deus autem huiuſmodi cognitionem de omnibus habet, vt ſuprà *oſtenſum eſt: in ipſo igitur eſt intellectus. Vnde Iob 12. Ipſe habet conſilium & intelligentiam: Hæ etiam virtutes in deo exemplares ſunt noſtrarum, ſicut perfectum imperfecti.

* Cap. 50.

Super cap. 94.

VLTIMO loco de virtutibus contemplatiuis ſanct. Thom. determinat, quæ inquam dicuntur contemplatiuæ: quia ad veritatis contemplationem ordinantur, non autem ad opus exterius ſecum, vt morales actiuæ. & probatur quòd maximè ſint in deo. Primo quidem de ſapientia, quia maximè ſeipſum cognoſcit, qui eſt omnium prima cauſa. Sapientia autem, vt dicitur in principio Metaphyſicæ conſiſtit in cognitione primarum cauſarum. Item autho. Iob nono & Eccle. primo. Et philoſophi primo Metaphyſicæ dicentis quòd eſt diuina non humana poſſeſſio.

Secundò verò de ſcientia, quia cognoſcit omnium cauſarum & effectuum ordinem, & per hoc ſingulorum proprias cauſas. Scientia autem eſt rei cognitio per propriam cauſam. Verum eſt tamen, quòd hæc non cognoſcit per raciocinationem. Item authorit. primi Regum ſecundo. Tertiò autem de intellectu: quia de omnibus immaterialem cognitionem abſque diſcurſu habet. Item authorit. Iob 21. Concludit poſtremò quòd hæ virtutes in deo ſunt exemplares noſtrarum, ſicut perfectum imperfecti, eiuſdem intellige formalis rationis analogicæ.

De virtute quæ dicitur intellectus.

Circa virtutem quæ dicitur intellectus, attendendum, quòd quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio qua cognoſcit aliquid eſſe, poteſt dici intellectus, quia omnia ſimplici intellectu apprehendit, ſicut nos prima principia, non autem cum diſcurſu. Sed ſi ex parte obiectorum diuinam cognitionem diſtinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, ſecundum quòd per eam cognoſcit prima principia, ex quibus omnes noſtræ demonſtrationes efficaciam habent.

Quòd deus non poteſt velle malum.

Cap. 95.

Idem p. p. q. 19. ar. 9.

EX his autem quæ dicta ſunt, oſtendi poteſt quod deus non poteſt velle malum. Virtus enim rei eſt ſecundum quam aliquis bene operatur: omnis autem operatio dei eſt operatio virtutis, cùm ſua virtus ſit ſua eſſentia, vt ſuprà *oſtenſum eſt. non poteſt igitur malum velle.

* Cap. 38.

2 Item, voluntas nunquam ad malum fertur niſi aliquo errore in ratione exiſtente, ad minus in particulari eligibili. Cùm enim voluntatis obiectum ſit bonum apprehenſum: non poteſt voluntas ferri in malum, niſi aliquo modo proponatur ſibi vt bonum: & hoc ſine errore eſſe non poteſt. in diuina autem cognitione non poteſt eſſe error, vt ſuprà *oſtenſum eſt. non igitur voluntas eius poteſt ad malum tendere.

* Cap. 61.

* Cap. 41.

3 Amplius, deus eſt ſummum bonum, vt ſuprà *probatum eſt. ſummum autem bonum non patitur aliquod conſortium mali, ſicut nec ſummè calidum permixtionem frigidi. Diuina igitur voluntas non poteſt flecti ad malum.

4 Prætereà, cùm bonum habeat rationem finis, malum non poteſt incidere in voluntatem niſi per auerſionem à fine: voluntas autem diuina à fine auerti non poteſt: cùm nihil poſsit velle niſi volendo ſeipſum, vt ſuprà *oſtenſum eſt: non poteſt igitur velle malum. & ſic patet quòd liberum arbitriũ in ipſo naturaliter ſtabilitum eſt in bono. Hoc autem eſt quod dicitur Deut. 32. *Deus fidelis, & abſque vlla iniquitate. & Abacuch. 1. Mundi ſunt oculi tui Domine: & reſpicere ad iniquitatem non poteris. Per hoc autem confutatur error Iudæorum qui in Thalmut dicunt Deum quandoque peccare, & à peccato purgari. Et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi deiectione peccaſſe.

*Cap. 76.

*Author. ſue. ſcrip.

Super cap. 95.

EX prædictis duo ſanctus Thomas corollaria deducit. Quorum primum eſt, Deus non poteſt velle malum, & intelligitur de malo formaliter inquantum malum eſt, & ſub ratione mali, vt patet ex prima quæſtione decimanona, articulo nono. Probatur. Primò, Omnis operatio diuina eſt operatio virtutis, quum virtus Dei ſit eius eſſentia: ergo non poteſt Deus malum velle.

ADVERTE, quòd licèt eſſentia diuina & virtus eius, putà charitas, ratione diſtinguantur, ſunt tamen vnum realiter, & ideò non poteſt operatio ab eſſentia procedere, quin à virtute procedat: & ſic in actu diuinæ operationis non poteſt malum eſſe propter aliquem defectum actiui principij.

Secundò, In diuina cognitione error eſſe non poteſt: ergo nec voluntas eius poteſt ad malum tendere: probatur conſequentia, quia nunquam fertur voluntas ad malum niſi errore exiſtente in ratione, ſaltem in particulari eligibile dum iudicat malũ aliquod pro tunc eſſe bonum, & illud voluntati proponit.

Tertiò, Deus eſt ſummum bonum: ergo, &c. patet conſequentia, quia ſummum bonum, non patitur aliquod conſortium mali, ſicut nec ſummè calidum permixtionem frigidi.

Quartò, Voluntas diuina à ſiue auerti non poteſt, cùm nihil poſſit velle niſi volendo ſeipſum, ergo, &c. probatur conſequentia, quia cùm bonum habeat rationem finis, malum non poteſt incidere in voluntate niſi per auerſionem à fine. Confirmatur Deut. 32. & Abacuch 1. Ex hoc & Iudæorum & Luciferianorum error elidicur.

Ecclus. 15.

CIRCA illam propoſitionem, Bonum habet rationem finis, aduertendum eſt quòd veritatem habet de eo quod eſt primò & per ſe bonum, vt dicitur veri. q. 21. artic. primo. Poteſt etiam intelligi de bono à quo primò habet operatio voluntatis vt ſit bona, &c.

Quòd Deus nihil odit.
Caput. 96.

EX hoc autem apparet quòd odium alicuius rei Deo conuenire non poteſt. Sicut enim amor ſe habet ad bonum, ita odium ſe habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis verò quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non poteſt, vt oſtenſum eſt: impoſſibile eſt quòd ipſe rem aliquam odio habeat.

2 Item, voluntas Dei in alia à ſe fertur, vt ſuprà *oſtenſum eſt, inquantum volendo & amando ſuum eſſe & ſuã bonitatem, vult eam diffundi ſecundum quod poſſibile eſt per ſimilitudinis communicationem. Hoc igitur eſt quòd Deus in rebus aliis à ſe vult, vt in eis ſit ſuæ bonitatis ſimilitudo. Hoc autem eſt bonum vniuſcuiuſque rei, vt ſimilitudinem diuinam participet. Nam quælibet bonitas alia non eſt niſi ſimilitudo quædam propriæ bonitatis: igitur Deus vnicuique rei vult bonum, nihil igitur odit.

* Cap. 96.

3 Adhuc, à primo ente omnia alia originem eſſendi aſſumit. Si igitur aliquid eorum quæ ſunt, odio habet: vult illud non eſſe, quia hoc eſt vnicuique bonum: vult igitur actionem ſuam non eſſe qua illud in eſſe producitur vel mediatè vel immediatè: oſtenſum eſt enim ſuprà, * quòd ſi Deus aliquid vult, oportet quòd illa velit quæ ad illud requiruntur: hoc autem eſt impoſſibile. Quod quidem patet, ſi res per voluntatem ipſius in eſſe procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur, eſſe voluntariam. Similiter ſi naturaliter ſit rerum cauſa: quia ſicut placet ſibi ſua natura, ſic placeret ſibi omne illud quod ſua natura requirit: nullam igitur na-

Deus vult alia à ſe inquantum volendo ſe & bonitatem ſuam vult etiam in alia diffundi.

tur naturam Deus odit.

4 Prætereà, illud quod inuenitur in omnibus creaturis actiuis naturaliter, præcipuè in primo agente neceſſe eſt inueniri: omnia autem agentia ſuo modo ſuos effectus amant, ſecundum quod huiuſmodi, ſicut parentes filios, poëtæ poëmata, artifices ſua opera: multò igitur magis Deus nullam rem odit, cùm ipſe ſit omnium cauſa. Hoc autem eſt quod dicitur Sapien. 11. Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti. Dicitur autem Deus aliqua odire ſimilitudinariè, & hoc dupliciter. Vno quidem modo ex hoc quod Deus amando res, volens eorum bonum eſſe: vult contrarium bono ſcilicèt malum, non eſſe: vnde malorum odium habere dicitur: nam quæ non eſſe volumus, dicimur odio habere, ſecundum illud Zachar. 8. Vnuſquiſque malum contra amicum ſuum ne cogitetis in cordibus veſtris: & iuramentum mendax ne diligatis, omnia enim hæc ſunt quæ odit, dicit Dominus. Hæc autem non ſunt effectus vt res ſubſiſtentes, quorum proprium eſt odium vel amor. Alius autem modus eſt ex hoc quòd Deus vult aliquod malus bonum, quod eſſe non poteſt ſine priuatione minoris boni: & ſic dicitur odire, cùm magis hoc ſit amare, ſic enim inquantum vult bonum iuſtitiæ, vel ordinis vniuerſi (quod eſſe non poteſt ſine punitione vel corruptione aliquorum) dicetur illa odire, quorum punitionem vult vel corruptionem, ſecundum illud Malach. 1. Eſau odio habui. & illud Pſalm. 5. Odiſti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum ſanguinum & doloſum abominabitur Dominus.

Super cap. 96.

SECVNDVM corollarium eſt. Odium alicuius rei Deo conuenire non poteſt. Circa hoc autem corollarium duo facit S. Thomas. Primò probat propoſitum. Secundò remouet dubium.

Quantum ad primum arguit. primò ſic. Voluntas Dei inclinari non poteſt ad malum, vt eſt oſtenſum ſuprà, ergo, &c. patet conſequentia, quia iis quos odimus, malum volumus, ſci licèt ſub ratione mali.

Secundò, Deus vnicuique vult bonum: ergo, &c. probatur antecedens, quia vult in aliis rebus à ſe vt ſit ſuæ bonitatis ſimilitudo. Sed videtur iſta ratio non concludere propter duo, primò, quia dici poſſet quòd dum Deus vult aliquid eſſe in creatura, vult vtique bonum creaturæ: ſed cùm vult priuationem ipſius eſſe, vult malum: ideò falſum eſt quòd ſemper velit alia à ſe inquantum volendo bonitatem ſuam, vult eam in aliis diffundi. Secundò, quia licèt Deus omni enti velit aliquod bonum inquantum illi vult eſſe: poteſt tamen alia ratione ipſi velle malum & priuationem, & ſic eos odit: vnde videtur illa conſequentia falſa: Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit: niſi antecedens intelligatur excluſiuè, ſcilicèt vult tantùm bonum, ſed tunc falſum erit, vt eſt oſtenſum.

Deus vult alia à ſe inquantum volendo ſe & bonitatem ſuam vult etiam in alia diffundi.

AD huius euidentiam conſiderandum ex doctrina ſancti Thomæ cap. immediatè ſequenti, & in prima parte q. 19. artic. 9. quòd malum nunquam appetitur à Deo niſi ratione alicuius boni coniuncti, quod magis appetitur quàm bonum quod per tale malum remouetur. Vnde Deus nunquam vult malum per ſe, ſed aliquando vult ipſum ſecundariò, inquantum vult ſuam bonitatem per aliquam perfectionem manifeſtari, cui malum aliquod coniungitur, ſicut quia vult iuſtitiam, vult pœnam: & quia vult ordinem naturæ ſeruari, vult quædam corrumpi. Ideò ad primum dicitur primò, quòd vtique Deus vult malum alicuius, dum vult illi mortem, aut priuationem alicuius boni. Dicitur ſecundò, quòd illud malum non vult vt malum alicuius, quod conſtituit odii rationem, ſed vt coniunctum alicui bono, putà ordini vniuerſi: ideò illa propoſitio, Deus vult alia à ſe inquantum volendo ſe & bonitatem ſuam, vult eam in alia diffundi, eſt vniuerſaliter vera: nunquam enim fertur voluntas diuina in alia à ſe, ſiue bonum ſit, ſiue malum, quin velit aliquam participationem ſuæ bonitatis.

Ad ſecundum ſimiliter dicitur, quòd & ſi Deus velit alicui damnationem, non vult tamen illam vt eius malum per ſe, ſed inquantum vult bonum iuſtitiæ.

Tertiò, ſequeretur quòd Deus vellet actionem ſuam non eſſe, qua producitur mediatè vel immediatè id quod odit: hoc autẽ eſt impoſſibile: ergo, &c. probatur conſequentia, quia ſi aliquid odit, vult illud non eſſe: volendo autem hoc vult illud quod ad ipſum requiritur: requiritur autem vt nõ ſit actio Dei qua producitur, cùm non poſſit aliquid deſinere eſſe manente actione Dei ſub maliter qua producitur in eſſe.

Sed iſta ratio non videtur concludere: non enim eſt impoſſibile quòd Deus velit actionem ſuam non eſſe, vt terminatur ad eſſe alicuius, cùm de facto aliquando ita ſit, cùm ſcilicèt res deſinit eſſe. Reſpondetur quòd loquitur ſanctus Thomas de re quandiu eſt in natura, quia non poteſt Deus velle creaturam non eſſe pro tempore pro quo eſt: & ſic quandiu eſt creatura, Deus non poteſt eam habere odio. Quartò, Deus eſt rerum omnium causa: ergo omnia amat, ergo nihil odit: patet prima conſequentia, quia omnia agentia ſuo modo ſuos effectus amant. Confirmatur authoritate Sapien. 11.

Quantum ad ſecundum, quia poſſet aliquis obiicere, Dicitur Deus in ſcriptura aliqua habere odio, vt Malach. primo. Eſau odio habui: & in Pſalm. Odiſti omnes qui operantur iniquitatem, ergo Deus aliqua odit. Reſpondetur quòd hoc ſimilitudinariè dicitur, non autem propriè: & hoc dupliciter dicitur: vno modo inquantum malum contrarium bono quod vult creaturæ, vult non eſſe, quia quæ non eſſe volumus, dicimur habere odio, ſecundum illud Zachar. 8. Vnuſquiſque malum contra amicum, &c. Alio modo ſecundum quod vult maius bonum, quod non poteſt eſſe ſine priuatione minoris boni.

Quomodo Deus aliqua habere odio dicatur.

CIRCA primum modum aduertendum quòd vt hic dicitur, amor & odium propriè eſt ſubſiſtentium: vt enim dictum eſt ſuprà, amare propriè eſt velle bonum alicui, & ſic eſt eius cui conuenit habere bonitatem in ſe, non autem eius cui conuenit eſſe bonitatem alterius: ſimiliter habere odio propriè eſt velle malum alicui, & ſic eſt eius cui conuenit habere priuationem bonitatis: verumque autem eſt ſubſiſtens, quod enim eſt alterius bonitas, nõ ſubſiſtit: neque quod eſt alterius malum formaliter, ſed bene cui conuenit bonitas, & cui conuenit priuatio bonitatis tãquam ſubiecto: ideò cùm dicitur Deus odiſſe malum, quod repugnat bono alicuius, ſicut quum odit mendacium aut adulterium, hoc non propriè dicitur, cùm non ſint ſubſiſtentia, ſed per quandam ſimilitudinem, quia videlicèt ſicut habens odio rem ſubſiſtẽtem, vult ipſam non eſſe aut ſimpliciter, aut aliquo modo, ita Deus vult illa mala non eſſe.

Verũ odiũ feratur in malum ſub ratione mali.

CIRCA ſecundum modum conſiderandum quòd odium fertur in malum alicuius, vt dicitur de malo q. 12. art. 4. ſub ratione mali, non autem in malum vt habet rationem boni ex aliquo adiuncto: ideò cùm Deus vult priuationem alicuius propter bonum iuſtitiæ, aut corruptionem alicuius propter bonum vniuerſi, non dicitur propriè odiſſe, quia non vult malum eius, vt eſt malum eius: dicitur tamen ſimilitudinariè odiſſe, quia vult eius malum: nam & propriè habens odio aliquid, vult eius malum. Cùm ergo dictum eſt Deum non poſſe habere odio aliquid, intelligendum eſt propriè, ſecundum quod odium eſt ſubſiſtentis, & de malo eius, vt eius eſt quod habetur odio.

Sed dubitatur circa hoc, quia ſi ideò Deus dicitur nihil habere odio, quia nulli rei ſubſiſtenti vult non eſſe, & alius non vult malum niſi ratione boni adiuncti: eadem ratione nihil homo poterit habere odio, quia voluntas hominis nihil vult niſi ſub ratione boni, vt in pleriſque locis dicit ſanctus Thomas, & eſt de mente Dionyſ. 4. cap. de diui. nomi. & Auguſtini.

Ad huius euidentiam conſiderandum quòd in obiecto operationis potentiæ: duplex poteſt inueniri ratio formalis, vna communis ſub qua omne obiectum refertur ad potentiam, alia particularis ſecundum quam vna operatio potentiæ ab alia ſpecificè diſtinguitur: prima poteſt dici ratio formalis per modum mouentis, quia nihil poteſt mouere potentiam, niſi ſub illa ratione: alia verò poteſt dici ratio formalis per modum terminantis, quia ad ipſam primò terminatur operatio vt ſpecificata, & vt talis operatio, ſicut quum videtur albũm, ratio communis per modum mouentis eſt color, quia album non mouet viſum niſi inquantum eſt coloratum, à quo ipſa potentia viſiua ſpecificatur: ſicut omnis potentia paſſiua ſpecificatur per ſuum actuum formale & adæquatum: ratio autem particularis à qua ſpecificatur viſio albi, vt eſt viſio albi diſtincta à viſione nigri, eſt ratio albi: ſpecificatur enim operatio à formali ratione obiecti, ad quam primo terminatur vt eſt talis operatio: viſio autem albi vt talis, primò & per ſe terminatur ad rationem albi: licèt inquantum viſio, abſolutè terminetur ad rationem colorati. Similiter in omni obiecto voluntatis quantum ad actum profectionis eſt quædam communis ratio formalis per modum mouentis, & iſta eſt ratio boni: nihil enim poteſt mouere voluntatem, & vniuerſaliter appetitum, niſi ſub ratione boni: quædam verò eſt ratio particularis per modum terminantis, à qua iſta operatio

Universidad de Deusto
Biblioteca

ratio voluntatis, vt talis est ab alia operatione distincta specificatur: & ita est ratio formalis obiecti ad quam talis operatio terminatur, vt talis est, sicut volitio sanitatis primò & per se terminatur ad rationem sanitatis, vt est volitio sanitatis, licèt sanitas non moueat voluntatem nisi sub ratione boni. Dicitur ergo primò, quòd si loquamur de formali ratione per modum mouentis, voluntas nihil vult actu per modum prosecutionis, nisi sub ratione boni, inquantum scilicèt sub ratione boni apprehenditur. si autem loquamur de particulari ratione per modum terminantis à qua operatio specificatur, sic potest velle malum absolutè sub ratione mali: & sic dicimus quòd odium fertur in malum alicuius absolutè sub ratione mali, quia actus odij primò & per se, vt talis actus terminatur ad rationem mali eius quod quis odit, licèt illud malum non moueat voluntatem nisi vt apprehenditur sub ratione boni, in quo differt ab ira, quæ licèt feratur in nocumentum proximi, non tamen ratio nocumenti est illa ad quam primò terminatur, sed ratio iusti vindicatiui. appetit enim iratus vindictam tanquam iustam existimatam propter illatam iniuriam.

Dicitur secundò, quòd deus aliquid odisse propriè non potest sed bene homo, quia cùm bonitas diuina sit deo ratio volendi omnia alia à se, nihil potest velle nisi inquantum in ipso manifestatur bonitas sua: & sic malum & non esse quod vult alicui, vult sub ratione alicuius boni, sicut volens aliquid vt medium ad sanitatem, vult illud ratione sanitatis, & volitio illa ex sanitate tanquam ex fine specificatur: homo autem potest velle malum alterius sub ratione mali & nocumenti eius absolutè in ratione terminantis, vt dictum est: & ideò potest aliquem habere odio.

Quòd deus est viuens.

Cap. 97.

*Idem prima parteq. 17. art. 3.

*Cap. 44.

EX his autem quæ suprà ostensa sunt, de necessitate habetur quòd deus est viuens. Ostensum est *enim deum esse intelligentem & volentem: intelligere autem & velle non nisi viuentis est: est ergo deus viuens.

2 Adhuc, viuere secundum hoc aliquibus attributum est, quòd visa sunt per se non ab alio moueri: & propter hoc illa quæ videntur per se moueri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus viuere: sicut aquam viuam fontis fluentis: non autem cisternæ vel stagni stantis: & argentum viuum, quod motum quendam habere videtur. propriè enim illa sola per se mouentur, quę mouent seipsa, composita ex motore & moto, sicut animata. vnde hæc sola propriè viuere dicimus: alia verò omnia ab aliquo exteriori mouentur vel generante vel remouente prohibens vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt: vlterius, omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamuis non sit cum motu, dicitur viuere: vnde intelligere, appetere, & sentire, actiones vitæ sunt: sed deus maximè non ab alio, sed à seipso operatur, cùm sit prima causa agens: maximè ergo competit ei viuere.

3 Item, diuinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, vt suprà * ostensum est. viuere autem est quoddam esse perfectum: vnde viuentia in ordine entium non viuentibus præferuntur. diuinum ergo esse est viuere: ipse ergo est viuens.

*Cap 20.

Hoc autem etiam authoritate diuinæ scripturæ confirmatur. Dicitur enim Deuteronom. tricesimosecundo, ex ore domini dicam, Viuo ego in æternum. Et in psalm. 83. Cor meum & caro mea exultauerunt in deum viuum.

Super Cap. 97.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de perfectione intellectus & voluntatis ex quibus vita cognosci potest, consequenter determinat de vita diuina. Circa hoc autem duo facit, primò determinat de vita ipsa, secundò de eius vitæ specie cap. 100. Circa primum tria facit, primò determinat de ipsa quantum ad an est, secundò quàntum ad quid est, tertiò quàtum ad eius durationem. Primò ergo ponitur conclusio hæc. Deus est viuens: probatur primò, Deus est intelligens & volens, ergo est viuens, quia intelligere & velle non est nisi viuentis. Secundò, Deus maximè non ab alio, sed à se ipso operatur, ergo maximè ei competit viuere: probatur antecedens, quia Deus est prima causa agens: consequètia verò probatur, quia viuere secundum hoc aliquibus attributum est, quòd visa sunt per se non ab alio moueri. & quia operationes sensibiles cùm motu sunt, vlterius quod agit se ad proprias operationes, quamuis non sint cum motu, dicitur viuere: assumptum hoc declaratur & ex iis quæ per similitudinem dicimus viuere, vt aquam viuam dicimus, & argentum viuum, quia per se moueri videntur, eo quòd eorum motores vulgus non percipiat: & ex iis quæ sola propriè dicimus viuere, quæ scilicèt sola per se mouentur propriè vt potè composita ex motore & moto, vt sunt animata.

CIRCA istam rationem duplex occurrit dubium. Videtur enim velle sanctus Thomas, quòd omnia quæ se proprie mouent, sint animata: & quòd omnia viuentia & animata moueàt se. Contra primum enim arguitur: nam grauia & leuia mouent seipsa, & tamen non sunt animata: ergo, &c. Probatur antecedens quia si ponantur ab alio moueri per se, hoc non erit nisi quia mouentur à generante, sed hoc non potest esse: contigit enim aliquando generatus non esse, & tamen ipsa mouentur: effectus autem in actu requirit causam in actu. Si dicatur quòd hoc generans est cœlum, & hoc semper est actu. contra. Effectui particulari oportet assignare causam particularem, vt dicitur secundo physic. cœlum autem non est causa particularis: sed vniuersalis: ergo. &c. Secundò, quia Commentator 4. cœl. commento. 25. ait, quòd motus ad superius est causatus à leuitate, constat autem leuitatem esse intrinsecam corpori leui. Contra secundum arguitur, quia sanctus Thomas in quæstionibus de anima. art. 9. 6. in eodem ordine ponit motum cordis, motum ignis, motũ augmenti & decrementi & motum alimenti diffusi per totum corpus: subiungit autem quòd cor non mouet se, sed naturaliter mouetur sicut ignis: ergo & quæ augentur & decrescunt, vt plantæ non mouent se, & sic falsum est quòd omnia viuentia moueant se.

AD euidentiam primi dubij considerandum est quòd motus naturales corporum simplicium vt habetur secundò huius capite 23. consequuntur ad formas naturales, sicut & omnes aliæ naturales proprietates, ideò de motu grauium & leuium loquendum est sicut de aliis proprietatibus rerum: habet autem hoc proprietas, quòd primò quidem & principaliter causatur à dante formam, secundariò autem & proximè ab ipsa forma rei, sed differenter: nam à dante formam producitur per actionem mediam, quæ primò quidem determinatur ad formam: secundariò verò ad proprietatem: à forma autem producitur per naturalem quandam resultantiam absque media actione, vt videtur velle sanctus Thomas prima quæstione 77. articulo sexto & septimo: ideò ipsum dans formam est simpliciter causa proprietatum, tanquam propria actione illas producens: forma autem est quodammodo & secundum quid causa, inquantum videlicèt non producit propria actione media, sed ab ipsa vt à principali agente primâ producta naturaliter resultant, sicut risibilitas Sortis primò quidem & principaliter producitur à generante Sortem, secundariò autem & per naturalem resultantiam à natura Sortis producitur.

Considerandum secundò, quòd illæ proprietates quæ impediri non possunt quin re posita eueniant, quia sunt perfectiones primæ statim habentes rationem formæ completæ, vt risibilitas, ponuntur in actu completo per actionem quæ ipsa producitur, quum vna actio agentis ad vtrumque terminatur, ad vnum videlicèt primò, ad aliud verò secundariò: proprietates autem quæ impediri possunt ne posita re, sint in actu formali & completo: eo quòd sunt actus secundi, & via ad aliquid extrasecum acquirendum, vt motus ad locum, possunt in actu formali completo poni etiam postquam cessauit actio producentis naturam: remoto enim impedimento naturaliter resultant: dicenturtamen etiam quantum ad eorum complementum esse à generante & producente naturam, quia ab ipso est fundamentum & causa à qua naturaliter & secundum suum complementum resultant scilicèt forma substantialis, non autem quia per nouam actionem illam producat. ignorantia autem huius multos errare facit. arbitrantur enim sanctum Thomam velle grauia & leuia sic moueri à generante, etiam ipso corrupto, quasi per nouam quendam actionem nouúmque impulsum ipsa moueat: quod nunquam somniauit. Sed mens eius est, quòd mouentur à generante, sicut ab eo qui dedit formam à quæ naturaliter resultat motus, & per consequens tanquam ab eo qui motum fundamentaliter produxit: nec oportet aliud à quo per impulsum aut actionem mouéantur, sed sufficit remouens prohibens, & forma rei in qua saluatur virtus agentis, ad quam motus deducto impedimento naturaliter resultat, sicut si impediri posset ne risibilitas ad hominis generationem sequeretur, deducto autem impedimento naturaliter resultaret, diceretur quòd homo generans esset causa illius risibilitatis primò & per se, non autem homo genitus.

AD argumentum ergo negatur antecedens loquendo de mouente se propriè & simpliciter, ad probationem dicitur quòd per se mouentur à generante tanquam à dante formam, ad quam naturaliter motus resultat, sicut & aliæ perfectiones quæ naturaliter formam consequuntur, sunt à generante: à remouente verò impedimentum mouentur per accidens. Cùm hoc improbatur, dicitur ad primam improbationem, quòd effectus in actu requirit causam in actu aut in seipso, aut in aliquo in quo sua virtus saluatur. effectus enim qui non erat prius modo aliquo in actu, requirit causam in actu secundum se, sed ad effectum qui præerat in radice fundamento naturali, sicut motus quanuis impeditus præexistit in forma grauis, sufficit vt causa principalis sit in virtute in forma ad quam naturaliter effectus talis resultat & sic conceditur quòd non est in seipso, posse mouere per virtutem remanentem in forma ab ipso producta, & causare motum qui radicaliter & fundamentaliter in forma præexistebat, & ad ipsam deducto impedimento naturaliter & absque media actione resultat. Si dicatur ergo possumus dicere quòd ipsa forma grauis est id quod mouet graue, quia nullum apparet mouens in actu præter ipsam formam in qua est virtus agentis. & sic graue mouebit se, dicitur quòd si loquamur de mouente simpliciter & primò, negatur consequentia, sed bene sequitur quòd sit id quo mouens mouet. Et cùm dicitur quòd nullum apparet mouens in actu existens, respondetur quòd non oportet illi moui assignare aliquod mouens simpliciter, quòd sit in actu in seipso, quia talis motus non produceretur totaliter de nouo, cùm præexistat in radice & fundamento ad quod deducto impedimento de necessitate consequitur per naturalem resultantiam, non autem per actionem mediam. Si autem loquamur de mouente secundum quid & secundariò, quia ipso mediante ad agere aliquid prouenit: sic conceditur ipsam formam grauis mouere graue, & consequenter quòd graue mouet se secundum quid, inquantum est in ipso principium actiuum, aliquo modo sui motus: non tamen sequitur quod moueat se simpliciter, quia illud dicitur se simpliciter mouere, quod diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens per actionem mediam: alia verò mota quod in corporibus simplicibus esse non potest.

Ad secundam improbationem dicitur, quòd mens Commentatoris est motum leuis causari à leuitate secundum quid, tanquam videlicèt à principio formali à quo per naturalem resultantiam prouenit, non autem tanquam à principali agente, & per actionem mediam producentem motum.

Quomodo motus nutritionis & augmenti dicitur naturales vt motus cordis.

Ad secundum dicendum, quòd omnes illos motus posuit san. Thom. in eodem ordine, quia omnes in hac communi ratione conueniunt, quòd sunt motus naturales. Nam cùm motus animalis distinguatur in animale, & naturalem, in eum scilicèt qui est per apprehensiones & appetitum vtpote qui est ab anima sensitiua, inquantum est anima sensitiua, & in eum qui est per formam naturalem, qui scilicèt est ab anima animalis, inquantum perfectiones aliarum inferiorum formarum continet, motus enumerati non sunt de numero motuum qui animales dicuntur, sed de numero eorum qui dicuntur naturales. Sed sub hac ratione communi distinguuntur, quia motus cordis est à principio extrinseco scilicèt à generante dante sibi formam, sicut & motus ignis: ideò non dicitur cor mouere seipsum, sicut nec ignis. motus autem nutritionis, & augmentationis, est à motore intrinseco, ab illa scilicèt parte in qua est subiectiuè potentia nutritiua & augmentatiua: & ideò quòd nutritur & augetur, dicitur mouere seipsum. propterea dicitur prima q. 18. artic. tertio quòd plantæ secundum formam eis inditam a natura mouent seipsas. Et sic constat quòd plantæ naturaliter mouentur sicut cor, quia à forma naturali: & mouentur à seipsis, inquantum distinguuntur in partem mouentem, & partem motam in quo distinctionem habent à corde. Tertiò diuinum esse est viuere. ergo &c. Probatur antecedens, quia esse diuinum omnem perfectionem essendi comprehendit: viuere autem est quoddam esse perfectum. Intellige, nihil imperfectionis secundum suam formalem rationem importans. Confirmatur Deut. 32. & prius &c.

Quòd deus sit sua vita.

Cap. 98.

*Idem prima parte q. 18. art. 3.

EX hoc patet vlterius quòd deus sit sua vita. Vita enim viuentis est ipsum viuere in quadam abstractione signatum: sicut cursus secundum rem non est aliud quàm currere. viuere autem viuentium est ipsum esse eorum, vt patet per Philosophum in secundo de anima. *cùm enim ex hoc animal dicatur viuens, quòd habet animam secundum quam habet esse, vtpote secundum propriam formam: oportet quòd viuere nihil sit aliud quàm tale esse ex tali forma prouenies. deus autem est suum esse, vt suprà *probatum est. est ergo suum viuere & sua vita.

*text. 62.

*Cap. 22.

2 Item, suum intelligere est quoddam viuere, vt patet per philosophum in secundo de anima. *nam viuere est actus viuentis: deus autem est suum intelligere, vt suprà *ostensum est. ergo est suum viuere & sua vita.

*text. 62.

*Cap. 45.

3 Amplius, si deus non esset sua vita, cùm sit viuens, vt ostensum est: se quæretur quòd esset viuens per participationem vitæ. omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. deus ergo reduceretur in aliquod prius per quod viueret: quod est impossibile, vt ex dictis patet.

*Cap. 23.

4 Adhuc, si sit viuens deus, vt ostensum est: * oportet in ipso vitam esse. si ergo non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse: & sic erit compositus, quod suprà * improbatum est. est igitur deus sua vita: & hoc est quod dicitur Ioan 14. Ego sum vita.

*Cap 18.

Super cap. 98.

SEcundò determinat de vita diuina quàtum ad quid est, & ponitur hæc conclusio: Deus est sua vita, & sic vita diuina idem est quod eius essentia. probatur primò: Deus est suum esse, ergo sua vita. probatur consequentia, quia vita est ipsum viuere in abstractione significatum, sicut cursus ipsum currere: viuere autem viuentium, est eorum esse, vt dicitur secundo de anima.

Quomodo se habeant vita & vitæ.

ADVERTE quòd vita & viuere (vt habetur prima parte q. 54. artic. primo secundum) non se habent sicut essentia & esse, sed vita aliquando significat essentiam mouentium seipsa, aliquando verò significat ipsum esse rei habentis talem essentiam: & vtroque modo vita & viuere se habent sicut cursus & currere. cursus enim & currere idem significant, scilicèt actum currendi, sed cursus significat actum per modum abstracti, currere verò per modum concreti. similiter vita vt significat essentiam, & viuere idem significant, sed vita in abstracto, viuere vero in concreto. vita enim significat absolutè essentiam mouentis seipsum, viuere autem significat habere talem essentiã, vt videtur velle sanctus Thom. prima quæst. 18. artic. 2. vita etiam in secundo significato significat idem cum ipso viuere. significat enim actum essendi eius cui cõuenit mouere seipsum in ordine, scilicèt ad principium vitale: sed vita illum significat per modum abstracti. significat enim ipsum esse viuentis absolutè, viuere autem per modum concreti. nam significat habere esse mouentis seipsum. accipit ergo sanctus Thomas nomen vitæ in secunda significatione, non in prima. Sed tamen aduertendum ex doctrina San. Thom. quolibeto nono, art. 3. primum, quòd viuere vt accipitur pro esse, non dicit absolutè & præcisè esse, sed connotat essendi principium. dicit enim esse aliquo modo per aliquod principium essendi specificatum. ideò licèt in Christo ponatur vnum tantùm esse suppositi, ponitur tamen dupliciter viuere: nam ipsum esse diuini suppositi, vt in diuina natura subsistit, est viuere diuinum: vt autem est esse suppositi in humana natura subsistentis, est viuere humanum. Secundò, deus est suum intelligere: ergo & suum viuere. patet consequentia, quia intelligere est quoddam viuere, vt dicitur secundo de anima tex. 14.

ADVERTENDVM quòd intelligere dupliciter potest dici esse viuere. Vno modo vt viuere nominat operationem rei viuentis, quæ minus propriè dicitur vita. Alio modo vt nominat essentiam vel esse rei viuentis. Si primo modo accipiatur ista ratio

probat quòd vita quæ est operatio viuentis, est in deo idem quod deus. si secundo modo accipiatur, sic probatur quod vita propriè accepta, quæ est ipsum esse, vel ipsa essentia, est idem quod deus. nam si deus est suum intelligere, & suum intelligere est suum esse, siue sua essentia, quæ est vita & viuere suum, sequitur quòd sit sua vita. Vtroque modo conclusio est vera, & potest vtroque modo intelligi Ex primo sensu habetur, quòd non solùm deus est sua vita, quæ est sua essentia & suum esse, vt prima ratio concludebat, sed etiam est sua operatio vitalis. videtur tamen secundus modus esse magis intentus, quia vita minus propriè sumitur pro operationibus vitæ, vt dicitur prima parte. Tertiò, sequeretur quòd deus esset viuens per participationem vitæ, & sic reduceretur ad aliquid prius ipso quod esset viuens per seipsum.

Quartò, sequeretur quod esset aliquid in ipso quod non est ipse, & sic esset compositus. Confirmatur Ioan. 14.

Quòd vita dei est sempiterna.

Cap. 99.

EX hoc autem apparet q̃ vita eius sit sempiterna. Nihil enim desinit viuere nisi per separationem vitæ: nihil autem à seipso separari potest. Omnis enim separatio fit per diuisionem alicuius ab alio: impossibile est ergo quòd deus desinat viuere,
* Cap. 98. cùm ipse sit sua vita, vt ostensum est.*

2 Item, omne illud quod quandoque est, & quandoque non est, est per aliquam causam. Nihil enim seipsum de non esse ad esse adducit: quia quod nondum est, non agit. Diuina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec diuinum esse: non igitur quandoque est viuens, & quandoque non viuens, sed semper viuit: est ergo vita eius sempiterna.

3 Adhuc, in qualibet operatione operans manet, licèt interdum operatio transeat secundum successionem: vnde & in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licèt non secundum rationem. vbi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem &
* Cap. 45. viuere dei est ipse deus, vt ostensum est: *ergo eius vita non habet successionem, sed est tota simul: est igitur sempiterna.

* Cap. 13. 4 Amplius, deus omninò immobilis est, vt suprà *ostensum est. Quod autem incipit aut desinit viuere, vel in viuendo successionem patitur, immutabile est. nam vita alicuius incipit per generationem: desinit autem per corruptionem: successio autem propter motum aliquem est: deus ergo neque incepit viuere, neque desinet viuere: neque in viuendo successionem patitur: est ergo deus vita sempiterna. Hinc est quod dicitur Deut. 32. ex ore domini: Viuo ego in æternum. & 1. Ioan. vltimo: Hic est verus deus, & vita æterna.

Super cap. 99.

HERMÒ agit S. Tho. de duratione ipsius vitæ diuinæ, & ponit hanc conclusionem: Vita dei est sempiterna. probatur, primò, Deus est sua vita. ergo, &c. Probatur consequentia, quia nihil desinit viuere, nisi per separationem vitæ. nihil autem à seipso separari potest. Secundò, deus non quandoque est viuens, quandoque non viuens, sed semper viuit. ergo, &c Probatur antecedens, quia diuina vita non habet causam, sicut nec diuinum esse: quod autem quandoque est, quandoque non est, habet causam, cùm nihil seipsum de non esse ad esse producat. Tertiò, intelligere dei, & viuere dei, est ipse deus: ergo eius vita non habet successionem, ergo est sempiterna. Prima consequentia probatur, quia vbi operatio est ipsum agens, nihil ibi per successionem transit, sed totum simul manet. Secunda quoque probatur, quia in qualibet operatione operans manet, licèt operatio transeat aliquando secundum successionem.

ADVERTENDVM, quòd in omni operatione operans manet quandiu operatur, quia operatio non est nisi existentis in actu. vbi ergo operans manens, est idem quod sua operatio, ipsa operatio non potest transire per successionem, sicut & ipsum operans successionem non habet, loquendo de principali operante: & sic de necessitate operatio est sempiterna, si ipsum operans est sempiternum, vt est deus: ex quo sequitur quòd etiam ipsum viuere est sempiternum, cùm operatio vitalis non possit esse nisi habentis vitam. Quartò, deus est omninò immobilis: ergo neque incepit viuere, neque desinet viuere, neque in viuendo successionem patitur: ergo eius vita est sempiterna.

ADVERTE quòd aliqua in viuendo successionem patiuntur, vt corruptibilia, sed non est hoc ratione ipsius esse substantialis secundum se, sed ratione motus adiuncti, per quem aut ipsum viuere & esse conseruatur, aut tendit ad desitionem. propter hoc inquit S. Thom. quòd successio scilicèt in esse est propter aliquem motum. est enim motus quantitas successiua, & eius successio fundamentum omnis successionis, accipiendo motum communiter vt etiam se ad operationem extendit. Confirmatur authoritate Deut. 32. & primæ Ioan. vlt.

Quòd deus est beatus.

Cap. 100.

RESTAT autem ex præmissis ostendere deum esse beatum. Cuiusliber enim intellectualis naturæ proprium bonum est habitudo. cùm ergo deus sit intelligens suum proprium bonum, erit beatitudo: non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturæ mobilis, & in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solùm desiderat sicut & nos, sed ea fruitur: est igitur beatus.

2 Amplius, illud est maximè desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa: & hoc est eius beatitudo. perfectissimum autem in vnoquoque est sua perfectissima operatio: nam potentia & habitus per operationem perficiuntur. vnde Philoso-
* lib. de ꝺ-fe. prosa 2. phus dicit *fœlicitatem esse perfectam operationem.

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primò ex suo genere, vt scilicèt sic sit manens in ipso operante: dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud præter ipsam operationem, sicut videre & audire. huiusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes, & possunt esse vltimæ: quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis: operatio verò vel actio ex qua sequitur aliquod actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, & comparatur ad ipsum sicut ad finem. & ideò talis operatio intellectualis naturæ non est beatitudo siue fœlicitas. Secundò ex principio operationis, vt sit altissimæ potentiæ. vnde secundum operationem sensus non est in nobis fœlicitas, sed secundum operationem intellectus, & per habitum perfecti. Tertiò ex operationis obiecto, & propter hoc in nobis vltima fœlicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

Quartò ex forma operationis, vt scilicèt perfectè, faciliter & delectabiliter operetur. talis autem est dei operatio, cùm sit intelligens. & suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente: quia in seipso perfectus est, vt suprà *ostensum est: ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium perfectè absque omni difficultate & delectabiliter. est igitur deus beatus.

3 Adhuc, per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia ea habita non restat aliud desiderandum. cùm sit vltimus finis: oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quæ desiderare potest. vnde Boë-

* lib. de ꝺ-fe. prosa 2. de Boëtius dicit quòd beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. sed talis est diuina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit vt suprà * ostensum est: ipse igitur verè beatus est.
* Cap. 46.

4 Item quàdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nõdum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. quicunque igitur sibi sufficiens est nullo indigens: ille verè beatus est, ostẽsum autem est suprà *quòd deus non indiget aliis, cùm à nullo exteriori sua perfectio dependeat: nec alia vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat: sed solum quia hoc conueniens est suæ bonitati: est igitur ipse beatus.
* Cap. 81.

5 Præterea ostensum est suprà quòd deus non potest velle aliquod impossibile: impossibile est autem ei aliquid aduenire quod nõdum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, vt ostensum est *. igitur non potest velle se habere quod nõ habet. quicquid igitur vult habet, nec aliquid mali vult: vt suprà ostensum est *: est igitur beatus, secundum quod à quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult, & nihil mali vult.
* Cap. 84.
* Cap. 17.

* Author. sac. scrip. Eius enim beatitudinem sacra scriptura protestatur primæ, Tim. vl. Quem ostendet deus suis temporibus, beatus & potens.

Super cap. 100.

POSTquam determinauit san. Thom. de vita diuina absolutè, nunc de specie illius vitæ determinat, ostendens illam esse vitam beatam. Circa hoc autem tria facit. primò ostendit quòd vita beata deo conuenit, secundò quòd deus, sua sit beatitudo. cap. sequenti, tertiò quòd eius beatitudo omnem beatitudinem excedat cap. 102.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, Deus est beatus. probatur primò: deus est intelligens, ergo proprium eius bonum est beatitudo, ergo est beatus. probatur prima consequentia, quia cuiusliber naturæ intellectualis proprium bonum est beatitudo. secunda etiam probatur, quia non comparatur deus ad proprium bonum, sicut quod in bonum nondum habitũ tendit, cum illud sit existentis in potentia, sed sicut quod iam obtinet proprium bonum.

Principiũ ex quo operationis perfectio dependet.

ADVERTE, quòd proprium bonum hoc loco intelligit san. Thom. bonum ad quod ordinatur natura vt talis est. sic enim beatitudo est proprium bonum intellectualis naturæ, quia ad ipsam natura intellectualis, vt intellectualis est, ordinatur tanquam in suam perfectionem.

Secundò beatitudo intellectualis naturæ est perfectissima operatio, sed operatio dei intelligentis est perfectissima. ergo est beatus. maior probatur, quia beatitudo eius est quod in ipsa est perfectissimum. hoc enim est maximè volitum ab ipsa. perfectissimum autem in vnoquoque est eius perfectissima operatio, tum quia potentia & habitus per operationem perficiuntur, tum quia philosophus 10. ethicorum capitulo octauo ponit fœlicitatem esse perfectam operationem. Minor etiam probatur, quia operationis perfectio ex quatuor dependet scilicèt ex genere, quòd inquam sit immanens: ex principio operationis, vt videlicèt sit altissimæ potentiæ scilicèt intellectus per habitum perfecti, ex operationis obiecto, & ex forma operationis, vt scilicèt perfectè, faciliter, fitniter & delectabiliter operetur. talis autem est dei operatio, cùm deus sit intelligens, & consequenter eius operatio sit immanens, suus intellectus sit altissima virtutum, non indigeat, quàm habitu perficiente: seipsum quoque qui est summum intelligibilium, perfectè & delectabiliter absque omni difficultate intelligat.

Perfectissima in vnoquoque est eius perfectissima operatio.

CIRCA illam propositionem, Perfectissimum in vnoquoque est eius perfectissima operatio, considerandum est, quòd illa comparatio fit respectu eorum quæ naturæ iam completæ in sua substantia superueniunt, non autem de iis quæ simpliciter sunt in re, quia perfectissimum simpliciter in re est substantia rei, non autem operatio, sed bene verum est quòd inter perfectiones substantiæ superuenientes, perfectissimum est operatio perfectissima. & in se. sed completiue, quia est vltimum quod intrinsecè naturæ intellectualis perfectionem complet.

Differentia inter actionem immanentem & transeuntem.

CIRCA differentiam inter actionem immanentem & transeuntem, aduerte primò, quòd cùm dicitur per immanentem non fieri aliud præter ipsam operationẽ, intelligitur quòd in ipso recipiatur materia circa quam operatio, non autem quòd nullo modo aliquid per ipsam producatur, cùm superius dixerit per intellectionem produci verbum & conceptum in intellectu, vt ibi declarauimus. differt enim actio immanens à transeunte, quia per transeuntem agitur aliquid in passo circa quod est operatio: per immanentem autem non fit aliquid in eo quod intelligitur, licèt fiat aliquid in ipso intellectu.

ADVERTE secundò cùm inquit San. Thom. tales operationes posse esse vltimum, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis, quòd per hoc datur intelligi posse quidem produci aliquid per actum immanentem, non tamen quod habeat rationem finis ad quem operatio sit ordinata, sicut actio transiens habet pro fine productum per ipsam operationem. verbum enim productum per intellectiones, non est finis intellectionis, sed intellectio magis est eius finis, quia ad hoc producitur, vt intellectio perficiatur. cum enim intellectio compleatur secundum quòd ad ipsum rem intellectam pertingit, & verbum ad hoc producatur, vt per ipsum intellectus rem intueatur, sequitur quòd verbum ad intellectionem vt ad finem ordinetur sic. ergo immanens actio à transeunte differt, quia per transeuntem producitur aliquid in passo, & illud est finis operationis: per immanentem autem nihil producitur in re intellecta, & si aliquid per ipsam producitur, illud non est finis operationis, sed magis econtrario operatio est eius finis. ex quibus sequitur, quòd actiones immanentes sunt perfectiones operantis, transeuntes autem sunt perfectiones operati. sequitur etiam quòd immanens ex suo genere est perfectior, quia ipsa est finis, non autem transiens.

Fœlicitas est secũdum operationẽ intellectus per habitũ perfectum

CIRCA illam propositionem, fœlicitas est secundum operationem, intellectus per habitum perfecti notandum quòd habet veritatem de fœlicitate humana. de hac enim loquebatur philosophus, à quo illa propositio sumpta est. nõ potest enim operatio intellectus humani perfecta esse nisi habitu perficiatur, cum noster intellectus sit imperfectus. non autem vera est de fœlicitate diuina, cùm dictum sit intellectum diuinum non indigere habitu perficiente, cùm in seipso perfectus sit. Tertiò, diuina perfectio omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit. ergo, &c. probatur consequentia, quia cum oportet esse beatum, qui perfectus est quantum ad omnia quæ desiderare potest. per beatitudinem enim desiderium omne quietatur, cùm sit vltimus finis. Confirmatur & Boëtij authoritate. Quartò, deus non indiget aliis, nec alia vult propter se, quia eis indigeat, sed quia conueniens est suæ bonitati. ergo, &c. Probatur consequentia, quia ille qui sibi sufficiens est, nullo indigens, verè beatus est, cùm eius desiderium sit quietatum. Quintò, deus habet quicquid vult, & nihil mali vult. ergo, &c. Patet consequentia ex diffinitione beati à quibusdam data. antecedens etiam quo ad secundam partem superius est probatum, quo verò ad primam partem probatur. impossibile est deo aduenire quod nondum habeat, cùm nullo modo sit in potentia. sed deus non potest velle aliquod impossibile: ergo non potest velle se habere quod non habet. ergo quicquid vult habet. Confirmatur authoritate Pauli primæ ad Tim. vlt.

Quòd deus sit sua beatitudo.

Cap. 101.

*Idẽ prima. parte q. 2 artic. 3. ad primum.

EX his autem apparet quòd deus sit sua beatitudo. Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, vt ostensum est. * suprà autẽ ostendimus quòd ipsum dei intelligere sit sua substantia: ipse igitur est sua beatitudo.
* Cap. 100

2 Itẽ, beatitudo cùm sit vltimus finis, est id quod quilibet natus est habere: vel habés principaliter vult, ostẽsum est autẽ suprà, * quòd deus principaliter vult suam essentiã, sua igitur essentia est sua beatitudo.
* Cap. 74.

3 dhuc, vnusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult. ipsa enim est quæ propter aliud non desideratur, & ad quam terminatur motus desiderij vnum propter aliud desiderantis, ne sit in infinitus. Cùm igitur deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia: oportet quòd sicut ipse est sua essentia & sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

4 Præterea, deo summa bona esse est impossibile. si enim aliquid vni deesset, quod alterũ haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiam summũ bonum ostenditur esse ex hoc, quòd est vltimus finis: ergo beatitudo & deus sunt idem. Est igitur deus sua beatitudo.

Super cap. 101.

VANTVM ad secundum ponitur hæc conclusio: Deus est sua beatitudo. Probatur: primò, deus est suum intelligere: sed beatitudo eius est ipsius intelligibilis operatio. ergo &c.

Secundò, deus principaliter vult suam essentiam, vt ostensum est suprà. ergo eius essentia est eius beatitudo. probatur consequentia, quia beatitudo cùm sit vltimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Tertiò, omnia vult propter suam bonitatem & essentiam. ergo, &c. Probatur consequentia, quia beatitudo est ad quam omnes motus desiderij vnum desiderantis propter aliud, terminantur, ne sit infinitus desiderij motus.

Appetitus non tendit ad infinitū

ADVERTENDVM quod sicut motus naturalis in infinitum non procedit, sed cuilibet est determinatus terminus, sicut grauibus centrum mundi, leuibus autem concauum orbis lunæ: ita appetitus sensitiuus & intellectiuus ad infinitum non tendit priuatiuè, licèt ad infinitum perfectionaliter, vt est deus, possit tendere: & ideò licèt ex vno desiderato in aliud possit ferri, est tamen aliquis sibi statutus finis, vltra quem non amplius aliquid desiderare potest, & hic est vltimus finis, qui est beatitudo & summum bonum, ad quem omnes motus desiderij vltimo terminantur: sicut si aliquis colligat herbas pro conficienda medicina, medicinam autem sumat propter sanitatem, hanc vt possit vacare literis appetat, studium quoque propter beatitudinem quærat, omnia quidem præcedentia propter aliud appetit, sed ipsam beatitudinem non propter aliud sed propter se tanquam vltimũ ad quod naturaliter inclinatur, quærit. propter hoc inquit sanctus Thomas quòd omnes motus desiderij terminantur ad beatitudinem, ne talis motus desiderij sit infinitus, dum vnum propter aliud desideratur. nisi enim non poneretur aliquid quod propter aliud non desideratur, sed omnia alia propter ipsum, motus desiderij in infinitum tenderet, & sic esset infinitus, quod natura appetitus non admittit. Quartò, si beatitudo dei non esset deus, duo essent summè bona, quia beatitudo est summum bonum. cùm sit vltimus finis, & etiam deus. hoc autem est impossibile, quia si vni aliquid deest quod alterum habet, iam non est summum bonum. ergo deus est sua beatitudo.

Beatitudo quomodo sit summũ bonum.

Sed videtur ista ratio non cõcludere. per hanc enim probaretur beatitudinem formalem creaturæ esse deum. nam etiam beatitudo creaturæ est summum bonum, eò quòd sit vltimus finis: & sic vera esset opinio dicentium deum esse beatitudinem formalem creaturarum, & non tantùm obiectualem.

Respondetur ex doctrina sanct. Th. prima q. 26. art. 3. ad primum, quòd beatitudo intellectus creati quantum ad obiectum est summum bonum simpliciter: quantum autem ad ipsum actum est summum bonum in genere bonorum participabilium à creatura non est autem inconueniens esse duplex summum bonum, vnum scilicèt simpliciter, aliud verò in aliquo ordine: sed bene inconueniens est esse duplex summum bonum simpliciter, & sic non oportet beatitudinem formalem creaturæ esse ipsum deum. beatitudo autem dei est summum bonum simpliciter, quia nihil conuenit sibi participatiuè: ideò cùm non possit esse duplex bonum summum simpliciter, oportet vt beatitudo dei sit ipse deus: & sic ratio sancti Thomæ concludit de beatitudine dei, non autem de beatitudine creaturæ, imò secundum quod posset concludere de beatitudine creaturæ, eam soluit S. Thom. loco prælegato.

Quòd diuina beatitudo perfectissima est, omnémque aliam beatitudinem excedit.

Cap. 102.

Idem prima parte q. 26. art. 4.

VLTERIVS autem ex præmissis considerari potest beatitudinis diuinæ excellentia. Quantò enim aliquid propinquius est beatitudini, tantò perfectius beatum est. vnde & si aliquis propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quòd est ipsa beatitudo, quod de deo ostensum est: *ipse igitur est singulariter perfectè beatus. *Cap. 101.*

2 Item cũ delectatio ex amore causetur, vt ostẽsum est: vbi est maior amor, & maior delectatio in consecutione amati. sed vnumquodq; cæteris paribus plus se amat quã aliquid aliud: cuius signũ est, quod quantò aliquid alicui est propinquius, magis naturaliter amatur. plus igitur delectatur deus in sua beatitudine, quæ est ipsemet, quam alij beati in beatitudine quæ nõ est quod ipsi sunt magis igitur desiderium dei quieuerit & perfectior est beatitudo.

3 Præterea, quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur: sicut natura ignis perfectius inuenitur in ipso igne, quam in rebus ignitis. deus autem per essentiam suam beatus est: quod nulli alij competere potest. nihil enim aliud præter ipsum potest esse summum bonum, vt ex prædictis *patere potest. & sic oportet vbicunque alius ab ipso beatus est, participatiuè dicatur beatus. diuina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. *Vide*

4 Amplius, beatitudo imperfecta in operatione intellectus consistit, vt ostensum est: *nulla autem alia intellectualis operatio operationi eius comparari potest: quod patet non solùm ex hoc q; est sua operatio subsistens, sed quia vna operatione deus seipsum ita perfectè intelligit sicut est, & omnia alia quæ sunt & quæ non sunt bona & mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum nõ est subsistens, sed actus subsistentis: nec ipsum deum qui est summum intelligibile, aliquis ita perfectè potest intelligere, sicut ipse perfectus est: cùm nullius esse perfectum sit sicut esse diuinum: nec alicuius operatio possit esse perfectior quàm sua substantia. Nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quæ deus facere potest, cognoscat, quia sic diuinam essentiam comprehenderet: ipsa etiam quæ intellectus alius cognoscit, non omnia vna & eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur deus super omnia beatus est. *Nullus intellectus potest intelligere deum ita perfectè sicut in se perfectus est, quia videlicèt nullius esse est ita perfectum sicut esse diuinum, nec vllius operatio potest esse perfectior quàm sua substantia, dubitatur: quia licèt operatio non sit perfectio substantiæ rei, potest tamen extendi vltra ipsam rei substantiam quantum ad obiectum sicut operatio visus extenditur ad corpora cœlestia. ergo ex hoc quòd esse creaturæ non adæquat perfectionem esse diuini, non sequitur quòd ad ipsum eius operatio pertingere non possit.

5 Item quantò aliquid magis vnitum est, tantò bonitas eius & virtus perfectior est: operatio autem successiua secundum diuersas partes temporis diuiditur: nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quæ est absque successione tota simul: & præcipuè si non in momento transeat, sed in æternum maneat. Diuinum autem intelligere est absque successione totum simul æternaliter existens: nostrum autem intelligere successionem habet inquantum adiungitur ei per accidens continuum & tempus. Diuina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

6 Adhuc, fatigatio & occupationes variæ quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari. In qua consistit præcipuè humana fœlicitas, si qua est præsentis vitæ & errores & dubitationes, & casus varij quibus subiacet præsens vita, ostendunt omninò incomparabilem esse humanam fœlicitatem (præcipuè huius vitæ) diuinæ beatitudini.

7 Amplius, perfectio diuinæ beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines cõplectitur secundum perfectissimum modum. De cõtemplativa quidem fœlicitate habet perfectissimam sui & aliorum perpetuam considerationem: de actiua verò vita, non vniuersi hominis aut domus aut ciuitatis aut regni, sed totius vniuersi gubernationem. falsa enim fœlicitas & tertena non habet nisi quandam vmbram illius fœlicitatis perfectissimæ. consistit enim in quinque secundum Boëtium: fœlicèt in voluptate, diuitiis, potestate, dignitate, & fama. Habet etiam deus excellentissimam delectationem sui ipse, & vniuersale gaudium de omnibus bonis absque contrarij admixtione. Pro diuitiis verò habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorũ, vt suprà *ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem. Pro dignitate habet omnium entium primatum & regimen. Pro fama admirationem omnis intellectus ipsum vnumquemque cognoscentis. Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit & gloria in secula seculorum, Amen. *Vide*

Super

Super cap. 102.

QVantum ad tertium ponitur hęc conclusio: Deus est perfectissimè beatus: & eius beatitudo omnium aliorum beatitudinem excedit. Intelligitur autem hæc comparatio in ordine ad quamcunque beatitudinem aliorũ intelligentium, vt patet ex rationibus, non autem in ordine ad beatitudinem supernaturalem, licèt & hanc excedat. probatur primò, deus est sua beatitudo, ergo est perfectè & singulariter beatus probatur consequentia, quia quanto aliquis est propinquior beatitudini, tantò perfectius est beatus, sicut ille qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in spe tantùm habet.

Secundò, deus magis amat beatitudinem suam quàm alij beati suam: ergo in ea magis delectatur. ergo magis quiescit desiderium eius, & perfectior est beatitudo. probatur antecedens, quia vnumquodque magis amat seipsum cæteris paribus quàm aliquid aliud, cuius signum est, quia magis amat plus sibi propinquos. beatitudo autem dei est ipse deus, aliorum autem beatitudo non est quod ipsi sunt. Prima consequentia probatur, quia vbi maior est amor, ibi maior est delectatio in consecutione amati. Vltima verò quæ non probatur, patet, quia delectatio quædam quies est appetitus.

Vnũ quod que cæteris paribus magis amat seipsum quã aliquid aliud.

CIRCA probationem antecedentis attendendum, quòd ideò dixit sanctus Thomas cæteris paribus vnumquodque magis diligere se quàm aliud, quia non inconuenit vt homo aliquod bonum magis velit alteri quam sibi, in quo videtur magis amari proximus: sicut cùm quis se morti exponit propter amicum: sed in hoc cætera non sunt paria: quia cum in homine sit natura intelligibilis & corporalis, magis secundum rationem diligit naturam spiritualem quàm corporalem: & ideo exponit se morti propter amicum, propter bonum virtutis quod est bonum naturæ rationalis. vnde quòd magis diligat vitam corporalem alterius quàm propriam, est quia non omnia sunt paria, cum in alio consideretur bonum corporale, in ipso autem bonum spirituale & virtutis. sed si remoueatur bonum virtutis, magis diliget vnusquisque propriam vitam, quàm alienam: & similiter si quis sit in æquali indigentia cum alio, magis prouidebit sibi quàm alius. sed si magis alter indigeat, non est inconueniens quòd aliquis aliqua se ipsum priuet vt alteri subueniat. Vbi ergo omnia non omnia fuerint paria, potest econtrario esse.

ADVERTENDVM vlterius quòd ex maiori delectatione arguit S. Thom. perfectiore esse beatitudinẽ, non quia delectatio essentialiter sit beatitudo, sed quia cum beatitudine sequatur tanquam eius complementum, vbi maior fuerit beatitudo, necesse est maiorem quoque delectationem esse. Circa vltimum consequens aduerte, quòd per desiderium dei non accipitur propriè desiderium vt est appetitus non habiti, sed communiter pro appetitu rei amatæ, etiam quæ præsens est. Tertiò, deus est per essentiam suam beatus, alij autem participatiuè ergo diuina beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. Antecedens quo ad primã partem patet, quo autem ad secundã probatur, quia nihil aliud à deo potest esse summum bonum. consequentia quoque probatur, quia quod est per essentiam, potius est eo quod dicitur per participationem. Circa probationem secundæ partis antecedentis dubitatur. Nam aut sumitur summum bonum simpliciter, aut in genere bonorum participabilium à creatura si primo modo accipiatur, si cùm arguitur creaturã esse beatam participatiuè, quia non est ipsum summum bonum, ratio supponit falsum, scilicèt quòd beatitudo qua formaliter creatura est beata, sit summũ bonum simpliciter. dictum est enim superius de mente S. T. quòd beatitudo formalis creaturæ non est summum bonum simpliciter. Si autem secũdo modo accipiatur, falsum est quòd nihil aliud à deo sit summũ bonum. ipsa enim beatitudo formalis est aliud à deo, cùm sit actus intellectus creati, & tamẽ ipsa est summum bonum in genere bonorum participabilium à creatura. Ad huius euidentiam considerandum quòd beatitudo nominat vltimum finem intelligibilis naturæ & summum bonum: & ideò secũdum quòd aliquid habet rationem vltimi finis & summi boni, ita habet rationem beatitudinis. Aliquid autem est vltimus finis simpliciter, & per consequẽs summum bonum simpliciter: sicut deus, qui est omnium finis extrinsecus: aliquid verò est vltimus finis secundum quid, scilicèt intrinsecus rei, per quem finẽ extrinseco perfectissimo modo coniungitur, & tale est summum bonum secundum quid, quia est summa perfectio intrinseca, ad quam res potest peruenire. ita & duplex est beatitudo, vna. f. simpliciter & essentialis altera secũdum quid inquantũ est quædam participatio & similitudo beatitudinis essentialis. prima est beatitudo increata, quæ est deus: secunda est beatitudo creata, quæ est actus intellectus creati. Dicitur ergo quòd summũ bonum in hac ratione sumitur pro summo bono simpliciter, quod. f. simpliciter habet rationem vltimi finis. Cum autem arguitur quòd tunc ratio supponit beatitudinem creatam esse summum bonum simpliciter, quod est falsum dicitur quòd ratio hoc non supponit, sed vult deducere ad hoc tanquam ad inconueniens. si enim aliquid creatum est per essentiam suam beatum, sequitur quòd sua beatitudo sit summum bonum simpliciter, quia quòd aliquid est per essentiam est illud simpliciter & ex se, non ex alterius participatione, & ex consequenti sua beatitudo est vltimus finis simpliciter, & summum bonum: & sic sequetur quod aliquid aliud à deo erit summum bonum simpliciter.

SED tunc occurrit dubium. Nam quòd aliquid sit tale per suam essentiam, non tollit quin etiam sit tale per participationem alterius, si illud sit creatum: quod omnis perfectio essentialis est quædam participata similitudo diuinæ naturæ. ergo dato quòd aliquod creatum esset sua beatitudo, non sequitur quòd non sit beatum per participationem beatitudinis increatæ, & sic non oportet vt eius beatitudo sit summum bonum simpliciter.

Dici per essentiam tale dupliciter ictus.

Respondetur quòd dici per essentiam tale, dupliciter potest intelligi pro nunc. iuxta ea quæ dicuntur veri. q. 21. art. 5. Vno modo vt opponitur ei quod est esse tale per aliquid superadditum essentiæ. sicut dicimus deum esse bonum per essentiam, quia est suum esse in quo fundatur bonitatis ratio: creaturam autem non esse bonam per essentiam. quia est bona per esse superadditum essentiæ. Alio modo vt opponitur ei quod est esse tale præsupposito ordine ad aliquid alterum sicut deus dicitur per essentiã bonus, quia per seipsum est bonus non præsupposito aliquo alio: creatura autem posito etiam quòd esset suum esse, non diceretur bona per essentiam, sed per participationem, quia nihil rationem boni & finis habere potest, nisi supposito ordine ad vltimum finem. Hic ergo accipitur esse per essentiam tale secundo modo, non autem tantùm primo modo. nulla enim creatura est per essentiam beatam, non solùm quia non sit ipse actus beatitudinis, sed etiam quia per seipsam beatam non est, quasi nullo præsupposito ordine ad vlteriorem finem, sed est beatam, & habet in se aliquid quod habet rationem summi boni & vltimi finis, inquantum coniungit summo bono simpliciter, & fini simpliciter vltimo: sicut aliquid ignitum dicitur aliquo modo ignis ex ordine ad id quod per seipsum est ignis. Ratio autem in oppositum procedit de eo quod est per essentiam tale primo modo tantùm: aliquid enim potest esse tale non per aliquid superadditum essentiæ, & tamẽ erit tale per participationem id est, ex ordine ad alterum non autem procedit de eo quod est tale per essentiam secũdo modo: falsum est enim quod est per essentiam & per seipsum tale hoc modo, tale esse per participationem.

Quartò. Nulla alia intellectualis operatio operationi eius comparari potest, ergo deus incomparabiliter est super omnia beatus. patet consequentia, quia beatitudo consistit imperfecta intellectus operatione. Antecedens verò probatur, quia illa operatio dei est eius substantia, & vna operatione deus seipsum perfectè sicut est intelligit, & omnia quæ sunt, & quæ non sunt, bona & mala. In aliis autem, intelligentibus ipsam intelligere non est subsistens: nec ipsum deum qui est summum intelligibile, aliquis ita perfectè potest intelligere, sicut ipse perfectus est, cùm nullius esse ita perfectum sit sicut esse diuinum, nec aliqua operatio possit esse perfectior quàm sua substantia, nec aliquis intellectus omnia quæ deus facere potest cognoscit, nec aliquis omnia quæ nouit, vna operatione cognoscit.

CIRCA rationem positam ad probandum quòd nullus potest intelligere deum ita perfectè sicut in se perfectus est, quia videlicèt nullius esse est ita perfectum sicut esse diuinum, nec vllius operatio potest esse perfectior quàm sua substantia, dubitatur: quia licèt operatio non sit perfectio substantiæ rei, potest tamen extendi vltra ipsam rei substantiam quantum ad obiectum sicut operatio visus extenditur ad corpora cœlestia. ergo ex hoc quòd esse creaturæ non adæquat perfectionem esse diuini, non sequitur quòd ad ipsum eius operatio pertingere non possit.

Nullus intellectus potest intelligere deum ita perfectè sicut in se perfectus est, quia videlicèt nullius esse est ita perfectum sicut esse diuinum, nec vllius operatio potest esse perfectior quàm sua substantia, dubitatur:

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina S. T. 4. sen. d. 49. q. 1. ar 3 & 4 quòd cum actionis principium sit forma qua agitur, oportet ex parte eius sumi actionis mensuram, secundum ordinem tamen ad subiectum in formis subsistentibus. secundum inquantum quòd subiectum subditur formæ magis & minus. vnde secundum esse quod est à tali forma in re, accipitur operationis perfectio: & quia esse rei correspondet substantiæ, quia quorum est perfectior essentia, est etiam perfectius esse. ideo oportet & operationis perfectionem rei substantiæ correspondere, vt operatio non sit perfectior in suo ordine, quàm sit substantia in spe. & sic intelligitur cum inquit San. Thom. operationem non esse perfectiorem substantia rei, vtrumque scilicèt in suo ordine considerando. Sequitur ergo vniuersaliter, quòd cuius esse & substantia non adæquat esse ei intelligibilis, eius quoque intellectio illi non adæquatur. vt ideò perfecta sit in attingẽdo obiectum quantum ipsum obiectum intelligibile est. & quia nullius creaturæ esse, & substantia diuinum esse in perfectione adæquat, ideò nec cuiusque creaturæ intellectus potest ita perfectè deum intelligere, sicut ipse in seipso est perfectus. Ad argumentum autem dicitur quòd quantum ad quantitatem extensiuam, quæ sumi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sit secundum multitudinem & paucitatem obiectorum, non oportet operationem adæquari essentiæ, vt non possit ad plura se extendere, quàm essentia operantis: neque ad aliquid altius quam sit ipsa substantia, sed quantum ad quantitatem intensiuam quæ consistit in efficacia operandi, de qua hic loquitur S. Thom. ipsam oportet essentiæ adæquari. vnde non inquit S. Th. operationem aliorum intelligibilium posse pertingere ad diuinum esse: sed quoniam ipsum deum non possunt alia ita perfectè intelligere, sicut in seipso perfectus est. Quinò, Diuinum intelligere est totum simul æternaliter existens, nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum per accidens adiungitur ei continuum & tempus. ergo diuina beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens. probatur consequentia, quia quantò aliquid est magis vnitum, tantò bonitas eius & virtus perfectior est, præsertim si non in momento tãsseat, sed in æternum maneat.

Primum nostrũ intel. ligere sit successiuũ.

CIRCA antecedens dubitatur, quia licèt nostrum intelligere successionem habeat, inquantum ei per accidens adiungitur continuum & tempus, per se tamen est in instanti, & totum simul, vt dicitur veri. q. 2. art. 14 ad 12. & 4. sen. d. 49. q. 3. art. 1. q. 3. primum. & sic in seipso successionem non habet. quasi vna pars intellectionis alteri parti succedat. ergo non differt nostrum intelligere ab intelligere diuino quasi illud sit vnitum & totum simul, nostrum autem non sit totum simul. Circa conclusionem quoque illatam dubitatur, quia non videtur sequi ex præmissis. nam dicitur in præmissis, quod nostrum intelligere est successiuũ. ergo non in instanti sed in tempore. ergo diuinum intelligere nõ comparatur ad nostrum sicut æternitas ad nunc tẽporis fluens, vt infertur.

AD huius euidentiam considerandum est quòd licèt operatio intellectus per se instantanea sit, & tota simul existens, & per consequens mensura ei primo & per se conueniens sit indiuisibilis: tamen quia necessariò requirit phantasiæ operationem quæ continuitatem quandam habet & successionem, dum per modum continui & existentis in tempore singulare apprehendit, & ipsa operatio intellectus dicitur per accidens successiua. non quidem quia vna eius pars vna parte temporis mensuretur, & alia pars alia parte, cùm vt dictum est, tota simul sit: sed quia ipsa phantasiæ operatio quæ intellectioni necessariò coniungitur, successionem habet. & hoc est quod inquit S. Tho. quoniam intelligere nostrum successionem habet, inquantum per accidens adiungitur ei continuum & tempus, id est, habet successionem, non quidem in seipso, sed in phantasiæ operatione sibi coniuncta in qua est & continuitas & successio, sicut esse substantiale rei incorruptibilis per aliud dicitur in tempore esse, & successionem habere, quia licèt ipsum totũ simul sit, subest tamen transmutationi in qua est prius & posterius, ratione cuius potest dici non esse totum simul. Dicitur ergo ad primum dubium, quòd dissimilitudo inter nostrum intelligere & diuinum est, quia licèt nostrum intelligere in seipso totum simul sit, ratione tamen necessariò adiuncti non est totum simul, præsertim in cognitione enuntiabilium: ideò non est omninò vnitum, intelligere autem diuinum omninò vnitum est: quia nec per se, nec per aliud successionem habet, ideò est perfectiùs intelligere diuinum, quàm sit nostrum intelligere. Posset etiam dici quòd licèt vna actio intelligendi non habeat successionem, tota tamen intellectio humana in qua naturalis fœlicitas nostra consistit, successionem habet: quia non vno actu intelligendi cognoscimus ea quæ dei sunt, sed pluribus sibiinuicem succedentibus, cum mediantibus phantasmatibus deum in hac vita cognoscamus, non ducat autem vnum phantasma in cognitionem omnium quæ de deo cognoscuntur, deus autem vnica operatione omnia cognoscit, ideò eius cognitio magis vnita est, & per consequens perfectior beatitudo.

Ad secundum dubium respondetur, sequendo primam responsionem ad primum dubium, quòd licèt vna operatio intelligendi per accidens sit in tempore, vt diximus: primo tamen & per se est in instanti, cùm sit tota simul. ideò cùm operatio diuini intellectus quæ est eius fœlicitas, sit æterna: comparatio eius ad operationem intellectus nostri naturalem, quæ est nostra fœlicitas, quam propriis viribus acquirimus, est comparatio etiam æternitatis ad nunc temporis fluens: quia sicut se habent mensurata adinuicem in perfectione, ita & mensuræ eorum naturales & per ie. Sextò, Contemplatio nostra in qua præcipuè consistit humana felicitas siqua est præsentis vitæ, (quod dicitur quia vita humana magis continua miseria est quàm aliquid fœlicitatis habeat) interpolata est propter fatigationẽ & occupationes varias est etiam subiecta erroribus, dubitationibus, & variis casibus: non autem fœlicitas diuina. ergo fœlicitas diuina incomparabilis est humanæ, præsertim huius vitæ.

Septimò, Beatitudo diuina omnes beatitudines humanas complectitur. ergo, &c. probatur antecedens discutiendo per singulas beatitudines. De contemplatiua enim habet perfectissimam sui & aliorum considerationem. de actiua, totius vniuersi gubernationem. de falsa autem, quæ non habet nisi quandam vmbram illius perfectissimæ fœlicitatis: habet pro voluptate excellentissimam de se delectationem & vniuersale gaudium de omnibus bonis absque admixtione contrarij: pro diuitiis omnimodam sufficientiam omnium bonorum. pro potestate infinitam virtutem. pro dignitate omnium entium primatum & regimen. pro fama admirationem omnis intellectus ipsum vtcunque cognoscentis.

ADVERTENDVM ex Aristot. 10. Ethic. quòd duplex est fœlicitas, scilicèt speculatiua quæ in actu sapientiæ consistit, & actiua, quæ consistit in vsu moralium virtutum. & principaliter in actu prudentiæ, cuius est actus omnium virtutum dirigere: ideò fœlicitatem contemplatiuã ponens S. Thom. in deo inquit, quòd habet perfectissimam sui & aliorum cognitionem perpetuam. hoc enim ad sapientiam pertinet, vt in se omnes habitus speculatiuos comprehendit. Actiuam autem fœlicitatem sibi attribuit ratione gubernationis vniuersi. omnes enim virtutes morales aut circa extrinseca bona sunt, aut circa bona corporis, aut circa animæ passiones. ad quæ omnia secundum rationem prudentiæ aliæ virtutes morales se extendunt. & sic tota fœlicitas actiua in quadam gubernatione aut sui aut alterius consistit secundum rectam rationem: maius autem est vniuersum gubernare, quam vnum hominem solum, & quàm domum, aut regnum: quod per virtutes morales & maximè prudentiam fit. ideò fœlicitas actiua excellentiori modo conuenit deo quam hominibus. sicut etiam & fœlicitas speculatiua: & longè altioris rationis est fœlicitate humana. vnde non sunt duæ fœlicitates in deo sicut in nobis, sed vna eminenter & vnitè continens quicquid in omni nostra fœlicitate multipliciter & diuisim continetur.

CIRCA fœlicitatem speculatiuam dubitatur. Nam ad rationem fœlicitatis concomitanter pertinet vt appetitus quietetur, & per consequens vt delectetur. cùm delectatio nõ sit aliud quam quies appetitus, sed intellectus speculatiuus non monet appetitum, sed tantùm practicus, vt inquit S. Thom. prima secundæ q. 9. art. 1. secundum. & est de mente Philosophi 3. de anima. ergo male ponitur fœlicitas aliqua speculatiua. Respondetur quod duplicter potest moueri voluntas apprehentione. vno modo ad quærendum id quod apprehenditur. alio modo ad quiescendum in re apprehensa. Ad primum motum requiritur apprehensio practica qua iudicatur aliquid esse volendum & quærendum tanquam bonum & conueniens. & de hac motione loquuntur S. Tho. & Arist. Ad secundam autem motionem non requiritur apprehensio practica. quia ad delectationem sufficit adeptio boni conuenientis & cognitio talis adeptionis, vt dicitur prima secundæ q. 32. art. 1. vnde cùm cognitio speculatiua sit bonum intelligentis, & præsertim circa perfectionem intelligibile, ipsa cognitio speculatiua habita & cognita in esse, delectationem ex naturali concomitantia causat. Ipsi deo igitur qui perfectissimè beatus est, honor sit & gloria per hanc primi libri interpretationem.

Explicit interpretatio in primum librum contra Gentiles sancti Thomæ de Aquino, &c.

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, ARTIVM ET SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORIS celeberrimi, ordinis prædicatorum quondam generalis magistri, in quatuor libros Diui Thomæ de Aquino contra Gentiles, Commentaria præclarissima.

INCIPIT LIBER SECVNDVS DE veritate Catholicæ fidei contra errores Gentilium, editus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum prædicatorum doctore excellentissimo.

Continuatio sequentium ad precedentia. Cap. I.

MEDITATVS sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuũ tuarum meditabar. Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis & specie mensura & qualitas virtutis pẽsatur: virtus verò naturam rei monstrat, secundum hoc enim vnumquodque natum est operari, quòd actu talem naturam fortitur. Est autem duplex rei operatio, vt Philosophus tradit in 9. Metaphysic. Vna quidem quæ in ipso operante manet, & est ipsius operantis perfectio, vt sentire, intelligere, & velle. Alia verò quæ in exteriorem rem transit, quæ est perfectio facti quod per ipsam constituitur: vt calefacere, secare, & ædificare. Vtraque autem dictarum operationum competit deo: prima quidem in eo quòd intelligit, vult, gaudet, & amat. alia verò in eo quòd res in esse producit, & eas conseruat, & regit. Quia verò prima operatio perfectio operantis est: secunda verò perfectio facti: agens autem naturaliter prius facto est, & causa ipsius, oportet quòd prima dictarum operationum sit ratio secundæ, & eam præcedat naturaliter, sicut causa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifestè apparet. Consideratio enim & voluntas artificis principium est & ratio ædificationis. Prima igitur dictarum operationum tanquam simplex operantis perfectio, operationis vendicat sibi nomen, vel etiam actionis. Secunda verò eò quòd sit perfectio facti, factionis nomen assumit: vnde manufacta dicũtur, quæ per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt. De prima autem dei operatione in præcedenti libro iam diximus, vbi est actum de cognitione & voluntate diuina: vnde ad completam diuinæ veritatis considerationem restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicèt res producuntur & gubernãtur à deo. Quem quidem ordinem ex premissis verbis sumere possumus. Præmittit namque primæ operationis meditationem, cùm dicit, Meditatus sum in omnibus operibus tuis, vt operatio ad diuinum intelligere vel velle referatur. Subiungit verò factionis meditationem, cùm dicit, & in factis manuum tuarum meditabar. vt per facta manus ipsius, intelligamus cœlũ & terram, & omnia quæ procedunt in esse à deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

Aristot. 8. Met.

Super cap. 1.

EXpedito libro in quo sanctus Thomas de iis quæ deo secundum seipsum conueniunt, determinauit, accedendum est ad expositionem secundi libri, in quo de processu creaturarum à deo pertractat. Diuiditur autem in duas partes principales, scilicèt in proœmium & tractatum. Quantum ad primum duo facit. Primò enim manifestat intentionem suam in generali, secundò in speciali diuidendo librum. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit necessitatem huius considerationis: secundò eius vtilitatem. Primò ergo in hoc cap. continuans hunc librum ad præcedentẽ ponit hanc conclusionem. Ad completam diuinæ veritatis manifestationem, oportet secũdo loco de operatione diuina quæ producuntur in esse & conseruantur, tractare. Et quia hæc conclusio duas partes includit scilicèt quòd oportet de hac operatione tractare, & quòd secundo loco, ideò primo probat primã partem, secundo secundam. Probatur ergo prima pars tali ratione. Perfecta rei cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur, sed est duplex operatio diuina, f. manẽs & transiẽs. qua res producuntur in esse & gubernãtur: ergo ad habendam perfectam dei cognitionem quantũ scilicèt in hac vita haberi potest, oportet vtramque eius operationem cõgnoscere. ergo qui vult diuinæ veritatis manifestationem facere complẽtam, debet non solùm de prima operatione, sed etiam de secunda tractare. Minor probatur distinguendo duplex genus operationis authoritate philosophi. 9. metaphisicæ tex. 16. deus enim intelligit, vult, gaudet & amat quæ ad primũ genus operationis pertinent. res quoque in esse producit & gubernat, quod ad secundum operationis genus spectat. Maior verò probatur: ex modo & specie operationis mensura & qualitas virtutis pensatur & cognoscitur. sed virtus rei naturam demõstrat, cùm vnumquodque natum sit operari eò quòd talem naturam sortiatur: ergo & operatio rei naturam monstrat. ergo necessaria est eius cognitio ad rem perfectè cognoscendam.

Perfecta rei cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur.

CIRCA conclusionem aduertendum quòd non inquit san. Tho. ad manifestationem diuinæ naturæ, sed ad manifestationem diuinæ veritatis, oportet de operatione diuina transeunte tractare, quia licèt diuina natura & diuina veritas, idem realiter sint, non tamen determinatur in hoc libro de diuina natura nisi quantum ad veritatem quam fides catholica de ipsa profitetur, vt ipsemet dixit superius in primo libro capite secundo.

CIRCA maiorem propositionem considerandum, quòd cùm duplex sit modus cognitionis, f. à priori, & à posteriori, in vtroque modo cognoscendi vera est propositio S. Tho. operatio enim virtuti proportionatur, habẽtque cum ipsa affinitatẽ. & virtus proportionatur naturæ vt eius proprietas. ideò si habetur à priori notitia de re deum perfectè cognoscitur. rei natura & subsistentia: cognoscatur etiam virtus quæ talem naturam inseparabiliter naturaliterque consequitur, ex cognitione quoque virtutis cognosci

Universidad de Deusto
Biblioteca

ni ad quam operationem ipsa ordinatur, cùm virtus sit secũdum quam res nata est operari. Si autem à posteriori habenda sit rei perfecta notitia, cùm à notioribus nobis incipiat nostra cognitio & operatio sit nobis notior virtute, virtúsq. substantia rei notior sit, necesse est vt rei propria operatio cognoscatur, si debeat ipsa res cõpleta notitia cognosci. Accipit autem S.Th. propositionem hanc maiorem indistinctè, non determinando se ad hunc aut illũ modum cognitionis, cùm in vtroque vera sit, licèt diuina natura non possit à nobis nisi per effectus & operationes cognosci.

Ex modo & specie operationis mensura & qualitas virtutis pensatur.

CIRCA illam propositionẽ assumptã ad probationem maioris. Ex modo & specie operationis mensura & qualitas virtutis pensatur: attendendum q; duo attribuit S.Th. operationi. s. modum & speciem, quibus correspondere facit mensuram & qualitatẽ virtutis, vt videlicet modo operationis correspondeat mẽsura virtutis: speciei verò qualitas, id est, species virtutis. Nam qualitas rei aliquando accipitur pro specie rei. vnde & differentia substantialis dicitur significare quale quid. Hanc autem coordinationem facit, quia species operationis, secundum quam scilicèt habet quòd sit talis naturæ operatio, ab alia operatione secundum substantiæ rationem distinctam sumitur à forma per quam agens agit, vt in plerisque locis inquit sanctus Thomas, præsertim prima secundæ q.1. art.3. modus autem operationis qui est intensio & remissio, siue perfectio & imperfectio, refertur in perfectionem aut in imperfectionem ipsius formæ agentis: & quia virtus rei est ipsa forma, per quam agens agit immediatè & proximè. (virtus enim semper nominat principium actionis, præcipuè virtus causæ, vt dicitur quarto senten. dist. 1. q. 1. art. 4. q. 1.) ideò species operationis refertur in qualitatem & speciem virtutis, & modus ipsius in mensuram, id est, in quantitatem perfectionalem virtutis. secundum enim quòd est virtus perfecta vel imperfecta in agente, ita operatio perfecta vel imperfecta est.

Operationẽ sumere speciem ab obiecto & à forma agẽtis nõ opponuntur.

Et si aliquando inquit sanctus Thomas operationem speciem sumere ex obiecto, illud non contradicit ei quod diximus ipsam sumere speciem à forma agentis. vtrunque enim verum est, quia forma rei genitæ quæ est obiectum generationis, conformis est formæ generantis, & vniuersaliter terminus: & obiectum actionis conformæ est principio & virtuti per quam operans operatur. videmus enim quòd calor productus in ligno ab igne, assimilatur calori ignis: & sensibile ac intelligibile habent in sensu & intellectu suas species, à quibus sentatio & intellectio procedit, veluti à forma agentis, & complemento virtutis. Quia ergo species operationis in qualitatem siue speciem virtutis refertur, & modus in mensuram, ideò rectè dicitur quòd ex modo & specie operationis pensatur mensura & qualitas virtutis.

Secundam verò partẽ conclusionis probat, præmittendo prius differentiam inter actionem immanentem & transeuntem, & duplicem differentiam tangit: prima est, quia immanens est ipsius operantis perfectio: transiens autem est perfectio facti, ex quo habet vna vt dicatur operatio & actio, altera verò vt dicatur factio, vnde & per eam producta manufacta dicuntur. Secunda est, quia prima operatio est naturaliter prior secunda. Nam secundũ ordinẽ perfectibilia est ordo perfectionũ, agens autem est naturaliter prius facto, & causa eius: ideò actio immanens quæ est perfectio agentis, est naturaliter prior transeunte, quæ est perfectio facti, & est eius ratio. Confirmatur exemplariter in ædificatione.

Actio transiẽs est aliquo modo perfectio facti, & aliquo modo perfectio faciẽtis.

CIRCA primam differentiam considerandum est primò, quòd cùm actio transiens duo importet in sua ratione, vt habet sanctus Thomas prima quæst. 41. art. 1. secundum, & q. 45. art. 2. ac 3. & tertio physic. scilicèt motum, & originem motus ab agente. Si consideretur actio quantum ad motum quem importat, sic est perfectio facti. motus enim est in mobili, vt dicitur tertio physic. si autem consideretur quantum ad habitudinem originis, sic est perfectio agentis considerata relatione, vt accidens est. Primo modo loquitur hoc loco sanctus Thomas de actione, non autem secundo modo, imò potentia q. 7. articulo 10. dicitur quòd actio est quædam perfectio propria agentis.

Actio est perfectio patientis, & perfectio facti, sed diuersimodè.

CONSIDERANDVM secundò, quòd actio aliquando dicitur perfectio facti, aliquando autẽ patientis perfectio: & vtrunque verum est, sed diuersimodè. est enim perfectio patientis, sicut subiecti actionem recipientis. & per ipsam informati. est autẽ perfectio facti, si consideretur vt formaliter distincta à termino actionis, sicut formalis productio formæ aliquo modo, & sicut via per quam ad perfectionem operis peruenitur: sicut calefacere est formalis productio caloris per quam calefactum est: & domificatio productio formæ per quam est domus. Si autem accipiatur actio vt est idem cum formali termino actionis materialiter, sic est perfectio facti, sicut forma est perfectio compositi, à qua compositum suam speciem habet. hoc modo dicimus lucem esse actum & perfectionem lucidi sicut constituti in specie per ipsam lucem: quæ etiam dicitur perfectio & actus diaphani tanquam subiecti recipientis lucem. Nullo autem modo actio vt actio est dicit perfectionem agentis per modum inhærentis, quia significatur non vt aliquid in agente existens, sed vt ab ipso in aliud transiens.

Quomodo sequitur actionẽ immanentem esse naturaliter priorem transeunte.

CIRCA secundam differentiam, quantum ad rationem qua probatur actionem immanentem esse naturaliter priorem transeunte, dubitatur. Non enim videtur ratio concludere formaliter. Nam relatio agentis ad passum non est naturaliter prior relatione patientis & facti ad agens. cùm relativa sint simul natura: & tamen relatio agentis est perfectio agentis, & relatio patientis est perfectio patientis. ergo similiter non sequitur, actio immanens est perfectio agentis. transiens autem perfectio facientis: ergo immanens est naturaliter prior transeunte, quia agens est naturaliter prius facto.

Respondetur, quòd agens dupliciter est in actu completo, scilicèt primo ac absoluto, & secundo ac relativo. In actu quidem primo est, quando habet omnem formam quæ ex parte sua exigitur ad agendum: in actu autem secundo, quando actualiter coniungitur actioni. Et quia agens per intellectum aliquid ad extra, non agit nisi ex conceptione & intentione rei producendæ, ideò constituitur in actu primo agentis, quando in se format huiusmodi conceptionem, inrandeus secundum ipsam operari: est autem in actu secundo quando operatur secundum quòd concepit. Ratio ergo sanct. Thom. procedit de perfectione absoluta agentis, per quam in actu primo agentis constituitur: non autem de actu relativo actum secundum concomitante aut sequente. de quo obiectio procedit. Est enim vniuersaliter verum, quòd si perfectum aliqua perfectione inquantum huiusmodi est naturaliter prius alio perfectibili, oportet & perfectionem ipsum constituentem in tali etiam perfecto priorem esse naturaliter perfectione alterius. & si ipsum perfectum est causa alterius perfecti, oportet eius perfectionem per quam in esse huiusmodi constituitur, esse causam perfectionis alterius, cùm ex ipsa perfectione habeat quòd sit agens & perfectum.

His itaque differentijs suppositis actionum, probat secundam partem conclusionis, sic. Actio immanens est prior transeunte: ergo de ipsa prius fuit determinandum, non probat autem consequentia: quia supponit ipsam manifestam ex eo quod de prioribus prior sit determinatio.

VBI ADVERTENDVM quòd licèt secundum viam scientiæ per inuentionem ex ipsis rebus acquirendæ, posteriora quandoque à nobis prius cognoscantur, vt dicatur notitia à posterioribus accipi, via tamen doctrinæ secundum quòd aliqnis rerum notitiam scripto tradit, debet à prioribus procedere circa idem subiectum, præsertim quando possunt priora manifestari absque posterioribus ad ipsum scientiæ subiectum pertinentibus: sic autem est in proposito, quia potest manifestari actus immanens diuinus absque manifestatione eius actus transeuntis: ideò de actu immanente prius determinandum fuit. Probatur postremò tota conclusio authoritate Psalmistæ assumpta in principio capitulis: Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum, &c.

CIRCA dicta in hoc capitulo dubium occurrit, quia videtur sanctus Thomas hic velle actionem transeuntem esse subiectiuè in patiente, cùm inquit ipsam quidem esse perfectionem facti, immanentem autem esse perfectionem agentis. Contra hoc autem arguitur ex verbis eius multiplicitèr. Primò, quia primo sen. d. 32. artic. 1. inquit quod actio significatur vt ab agente, & quod sit in agente, hoc autem accidit sibi secundum quod est accidens, simile inquit potentia, quæst. septima, artic. 9. septimum.

Secundò, quia potentia quæst. eadem, artic. 10. ad primum, inquit quòd actio est quædam perfectio propria agentis, idem tenet veri. quæst. 4. articulo secundo ad septimum.

Tertiò, quia primo senten. distinctione 40. arc. 1. ad primum & de potentia quæst. 8. artic. 2. Item secundo senten. distinct. 40. quæst. 1. artic. quarto ad primum. absolutè tenet actionem esse in agente. Quartò, quia prima quæstione 15. articulo primo ad secundum respondens, in quo arguebatur, si in deo esset potentia, quòd aliquid esset nobilius aliquo existente in deo, scilicèt actio, inquit quod vbi actus distinguitur à potentia, oportet vt sit nobilior potentia. actio autem diuina non est aliud ab eius potentia, sed verumque est essentia diuina, simile in plerisque aliis locis inquit. Quæritur ergo an actio dicat aliquid ex sua ratione existens in agente præter motum & relationem, aut dicat tantùm motum & relationem. Si primum, habetur propositum, quòd scilicèt actio est in agente. Si secundum, contra arguitur primò. Ratione motus actio non identificatur essentiæ diuinæ, cùm quia actio diuina non est cum motu, vt inquit sanctus Thomas primo sententiarum distinctione 8. quæst. 4. articulo 3. tertium. & secundo sententiarum distinctione 17. quæst. 1. 2. quartum & in plerisque aliis locis: tum quia si esset etiam cum motu, non posset identificari diuinæ substantiæ, eò quòd motus dicat aliquid imperfectum: nec etiam ratione relationis, quia relatio dei ad creaturas nihil ponit in deo nisi secundum rationem, vt in infinitis prioribus locis inquit sanctus Thomas, ergo non erit verum quod inquit sanctus Thomas scilicèt actionem diuinam transeuntem, (de hac enim ibidem est sermo) suæ potentiæ identificari. Secundò quia non erit verum quòd actus sit nobilior potentia. Nam nullum illorum est nobilius potentia actiua monente Saturni.

CIRCA

CIRCA hanc difficultatem, variæ sunt opiniones in doctrina S. Tho. quidam enim tenent propter ea quæ adduximus, actionem esse in agente si essentialiter sumatur, alij verò ipsam esse in patiente. Primam opinionem ego Scotică potiùs quàm Thomisticam puto, ideò secundum sectando probabo quantum ad absolutum per actionem importatum actionem esse in patiente: & hoc de mente S. Thomæ commentatoris, & ipsius etiam Aristotelis. Quòd sit de mente sancti Thomæ probatur primò, supponendo quòd actio transiens nihil importat præter motum & relationem agentis ad patiens, siue ad factum. Hoc est de mente S. Tho. prima quæstione 41. art. 1. secundum & quæstio. 45 art. 2. secundum. Tunc sic. actio nullum absolutum importat præter motum, sed motus est in mobili, non autem in mouente, vt dicitur tertio phy. & tertio de anima: ergo actio est in patiẽte. non in agente, Ad suppositum huius rationis dupliciter respondetur. Primò quòd est intelligendum de actione inquantum actio est, non autem inquantum est accidens vel substantia: secundò quòd intelligitur de actione concomitanter sumpta, quæ scilicèt est forma facta per actionem in patiente, non autem de actione sumpta essentialiter, quæ est emanatio ipsa, qua introducitur forma in patiẽte, quomodo hic loquimur de actione. Contra primam responsionem arguitur. Primò, aut illa entitas quam ponis præter motum & relationem, est de essentia actionis vt actio est, aut non: si non, ergo actio formaliter & essentialiter sumpta nihil ponit in agente, sed de actione essentialiter & formaliter sumpta loquimur: ergo nihil actio in agente ponit. & sic habetur propositum, quamuis ponetur aliquid quod est præter rationem & essentiam actionis esse in agente, si est de essentia actionis: ergo conuenit sibi inquantum actio. ergo actio inquantum actio dicit aliquid præter motum & relationem, cuius oppositum inquit sanctus Thomas, ergo tua responsio non saluat dictum sancti Thomæ. Si dicatur quòd est de essentia actionis non in communi acceptæ, sed prædicamentalis, quæ in sua ratione includit accidens, & ideò conuenit sibi vt est actio prædicamentalis, non autem vt absolutè actio: contrà, quia sanctus Thomas etiam ibidem loquitur de essentia actionis prædicamentalis quæ motum includit, & illam inquit nihil præter motum & relationem importare, ergo responsio non est ad mentem eius. Secundò, cùm dicis actio inquantum actio, aut specificas rationem actionis transcendentis, aut actionis prædicamentalis: si transcendentis, falsum erit quòd de ratione actionis sit mutatio, quia actio diuina est sine motu & mutatione etiam secundum Anic. si prædicamentalis: ergo actio prædicamentalis nihil dicit existens in agente quod sit de ratione ipsius, cùm actio inquantum actio prædicamentalis nihil dicat præter motum & relationem, secundum S. Thom. vt tu exponis, licèt dicat aliquid aliud inquantum accidens.

Tertiò, quia in 45. quæstio. vbi suprà, ex eo quòd actio non dicit nisi motum & relationem, cùm creatio non sit mutatio, concludit sanctus Thomas quòd non remanent nisi diuersæ habitudines in creante & creato: hoc autem verum non esset, si actio inquantum accidens diceret aliquid præter motum & relationem, diceretur enim quòd licèt creatio non sit mutatio, dicit tamen aliquam entitatem absolutam existentem in creante, & sic creatio non erit sola relatio. Contra secundam responsionem arguitur, primò quia sanctus Thomas in prima quæstione 41. inquit quòd actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus, ideò remoto motu nihil aliud importat quàm ordinem originis. constat autem quòd nomen actionis non est primò impositum formæ productæ per actionem, sed ipsi essentiæ actionis: imò si dici possit forma facta actio, hoc est secundariò, & per quandam derivationem. ergo, &c. Secundò, quia ibidem quæbrit sanctus Thomas vtrùm actus nationales sint personis attribuendi, & ostendit quòd sic: non obstante quòd secundum Augustinum omne quod de Deo dicitur, dicatur secundum substantiam, aut secundum relationem, quia ipsi actus sunt idem cum relationibus: manifestum est autem quòd non quæritur de ipso actu quantum ad formam productam, sed quantum ad essentiam, secundum quam de persona formaliter & intrinsecè prædicatur, & ad idem tendit responsio. ergo, &c. Tertiò, quia quæst. 45. quod inquit sanctus Thomas dicitur vt ostendatur posse aliquid ex nihilo fieri, quia videlicèt creatio nõ est mutatio, sed relatio per modum mutationis significata: hoc autem non ostenderetur, si loqueretur de actione pro forma facta, quum inquit quòd actio & passio conueniunt in substantia motus, & differunt secundum habitudines: per hoc enim non haberur quòd subtracto motu remoueat' in creante sola habitudo per modum mutationis significata, quæ sit creatio, quia sanctus Thomas loquitur de ipsa creatione formaliter sumpta, non autem de creatione sumpta cõcomitanter, quicquid enim ista importet, non habetur quòd creatio secundum quam Deus dicitur formaliter & intrinsecè creare, sit sola relatio per modum mutationis significata. Mirum etiam est quòd sanctus Thomas in istis locis vbi ex consideratione actionis declarat quid actus nationales, & quid creatio formaliter important, fecerit, mentionem solùm de motu & relatione concomitanter se habente ad actionem essentialiter sumptam, nullam faciens mẽtionem de illa entitate absoluta, quam dicis essentialem actionem esse, & esse in agente, cùm magis proposito conueniret ostendere, quid in creaturis formaliter & essentialiter actio importaret, quàm quid importet actio concomitanter sumpta. Secundò principaliter ostenditur hoc esse de mente sancti Thomæ. Nam prima quæst. 37 art. 1. & potentia q. 7. art. 10. ad octauum, inquit quòd contingit denominari aliquid ab eo quòd non est forma, sicut agens denominatur ab actione quæ ab ipso procedit, ergo actio nõ est forma agentis. Nec valet dicere quòd quantum ad modum significandi actio significatur vt ab agente, quantum autem ad rem significatam est in agente: quia inde potentia vbi suprà oppositum huius inquit sanctus Thomas: vult enim ibidem quòd actio realiter non est forma agentis quod denominat, licèt significetur per modum formæ grammaticè loquendo.

Actio trãsiens secũdam mẽtem S. Th. est in patiente.

Tertiò, prima parte quæst. 18. artic. 3. ad primum, ponitur differentia inter actionem immanentem & transeuntem, sicut & in hoc loco, quia transiens est perfectio moti, immanens autem est perfectio agentis, ergo, &c. Nec sufficit dicere quòd intelligitur de illo quod per actionem producitur: tum quia quum ponitur formalis differentia actionum, vt videtur velle sanct. Thom. ponere ex sententia Aristot. non consideratur in quo sint termini ipsarum actionum, sed cuius ipsæ actiones sint perfectiuæ: tum quia sentire quod numeratur inter actiones immanentes, nullum habet terminum productum, maximè sentire sensus exteriores: ergo non debet immanens à transeunte denominari, eo quòd terminus productus per immanentem sit in agente, terminus autem transeuntis sit in patiente, aut ipsum factum perficiat. Quartò, quia prima quæst. 54. artic. 1. ad vltimum: dicitur quòd actio quæ transit in aliquod extrinsecum, est realiter media inter agens & subiectum non autem immanens inter agens & obiectum: ergo idem non est agens & subiectum actionis. Non valet autem dicere quòd loquitur de forma facta, quia responsio illa datur ad argumentum quo probatur intelligere angeli esse eius substantiam: constat autem quòd ibi intelligitur de ipsa actione intellectus essentialiter sumpta, non autem de termino per actionem producto. sicut & in quæstione de ipso actu intelligendi quæritur: ergo oportet vt differentia ad actionem transeuntem de actione transeunte essentialiter sumpta accipiatur, alioquin differentia illa ad propositum non esset. Multa alia loca ad propositum hoc ex S. Th. adduci possent: sed hæc satis nunc sint.

Actio trãsiens est in patiente.

QVOD etiam hoc sit de mente Arist. & Commentatoris probatur. Primo modo, quia tertio physic. text. 18. inquit quòd actio motoris & moti est eadem, quemadmodum est idem spatium in respectu duorum, &c. text. autem vigesimo inquit, quòd non est inconueniens, actum alterius in altero esse, sicut docto est actus docentis. in quodam tamen, scilicèt in addiscente, ergo, &c. idem & clarius ponitur secundo de anima, text. 140. &c.

Quid sentiendum mentem Arist. & Com. actio trãsiens est in patiente.

Si dicatur quòd accipit actionem non essentialiter, sed concomitanter pro forma facta: contrà arguitur per Commentatorem, commen. 18. vbi inquit exponendo verba Aristotelis, Actio enim motoris quæ est mouere, est eius, non in eo. & hoc intendebat Aristoteles. motor enim, &c. id est, actio enim motoris est facere motum in alio: ergo non accipitur actio pro forma facta, vt distinguitur ab actione, sed pro ipsa productione motus & formæ.

Secundò, nono Metaphysicæ. text. 16. inquit Arist. quòd vbi præter operationem est aliquod operatum, operatio est actus facti, vt ædificatio in ædificato. & contextio in contexto. & vniuersaliter motus in moto. Nec valet dicere quòd accipit actionem concomitanter, videlicèt pro effectu actionis. Nam exponens S. Thom. Arist. mentem ibidem, inquit quòd ratio huius dicti est, quia quando per operationem potentiæ constituitur aliquod operatum, illa operatio perficit operatum. & non operantem: cõstat autem quòd operatum non perficit seipsum operarum. ergo actio non accipitur pro operato per actionem, cùm dicitur quòd perficit operatum, sed pro ipsa essentia actionis. Manifestè etiam ibidem patet quòd ita distinguitur actio ab opere operato, si diligenter verba S. Thomæ examinentur.

Præterea inquit Philosophus quod differentia potentiarum, quoniam in aliquibus sit aliquod opus præter actionem, in aliquibus autem non, non facit quòd in aliquibus harum potentiarum minus sit actus potentiæ, & in aliquibus magis, quia ipsa actio est in facto, quasi dicat, licèt vbi præter actionem est aliquod operarum, ipsum operatum sit finis. per hoc tamen non tollitur quin etiam ipsa operatio sit finis, quia ipsa non separatur ab operato, sed est in ipso: ideò si operatum est finis potentiæ, oportet etiam & actio nem in ipso existentem tanquam scilicèt operati perfectionem esse finem. Constat autem quòd ratio hæc nulla esset, & vana esset ista declaratio, si actio reciperetur concomitanter pro forma facta, non autem essentialiter pro ipsa productione formæ. Quid enim dictu esset, quòd per illam potentiarum differentiam non fit, vt in his actio sit minus finis, in his autem magis, si actio pro forma facta reciperetur? iam enim dixerat ipsum operatum esse finem: ergo accipit actionem essentialiter,

Universidad de Deusto
Biblioteca

tialiter, vt ab operato distinguitur. Puto igitur de mente sancti Thomæ & Philosophi esse, quòd actio essentialiter sumpta sit in patiente subiectiuè, licèt relatio quam connotat, sit in agente. Agens enim per virtutem suam apptopinquatum passo disposito producit formam de esse imperfecto ad perfectum procedendo loquendo de agente cum motu: & ipsa forma existens sub esse imperfecto cum tendentia ad perfectum dicitur actio connotando respectum agentis ad id quod fit, quod significatur cùm dicitur motus, vt ab hoc, ead. forma cùm habet esse completum dicitur forma facta deo, sicut forma facta est in patiente, ita & actionem in patiente esse necesse est, nec oportet actionem dicere aliquam formam absolutam existentem in agente. alioquin oporteret agens inquantum agens pati, quod inconueniens est. Idem enim proximum principium totale actionis, putà calor ignis, agendo calorem in ligno, in seipso actionem produceret, & sic agendo pateretur à seipso.

AD rationes autem in oppositum respondetur. Ad primum quidem dicitur quòd illud dicit sanctus Thomas propter actionem immanentem. actio enim absolutè accepta habet quòd sit actio, & quòd sit accidens ratione alicuius suæ speciei: inhærere autem subiecto non conuenit sibi vniuersaliter, neque per communem rationem actionis, quia ratio actionis vt actio est, consistit in esse ab alio non in inhærere subiecto. sed si aliqua actio inhæreat agenti, vt actio immanens, hoc conuenit sibi inquantum accidens est, sicut etiam de relatione inquit sanctus Thomas: ideò si actio immanens inuenitur in agente, hoc non est propter communem rationem actionis, sed propter rationem accidentis.

Esse in agente conuenit actioni immanenti inquantum est accidens.

ADVERTENDVM tamen quum dicitur quòd esse in agente conuenit actioni immanenti inquantum est accidens, li inquantum non specificat rationem accidentis in communi, quia per communem rationem accidentis nullum accidens determinat sibi magis hoc subiectum quàm illud, sed specificat speciem accidentis, & est sensus, actioni quæ est in agente, conuenit esse in agente non quia contineatur sub ratione communi actionis, vt species eius, sed vt est species accidentis. inquantum enim est accidens procedens ab agente vt finis agentis, non autem vt per quod aliquod operatum producatur, habet quòd in ipso agente remaneat.

ATTENDENDVM autem quòd non est contradictio in verbis sancti Thomæ, quum inquit primo sentent. vbi allegatur quòd actio significatur vt ab agente, sed est in agente vt accidens est: in de potentia autem vbi superius est adductum, ait quòd actio non est realiter forma agentis, licèt significetur per modum formæ. In primo enim sententiarum loquitur de actione immanente, in de potentia autem de actione transeunte.

Ad secundum dicitur primò, quòd actio dicitur proptia perfectio agentis in q. de potentia non inhærens, sed ab agente procedens: quæ ideò dicitur agentis perfectio, quia per ipsam aliquod bonum prouenit agenti, dum scilicèt conseruatur esse speciei, aut aliquid huiusmodi, vt ibidem patet.

Dicitur secundò quòd in de verit. loquitur sanctus Thomas de actione immanente. Ad tertium dicitur, quòd in illis locis loquitur sanctus Thomas de actione quantum ad relationem connotaram. relatio enim importata nomine actionis est in agente, & relatio importata nomine passionis est in patiente. Et vniuersaliter vbi dicitur à sancto Thoma actionem esse in agente, intelligendum est aut de relatione per actionem importata, aut de actione immanente. Ad quartum dicitur primò quòd actio transiens nihil dicit essentialiter præter motum & relationem agentis. sed hæc in deo non inuenitur nisi tantum secundum modum significandi, & secundum efficaciam, vt inferius ostenderur: agere enim diuinum ad extra est suum velle, & suum intelligere. Dicitur secundò ad primam improbationem, quòd ideò ponit sanctus Thomas operationem & actionem diuinam quæ res in esse producit, suæ substantiæ identificari, non quia aliquid per actionem transeuntem importatum sibi identificetur, vt argumentum supponit, sed quia non agit in rebus nisi per suam operationem immanentem, quæ suæ substantiæ & suæ potentiæ identificatur. Quòd si instetur, quoniam prima parte vbi suprà, ad quartum, duobus modis inquit posse intelligi in deo esse potentiam actiuam, scilicèt vt sit aliquid differens secundum rationem à scientia & voluntate per modum principij exequentis, ita quòd sint tria formaliter distincta, scientia, voluntas, & potentia, realiter tamen identificata, & vt sit ipsa scientia & voluntas diuina vt est principium effectiuum: & sic secundum primum modum oportet ponere actionem transeuntem in deo, & per consequens non oportet recurrere ad actionem immanentem. Respondetur primò, quòd in veris exemplaribus non ponitur nisi prima responsio, secunda autem non est de text. vt ego in multis vetustis exemplaribus vidi. Respondetur secundò, admissis etiam illis duabus responsionibus, quod illi duo modi dicendi distinguuntur, quia in primo modo considerátur illa tria tanquam habentia disparatas rationes nobis conceptas, quarum scilicèt vna alteram non includit, sicut distinguuntur in Deo misericordia & iustitia. In secundo verò modo considerantur, non tanquam habentia omninò distinctas rationes, sed sicut includens rationem vnius, & aliquid addens ad illam, sic enim potentia includit rationem intellectus & voluntatis, & addit rationem principij productiui, non tamen propter hoc oportet ponere in Deo operationem propriè transeuntem. Sed eadem actio omnibus istis correspondet secundum diuersas rationes, quæ est quidem realiter immanens, sed secundum quòd refertur ad intellectum & voluntatem, vt videlicèt dicitur velle & intelligere non solùm secundum rem est immanens, sed etiam secundum modum concipiendi: secundum autem quod ad potentiam refertur, vt videlicèt dicitur producere aut creare licèt sit secundum rem immanens: secundùm tamen modum concipiendi est transiens: concipitur enim vt alterius factio quæ est ratio actioni transeunti conueniens: hoc autem est ex imperfectione intellectus nostri non valentis diuinam actionem secundú quod in se est apprehendere, sed distinctè concipientis ipsam, vt habet perfectionem operationis immanentis, & vt habet perfectionem operationis transeuntis, licèt in seipsa has perfectiones indistinctè contineat. Ad secundam improbationem dicitur quòd licèt motus non sit nobilior potentia actiua motoris Saturni, inquantum est absolutè intellectus aut voluntas, est tamen nobilior illa, vt rationem potentiæ motiuæ habet, quia vt sic ad morum tanquam ad finem ordinatur.

Quòd consideratio creaturarum vtilis est ad fidei instructionem.

Cap. 2.

HViusmodi quidem diuinorum factorú meditatio, ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primò quidem, quia ex factorum meditatione diuinam sapientiam vtcunque possumus & admirari & considerare. Ea enim quæ arte fiunt, ipsius artis sunt repræsentatiua, vt pote ad similitudinem artis facta: Deus autem sua sapientia res in esse produxit: propter quod in Psalm.13. dicitur, Omnia in sapientia fecisti. Vnde ex factorum consideratione diuinam sapientiam colligere possumus sicut in rebus factis per quandam communicationem suæ similitudinis impressam. Dicitur etiam Ecclesiastici primo, Effudit illam (scilicèt sapientiam) super omnia opera sua. Vnde Psalm.138. quum diceret, Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, & non potero ad eam, & adiungeret diuinæ illuminationis auxilium, quum dicit, Nox illuminatio mea, &c. ex consideratione diuinorum operum se adiutum ad diuinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens Psal. eodem, Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis.

2. Hæc consideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, & per consequens in cordibus hominum reuerentiam Dei parit: oportet enim quòd virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur: & ideò dicitur Sapient. 13. Si virtutem & opera eorum (scilicèt cœli & stellarum, & elementorum mundi) mirati sunt (scilicèt Philosophi) intelligant quoniam qui fecit hæc, fortior est illis: & ad Rom. primo dicitur, Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus & diuinitas. Ex hac autem admiratione Dei timor procedit & reuerentia: vnde dicitur Hieremiæ 10. Magnum est nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, O rex gentium? Tertiò, hæc consideratio auget mos hominum in amorem diuinæ bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis & perfectionis in diuersis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso vniuersaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, vt in primo libro * ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo, & suauitas, sic animos hominum allicit ipsius Dei fons bonitatis, riuulis bonitatem in singulis creaturis repertis, diligenter comparata animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet: vnde in Psal. 91. dicitur: Delectasti me domine in factura tua. & in omnibus operibus manuum tuarum exultabo. Et alibi de filiis hominum dicitur Psalm.35. Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ. (quasi totius creaturæ) & sic Torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ, & Sapient.13. dicitur contra quosdam. Ex his quæ videntur bona, scilicèt creaturis, quæ sunt bona per quãdam participationem, non potuerunt intelligere eum qui est, scilicèt verè bonus, imò ipsa bonitas, vt in primo ostensum est*. Quartò, hæc consideratio homines in quandam similitudinem diuinæ perfectionis constituit ostensum, est enim in primo libro, *quòd Deus cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur: quum igitur Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit & per lumen diuinæ reuelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam diuinæ sapientiæ similitudo. Hinc est quod dicitur 2. Corinth.3. Nos verò omnes reuelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem trãsformamur. Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei Christianæ: & ideò dicitur Ecclesiastici 42. Memor ero operum domini: & quæ vidi, annunciabo in sermonibus Domini opera eius.

* Cap. 37. & 38.
* Cap. 49.

Super cap. 2.

OSTENSO necessarium esse vt de actione diuina transeunte determinetur, ostendit secundò loco sanctus Thomas & ipsam considerationem creaturarum vtilem esse. Ad perfectam enim factionis cognitionem oportet & ipsa facta cognoscere. Circa hoc autem duo facit. Primò enim eius considerationis vtilitatem ponit. Secundò ostendit differentiam theologi à philosopho in creaturarum cõsideratione capitulo quarto. Quantum ad primum duplicem ponit vtilitatem. Et sic duas probat conclusiones, primam in hoc capitulo: alteram in sequenti. Conclusio huius capituli est. Diuinorum factorum meditatio necessaria est ad fidem humanam instruendam, probatur. Ad humanam fidem pertinet diuinam sapientiam considerare, & admirari altissimam Dei virtutem, & per consequens Deum timere & reuereri, diuinam bonitatem amare, ad diuinam similitudinem peruenire: sed ista omnia hæc consideratio tribuit: ergo vtilis est ad instruendam fidem. Minorem probat quoad primam partem sic. Artificiata sunt artis repræsentatiua. Deus autem sua sapientia res produxit prius. Omnia in sapientia fecisti & Eccle. primo: Effudit illam super omnia opera sua: ergo ex factorum consideratione possumus diuinam sapientiam colligere, tanquam in rebus factis impressam per quandam communicationem suæ similitudinis. Confirmatur authoritate prius. Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis. Quoad secundam partem arguitur primo, quòd ducant in admirationem altissimæ Dei virtutis, quia virtus facientis est eminentior rebus factis: vt inuenitur Sapient.13 & Rom. primo. Quod autem ex hoc causetur timor & reuerentia, probatur authoritate Hiere.10. Magnum est nomen tuum, &c. Quoad tertiam partem probatur. Bonitas creaturarum, pulchritudo & suauitas, animos hominum allicit ad amorem: ergo & ipsa bonitas diuina quæ est fons bonitatis, comparata diligenter riuulis bonitatum in singulis rebus repertis, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet: patet consequentia, quia quicquid bonitatis & perfectionis in diuersis creaturis particulariter est distributum, totum in ipso vniuersaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis. Confirmatur authoritate prius. Delectasti me Domine, &c. Et alibi, Inebriabuntur, &c. Et Sapient.13. Ex iis quæ videntur, &c. Quoad quartam partem probatur, quia cùm Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, & per lumen diuinæ reuelationis creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam diuinæ sapientiæ similitudo. Deus enim seipsum cognoscendo in se omnia intuetur. Confirmatur per Apostolum 2. Corinth.3. Nos verò omnes reuelata, &c. Confirmatur conclusio

principalis authoritate Eccle. 42. Memor ero, &c.

CIRCA huius capitis conclusionem, notandum quòd non est eius sensus consideranem creaturarum causare Christianam fidem: non enim fides ex creaturis causatur in nobis, sed ex lumine diuinæ reuelationis, licèt etiam ipsæ creaturæ nos manuducant in Dei cognitionem, sed sensus est quòd creaturarum consideratio vtilis est ad illam instructionem quam facit fides Christiana, dum ex hac consideratione iuuamur ad ea ad quæ nos fides dirigit. Instruimur enim per fidem de credendis primò: secundarió de agendis: secundum enim doctrinam S. Thomæ 2.2. q. 4.2. tertium, fides est in intellectu speculatiuo sicut in subiecto, extenditur autem est etiam in intellectu practico. & per dilectionem operatur. Gal.5. inquantum est inchoatio & fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, vt dicitur veri. quæst. 14. 2. primum. Vnde hîc non accipitur fides Christiana prout est theologalis virtus distincta contra spem & charitatem, sed vt omnia ad Christianam vitam pertinentia includit.

Quomodo admiratio sapientiæ diuinæ ex creaturarum consideratione prouenit.

CIRCA primam partem minoris dubitatur, quia admiratio, vt patet ex philosopho primo metaphysicæ: est ignotantis, ergo quod ducit in cognitionem & considerationem diuinæ sapientiæ, non ducit in eius admirationem, repugnat ergo dicere, quòd consideratio creaturarum facit nos diuinam sapientiam & admirari & considerare. Respondetur, quòd admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem, vt patet 1.2. quæst. 41. art. 4. & 2.2. quæst. 180. articul. 3. tertium, & veri. quæst. 26. 4. septimum, vnde cùm apprehenditur aliquod cognoscibile vt nostram superans omninò cognitionem, causatur admiratio. Dupliciter ergo effectus potest ducere in cognitionem causæ, scilicèt aut perfectam, aut imperfectam. Si ducit in perfectam cognitionem, vt accidit in effectibus vniuocis, non causat admirationem: si autem in imperfectam cognitionem ducit, vt in æquiuocis, potest admirationem causare ex magnitudine perfectionis causæ nostram cognitionem superantis. Cùm igitur creaturæ ducant in cognitionem sapientiæ diuinæ imperfectam, quod dat intelligere sanctus Thomas quum inquit nos ex factorum consideratione vtcunque posse diuinam sapientiam considerare: non inconuenit ex ipsis in nobis & admirationem & cognitionem causari.

SED restat adhuc dubium, si admiratio est species timoris, quum timor sit respectu mali futuri, admiratio erit etiam respectu mali futuri: cuius exitum aliquis considerare non potest: sapientia autem diuina non est malum, imò summum bonum: ergo circa ipsam non cadit admiratio. Respondetur quòd licèt sapientia diuina sit summum bonum, tamen eius consideratio potest apprehendi vt superaneus & vt nociua, vt dicitur veritas. vbi suprà, dum consideratur vt omninò superans nostram cognitionem: vnde admirans refugit in præsenti dare iudicium de eo quod miratur, timens in ipso iudicio deficere.

Ex admiratione diuinæ virtutis causatur timor et reuerentia ad deum.

CIRCA secundam partem eiusdem minoris quum dicitur, Virtus facientis est rebus factis eminentior, aduertendum quod intelligitur de iis quæ per artem producuntur: constat enim artificis virtutem rebus artificiatis præstantiorem esse: & quantò artificiata fuerint nobiliora, tantò magis virtutem & ingenium artificis admiramur, vt pote excedentem eam cognitionem quam possumus de ipsa per artificiatum habere, deprehendimus enim ex opere esse in artifice virtutem inconsuetam & potentem & maiora operari: sic etiam cùm Deus ad omnia creata comparetur vt artifex ad artificiata, virtus sua rebus creatis eminentior est, & ex creaturis, eius virtutem tanquam nostram cognitionem superantem admiramur.

CIRCA id quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex admiratione diuinæ virtutis procedit timor & reuerentia, aduertendum quòd cùm duplex sit timor, scilicèt seruilis, & castus siue filialis, vterque respicit duplex obiectum, scilicèt malũ quod quis refugit. & illum à quo vel per comparationem ad quem malum potest prouenire. Secundo modo Deus timeri potest, non autem primo modo, vt habetur secunda secundæ, q. 19 primo. vterque autem timor prouenit ex consideratione excellentis virtutis, dum scilicèt existimatur aliquis propter dignitatem & excellentiã virtutis posse nocumentum inferre, aut propter eius dignitatem & excellentiam nolle quis eum offendere, aut ab eo separari: & sic ex consideratione diuinæ virtutis excellentis causatur timor Dei seruilis, inquantum Deus nocumentum inferre ob suam virtutem potest: & timor filialis inquantum aliquis considerata magnitudine & excellentia diuinæ virtutis accenditur in Dei amorem, & eius offensam refugit.

Ex admiratione diuinæ virtutis causatur timor et reuerentia ad deum.

Considerandum secundò, quòd reuerentia quæ est actus timoris aliquo modo, & aliquo modo actus latriæ, semper respicit personam excellentem ratione excellentiæ. Ideò ex consideratione excellentiæ diuinæ virtutis causatur ad ipsum Deum reuerentia. Cùm ergo dicitur quòd ex admiratione altissimæ Dei virtutis causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorẽ seruilem & filialẽ, qui est idem aliquo modo quod reuerẽtia, possumus etiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

etiam intelligere timorem filialem quo ad actum qui est timere separationem à deo, & quo ad alium eius actum qui est reuerentia & inhærendo ad deum. Nam isti duo actus attribuuntur timori filiali, prima secundæ, q. 67. art. 4. ad secundum.

Quantum ad tertiam partem quum dicitur omnes bonitates creaturarum esse in deo vniuersaliter adunatas, intellige non per modum coacernationis, sed per modum simplicissimæ vnitatis, & vniuersalitatem actualis perfectionis, vt declaratum est in primo.

CIRCA vltimam partem cùm dicitur fidem Christianam facere hominem cognitorem creaturarum, attendendum quòd intelligitur non quantum ad eorum naturas & proprietates, sed vt ad deum dependentiam habent, vt in quarto capite dicit sanctus Thomas.

Quòd cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa deum.

Cap. 3.

EST etiam necessaria creaturarum consideratio non solùm ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum à fidei veritate abducunt: secundum quòd veræ dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit. Primò quidem ex hoc, quòd creaturarum naturam ignorantes, in hoc peruertuntur quandoque, quod id quod non potest nisi ab alio esse primam causam & deum constituunt, nihil vltrà creaturas quæ videntur: æstimantes sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque deũ æstimauerunt: de quibus dicitur Sapien. 13. Qui autem ignem aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem & lunam, deos putauerunt. Secundò, ex hoc, quòd illud quod dei solius est, creaturis aliquibus ascribunt: quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur, nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius dei est, natura creaturæ non patitur: sicut quod solius hominis est, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quòd natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur Sapien. 14. Incommunicabile nomen lignis & lapidibus imposuerunt. In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem aliis causis quàm deo ascribunt. Tertiò verò ex hoc, quòd diuinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quòd creaturæ natura ignoratur, sicut patet in his qui deo rerum principia constituunt, & qui res non ex diuina voluntate, sed ex necessitate naturæ à deo procedere asserunt: & illi etiam qui res vel omnes vel quasdam diuinæ prouidentiæ subtrahunt: aut cum non posse præter solitum cursum operari negant. hæc enim omnia diuinæ derogant potestati: contra quos dicitur Iob 22. Quasi nihil possit facere omnipotens, æstimabant eum. & Sapien. 12. Virtutem ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus. Quartò, homo qui per fidem in deum ducitur sicut in vltimum finem, ex hoc quòd ignorat naturas rerum, & per consequens gradum sui ordinis in vniuerso: aliquibus creaturis se putat esse subiectum, quibus superior est: vt patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt: contra quos dicitur Hierem. 10. A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent. Et in illis qui angelos creatores animarum existimant, & animas hominum esse mortales, & si qua similia hominum derogant dignitati. Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa deum recte sentiatur, vt Augustinus narrat in libro de origine animæ. nam error circa creaturas redundat in falsam de deo scientiam. & hominum mentes à deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideò illis qui circa creaturas errant, pœnas sicut infidelibus scriptura comminatur, dicens in psalm. 27. Quoniam non intellexerũt opera domini, & in opera manuum eius, destrues illos, & non ædificabis eos. Et Sapien. 2. Hæc cogitauerunt, & errauerunt. & subiungitur: Non iudicauerunt honorem animarum sanctarum.

Super cap. 3.

SECVNDA conclusio est. Cognoscere naturas creaturarum, modo scilicet exposito in præcedenti cap. valet ad destruendum errores qui circa Deum sunt, probatur. Errores qui circa creaturam sunt, interdum à fidei veritate abducunt, secundum quòd veræ Dei cognitioni repugnãt: ergo ipsius creaturæ cognitio vtilis est ad errores circa Deum destruendos: consequentia ex se patet, antecedens autem probatur per enumerationem errorum prouenientium ex ignorantia naturæ creaturarum. Primus est eorum qui nihil supra corporalem creaturam existimãtes dixerunt creaturam aliquam primam causam esse & Deum, sicut ponêres quodcumque corpus esse Deum, de quibus fit mentio Sap. 13. Qui autem ignem, &c.

Secundus est eorum qui ea quæ solius Dei sunt, vt creare, facere cognoscere, mirabilia operari, & similia attribuunt creaturis, quod ex creaturæ ignorantia manifestum est prouenire: quia quod natura alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur. Quod autem solius Dei est, natura creaturæ non patitur. Contra hunc errorem est Sap. 14. Incommunicabile nomen, &c. Tertius est eorum qui diuinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahunt, sicut qui duo rerum principia faciunt. & res à Deo ex necessitate naturæ prouenire asserunt, similiter qui diuinam prouidentiam & Deum præter solitum cursum naturæ agere posse negant: contra quos est Iob. 22. Quasi nihil, &c. & Sap. 12. virtutem, &c. Quartus est eorum qui ex ignorantia gradus sui ordinis in vniuerso putant hominem subici iis quibus superior est, vt sunt qui voluntates hominum astris supponunt. Contra quos est Hieremias 10. A signis cœli, &c. & qui angelos animarum creatores faciunt, aut ipsas animas mortales ponunt. & si qua alia derogant hominis dignitati. Hic autem error à Deo abducit, cum enim fides hominem ducat in Deum sicut in vltimum finem, & primam causam, hic error amouet hominem ab ipso vltimo fine, quasi non ipse se mouere ad Deum vt ad finem possit, sed alia causis sit de necessitate suppositus.

Ex hoc eliditur error dicentium nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis sentiatur, dummodo circa Deum rectus sit sensus, vt Augustinus narrat in libro de origine animæ. Error enim circa creaturas redũdat in falsam de Deo cognitionem. Vnde & errantibus circa creaturas, pœnas scriptura sicut infidelibus comminatur in Psalm. & Sapien. 2. Circa istos errores est inferiùs particularis consideratio: ideò circa eos nunc immorari non oportet.

Quòd aliter considerat de creaturis philosophus, & aliter theologus.

Cap. 4.

MANIFESTVM est autẽ ex prædictis, quòd consideronem circa creaturas habet doctrina fidei Christianæ inquantum in eis resultat quædam Dei similitudo, & inquantum error in ipsis inducit in diuinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur prædictæ doctrinæ, & philosophiæ humanæ. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: (vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes philosophiæ inueniuntur) fides autem Christiana eas considerat non inquantum huiusmodi, vt pote ignem inquantum ignis est, sed inquantum diuinam altitudinem repræsentant, & in ipsum Deum quoquo modo ordinatur, vt enim Ecclesiastici 42. dicitur, Gloria Domini plenum est opus eius: nonne Dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua? Et propter hoc etiam alia circa creaturas & philosophus & fidelis considerant. Philosophus namque considerat illa quæ eis secundum naturam propriã conueniunt, sicut igni ferri sursum: fidelis autem ea solùm considerat circa creaturas quę eis conueniunt, secundum quòd sunt ad Deum relata: vt pote quòd sunt à Deo creata, quòd sunt Deo subiecta: & huiusmodi. Vnde non est imperfectioni doctinæ fidei imputandum si multas rerum proprietates prætermittat, vt cœli figuram, motus qualitatem. Sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat, quas geometra: sed solùm ea quæ accidunt sibi inquantum est terminus corporis naturalis. Si quaverò circa creaturas communiter à philosopho & fideli considerantur, per alia & alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex causa prima: vt putà quia sic diuinitùs est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit: vel quia Dei potestas est infinita. vnde & ipsa maxima sapientia dici debet, vt pote semper altissimam causam considerans, secundum illud Deuteron. 4. Hæc est sapientia vestra, & intellectus coram populis. Et propter hoc sibi quasi principali philosophia humana deseruit: & ideò interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia diuina procedit. Nam & apud philosophos prima philosophia vtitur omnium scientiarum documentis ad suũ propositum ostendendum.

Exinde etiam est quòd non eodem ordine vtraque doctrina procedit: nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat, & ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, & vltima de Deo. In doctrina verò fidei, quæ creaturas nõ nisi in ordine ad Deum considerat, primò est consideratio Dei, & postmodum creaturarum, & sic est perfectior, vt pote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur: vnde secundum hunc ordinem post ea quæ in se de Deo in primo libro sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt, restat prosequendum.

Super cap. 4.

POST considerationem vtilitatis quam ex creaturarum consideratione Christiana fides nanciscitur, cùm etiam philosophus de ipsis creaturis pertractet, restat ostendendum quæ sit differentia inter theologum & philosphum in creaturarum cõsideratione. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò enim horum differentiam ostendit quantum ad ea quæ ab vtroque considerantur: secundò quantum ad ipsas considerationes & scientias. Quantum ad primum proponuntur duæ conclusiones, quarum prima est. Alia ratione subiiciuntur creaturæ doctrinæ fidei Christianæ, siue theologiæ. quod idem est, & aliæ philosophiæ humanæ. Probatur, quia theologiæ subiiciuntur inquantum in eis diuina similitudo resultat. & in ipsam Deum quoquo modo ordinantur, vt habetur ex Eccle. 42. cap. philosophiæ autem humanæ subiiciuntur secundum quod huiusmodi res sunt, putà ignis, aqua, cœlum, & huiusmodi. vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes philosophicæ inueniuntur, ergo, &c. Sciendum, quòd quum duplex sit ratio formalis subiecti scientiæ: vna quæ conuenit rei vt res est, ad quam scilicet primò & per se scientia terminatur, & quæ assumitur pro medio ad demonstrandum passiones de subiecto, alia verò quæ conuenit sibi vt continetur sub hoc genere quod dico scibile, secundum quam scilicet denominatur subiectum à medio cognoscendi: hic loquitur S. Thomas de ratione formali subiecti quæ conuenit sibi vt est res non de illa quæ sibi conuenit vt est scibile, sed considerandum vlteriùs, quòd duplex est ratio subiecti vt est res, vna adæquata sub qua vel in ordine ad quam omnia à scientia considerantur: alia inadæquata, & sunt particulares rationes contentæ sub ratione adæquata, sicut adæquata ratio subiecti philosophię naturalis est ratio entis mobilis, inadæquata autem ratio huius vel illius entis mobilis. Ratio ergo creaturarum quæ est similitudo ad Deum, aut quæuis alia ad ipsum habitudo secundum quam considerantur à theologo non est ratio prima & adæquata subiecti theologiæ (non enim omnia à theologo considerata considerantur vt Deo similia: cùm etiam de ipso Deo consideret theologus) sed est ratio secundaria & inadæquata nam ratio deitatis est ratio adæquata, quia omnia in ea considerantur aut vt participantia rationem deitatis, aut vt habentia ordinem & attributionem ad Deum, vt habetur prima quæst. 1. similitudo autem aut quæuis alia attributio ad Deum est ratio secundaria & particularis, sicut ratio huius autem illius entis mobilis est secũdaria & particularis ratio in philosophia naturali considerata sub ente mobili contenta. Cùm ergo dicitur quòd theologus considerat creaturam vt diuinam altitudinem repræsentat, philosophus autem inquantum est res huiusmodi: si inquantum, non specificat rationem formalem obiecti scientiæ adæquatam, sed particularem & inadæquatam, quæ ad adæquatam comparatur vt materialis ad formalem.

Scientiæ distinguuntur secundum diuersa genera rerum.

CIRCA illam propositionem. Vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes philosophiæ inueniuntur: Aduertendum quòd ipsa rerum genera secundum suas rationes dupliciter considerari possunt, vno modo absolutè, putà ens inquantum ens præcisè, & quantum vt quantum: & sic de aliis, alio modo vt tantum se tenentes ex parte rei, correspondet aliqua ratio scibilis vt est scibile: intelligitur ergo propositio sancti Thomæ secundo modo, non primo, non enim habent scientiæ distingui secundũ diuersa genera rerũ absolutè, quia quot essent genera rerum, tot essent scientiarum genera, sed distinguuntur secundum rerum genera sub diuersis rationibus scibilis contenta: omnia enim sub vna ratione scibilis contenta ad vnam scientiam pertinent, sicut omnia naturalia ad philosophiam naturalem, eo quòd in hac ratione conueniunt, quòd sint cognoscibilia per medium concernens materiam secundum esse & rationem, quæ autem sub diuersis rationibus scibilis vt scibile est continentur, ad diuersas scientias pertinent. Eodem modo intelligendum est quod dicitur tertio de anima, scientias secari quemadmodum & res, propter quod inquit alibi sanctus Thomas quòd scientiæ distinguuntur secundum formalem distinctionem obiectorum, non autem secundum eorum materialem distinctionem & secundum obiectorum distinctionem vt obiecta sunt: materialem distinctionem vocans distinctionem secundum proprias & specificas rerum rationes, formalem autem quæ est secundum diuersas rationes scibilis vt scibile est. Secunda conclusio sequens ex præmissa est: Alia circa creaturas philosophus, & alia fidelis considerat: & si aliqua ab vtroque communiter considerantur, per alia, & alia principia traduntur. Primam partem probat sanctus Thomas, quia philosophus considerat ea quæ eis secundum propriam naturam conueniunt, sicut quòd ignis fertur sursum: fidelis autem ea quæ illis cõueniunt, secundum quòd sunt ad Deum relata, vt pote quòd sunt à Deo creata, Deo subiecta, & huiusmodi. Ex quo etiam sequitur non esse doctrinam Christianam imperfectam, si multas rerum proprietates prætermittat, quia non habet de omnibus tractare: sicut nec naturalis omnes lineæ passiones considerat, sed eas duntaxat quæ sibi inquantum est terminus corporis naturalis conueniunt. Secundam verò partem ostendit, quia philosphus probat ea ex propriis rerum causis fidelis autem ex causa prima. Ex quo corollariè sequitur Christianam doctrinam esse maximè sapientiam, quia scilicet semper altissimam causam considerat, vt colligitur ex Deuteron. 4. vbi dicitur, Hæc est sapientia vestra, &c.

Quomodo ead. rei proprietas ad diuersas scientias pertineat.

CIRCA primam partem huius conclusionis considerandum est, quòd quum ratio considerata se tenens ex parte rei sit principium & medium à quo originaliter dependent passiones & proprietates rei, & aliæ rationes aliæ passiones sequuntur, sicut aliæ sunt passiones hominis vt animal est, & aliæ vt est rationalis, necesse est vbi idem subiectũ sub diuersis rationibus à diuersis scientiis consideratur, quod etiam ab illis scientiis diuersæ eius passiones considerentur, sicut quia alia & alia ratione considerant mathematicus & naturalis de linea ideò alias passiones de ipsa considerat mathematicus & alias naturalis. Ex hoc ergo fundamento prima pars conclusionis tenet: quia enim alia & alia ratione se tenente ex parte rei considerant philosophus & fidelis de creaturis, necesse est vt alia & alia de ipsis considerent prædicata, sicut aliæ sunt proprietates quæ rei conueniunt secundum suam propriam rationem & aliæ quæ sibi conueniunt vt ad Deum habent comparationem.

Diuersas scientias pertineat.

CIRCA secundam partem, aduertendum quòd licèt diuersas rei rationes diuersæ proprietates consequantur, vt rationes illæ secundum se considerantur, non inconuenit tamen eandem

Universidad de Navarra
Biblioteca

rei proprietatem à diuersis rationibus rei in esse cognoscibili dependere, secundum quòd illæ rationes diuersis rationibus scibilis rei tamen inadæquatis subsiant. potest enim idem diuersis modis cognosci, sicut de terra rotunditas cognosci potest per astrologum, & per naturalem, eò quòd esse cognoscibile per medium concernens materiam, & esse cognoscibile per medium à materia secundum rationem abstractum possit terræ conuenire respectu rotunditatis. quarum rationum nulla est terræ adæquata. Vnde sicut terra considerata à mathematico & naturali respectu rotunditatis habet rationem duorum scibilium formalium, inquantum sub diuersis rationibus obiecti vt obiectum est, potest contineri, & sic ad diuersas scientias pertinere, ita ipsa rotunditas habet ratione duplicis proprietatis in ratione scibilis, inquantum per diuersa media formalia sumpta secundum diuersam rationem scibilis cognosci potest. Ex quo patet posse philosophum & fidelem eadē de creaturis cognoscere, sed per diuersa media, vt dicebat sanct. Thomas, vt tamen in diuersas rationes scibilis referuntur, putà terram esse incorruptibilem, & in æternum stare, per aliquod medium sumptum à materia & motu philosophus probat, fidelis autem per medium à diuina reuelatione sumptum, putà quia cedit in gloriam dei, quod ex scripturis manifestatur.

CIRCA corollarium huius partis notandum quòd theologia à metaphysica differt, quia metaphysica considerat quidem de deo & substantiis separatis, non tamen omnia considerata à metaphysico probantur per ipsam primam causam. Theologia autem ita de prima causa considerat, quod & considerationem quam de creaturis habet, in ipsam primam causam resoluit: de qua etiam ea quæ soli deo de seipso cognita sunt, determinat vt per reuelationem sunt cognita, vt dicitur prima parte, quæst. 1. art. 6. vnde est in theologia vniuersaliter de prima causa considerato quàm in metaphysica, propter hoc est magis digna nomine sapientiæ, ad quam pertinet altissimam causam considerare. Quantum ad secundam ponitur duplex conclusio sequens ex præmissis, Prima est, Huic scientiæ quasi principalis philosophia humana deseruit. probatur ex similitudine, quia & prima philosophia vtitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum. Aduertendum autem ex doct. Th. 1. q. 1. art. 5. ad 2. quod licèt theologia aliquid accipiat ab aliis scientiis, hoc tamen non est propter defectum & insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri non valentis ea quæ supra rationem sunt, per se intelligere, & quia facilius in ea ex iis quæ naturali ratione cognoscuntur, manuducitur. Secunda conclusio est, Non eodem ordine philosophus & theologus de deo & creaturis tractat. probatur, quia philosophus prius de creaturis, vtpote à quibus cognitionem de deo capit, determinat, & posterius de deo: in doctrina autem fidei non est econtrario, quia non determinat de creaturis nisi in ordine ad deum. Ex quo sequitur quòd est cognitioni diuinæ similior, quia & deus dum seipsum cognoscit vt primum obiectum, alia tanquam secundaria obiecta cognoscit. Ex his vltimò concluditur, post ea quæ deo in se conueniunt de quibus in primo libro est determinatum, esse determinandum de iis quæ ab ipso procedunt.

SED contra conclusionem instari potest. Nam prima consideratio in sacra scriptura non videtur esse de deo, sed de creaturis. Incipit enim à rerum creatione, vt patet Gene. 1.

Respondetur quòd Moyses non tradidit doctrinam suam modo scientifico, sed vt congruebat iis quibus loquebatur, quia enim populus Iudæorum rudis erat, & non poterat intelligibilia secundum se capere & diuina, ideò à sensibilibus incepit, sub quibus etiam inteligibilia velabantur, quæ poterant ab eruditioribus inuestigari. Sanct. Th. autem loquitur de doctrina fidei modo scientifico tradita, vt ipse facere in hoc opere intendit.

Ordo dicendorum.

Cap. 5.

EST autem hic prosecutionis ordo, vt primò agamus de productione rerum in esse: secundò, de earum distinctione: tertiò verò, de ipsarum rerum productarum & distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem.

*2. cap. 39.
*3 cap. 46.

Super cap. 5.

DVVM ergo sit de creaturis in hoc secundo libro determinandum, triplex erit de ipsis determinatio. Prima erit de productione rerum in esse, secunda de earum distinctione, capit. 39. tertia de ipsarum natura quantum pertinet ad fidei veritatem, capit. 46. Nota quòd addidit sanctus Thomas, quantum pertinet ad fidei veritatem, quia (vt superius dictum est) non intendit hoc loco tractare de creaturis secundum earum proprias naturas sed vt ordinem ad Deum habent.

Quòd Deo competit esse, aliis principium essendi.

Caput. 6.

SVpponentes igitur quæ in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quòd competit Deo vt sit aliis essendi principium & causa. Ostensum est enim suprà *per demonstrationem Aristotelis esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi existit. *2. 3.

2 Item, ostensum est in primo libro *per rationem eiusdem, esse aliquod primum mouens immobile: quod Deum dicimus. Primum autem mouens in quolibet ordine motuum est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cœli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum mouens, ostensum est*: oportet quòd Deus sit multis rebus causa essendi. *1. *2.

3 Ampliùs, quod per se alicui conuenit, naturaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationale, & igni sursum moueri: agere autem per se aliquem effectum, conuenienti in actu: nam vnumquodque agens secundum hoc agit, quòd in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu existens: sed Deus est ens actu, vt in primo libro* ostensum est: igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi. *1.

4 Adhuc, signum perfectionis in rebus inferioribus est, quòd possunt sibi similia facere, vt patet per philosophum in 4. Metheororum.* Deus autem est maximè perfectus, vt in primo ostensum est.* ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, vt sic sit causa essendi. Item ostensum est in primo libro, *quòd Deus vult suum esse aliis cōmunicare per modum similitudinis: de perfectione autem voluntatis est, quòd sit actionis & motus principium, vt patet in tertio de anima.* quum igitur diuina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis: & sic erit ei causa essendi. *4. *1. *3.

5 Adhuc, quantò alicuius actionis principium est perfectius, tantò actionem suam potest in plura extendere, & magis remotà: ignis enim si sit debilis, solùm propinqua calefacit: si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus qui Deus est, perfectior est quàm actus potentiæ permixtus, sicut in nobis est. Actus autem, actionis principium est. Quum igitur per actum qui in nobis est, possumus non solùm in actiones in nobis manentes (licet sunt intelligere & velle) sed etiam in actiones quæ in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus: multò magis Deus potest per hoc quod actu est, non solùm intelligere & velle, sed etiam producere effectum: & sic potest aliis esse causa essendi. Hinc est quòd dicitur Iob 5. Qui facit magna & mirabilia & inscrutabilia absque numero. *1. *2.

Super Cap. 6.

EXPEDITO proœmio, positaque libri diuisione incipit sanctus Thomas secundum diuisionis ordinem de rerum productione tractare. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de ipsa productione rerum quantum ad speciem & substantiam productionis. Secundò quantum ad eius qualitatem cap. 22. Quantum ad primum, quia productio omnis ab aliquo principio

principio procedit, & ad aliquid terminatur: primò agit de principio productionis, secundò de termino cap. 15. tertiò de ipsa productione cap. 16. Circa primum, quia principium dicit habitudinem ad id quod est à principio, duo etiam facit: primò determinat de ipso principio, secundò de relationibus Dei ad creaturas, cap. 11. Quia verò potentia conuenit tantùm iis quæ sunt principia essendi, ideò antequam de ipsa potentia quæ est formale principium productionis determinet, ostendit in hoc cap. Deum esse aliis principium essendi, in sequenti verò incipit de ipsa potentia de terminare. Quantum ergo ad præsens cap. ponitur hæc conclusio. Deo conuenit vt sit aliis principium essendi & causa.

ADVERTE autem quòd additur & causa, vt exponit sanctus Thomas quod dixerat principium essendi, forma enim est principium essendi, non tamen est causa productiua eius cuius est forma, sed est principium formale. Deus autem est principium essendi per modum causæ agentis, & de tali principio hic est sermo. Probatur autem conclusio ex iis quæ ostensa sunt in primo libro. Primò ostensum est suprà de mente Arist. esse aliquā primam causam agentem quæ est Deus, efficiens autem suos effectus conducit ad esse, ergo, &c.

Forma dat esse sed non conducit ad esse.

ADVERTENDVM, quòd licèt formæ dicamus conuenire vt det esse, non vtimur tamen hoc modo dicendi in forma, quòd effectum conducit ad esse, hoc enim propriè exprimit causalitatem efficientis, cuius est reducere effectum de potentia ad actum producendo formam á qua res formaliter habet esse: forma autem non conducit ad esse effectum, tanquam esse formæ sit aliquid omninò extrinsecum á forma, sicut est extrinsecum ab agente vt agens est, imò esse est ipsi formæ coniunctum tanquam eius effectus formalis ab ipsa per quandam naturalem resultantiam emanens. Efficiens ergo dicitur effectum conducere ad esse, quia effectui prius distanti ab esse dat formam per quam est in rerum natura. Secundò. Primum mouens in quolibet ordine motuum ostensum est in primo Deum esse primum mouens: ergo multis saltem rebus Deus erit causa essendi.

Tertiò. Deus est ens actu: ergo, &c. probatur consequentia, existenti in actu conuenit per se aliquem effectum agere: ergo omne ens actu natum est agere aliquid actu existens: ergo, &c. patet prima consequentia, quia quod per se alicui conuenit, naturaliter ei inest: antecedens etiam manifestum est, quia vnumquodque agens secundum hoc agit quòd est in actu.

Omne actu natum est in actu et omne quod est in actu est actiuum.

CIRCA propositionem immediatè assumptam dubitatur, quia non videtur concludere propositum. licèt enim ad hoc vt aliquid agat, necesse sit ipsum esse in actu, non tamen ex hoc videtur sequi, vt omne quod est in actu, per se & naturaliter agat: sicut licèt ad hoc vt aliquid sit risibile, oporteat ipsum esse animal, non tamen oportet vt omne quod est animal sit risibile: ergo licèt vnumquodque agat inquantum est in actu, non tamen oportet vt omne existens in actu sit actiuum.

Respondetur, quòd cùm dicitur, Vnumquodque agit secundum quod est in actu, si secundum quod, specificat rationem agendi cùm enim calor est forma per quam ignis calefacit, & est sibi ratio calefaciendi, ita vniuersaliter forma & actus est agenti ratio agendi, cùm omne agens agendo faciat aliquid esse in actu, est autem vniuersaliter verum, quòd vbi est ratio formalis alicuius, oportet illud esse, & vbi illud est, oportet rationem formalem esse: sicut in quocunque est calor, oportet illud esse calefactiuum, & in omni calefactiuo esse calorem necesse est, aut formaliter, aut virtualiter: si ergo esse in actu est agenti vnicuique ratio agendi, oportet vt omne agens sit in actu, & omne quod est in actu, sit actiuum naturaliter: vnde dixit sanctus Thomas quòd esse actiuum effectus conuenit per se existenti in actu, id est, connenit sibi per propriam formam per quam est in actu, & per consequens conuenit sibi naturaliter. Nam quæ formam rei consequuntur, naturalia sunt. Ad instantiam respondetur, quòd licèt esse risibile non conueniat nisi ei quod est animal, esse tamen animal non est ratio quare aliquid sit risibile, non enim dicimus aliquid esse risibile inquantum est animal, sed inquantum rationale. Quartò, Deus est maximè perfectus: ergo, &c. probatur consequentia, quia signum perfectionis est in rebus inferioribus, vt dicitur quarto meteororum, quòd possunt sibi similia facere, Deus autem est ipsum esse actu: ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd licèt creaturæ non possint assimilari Deo in ratione vna specifica, possunt tamen illi assimilari in communissima omnium perfectione, quæ est esse: ideò sanctus Thomas ex eo quòd Deus potest sibi similе facere, concludit ipsum posse facere aliquid ens actu, sicut ipse est actus.

Quintò, Deus vult suum esse communicare aliis per modum similitudinis: ergo est aliis causa essendi, antecedens ostensum est superiùs in primo: consequentia verò probatur, supponendo quod de perfectione voluntatis est vt sit actionis & motus principium, vt dicitur tertio de anima. Voluntas diuina est perfecta: ergo non deest sibi virtus communicandi esse per modum similitudinis, si illud vult communicare.

ADVERTE quòd non dicit sanctus Thomas absolutè Deum velle communicare suum esse aliis, sed addidit per modum similitudinis, vt ostendat modum communicationis in creaturis differre à modo quo vna persona diuina suum esse alteri personæ communicat: ibi enim communicatur idem esse numero, hic autem communicatur non ipsum esse diuinum in se, sed quædam similitudo diuini esse, inquantum esse creaturæ est quædam eius participata similitudo. Vltimò, per actum qui in nobis est, possumus non solùm in actiones immanentes, sed etiam in actiones transeuntes per quas aliqua facta producimus: ergo multo magis hoc potest Deus: ergo potest aliis esse causa essendi: probatur consequentia, quia quantò alicuius actionis principium est perfectius, tantò actionem suam potest in plura & ad remotiora extendere: ergo si actus in nobis existens qui est potentiæ permixtus, potest non solùm in actionem immanentem, sed etiam in actionem quæ in exteriora transit, multò magis hoc poterit actus cui nulla admiscetur potentia, sicut est Deus.

Per actum in nobis existentem possumus in actiones immanentes & transeuntes.

ADVERTENDVM primò, quòd nullus actus existens in creatura est qui non comparetur ad esse, sicut potentia ad actum, quum esse sit actualitas omnium: propter hoc inquit sanctus Thomas quod actus in nobis est potentiæ permixtus.

Aduertendum secundò, quòd duplex actus intellectui & voluntati attribuitur, vnus immanens, scilicèt intelligere & velle absolutè: alius transiens, qui est mouere, siue per modum potentiæ impertantis, siue per modum potentiæ immediatè elicientis motum, non enim refert quantum ad propositum quid horum dixerimus. Quum ergo dicit sanctus Thomas, quòd per actum in nobis existentem possumus in actionem immanentem & transeuntem, nomine actus in nobis existentis, possumus intelligere voluntatem & intellectum, vt sic sit correspondentia & similitudo inter nos & Deum, licèt imperfecta, in nobis enim & in Deo vterque horum actuum attribuitur voluntati & intellectui. Possumus etiam intelligere ipsam animam quæ diuersis potentiis in diuersas has operationes potest. Secundum videtur melius, quia non loquitur hic sanctus Thomas de actu qui est mouere localiter corpus coniunctum, sed de actu alicuius extrinseci productiuo, quem certum est membro aliquo corporeo exercere: sed tunc licèt sit aliqua similitudo inter nos & Deum quoad istos actus, est tamen dissimilitudo in hoc, quòd has actiones nos per diuersa principia proxima elicimus, Deus autem vnico principio quæ est eius voluntas quòd propter ipsius perfectionem accidit, ex qua habet, vt quod est creaturis distinctum ipse vnitè & indiuisibiliter habeat. Confirmatur postremò conclusio hæc authoritate Iob 5. cap. Qui facit magna.

Quòd potentia actiua sit in Deo.

Cap. 7.

EX hoc autē apparet quòd Deus est potens, & quòd ei cōueniēter potentia actiua attribuitur. Potentia enim actiua est principium agendi in aliud secundum quod est aliud: Deo autem conuenit esse aliis principiū essendi: ergo cōuenit sibi esse potentem. *Idem. p. q. 25. art. 1. de po. q. 1. art. 1.

2 Ampliùs, sicut potentia passiua sequitur ens in potentia, ita potentia actiua sequitur ens in actu. Vnumquodque enim ex hoc agit, quòd est actu: patitur verò ex eo, quòd est potentia: sed Deo conuenit esse actu: igitur conuenit sibi potentia actiua.

3 Adhuc, diuina perfectio omnium perfectiones in se includit, vt in primo libro *ostensum est: virtus autem actiua de perfectione rei est: vnumquodque enim tantò maioris virtutis inuenitur, quantò perfectius est: virtus igitur actiua Deo non potest deesse. *Cap 28.

4 Præterea, omne quod agit, potens est agere: nā quod non potest agere, impossibile est agere: & quod impossibile est agere, necesse est non agere: Deus autem est agens & mouens, vt suprà ostensum est: igitur potens est agere:

agere:& potentia ei conuenienter asscribitur actiua, sed non passiua. Hinc est quod in Psalm.88.dicitur, Potens es domine. Et alibi Psalm.70. Potentiam tuam deus & iustitiam tuam vsque in altissima quæ fecisti magnalia.

Super cap. 7.

VIso quoniam deo conuenit vt sit aliis principium & causa essendi, necesse est de ipsa potentia per quam aliquid in esse producitur determinare. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. primò enim ostendit potentiam actiuam in deo esse. secundò ostendit quid sit, cap. sequenti.tertiò, qualiter sit, cap.10. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, In deo est potentia actiua. probatur primò, Deus est aliis principium essendi. ergo in ipso est potentia actiua. patet consequentia, quia sicut potentia passiua sequitur ens in potentia, ita actiua sequitur ens in actu.

Tertiò,diuina perfectio omnium perfectiones in se includit. ergo &c. patet consequentia, quia virtus actiua est de perfectione rei. Quartò,deus est agens & mouens. ergo potens est agere. ergo in ipso est potentia actiua, non autem passiua.probatur prima consequentia, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. sequitur enim, non potest agere, ergo impossibile est vt agat. ergo non est agens & mouens.

ADVERTE quòd in hac vltima ratione addidit, sed non passiua, non forte aliquis existimaret ex eo quòd in deo ponitur potentia actiua, oportere etiam sibi attribuere potentiam passiuam. Non probat autem hic potentiam passiuam in deo non esse,quia inferius hoc ostendet distinctè & per se. Confirmatur vltimò authoritate Psalmistæ.

Quòd dei potentia sit eius substantia.

Cap. 8.

Idem p. p. q.25. ar. 1. ad 3. de po. q.1. art.4. ad 5.

EX hoc autem vlterius cõcludi potest quòd diuina potentia sit ipsa dei substantia. Potentia enim actiua competit alicui secundum quòd est actu. Deus autem est actus ipse: non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse: quum in eo nulla sit potentialitas, vt in primo libro* ostensum est.Est igitur ipse sua potentia.

** Cap. 16. & 17.*

2 Adhuc, omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicuius.de deo autem nihil potest dici participatiuè, cùm sit ipsum suum esse, vt in primo libro* ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

** Cap.22.*

3 Amplius,potentia actiua ad perfectionem rei pertinet,vt ex prædictis patet. omnis autem diuina perfectio in ipso suo esse continetur,vt in primo libro*ostensum est. diuina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius.

** Cap. 54.*

** Cap. 22.*

deus autem est suum esse, vt in primo ostensum est:* est igitur sua potentia.

4 Item, in rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiæ.ipsæ potentiæ sunt accidentia. vnde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur: in deo autem non potest esse aliquod accidens,vt in primo ostensum est.*deus igitur est sua potentia.

** Cap. 23.*

5 Præterea, omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se,sicut ad primum :alia verò agentia reducuntur in deum sicut in primum agens: est igitur agens per se.quod autem per se agit,per suam essentiam agit.id autem quo quis agit, est eius actiua potentia: ipsa igitur dei essentia,est eius actiua potentia.

Super cap. 8.

SECVNDO ostenditur quid sit potentia actiua Dei. Et hoc duabus conclusionibus. Prima est, Diuina potentia est Dei substantia, probatur primò. Potentia actiua competit alicui secundum quod est actu, sed Deus non est actu per actum à se distinctum,cùm in eo nulla sit potentialitas,sed est ipse actus:ergo est sua potentia ergo,&c.

ADVERTE, quòd aliud est potentia,& aliud potentialitas,Potentia enim actiua nominat actum alterius productum saltem motus & actionis,potentialitas autem nominat exentiam alicuius actus quem aliquid natum est susciperc, & ideò semper ad aliquem modum potentiæ passiuæ pertinet:ad enim in quo est potentialitas,vt sic,quantum est ex sua ratione,non habet ipsum actũ,sed potest ipsum habere. Cùm ergo in Deo sit actus,nihil autem sit in ipso quod in se actũ careat, natumque sit actum suscipere,ideò sibi potentia actiua attribui potest, non autem potentialitas. Secundò de Deo nihil potest dici participatiuè:ergo est sua potentia:patet consequentia, quia omnis potens qui non est sua potentia,est potens participatione potentiæ alicuius, sicut ostensum est in primo de aliis rerum perfectionibus.

Tertiò,Deus est suum esse,ergo & sua potentia: probatur cõsequentia,quia omnis perfectio diuina in ipso suo esse continetur, & est illi idem,vt in primo est ostensum.

Quartò,in Deo non potest esse aliquod accidens:ergo,&c. probatur consequentia, quia in rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiarum,ipsæ potentiæ sunt accidentia:vnde & potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur.

Quintò,potentia est id quo agens agit:sed Deus agit per suã essentiam,quia est per se agens, vt pote primum agens, ad quod ome quod per aliud agit,reducitur,sicut imperfectum, scilicet omne ad aliquid perfectum reducitur: ergo,&c.

Quòd Dei potentia sit eius actio.

Cap. 9.

EX hoc autem ostendi potest quòd potentia Dei non sit aliud quàm sua actio. Quæcunque enim vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem: diuina autem potentia est eius substantia, vt ostensum est: cius etiam actio est eius substantia, vt in primo libro* ostensum est de intellectuali operatione: eadem enim ratio in aliis competit:igitur in Deo non est aliud potentia, & aliud actio.

** Cap. 16.*

2 Item,actio alicuius rei est quoddam complementum potentiæ eius:comparatur enim ad potentiam,sicut secundus ad primum. Diuina autem potentia non completur alia quàm seipsa,cùm sit ipsa Dei essentia.In Deo igitur non est aliud potentia,& aliud actio.

3 Amplius,sicut potentia actiua est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed diuina potentia est eius essentia,vt ostensum est:*ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia: ergo diuina actio est sua substantia,& sic idem quod priùs.

** Cap. 22.*

4 Adhuc, actio quæ nõ est substantia agentis,inest ei sicut accidens subiecto:vnde & actio inter nouem prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis.In Deo igitur sua actio non est aliud à sua substantia. & à sua potentia.

Super cap. 9.

SECVNDA conclusio est,potentia Dei non est aliud quàm sua actio. Probatur. Primò diuina potentia est Dei substantia, & similiter diuina actio. vt, in primo ostensum est de intellectione : eadem enim ratio est in aliis actionibus quæ, scilicet ab intellectione secundum rationem distinguuntur, vt velle & creare, & similia : ergo diuina actio est diuina potentia, patet consequentia, quia quæ vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem. Sed videtur ex hac propositione propositum non concludi. Illa enim propositio habet veritatem eorum in his quæ sunt idem re & ratione, vt dicitur prima quæst. 28.articulo tertio, ad primum. de mente Aristotelis tertio physicorum, modo licèt potentia sit realiter idem cum essentia diuina, ab ipsa tamen ratione distinguitur, similiter & actio. ergo ex hoc quòd sunt idem realiter cum essentia, non sequitur quòd sint idem realitet inter se, sicut licèt paternitas & filiatio diuina sint idem realiter cum essentia, sunt tamen inter se realiter distinctæ propter distinctionem formalem ab essentia. Respondetur quòd propositio ista Philosophi intelligitur sic, Quæcunque sunt eadem vni tertio,sunt eadem inter se quantum ad illud in quo identificatur medio, non autem quantum ad illud in quo à medio distinguuntur, & quod non est illis ratio identificationis medio. sic enim quia actio & passio quantum ad id quod est materiale in ipsis, identificantur motui,non autem quantum ad connotata, materialiter sunt eadem inter se, non autem formaliter. Ex quo sequitur glosa sancti Thomæ adducta in obiiciendo, quòd si aliqua ex vnione in medio debeant simpliciter dici eadem inter se, necesse est vt omninò sint eadem tertio, scilicèt non tantum secundum rem, sed etiam secundum rationem.

Quæcunque sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se.

ATTENDENDVM tamen,quòd aliqua distingui ratione dupliciter contingit. Vno modo ex solo opere intellectus de vna & eadem re diuersas conceptiones formantis, sicut distinguitur sapientia diuina ab essentia. si enim conciperetur essentia sicut est in se, in suo conceptu includeretur ratio sapientiæ. sed quia intellectus noster non potest ipsum secundum quod in se est concipere, ideò alium conceptum format de deitate, & alium de sapientia diuina. similiter si conciperetur sapientia diuina secundum quòd in se est,includeret in se rationem & essentiam & omnem perfectionem. Alio modo ex parte ipsarum rerum,quæ habent vt si concipiantur secundum quòd in seipsis sunt diuersis conceptibus concipiantur, sicut est de actione & motu. requiruntur enim ex seipsis vt alium conceptum formet de ipsis intellectus secundum quòd actio connotat respectum in agente quem non dicit motus, quantumcunque enim perfectè comprehendatur motus, non tamen apprehenditur totum quod est de ratione actionis. Cùm ergo inquit San. Thom. illam propositionem non tenere in iis quæ à tertio ratione distinguuntur, loquitur de distinctione rationis prouenientc ex parte ipsarum rerum, quia si proueniret tantum ex parte intellectus, tunc vnio realis in tertio faceret identitatem realem extremorum,non obstante distinctione rationis ipsorum à tertio,sicut est de principio & fine, vt dicuntur de puncto in linea. Sic autem est in proposito,potentia enim & actio non distinguuntur ratione ab essentia diuina ex conditione ipsarum rerum, sed tantùm ex imperfectione intellectus nostri. Si enim conciperetur deitas secundum se, in intellecto eius esset potentia actiua & actio,sicut & omnis alia perfectio, cùm sit perfectio infinita, & fons omnis perfectionis. ideò ex hoc quòd sunt realiter idem essentiæ, sequitur vt inter se sint realiter idem; sicut & de sapientia & iustitia diuina. Non sic autem est de paternitate & filiatione, quia paternitas vt relatio est, non esset de ratione deitatis, etiam si secundum quòd est conciperetur, quia in ratione autem, vt inferius ostendetur, secundum quòd relatio est,non dicit aliquid,nec perfectionem,sed tantùm ad aliquid. ideò quòd distinguatur ratione ab essentia, est non tantùm ex parte intellectus, sed etiam ex naturâ ipsius rei, propter hoc non oportet paternitatem & filiationem esse inter se realiter eadem, quamuis realiter sint idem essentiæ.oporteret enim si deberet ex identitate in essentia concludi identitas realis eorum inter se, quòd verumque illorum esset etiam secundum rationem idem essentiæ quantum est ex parte ipsarum rerum. Secundò, diuina potentia non completur alio quàm seipsa,cum sit ipsa essentia diuina. ergo &c. probatur consequentia;actus est complementum potentiæ. ergo si distinguitur à potentia, potentia perficitur per aliquod aliud à se, quòd est oppositum antecedentis.

Actus transiens aliter complementum potest quam immanens.

ADVERTENDVM quòd aliter est complementum potentiæ actio immanens, & aliter actio transiens. Immanens enim est complementum per modum finis, & per modum formæ. dum enim potentia coniungitur suæ operationi immanenti,consequitur finem ad quem ordinatur.est enim talis potentia propter operationem : & quia remanet in ipsa potentia, per ipsam perficitur tanquam per formam, & sic completur eius potentialitas qua erat receptiua propriæ actionis. Transiens autem cùm non remaneat in agente, sed in patiente recipiatur, non complet aut perficit agens per modum formæ, sed tantùm per modum finis. licèt enim in huiusmodi actionibus ipsam operatum sit finis vltimus, ipsa tamen operatio non est extra rationem finis proximi, vt dicitur 9.Met. Deus autem à nullo alio per modum formæ,aut per modum finis perfici potest : ideò nulla eius actio siue per modum immanentis concipiatur,siue per modum transeuntis significetur, ab eius potentia distingui potest & hoc est fundamentum huius rationis. Tertiò, agere diuinum est eius esse, sed diuinum esse est dei substantia. ergo &c. probatur antecedens, potentia actiua dei est eius essentia. ergo & agere suum est suum esse.

ANTEQVAM probetur consequentia, aduerte quòd aliqui textus sic habent & malè, sicut potentia actiua est aliquid agentis.ita essentia eius est aliquid eius. debet enim sic habere, vt correcti codices habent : Sicut potentia actiua est aliquid agens, ita essentia est aliquid ens .i. sicut actus potentiæ est agere, enm potentia sit agens quo, agens autem sit agens per ipsum agere, ita essentiæ actus est esse, cùm omne quod est ens, sit ens per ipsum esse. Ex quo arguitur sic. Sicut se habet potentia ad agere, ita essentia ad esse. ergo sicut potentia ad essentiam, ita agere ad esse:ergo si potentia est idem quod essentia, agere erit idem quod esse. Et si diceretur quòd commutata proportio tenet tantùm in numeris & magnitudinibus, vt dicitur 3. d. 34. q 2. artic3. & verti. q. 29. ad octauum,respondetur quòd vtique verum est commutatam proportionem regulariter tenere tantùm in quantitatibus, quia in aliis formaliter non tenet, in aliquibus tamen aliis tenet gratia materiæ, & sic tenet in proposito. Oportet enim si agere est actus potentiæ, sicut esse est actus essentiæ, quòd si potentia idem est quod essentia, quòd ipsum agere sit etiam actus essentiæ. Actus autem essentiæ est esse. ipsum igitur agere erit ipsum esse. Vbi aduertendum quòd eandem comparationem dicitur habere agere ad potentiam quàm habet esse ad essentiam : quia sicut esse est actus formalis ex quo ens habet vt sit ens, ita à genere est actus formalis ex quo agens habet quòd sit agens. est tamen differentia in hoc, quòd esse est intrinsecum ens,agere autem quod est transiens, non est intrinsecum agenti, sed est actus ab agente actualiter dependens. quia verò agere diuinum ad extra non distinguitur ab eius actione immanente, ideò sicut esse diuinum est intrinsecum, ita & eius agere. Quando autem aliqua sunt idem realiter, necesse est vt actus formales constituentes illa in sua ratione & specie idem sint realiter.non enim vnius & eiusdem rei sunt plures actus formales rem specificantes realiter distincti licèt sicut ipsa res pluribus rationibus distinguitur, ita possit habere plures actus ratione distinctos. Quarto, in deo non potest esse aliquid per modum accidentis, ergo &c. probatur consequentia, quia actio quæ non est substantia rei, inest ei sicut accidens subiecto. computatur enim actio inter nouem genera accidentium.

In deo non potest esse aliquid per modum accidentis.

CIRCA illam propositionem, In deo non potest esse aliquid per modum accidentis, notandum quòd modus accidentis potest accipi aut ex parte rei,aut ex parte intellectus. Modus te tenens ex parte rei est realiter alteri inhærere: modus autem qui se tenet ex parte intellectus, est concipi tanquam inhærens, & tanquam extra essentiam rei existens,dum scilicèt intellectus formac diuersos conceptus de vna substantia, quorum vnus alteri attribuitur, licèt in re vnum alteri non inhæreat,sed sit idem illi. Propositio ergo S. Tho. intelligitur de modo se tenente ex parte rei, non autem de modo se tenente ex parte intelligentis:imo ex parte intellectus apprehendimus attributa diuina tanquam essentiæ superaddita, licèt sint idem quòd substantia rei.

SED circa istam rationem dubium occurrit. Aut enim procedit de actione immanente, aut de actione transeunte. si de immanente, probatio illa, quia videlicèt actio comparatur inter nouem genera accidentium, non est ad propositum actio enim immanens non est de genere actionis, sed de genere qualitatis, vt dicitur. Si autem de transeunte, ratio non procedit, tum quia in deo non ponitur actio transiens,vt inferius ostendetur : tum quia falsum est quòd fit in agente, vt accidens eius, vt superius capitulo primo est ostensum. Respondetur quòd procedit de actione transeunte communiter, non descendendo determinatè neque ad eam quæ verè transiens est, neque ad eam quæ similitudinariè & secundum efficaciam tantùm est transiens. Quum autem instatur primò, quia deo non conuenit actio transiens, dicitur quòd licèt sibi non conueniat actio verè & propriè transiens, conuenit tamen actio transiens similitudinariè, & secundum efficaciam, vt inferius capitulo decimoextro ostendetur. Quum instatur secundo, quia actio transiens non est in agente, dicitur quòd vtique actio quæ verè est transiens, non est in agente quantum ad ipsam entitatem actionis quæ est motus : est tamen in agente quantum ad relationem connotatam. Actio verò quæ est transiens quantum ad modum tantùm, constat quòd est in agente, licèt ad prædicamentum actionis per quandam similitudinem reducatur : & sic sequitur si talis actio distingueretur à potentia diuina, quòd in deo aliquod accidens esset. ideò optimè procedit ratio sancti Tomæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Qualiter potentia in deo dicatur.

Cap. 10.

QVIA verò nihil est suiipsius principiū: cùm diuina actio non sit aliud quā eius potentia: manifestum est ex prædictis quod potentia non dicitur in deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principij (est enim potentia actiua principium agendi in aliud, vt patet per
*text 18.17. Philosophum in quinto Metaphysicæ) manifestum est quod potentia dicitur de deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem: nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diuersis conceptionibus vtrunque considerat, scilicèt diuinam potentiam, & eius actionem. Vnde si aliquæ actiones deo conueniant quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente: respectu harum non dicetur in deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. huiusmodi autem actiones sunt intelligere & velle. potentia igitur dei propriè loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur & voluntas in deo non sunt vt potentiæ, sed solùm vt actiones. Patet etiam ex prædictis quòd multitudo actionum quæ deo attribuuntur, vt intelligere, velle producere res, & similia: non sunt diuersæ res, quum quælibet harum actionum in deo sit ipsum eius esse, quod est vnum & idem. Quomodo autem multiplicitas significationis vnius rei vnitati non præiudicet,
Cap. 31. ex his quæ in primo libro ostensa sunt, manifestum esse potest.

Super cap. 10.

TERTIO loco ostendendum est qualiter potentia actiua sit in deo. Et ponit sanctus Thomas duas conclusiones, & duo corollaria. Prima conclusio est, In deo non est potentia sicut principium actionis, nisi secundum nostrum modum intelligendi. Prima pars probatur. Nihil est suiipsius principium secundum veritatem: sed actio diuina nihil est aliud quàm eius potentia ergo potentia dei non est principium actionis diuinæ. Secundam partem declarat sanctus Thomas, dicens esse ibi potentiam respectu actionis quantum ad modum intelligendi, prout intellectus noster diuersis conceptionibus & potentiam diuinam & actionem considerat.

PRO declaratione primæ: aduertendum quòd veritas ibi accipitur non prout dicit aliquid existens in intellectu, sed vt dicit rei veritatem, quæ est ipsum esse: & est sensus quòd non est ibi potentia respectu actionis secundum esse, quasi scilicèt potentia realiter sit principium productiuum actionis.

Quomodo potentia sit principium actionis in deo.

AD EVIDENTIAM secundæ partis considerandum quòd quum omnis perfectio creaturæ sit in deo absque imperfectione tamen, & potentia atque actio aliquam perfectionem dicant, necesse est vtrunque in deo inueniri. ideò intellectus noster in diuina natura apprehendit & rationem potentiæ, & rationem actionis. & quia de ratione actionis in creaturis est vt à principio fit, vt dicitur potentia articulo primo, ad primum. Ideò quum intellectus in deo concipit aliquid per modum actionis, concipit vt id quod est à principio: quæ tamen habitudo non est in re, sed tantùm in ratione. vnde non est in ipsa re habitudo actionis ad potentiam tanquam ad principium, sed est tantùm in nostro modo concipiendi: nec tamen intellectus sic intelligendo est falsus, quia non apprehendit ita esse in re, quòd actio diuina à potentia producitur, sed hoc tantùm se tenet ex parte modi intelligendi: sicut quum apprehendit vnum in ordine ad alterum, inter quæ tamen non est ordo ex parte rei vt cùm idem comparat sibiipsi, quod accidit quum intellectus de vna & eadem re diuersos conceptus formet.

SED occurrit dubium contra primam partem conclusionis. Oppositum enim eius videtur dicere sanctus Thomas primo sentent. distinct. 42. quæst. 1. artic. 1. secundum. Ibi enim dicit quòd essentia diuina secundum quòd est principium operationis, potentia vocatur, ergo in deo est potentia respectu operationis, cuius oppositum dicit conclusio. Respondetur quòd loquitur sanctus Thomas de principio non secundum esse, sed secundum rationem & modum intelligendi. Vt enim dicitur potentia quæst. 1. artic. 1. primum. licèt essentia diuina non habeat principium, neque re, neque ratione: tamen operatio diuina habet aliquod principium secundum rationem. Secunda conclusio est. In deo secundum rei veritatem est potentia per respectum ad facta, probatur. In deo est potentia secundum rei veritatem, sed potentia respectum ad alterū importat in ratione principij, vt patet ex diffinitione potentiæ actiuæ. 9. metaphysicæ. ergo in deo potentia dicit rationem principij in ordine ad facta, cùm non dicat in ordine ad operationem, est enim principium rerum creaturarum productiuum.

Corollarium primum est. Respectu actionum immanentium non ponitur in deo potentia secundum rei veritatem, sed tantum secundum modum intelligendi. patet ex præmissis, quia potentia nominat principium realiter productiuum. Dictum est autem quòd potentia non habet secundum rei veritatem, sed tantùm secundum modum intelligendi rationem principii respectu operationis, ideò &c. Ex quo sequitur vlterius quòd voluntas & intellectus in deo non sunt vt potentiæ, sed solùm vt actiones.

Sed videtur esse implicatio contradictionis in verbis sancti Thomæ. Aut enim intelligit voluntatem & intellectum esse in deo vt verè & realiter actiones aut tantum secundum rationem. Si secundum rem: ergo oportet respectu ipsarum esse realiter potentiam, quia de ratione operationis est habere principium, vt adductum est ex quæst. de potentia dei. Si secundum rationem tantùm, ergo oportet ibi ponere intellectum & voluntatem vt potentias secundum rationem. Respondetur quòd intelligit illas esse verè & realiter actiones, & non tantùm secundum rationem, sed aduertendum, quòd cùm perfectiones creaturarum inueniantur in deo quantum ad id quod perfectionis est, non autem quantum ad imperfectionem quam includunt, oportet actiones immanentes quæ sunt intelligere & velle, in deo esse rationem perfectionis, non autem ratione imperfectionis, in ipso autem perfectionis est quòd sint vltimum complementum, nullam aliam perfectionem expectantes. operatio enim immanens est vltimum complementum potentiæ, & quantum ad hoc ponitur in deo tales actiones, intelligitur enim ipsum intelligere & velle tanquam vltimus actus nullum vlterius actum expectans, procedere autem à principio realiter ab ipsis secundum esse distincto, imperfectionis est. ideò quantum ad hoc non ponuntur in deo. Cùm ergo arguitur quòd de ratione actionis est habere principium productiuum secundum rem, dicitur quòd hoc falsum est quantum ad id quod perfectionis est in actione, & de actione subsistente, qualis est diuina operatio, sed bene verum est de actione quæ accidens est ab ipsa potentia distinctum: & vnionis falsum de ratione actionis est habere principium productiuum aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi se tenentem ex parte intellectus. Secundum corollarium est ex præmissis sequens. Multitudo actionum quæ deo attribuuntur, non diuersæ res probatur, quia omnes sunt ipsum esse diuinum, quod vnum est.

ADVERTE, quòd connumerat sanctus Thomas producere res inter actiones diuinas tanquam ab intelligere & velle distinctum, non quia omninò formaliter ab intelligere & velle distinguatur, sed quia addit ad illa respectum principiati ad creaturas per modum executionis. Vt enim dictum est in primo capitulo huius secundi libri, potentia non distinguitur ab intellectu & voluntate in deo, nisi quia super illa addit respectum principij executiui. Vnde quod inquit sanct. Thomas quoniam intellectus & voluntas in deo non sunt vt potentiæ, intelligitur inquantum intellectus & voluntas sunt, vt scilicèt respiciunt actiones immanentes absolutè acceptas, sed bene vt cointelligitur respectus principij productiui ad creaturas, sicut in seipso & potentiæ. Postremò quia posset aliquis dicere, quòd ista multiplicitas operationum diuinarum secundum rationem repugnat vnitati & simplicitati diuinæ, respondetur, ex iis quæ in primo libro sunt ostensa patere, quòd multiplicitas significationis vnius rei, id est, quòd vna res multis nominibus significatur, & per consequens diuersis rationibus concipiatur, vnitati non præiudicat.

Quòd

Quòd deo aliquid dicatur relatiuè ad creaturas.

Cap. 11.

Idem. p. q. 3. art. 7. de po. q. 7. art. 8.

SI autem potentia deo conueniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationem principij habeat, vt dictum est: principium autem relatiuè ad principiatum dicitur: manifestum est quòd aliquid relatiuè potest dici de deo in respectu suorum effectuum.

2 Item, non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuerso illud relatiuè diceretur ad ipsum. sed res aliæ relatiuè dicuntur ad deum, vtpote secundum suum esse quòd à deo habent, vt ostensum est, ab ipso dependentes. Deus igitur econuerso relatiuè ad creaturas dicitur.

3 Adhuc, similitudo est relatio quædam. deus autem, sicut & cætera agentia, sibi simile agit. dicitur igitur aliquid relatiuè de ipso.

4 Amplius, scientia ad scitum relatiuè dicitur: deus autem non solùm suiipsius, sed etiam aliorum scientiam habet: igitur aliquid relatiuè dicitur de deo ad alia.

5 Adhuc, mouens dicitur relatiuè ad motum, & agens ad factum. deus autem est agens & mouens, non motum, vt ostensum est: dicitur igitur de ipso relationes.

Cap. 13. & 39. 6 Item, primum relationem quandam importat: similiter & summum. ostensum est autem in primo *, ipsum esse primum ens, & summum bonum. patet igitur quòd multa de deo relatiuè dicuntur.

Super cap. 11.

POSTQUAM determinauit sanctus Thomas de potentia dei, consequenter de relationibus diuinis ad creaturas determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò enim agit de ipsis quantum ad prædicationem. secundò quantum ad esse ipsarum, cap. 12. tertiò quantum ad multitudinem, cap. 14.

Quantum ad primum ponitur conclusio. De deo aliquid relatiuè dicitur respectu suorum effectuum. i. aliquod nomen relationem ad creaturas importans conuenienter deo attribuitur. probatur, tum quia potentia deo conuenit vt ostensum est, potentia autem dicit habitudinem principij ad principiatum, tum quia creaturæ dicuntur ad deum relatiuè. non potest autem intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuerso illud relatiuè dicatur ad ipsum, tum quia deus agit sibi simile. similitudo autem relatio est, tum quia habet de aliis scientiam, scientia autem refertur ad scibile. tum quia est mouens & agens. quæ dicantur relatiuè ad motum & factum, tum quia est primum & summum bonum, hæc autem habitudinem dicunt.

ADVERTENDVM quòd licèt quandoque primum negatiuè dicatur, vt in scriptura dicitur primogenitus, antequam nullus est genitus: aliquando tamen dicitur etiam relatiuè, vt dicatur primum, quod alia omnia præcedit secundum aliquem ordinem. In secundo sensu accipit hoc loco primum S. Tho. non autem in primo.

Vtrum in termino relationis operationis relatio ponat ad hoc vt terminet.

OCCVRRIT autem dubium circa propositionem hanc assumptam in secunda ratione. Non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuerso illud relatiuè diceretur ad ipsum, videtur enim velle San. Thom. in omni termino relationis oportere poni relationem, & sic etiam in deo esse relationem ad creaturam, quia relationem terminat creaturæ. Arguitur enim contra hoc multipliciter. Primò, quia secundum Aristo. 5. Met. cap. de ad aliquid. tertio modo dicuntur relatiua quæ dicuntur ad aliquid, quia alterum refertur ad reliquum, sed non econuerso, relationes autem inter deum & creaturam pertinent ad tertiam modum, ergo quamuis creatura referatur ad deum, non oportet deum ad creaturam referri, quia eius terminet relationem. Secundò, actus est prior potentia, quia diffinitur potentia per actum vt dicitur 9. Met. sed non diffinitur actus potentiam, nisi vt est eius terminus. ergo vt est eius terminus, est prior potentia, sed non est prior vt correlatiuum, sed tantùm vt absolutum. ergo non est terminus vt correlatiuum, sed vt absolutum ergo ex eo quòd aliquid est terminus, non oportet ipsum relatiuè dici. Tertiò, relatiuum vt relatiuum primò diffinitur per terminum, ergo terminus & terminus prior est diffinitione ipso relatiuo consequenti, patet per Met. vbi subiungitur ponitur accidente prior diffinitione, quæ accidens per substantiam diffinitur. ergo non requiritur relatio in termino, vt terminus est. Quartò, nullo intellectu considerante scientia refertur ad scibile, & similiter creatura ad deum, sed relatio rationis non est remoto opere intellectus, cùm non habeat esse nisi in intellectu. ergo relatio rationis in scibili & in deo non fuit ratio terminandi relationem scientiæ & creaturæ. Esset etiam dubium, quomodo deus in tertio ratione dicitur similis creaturæ, sed de hoc satis dictum est in primo, cap. 29.

AD euidentiam dubij huius considerandum est quòd Scotus in primo. d. 30. q. 1. propter adductas rationes tenet quòd propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad deum, non oportet ponere aliquam relationem in deo, nec nouam, nec antiquam: cuius oppositum & hic & alibi videtur tenere San. Thom. Thomistæ autem quidam tenentes oportere deum relatiuè dici, si debeat relationem in creaturæ terminate in duas sententias diuiduntur. quidam enim tenent quòd terminus relatiui nunquàm relationem terminaret, nisi ei conueniret aliqua relatio rei aut rationis, sed dicunt quòd relatio non est sibi formalis relatio terminandi, sed ipsum absolutum ratione absoluti terminat. Alij vero dicunt duo. Primum est, quòd terminus non terminat ratione absoluti, sed ratione relationis. ex. quòd terminat vt correlatiuum. Secundum est, quòd in duobus primis modis relationum terminat ratione relationis in ipso existentis, in relationis autem tertij modi terminat ratione relationis existentis in altero extremo, à qua extrinsecè in esse relatiuo realiter denominatur. probant autem suam positionem, tum quia si terminus relatiui esset absolutum, duplum non diceretur ad dimidium, nec seruus ad dominum, cuius oppositum dicunt expositores. tum quia oporteret in diffinitione creaturæ deum cadere sub propria ratione absoluta, tum quia relatiuum de necessitate etiam exigit in sua diffinitione correlatiuum, vt id ad quod dicitur. & sic nulla esset ratio quare exigeret absolutum. tum quia in diuinis non possent saluari relationes ad intra, nisi ponendo personas distingui realiter secundum absoluta. Mihi autem videtur dicendum quòd dupliciter terminus relatiui considerari potest. vno modo absolutè, pro eo ad quod dicitur relatiuum, alio modo pro eo vt à nobis concipitur per modum termini diffinientis relatiuum. Si primo modo consideretur, sic in relatiuis qui dem primi & secundi modi oportet esse relationem ex parte termini, quia in terminis est eadem ratio & causa relationis, quæ est in relatiuo ad ipsum terminato. in relatiuis verò tertij modi non oportet ex parte termini relationis realis esse relationem, cùm non sit in ipso causa aliqua relationis ad relatiuum quòd ad ipsum terminatur. propter quod dicitur 5. Me. quòd in hoc genere vnum extremorum dicitur relatiuè, non quia ipsum ad aliud dicatur, sed quia aliud dicitur ad ipsum. Vnde in vno ponitur tantùm relatio rationis, quamuis in altero sit relatio realis. Constat autem quòd relatio rationis non est actualiter in re nullo intellectu considerante & tamen nullo intellectu consideratæ illud extremum est id ad quod dicitur aliud relatiuum reale ideò oportet dicere quòd in huiusmodi terminis in quo non est realis relatio, terminat ratione absoluti tantùm, non autem ratione alicuius relationis existentis in ipso aut secundum rem, aut secundum rationem patet autem hoc esse de mente Sa. Th. po. q. 7. ar. 10. 4. vbi tenet quòd cum hoc nomen Dominus tria importet. i. potentiam coercendi subditos, ordinem ad subditos, & terminationem ordinis subditorum ad dominum, huius nominis significatio inuenitur in deo non quantum ad ordinem ad subditos, sed quātum ad potentiam coercendi. & quantum ad terminationem ordinis subditorum ad dominū. ex quibus apparet ipsum velle quòd deus relationē creaturæ ad ipsum terminat absque aliquo ordine ipsius ad creaturā. Nec valet dicere quòd terminat tantum fundamentaliter non autem formaliter quia secundum hanc considerationem terminate formaliter est esse id ad quod dicitur relatiuum. constat autem secundum hæc verba Sa. Th. quòd creatura dicitur ad deum etiam nullo posito ordine dei ad creaturā, cum hoc sibi conueniat etiam nullo intellectu cōsiderāte. Si autē terminus secundo modo consideretur, sic oportet in termino relationē poni in omni modo relatiuorum. In primo quidem & secundo modo realē, in tertio verò modo secundum rationē. Nam non possumus intelligere siue concipere aliquid sub ratione termini relatiuū diffinientis nisi ipsum cum quodam ordine ad ipsum relatiuum apprehendamus. Et hoc est quod intellexit S. Th. hoc loco dū dixit quòd non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuerso illud relatiuè dicatur ad ipsum. Et i. sen. d. 3. ar. 3. dum dixit quòd intellectus noster non potest accipere aliquid relatiuè ad alterū dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat. Rationes etiam secundæ opinionis Thomistarum, excepta quarta, hoc secundū dictum probant. non autem aliquid probant contra primum dictum, vt satis patet. Prima enim procedit de relatiuis primi & secundi modi, in quibus concedimus relationem in termino contineri.

Universidad de Deusto
Biblioteca

A relatione extrinseca nihil relatiuè denominatur

Ad secundam verò negatur consequentia, licèt enim deus sit absolutè terminus quantum ad suum absolutum, non tamen dissimiles relatiuum, nisi vt cum habitudine opposita concipitur. Ad tertiam similiter dicitur, quòd probat terminum vt conceptum per modum termini diffinientis includere relationem, quod vtique concedimus. Ad quartam, negatur consequentia, quia cùm dicimus relatiuum terminari ad absolutum, intelligimus, nisi ipsa relatio sit suppositum subsistens, sicut est in diuinis relationibus personalibus, tunc enim idem est relatio, & habens relationem, ideò terminus relatiui est relatiuum formaliter. Considerandum vlteriùs, quòd secundum dictum prædictæ opinionis nullo modo videtur de mente sanct. Thom. esse. Vult enim hæc opinio quòd deus nullo intellectu considerante relatiuè dicatur ratione relationis existentis in creatura, & quòd proprium est relatiuorum tertij modi, vt aliquid dicatur relatiuum realiter propter relationem in altero extremo realiter existentem, & cùm terminus relatiui sit correlatiuum, vult deum esse terminum ratione relationis existentis in creatura. Contra hoc enim est expressè sanct. Thom. inferius cap. 13. vbi inquit quòd à relatione exterius existente non inuenitur aliquid denominati, sed ab inhærente, & loquitur de relationibus quibus deus refertur ad creaturas. Nec valet dicere hanc esse de mente san. Thom. quòd à relatione extrinseca non potest aliquid formaliter denominari vt scilicèt per illam dicatur formaliter relatiuum. sed bene potest ab ea aliquid realiter denominari, vt sit. f. relatiuum secundum rem. Oportet enim secundum determinationem ipsius opinantis, terminum relatiui esse relatiuum, non tãtùm materialiter sed etiam formaliter, alioquin non responderet ad propositum, nullo autem intellectu considerante deus secundum ipsum terminat relationem creaturæ vt relatiuum est. ergo si non est relatiuum nisi per relationem creaturæ, oportet ipsum dicere quòd formaliter non tantùm realitet dicitur relatiuè ex relatione existentis existente, cuius oppositum dicit sanctus Thomas etiam secundum ipsius expositionem.

Quomodo deus ad creaturam refertur.

Videtur autem eius opinionis author deceptus esse ex malo intellectu verborum sancti Thomæ prima parte loco præallegato ad quartam, vbi dicitur quòd deus dicitur relatiuè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut inquit philosophus 5. metaphisicæ de scibili respectu scientiæ. Ipse enim hæc verba intelligit quasi velit dicere sanct. Thomas quò ipsa relatio creaturæ ad deum præcisè sumpta, est tota ratio quare deus dicatur dominus creaturæ, aut creator relatiuè realiter, ita quòd nihil aliud requiratur ad hoc vt dicatur dominus ex parte relationis licèt requiratur ex parte dei potestas coërcendi. Cùm tamen dicat in eodem loco, quòd à relationibus realiter existentibus in re, non est inconueniens deum denominari, secundum tamen quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in deo. Ex quibus datur intelligi ipsas quidem relationes creaturarum esse causam denominationis, sed formam denominatam esse relationem rationis, relationi creaturæ cointellectam & remota operatione intellectus, per quam relatio rationis deo attribuitur, non posse deum ab ipsa relatione creaturæ relatiuè formaliter denominari. Adducta autem verba sancti Thomæ sic ego intelligo, quòd deus dicitur relatiuè ad creaturam, quia creatura ad ipsum refertur, id est, habet ex eo quòd terminat relationem creaturæ ad ipsum, vt concipiatur cum opposita relatione rationis ad ipsam, & sic relatiuè dicatur, non autem quòd à creaturæ relatione formaliter denominetur. est enim relatio creaturæ causa denominandi, non tamen forma proximè denominans. Vnde nullo intellectu considerante non refertur deus actualiter ad creaturam, est tamen realiter dominus terminatiuè, licèt non relatiuè formaliter, quia terminat relationem realem seruitutis creaturæ ad ipsum. Quòd autem non possit ex relatione existente in altero correlatiuo, aliquid formaliter dici relatiuum, patet manifestè ex hoc, quòd effectus formalis relationis est ad aliud referre. constat autem quòd vnum relatiuum non refertur ad alterum per relationem existentem in suo opposito, alioquin idem esset subiectum, & terminus relationis eiusdem. Quòd sit de mente sancti Thom. quod diximus, ostenditur ex iis quæ superius adducta sunt ex quæstionibus de potentia, vbi inquit hoc nomen dominus de deo dici quantum ad potentiam coërcendi subditos, & quantum ad terminationem ordinis subditorum ad dominum, non autem quantum ad ordinem ad subditos. Ecce quia ponit deum dici realiter dominum, nullo intellectu considerante, ratione potentiæ, & ratione terminationis ordinis creaturæ ad ipsum, non autem ratione alicuius relationis realis ipsum formaliter denominantis. Vnde cùm nullo intellectu considerante nulla sit in deo relatio ad creaturas, neque inquam secundum rem, neque secundum rationem: sequitur quòd tunc nullo modo dicitur formaliter dominus relatiuè, neque realiter, neque secundum rationem, sed dicitur relatiuè tantùm fundamentaliter & terminatiuè, quia scilicèt terminat relationem creaturæ ad ipsum, & ex hoc habet vt possit intelligi cum opposita relatione ad creaturam. Quum ergo dicitur à sancto Thoma deum dici relatiuè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sensus est, quia terminat relationem creaturæ, & ex hoc cum quadam relatione rationis concipitur, & relatiuè dicitur formaliter, non autem quia per ipsam relationem creaturæ formaliter referatur. Cùm enim in deo non sit realis ordo ad creaturam, causa quare habeat concipi cum relatione rationis ad ipsam, & à tali relatione rationis formaliter denominari, est quia creatura habet ordinem ad ipsum secundum naturam.

SI autem instetur quia sanctus Thomas tertia quæstione 35. artic. 5. inquit quòd deus dicitur realiter dominus ex realisubiectione creaturæ ad ipsam, & Christus dicitur realiter & filius virginis ex relatione reali maternitatis ad Christum: Respondetur mens sancti Thomæ est, quòd ex relatione reali creaturæ quòd ad deum & ad Christum, dicuntur realiter tales tantum ex causa quare deus dicatur realiter dominus terminatiuè & fundamentaliter, & similiter Christus filius virginis, vt exposuimus, non autem quòd remota relatione rationis à relatione reali alterius dicatur relatiuè formaliter realiter. Vnde paulò superius ante hæc verba inquit de Christo, quòd dicitur relatiuè filius relatione quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum, sicut & deus dicitur dominus relatione quæ cointelligitur reali relationi qua creatura subiicitur deo. Dicendum igitur est secundum mentem sanct. Thom. quòd ab ipsa relatione creaturæ ad deum præcisè sumpta, dicitur deus realiter dominus terminatiuè tanquam ex causa, non autem relatiuè formaliter, sicut & à potentia coërcitiua dicitur fundamentaliter dominus: ab ipsa autem relatione cointellecta quæ est rationis, dicitur dominus formaliter relatiuè, & sic de aliis similibus. sic etiam intelligendum est quod habetur à sanct. Thom. 1. sentent. d. 40. quæst. 1. artic. 1. ad 2. vbi dicitur quod in relatiis denominatur quandoque aliquid eò quòd solùm in altero est, sicut in illis in quorum vno est relatio secundum rem, & in alio secundum rationem tantùm: & datur exemplum de scibili. intelligitur enim quod denominatur tale, causaliter ex relatione existente in altero, inquantum. vt dictum est. ex eo quod aliquid terminat relationem alterius ad ipsum, habet vt cum opposita relatione concipiatur, non autem quod à relatione existente in altero denominetur aliquid formaliter relatiuè.

AD rationes Scoti inquantum aliquo modo contra determinata esse possunt, respondendo dicitur ad primum primò, quod mens Arist. 5. Metaph. est quod aliquid dicitur relatiuè & ad aliud non propter aliquam relationem realem existentem in ipso, sed propter realem relationem existentem in altero, tanquam ex causa quare in ipso sit relatio rationis, à qua formaliter dicitur relatiuè: & quare dicatur terminatiuè realiter relatium & fundamentaliter. Dicitur secundò, quod terminus relatiui, vt per modum diffinientis concepti, dicitur etiam formaliter relatium non quia dicat relationem realem, sed quia habet relationem rationis, & nomen significans ipsum relatiuè includit ordinem in suo conceptu ad correlatiuum, sine sit ordo realis, sive ordo rationis: & sic in relatiuis etiam tertij modi in vtroque extremo includitur relatio, vt superius est expositum. scientia enim refertur ad scibile. & creatura ad creatorem. constat autem conceptus importatos his nominibus, scibile & creator, esse conceptus relatiuos. est enim scibile aliqua scientia scibile, & creatura alterius creatoris creatura, secundum quod ista nomina relatiuè dicuntur. Dicitur tertiò, quod licèt nullo intellectu considerante in re quæ scibilis dicitur, non sit relatio realis, est tamen in ipsa relatio rationis secundum proximum fundamentum, inquantum actus liter terminat relationem scientiæ ad ipsum, & sic de aliis. Vnde quod dicit prima opinio, nihil posse esse terminum relatiui, nisi habeat in se relationem ad ipsum, intelligitur, aut formaliter, aut proximè fundamentaliter. quod enim actualiter terminat ordinem alicuius relatiui ad ipsum, habet in se vnde concipi possit in ordine ad ipsum relatiuum, & sic potest dici illius correlatiuum: sicut licèt priuatio non sit formaliter in subiecto reali forma, sed sit tantùm in intellectu, dicitur tamen subiectum realiter priuatum, quia caret reali forma quam natum est habere. Vnde ad argumẽtum dicitur quod procedit ex falsò intellectu verborum Arist. ac. f. si diceret in relatiuis tertij modi in altero relationem Arist. nullam esse relationem, neque rei neque rationis: neque actualem, neque proximè fundamentalem. cùm tamen intelligat in altero non esse relationem realem. vnde accepta Arist. mente negatur consequentia. Ad secundum negatur minor. actus enim vt prior potentia, non diffinit potẽtiam, vt terminus quantum attinet ad mentem Arist. in illo loco, sed diffinit secũdum quod vtrumque illorum secundum suam essentialem rationem absolutam consideratur, secundum quam ratio actus est prior ratione potentiæ, & ponitur in eius diffinitione sicut subiectum in diffinitione accidentis. non enim inconuenit res quæ relatiuè denominatur habere inter se ordinem prioris & posterioris, & vnum in diffinitione alterius, sed non econuerso: quamuis vt relata sunt, simul sint natura & intellectu vt dicitur prim. phys. vbi ipse

Ad tertium negatur prima consequentia, quia licèt in absolutis diffiniens sit prius diffinito, sicut substantia accidente, in relatiuis tamen non est sic, quum relatiua sint simul natura & cognitione si sint rectè assignata, & ideò mutuò se diffiniant.

Ad quartum dicitur quòd nullo intellectu considerante, in scibili & in deo est relatio rationis fundamentaliter proximè, non autem actualiter & completè, hoc autem sufficit ad hoc vt aliquid dicatur ad alterum relatiuè per modum termini absolutè. Ex hoc enim quòd deus habet potentiam coërcitiuam subditorum, & actualiter terminat relationem subditorum ad ipsum, natus est intelligi si concipiatur vt talitèr terminans, cum habitudine dominij ad subditos. vnde argumentum est pro prima parte determinationis factæ. Dicitur secundò, quòd etiam nullo intellectu considerante actualiter, in ratione per hunc terminum scibile importata includitur relatio ad scientiam. non enim oportet ad hoc vt conceptus aliquis per nomen importetur, quòd semper actu cogitetur. sufficit enim quòd nomen sit impositum ad significandum rem mediante tali conceptu. ad hoc autem vt terminus formaliter dicat relationem, sufficit vt conceptus per nomen termini diffinientis importatus, quo mediante nomen est rei impositum, relationem importet.

Quòd relationes dei ad creaturas non sunt realiter in deo.

Cap. 12.

*Idem pri. sent. d. 30. artic. 3. de pot. q. 7. artic. 10.

HIusmodi autem relationes quæ sunt ad suos effectus, realiter in deo esse non possunt. Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto, cùm in ipso nullum sit accidens, vt in primo lib. * ostensum est. nec etiam possent esse ipsa dei substantia. Cùm enim relatiua sint quæ secundum esse ad aliud quodammodo se habent, vt Philosophus dicit in prædicamentis: oporteret quòd dei substantia hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur: quod autem hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cùm nec esse nec intelligi sine eo possit: oporteret igitur quòd dei substantia ab alio extrinseco esset dependens, & sic non esset per seipsum necesse esse, vt in primo libro * ostensum est. non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in deo.

*Cap. 13.

*Cap. 15.

*Cap. 25.

2 Item, ostensum est in primo libro * quòd deus omnium entium est mensura: comparatur igitur deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est. nam ex eo quòd res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in prædicamentis. scibile autem licèt ad scientiam relatiuè dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantùm. vnde secũdum Philosophum in 5. Metaphy. * scibile dicitur relatiuè: non quia ipsum referatur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur. dictæ igitur relationes in deo non sunt realiter.

*Lect. 20

3 Adhuc, relationes prædictæ dicuntur de deo non solùm respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia, quia & eorum scientiam habet, & respectu eorum dicitur & primum ens, & summum bonum. sed eius quòd est actu, ad id quod non est actu, sed potentia, non sunt relationes reales: aliàs sequeretur quòd essent infinitæ relationes actu in eodem, quum numeri infiniti in potentia sint majores binario? quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quàm ad ea quæ sunt potentia: quia non mutatur ex hoc quòd aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso existentem.

4 Amplius, cuicunque aliquid de nouo aduenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quædam de nouo dicuntur de deo, sicut quòd deus est dominus vel gubernator huius rei quæ de nouo incipit esse. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in deo existens, sequeretur quòd aliquid deo de nouo aduenire, & sic quòd mutaretur vel per se, vel per accidens: cuius contrarium in primo libro * ostensum est.

*Cap. 13

Super cap. 12.

QVum ostensum sit aliquid relatiuè ad creaturas de deo dici, restat inquirendum quòd esse dicant huiusmodi relationes dictæ de deo. Circa quod duas ponit conclusiones sanctus Thomas. Primam in præsenti capitulo: secũdam, in sequenti. Prima conclusio est, Relationes dei ad suos effectus realiter in deo esse non possunt. Probatur primò. Non possunt in eo esse vt accidentia, quum in ipso nullum sit accidens: nec vt substantia dei, quia substantia dei hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur, vt patet ex prædicamentis Aristotelis, & sic dependeret ab aliquo extrinseco. quod enim hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, ab ipso depẽdet, quum nec esse nec intelligi possit sine eo, & per consequens non esset ens necesse esse.

SED videtur ista ratio non concludere. per ipsam enim similiter probatur nullam relationem personalem in deo esse idem realiter cum essentia diuina, quia quum esse relationis sit ad aliud se habere, si relatio esset idem cum essentia, oportebit deum secundum id quod est, ad aliud se habere, & sic non esset ens per seipsum necesse esse. Respondetur quòd non eodem modo procederet ratio de relationibus personalibus, sicut procedit de relationibus ad creaturas. In istis enim relatio terminatur ad aliud omninò extraneum à diuina natura. ideò si essentia diuina esset talis relatio, dependeret ab aliquo extraneo, & sic non esset deus necesse esse per seipsum. quod enim est per se necesse esse, non dependet in sua existentia ab aliquo extraneo. Relationes autem personales non terminantur ad aliud extrinsecum à diuina essentia, sed ad personam quæ est idem cum essentia diuina, quæ est etiam essentia alterius personæ. non repugnat autem ei quod est per se necesse esse referri ad aliquid quod est idem sibi secundum substantiam, & sic ad ipsum dependere, quòd absque illo esse non possit. Neque enim potest esse deus absque personis, nec vna persona absque alia.

Secundò, sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita deus ad res creatas. quia sicut scibile est mensura scientiæ, ita deus est omnium entium mensura, vt ostensum est in primo libro, sed scibile non refertur ad scientiam relatione reali in ipso existente, vt patet quinto Metaphysicæ, ergo nec deus ad creaturam. De scibili quomodo referatur, & de aliis in quibus relatio realis est in vno extremo tantùm, determinatum est in præcedenti capitulo: & est ostensum quomodo verba Aristotelis sint intelligenda.

Tertiò, huiusmodi relationes dicuntur non solùm respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia. quum & eorum quæ sunt in potentia, scientiam habeat, & respectu eorum sit primum ens & summum bonum. sed ens quod est actu, ad id quod est in potentia, non est relatio realis: alioquin infinitæ relationes essent actu in eodem. binarius enim est prior infinitis numeris ipso maioribus qui sunt in potentia. ergo non refertur deus ad creaturas quæ sunt actu aliqua relatione reali. probatur consequentia, quia deus non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quàm ad ea quæ sunt in potentia.

Ens quod est in actu ad id quod est in potẽtia non est relatio realis.

CIRCA ISTAM propositionem, Ens quod est actu, ad id quod est in potentia, non est relatio realis: aduertendum ex doctrina sancti Thomæ, potentia, quæstione septima, articulo vndecimo, quòd relatio realis est ordo rei ad rem extra intellectum, ita quòd nullo intellectu considerante illæ res inter se talem ordinem habent. ad hoc autem quod talem ordinem aliqua inter se habeant, oportet quòd vtrunque sit ens actu. sicut enim aliæ formæ accidentales actu non conueniunt nisi existentibus, ita ordo medius inter aliqua illis realiter non conuenit nisi existant. illud enim quod realiter refertur, ideò realiter refertur, quia habet aliquam realem formam in se, ad quam talis ordo consequitur. Id etiam quod terminat huiusmodi ordinem, habet vt terminet ex aliqua reali forma inexistente, vt patet discurrendo per omnes modos relatiuorum. Quia ergo ens in potentia non habet actu existentiam, ideò entis in actu ad ens in potentia non est relatio realis.

Si autem obiciatur, quia aliquid est realiter imago non existentis, & memoria, & productiuum, & huiusmodi quæ relatiuè dicuntur ad non ens, vt arguit Gregorius in primo sen. apud Cap.

Universidad de Deusto
Biblioteca

d. 30. respondetur & dicitur primò, quòd dicitur aliquid realiter productiuum alicuius aut imago aut memoria, non propter realem relationem in ipsis existentem, sed propter eorum realem entitatem relatiuè conceptam. Nomina enim relationem importantia secundum rationem, sæpenumerò dicuntur de rebus extra animam existentibus, eò quòd significent rem absolutam mediante conceptu relatiuo. non enim inconuenit aliquod secundum se absolutum concipi ab intellectu in ordine ad aliud, & intelligi collatiuè, sicque mediante tali conceptu relatiuo aliquo nomine significari. Dicitur secundò si arguatur sic, Imago conuenit alicui realiter, & est relatiuum, ergo est relatiuum realiter quòd committitur fallacia compositionis & diuisionis. non enim esse relatiuum determinat hoc quod est conuenire realiter, nec econuerso, vt liceat ex diuisis inferre coniunctum. conuenire enim realiter alicui non attribuitur imagini inquantum relatiuum est, sed inquantum absolutum reale importat, licèt sub conceptu relatiuo illud significet.

Deus non aliter refertur ad ea quæ sunt actu quam ad ea quæ sunt in potentia.

CIRCA illam propositionem, Deus non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quàm ad ea quæ sunt in potentia, considerandum, quod ratio quare aliquid prius referebatur actu secundum rationem tantum, posteà verò etiam realiter refertur, est quia fit aliqua mutatio in re per quam alius sibi modus relationis conuenit, sicut fortes inquantum generatiuus Platonis referebatur secundum rationem ad Platonem nondum existentem, postquam autem generauit, refertur realiter quia mutatus est de agente in potentia ad agens in actu. si autem nulla esset facta mutatio in forte saltem de ocio ad opus. non esset mutatus relationis modus. potest enim noua relatio aduenire alicui aliquo modo absque eius mutatione, vt dicitur 5. physicorum. Idem tamen non potest prius ad idem referri relatione rationis, & posteà reali relatione, nisi ex aliquo sibi aduentente quod prius non inerat. Deus autem nullo modo mutatur etiam de ocio ad operationem. quia sua operatio est sua substantia, ideò non aliter refertur ad res dum sunt actu quam referebatur dum erant in potentia. Vnde sanct. Thom. pro ratione dictę propositionis adducit, quia non mutatur ex hoc quòd aliqua producit.

CIRCA illam consequentiam, si quod est actu, referetur realiter ad id quod est in potentia, essent infinitæ relationes actu in eodem, vt in binatio respectu numerorum: dubitatur, quia secundum sanct. Thom. tertia q. 35. artic. 1. & 3. sent. d. 8. art. 3. vnitas & pluralitas relationis non attenditur secundum terminos, sed secundum causam & subiectum. ergo quantumcunque numeri sint infiniti, quibus binarius est prior: non oportet infinitas in ipso relationes esse, sed vnica relatione reali posset ad omnes referri, sicut docens philosophiam vnica relatione ad omnes quos philosophiam docet, refertur. Respondetur quòd vnitas & pluralitas relationis non attenditur quidem secundum vnitatem vel pluralitatem materialem terminorum, sed bene attenditur secundum vnitatem & pluralitatem formalem: cui vnitas aut pluralitas fundamenti correspondet. Vnde in locis præallegatis tenet sanct. Thom. quòd idem magister aliquos doceat grammaticâ, alios verò philosophiâ vna relatione refertur ad omnes suos discipulos grammaticæ, alia verò ad discipulos philosophiæ. est enim ibi duplex terminus formalis, inquantum illi sunt grammaticæ discipuli, isti verò philosophiæ. In proposito ergo quia binarius refertur ad omnes alios numeros tanquam ad terminos formales, non autem tâquam ad materiales. cùm vnus numerus sit ad binarium duplus, alius verò triplus, alius quadruplus, & sic de alijs in infinitum, & per consequens binarius sit prior illo numero vt subduplus, illo verò vt subtriplus. & sic alia & alia tatione proportionis ad diuersos numeros referatur, sintque in ipso diuersa fundamenta formaliter: si omnes essent reales relationes, oporteret infinitas reales relationes actu esse in binatio. Si autem iterum instaretur quòd hoc non est inconueniens apud ponentes relationem à fundamento realiter non distingui, dicerent enim quòd sicut non est inconueniés vnam & eandem albedinem esse similitudinem respectu alterius albi, & dissimilitudinem respectu alicuius nigri, ita non est inconueniens in vno binatio esse infinitas relationes reales distinctas tantùm secundum rationem. sic enim non ponitur infinitum in actu secundum numerum, cùm non sit ibi multa realiter distincta, sed vna duntaxat entitas ex se in infinitos terminos ordinata, & secundum rationem distincta: Responderent fortassis illam opinionem tenentes quòd apud sanct. Thom. inconueniens est in vno esse infinitas relationes specificas sola ratione distinctas, habentes tamen extra intellectum quidquid ad rationem & essentiam vniuscuiusque relationis pertinet. est enim proprium diuinæ essentiæ infinita hoc modo continere in vna simplici essentia.

Quomodo vna relatio vnum terminum requirat.

Ex istis patet solutio cuiusdam dubij in doctrina sanct. Thom. quomodo scilicèt filius vnica relatione referatur ad patrem & matrem, qui ad ipsum duabus relationibus realibus specificè distinctis paternitate scilicèt & maternitate referuntur, cum apud sanct. Thomam prima quæst. 39. art. 2. duabus relationibus specificè distinctis non possit vnica relatio respondere. dicitur enim iuxta prædicta quod in filio est vnica relatio materialiter, sicut fundamentum filiationis in ipso est materialiter vnum. sunt autem duæ relationes formaliter, sicut & fundamenta formaliter sunt plura. quemadmodum enim pater & mater alia & alia ratione sunt principium generationis filij, ita alia ratione filius accipit à patre naturam, & alia ratione à matre: & ideò licèt vno nomine, s. filiationis, significetur relatio filij ad patrem, & relatio eius ad matrem, sunt tamen plures filiationes in ratione relationis, quamuis in ratione rei sint vnum. Vnde quod inquit sanct. Thom. quoniam duabus relationibus specificè distinctis non potest vnica relatio ex opposito respondere: intelligitur de vnitate formali relationis, siue de vnitate eius in ratione relationis, non autem de vnitate materiali, siue de vnitate in ratione rei. Patet autem hoc esse de mente sancti Thomæ, ex iis quæ dicit in loco allegato de tertia parte in responsione ad vltimum argumentum.

Quartò, si essent realiter in deo, oporteret deum mutari, saltem per se, aut per accidens, sed huius oppositum ostensum est in primo, ergo &c. probatur sequela. quia aliquæ relationes de nouo illi aduenirent. cuicunque autem aliquid de nouo aduenit, necesse est illud mutari, vel per se, vel per accidens.

SED non videtur probatio huius consequentiæ efficax esse. si enim vniuersaliter accipiatur maior, vt li aliquid se extendit ad absolutum & relatiuum, falsa est. Nam vt dicitur 5. physic. relatio alicui aduenit de nouo non per subiecti, sed per alterius mutationem: sicut me non mutato incipio alicui similis esse propter eius mutationem qua accepit eandem quam ego habeo qualitatem. Si verò accipiatur in absolutis, est quidem vera, sed tunc committitur fallacia figuræ dictionis: arguendo sic, Cuicunque aliquid de nouo accidit, illud mutatur: sed deo aliqua relatio de nouo aduenit, ergo mutatur. sub absoluto enim subsumitur relatiuum. Respondetur quòd maior propositio est vniuersaliter vera, & intelligitur quòd cuicunque aliquid realiter siue secundum entitatem aduenit, mutatur. cum enim mutari nihil aliud sit quam aliter se habere nunc quam prius, & id cui aliquid reale aduenit de nouo, aliter se habeat quam prius, necesse est cui vt aliquid reale adnenit, de nouo mutetur. Cùm instatur quia per Philosophum relatio aduenit alicui absque sui mutatione, & loquitur de relatione reali: dicitur quod loquitur de relatione reali quantum ad suæ rationis complementum, non autem quantum ad suam entitatem. Contingit enim aliquando quod relatio est in aliquo secundum entitatem suam, non tamen habet completè rationem relationis, quia terminus non coëxistit. facto autem termino incipit habere completè rationem relationis, & hoc est absque mutatione eius cui sic aduenit. Relatio autem quæ de nouo aduenit deo, si esset realis, adueniret ei secundum suam entitatè, quia in re æterna non est aliquid reale ab æterno, per quod ad rem temporalem ordinetur, & ab ipsa dependeat ex se. Ita puto responderent tenentes relationem à fundamento non distingui. Secundum autem ponentes eam distingui à fundamento, diceretur quòd relatio non aduenit totaliter, & ratione fundamenti de nouo absque subiecti mutatione: sed præexistente fundamento bene potest completiuè aduenire absque subiecti mutatione, per quoddam s. naturalem resultantiam. Si autem relationes quæ de nouo aduenium deo, essent reales, oporteret illas aduenire de nouo, non solùm completiuè, sed etiam totaliter, & quantum ad fundamentum: quia vbi fundamentum realis relationis est absque relatione, quandam videtur habere imperfectionem, eò quod natum sit aliquid reale ab ipso emanare intrinsecè, quod propter defectum termini formalis non emanat. in re autem æterna non potest esse aliquid, huiusmodi imperfectionem includens, ideò res aduentum nouæ relationis oporteret aliquam in deo fieri mutationem.

Quòd relationes quibus deus ad res alias refertur, non sunt res extra deum existentes.

Cap. 13.

NON autè potest dici quod relationes prædictæ sint existentes exterius, quasi res aliquæ extra deum. Cùm enim deus sit primum entium, & summum bonorum, oporteret ad alias etiam relationes quæ sunt aliquæ res dei relationes referri: & si illæ sint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias relationes adueníre: & sic in infinitum. non igitur relationes quibus deus ad res alias refertur, sunt res aliquæ extra deum existentes.

2 Item

2 Item, duplex est modus quo aliquid denominatiuè prædicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est: sicut a loco dicitur aliquid esse alicubi: & a tempore aliquando. Aliquid verò denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione verò non inuenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhærente. non enim denominatur aliquis pater nisi à paternitate quæ ei inest. Non igitur potest esse quòd relationes quibus deus ad creaturas refertur, sint res aliquæ extra ipsum. Quum igitur ostensum sit quòd non sint in ipso realiter, & tamen dicuntur de deo: relinquitur quòd ei attribuantur secundum solùm intelligentię modum, ex eo quòd alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster intelligendo aliquid referri, ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quanuis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quòd alio modo dicuntur de deo prædictæ relationes, & alia quæ de deo prædicantur. Nam omnia alia, vt sapientia, voluntas, eius essentiam prædicant, relationes verò prædictæ minimè, sed secundum modum intelligendi tantùm: nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quòd intellectus noster intelligit relationes diuinorum effectuum terminari in ipsum deum, aliqua prædicat relatiuè de ipso: sicut & scibile relatiuè intelligimus, & significamus ex hoc quòd scientia refertur ad ipsum.

Super cap. 13.

SEcunda conclusio est. Prædictæ relationes non sunt existentes exterius quasi res aliquæ extra deum. Circa hanc autem tres tacit sanctus Thomas. primò enim probat conclusionem. secundò infert duo corollaria, tam ex ipsa quàm ex præcedenti conclusione. tertio quoddam dubium remouet. Probatur ergo primò, quia aliter oporteret in infinitum aduenire deo relationes reales ad aliquid exterius. probatur consequentia, quia deus est primum ens & summum bonum respectu omnia entitatis extrinsecè. si ergo relationes quibus ad res alias vt primum ens & summum bonum refertur, sunt res extra deum existentes, oportet vt per alias relationes ad illas extrinsecas relationes referatur, & sic in infinitum.

AD hanc rationem posset aliquis dicere, quòd licèt deus aliqua relatione referatur ad res, ad ipsam tamen relationem non refertur alia relatione. sed hoc nihil est dictu, quia si ponantur relationes reales extra deum habentes esse tanquam sint entia à deo distincta, respectu illarum, ita est primum ens & summum bonum, sicut respectu aliorum, ideò oportet vt ad illas alijs relationibus realibus exterinsecis referatur, si ad alia vt primum ens & summum bonum est, talibus relationibus refertur. quando enim relatio qua aliquid ad aliud refertur, est illi intrinseca, non refertur illud ad relationem alia relatione: sed bene refertur, si ponatur extrinseca modo dicto, eò quòd ad deum similem relatio extrinseca habeat comparationem cum aliis entibus. comparatio enim primi entis & summi boni est eadem ad omnia extrinseca à deo. Secundò, à relatione non inuenitur aliquid denominatione extrinseca denominari, sed intrinseca tantùm denominatione. non enim est aliquis pater paternitate in alio existente, & sic de alijs. ergo &c.

A relatione extrinseca nõ inuenitur aliquid denominari.

ADVERTENDVM quòd antecedens huius rationis dupliciter potest intelligi. primò de relatione importata per nomen à quo aliquid relatiuè denominatur. sic enim manifestum est quòd quum dicimus aliquem esse patrem, paternitas importata nomine patris est in ipso, qui dicitur pater. & quum aliquis dicitur dominus, est in ipso relatio importata hoc nomine dominus, non autem est in alio. & vniuersaliter verum est quòd nihil denominatur relatiuè per relationem importatam nomine quo denominatur in alterò existente. hunc sensum videtur intendere sanctus Thomas. si diligenter verba eius considerentur. secundò potest intelligi vniuersaliter & absolutè, quòd à nulla relatione quocunque nomine importata denominatur aliquid extrinsecè. & sane intelligitur quòd à sola relatione extrinseca non fit denominatio formaliter relatiua. sed bene ab ipsa potest aliquid eusmodi denominari, cognitâ relatione opposita in eo quod denominatur. à qua formaliter fit denominatio: vt dictum est in præcedentibus de mente sa. Thom. si enim sola consideretur relatio extrinseca, ab ipsa non dicitur aliquid relatiuè formaliter. licèt possit dici aliquid ab ipsa realiter tale terminatiuè, sicut à reali potentia coërcitiua existente in aliquo dicitur aliquis realiter dominus fundamentaliter, non autem formaliter relatiuè.

Quantum ad secundum ponuntur duo corollaria. primum est, huiusmodi relationes attribuuntur deo secundum rationem, probatur, non sunt realiter in deo, nec realiter extra deum, ergo illi attribuuntur secundum rationem. Hoc autem est cùm intellectus intelligendo aliquid referri ad alterum, cognoscit relationem illius ad ipsum: quanuis secundum rem quandoque non referatur. De his satis dictum est in præcedentibus. Secundum est, Alio modo dicuntur de deo prædictæ relationes, & alia quæ de deo prædicantur. patet, quia alia, vt sapientia, voluntas, & huiusmodi dicunt eius essentiam: hæc autem non, quum attribuuntur sibi duntaxat per intellectum. intelligę quantum ad relationes importatas, vt exponit s. Th. 1. q. 13. art. 7. ad primum.

Quantum ad tertium remouetur dubium. Posset enim aliquis instare. Istæ relationes non sunt aliquid in deo, & tamen intellectus eas sibi attribuit: ergo est falsus. Respondetur quòd propter hoc intellectus nõ est falsus, quia intellectus ex hoc quòd intelligit relationes diuinorum effectuũ terminari in ipsum deum, aliqua prædicat de ipso relatiuè. sicut & facit de scibili. Sensus huius responsionis est, quòd intellectus non attribuit istos respectus deo, quasi inducet aut dicat ipsos extra intellectum esse. sic enim absque dubio falsus esset, eò quòd intelligeret rẽ esse aliter quàm sit, sed quia ex eo quòd apprehendit deum terminare relationem rerum ad ipsum, formar de ipso conceptum aliquem in ordine ad creaturas: & illum attribuit deo. Hoc autem absque falsitate accidere potest. Nam ea quæ absoluta sunt, potest intellectus ad alia comparare, & sic relatiuè concipere: sicut dum comparat naturam animalis ad animalium species, attribuit illi intentionem generis. & similiter de aliis. sic enim apprehendit naturam absolutam, sed cum quodam ordine ad aliud. quod est rem absolutam concipere relatiuè.

Quòd multæ relationes dici de deo non derogat eius simplicitati.

Cap. 14.

Idem. p. p. q. 31. art. 2. de po. q 7. art. 3. sen. di. 8. q. 4. ar. 2. ad 3.

PAret etiam ex his quòd diuinæ simplicitati non derogat si multæ relationes de ipso dicuntur, quanuis eius essentiam non significent. quæ sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex: vt sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. & quantò aliquid est magis simplex, tantò est maioris virtutis, & principium plurium: ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: sicut punctum plurium est principium quàm linea, & linea quàm superficies. hoc igitur quod multa relatiuè de deo dicuntur, eius summæ simplicitati attestatur.

Super cap. 14.

TErtio loco agitur de multitudine relationum, & ponitur hæc conclusio, Diuinæ simplicitati non derogat si multæ relationes de ipso dicuntur, quanuis essentiam eius non significent: quia sequuntur intelligendi modum. Aduerte additum esse, quanuis essentiam eius non significent, propter attributa diuina: quorum multiplicitatem dictum est in primo diuinæ simplicitati non derogare, eò quòd nullam compositionem in deo ponant, cùm omnia diuinam essentiam significent. ex hoc enim quia istæ relationes non sunt ipsa essentia diuina, posset aliquis existimare quòd eorum multitudo diuinæ simplicitati derogaret. ideò hoc removens Sa. Thom addidit quòd licèt essentiam diuinam nomina relatiua non significent, adhuc eorum multitudo dicta de deo, diuinæ simplicitati non derogat, quia istæ relationes nihil ponunt in deo vt habeant in ipso compositionem facere, sed modum intelligendi consequuntur. Ex quo arguit ad conclusionem. Nihil prohibet intellectum nostrum intelligere multa multipliciter referri ad id quod est in se simplex. ergo pluralitas relationum cõsequentium modum intelligẽdi, cuiusmodi sunt dictæ relationes simplicitati non derogat. probatur consequentia: quia sic intelligendo intellectus noster etiam sub multiplici relatione ipsum simplex

Universidad de Deusto
Biblioteca

considerat. dum enim apprehendit aliquod simplex multorum relationem terminare, ipsum simplex cum relationibus oppositis apprehendit, dictum est enim suprà quòd terminum relationis oportet oppositam in se relationem habere aut realiter aut secundum rationem.

Quæ sit aliquid est simplicius tanto est maioris virtutis & plurium contentum.

AD manifestationem autem antecedentis notatur quòd quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis, & principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur. Hoc autem verum est aut simpliciter, aut in suo genere. punctus enim est maioris virtutis inter ea tantùm quæ ad quantitatem pertinent, & principium plurium, eo modo quo in quantitatem potest esse virtus largo modo accipiendo virtutem secundùm quòd mathematici imaginantur punctum suo fluxu causare lineam: & sic successiuè de aliis quantitatibus: non autem est maioris virtutis quàm sit homo, licèt sit homine simplicior ideò sic intelligenda est propositio sancti Thomæ quòd quanto aliquid est simplicius in aliquo genere, tanto est virtuosius inter omnia illius ordinis, eò quòd omnia virtualiter in principiis contineantur. sicque cùm deus sit inter entia simplicissimus, est inter omnia maximè virtutis & infinitorum principium. Ex his concludit quòd non modo non derogat diuinæ simplicitati quòd multa de ipso relatione dicantur. imò summæ eius simplicitati attestatur.

Quòd omnia quæ sunt, à deo sunt.

Cap. 15.

QVIA verò ostensum est quòd deus est aliquibus essendi principium: oportet vlterius ostendere quod nihil præter ipsum est nisi ab ipso. Omne enim quod alicui conuenit non secundum quòd ipsum est, per aliquam causam conuenit ei. sicut album homini. nam quòd causam non habet, primum & immediatum est: vnde necesse est quòd sit per se, & secundum quòd ipsum. impossibile est autem aliquod vnum duobus conuenire, & vtrique secundum quòd ipsum. Quod enim de aliquo secundum quòd ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis æquales, non excedit triangulum de quo prædicatur, sed est eidem conuertibiliter. Si igitur aliquid duobus conueniat, non conuenit vtrique secundum quòd ipsum est. Impossibile est igitur aliquod vnum de duobus prædicari: ita quòd de neutro per causam dicatur: sed oportet vel vnum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto: cùm tamen vtrumque calidum dicatur: vel oportet quòd aliquod tertium sit causa vtrique: sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi: sed oportet vtrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quòd ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocunque modo est. Deum autem *suprà ostendimus huiusmodi ens esse, cui nihil sit causa essendi. ab eo igitur est omne quod quocunque modo est. Si autem dicatur quòd ens non est prædicatum vniuocum, nihilominùs prædicta conclusio sequitur: non enim de multis æquiuocè dicitur, sed per analogiam. & sic oportet fieri reductionem in vnum.

* *Cap. 6. huius lib.* * *Idē p. p. q 44. ar. 1 de po. q. 3. art. 5.*

* *Pri. lib. cap 13.* * *Respōsio tacitæ obiectionis.*

2 Amplius, quod alicui conuenit ex sua natura, & non ex aliqua causa: minoratum in eo & deficiens esse non potest. Si enim naturæ aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit, sicut & in numeris accidit, in quibus vnitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem natura vel quidditate rei integra manente aliquid minoratum inueniatur, iam patet quòd illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus conuenit quàm aliis, non conuenit ei ex sua natura tantùm, sed ex alia causa. illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maximè conuenit illius generis prædicatio. Vnde etiam quod maximè calidum est, videmus esse causam caloris in omnibus calidis: & quod maximè lucidum est, causam omnium lucidorum. Deus autem est maximè ens, vt in primo libro *ostensum est. ipse igitur est causa omnium de quibus ens prædicatur.

* *Cap. 13.*

3 Adhuc, secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eò quòd effectus causis suis proportionati sunt. vnde oportet quòd sicut effectus propriè reducuntur in causas proprias: ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem: sicut supra particulares causas generationis huius vel illius est sol vniuersalis causa generationis. Et rex est vniuersalis causa regiminis in regno supra præpositos regni, & etiam vrbium singularum. Omnibus autem commune est esse. oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cuius sit dare esse. prima autem causa deus est, vt suprà *ostensum est. oportet igitur omnia quæ sunt, à deo esse.

* *Cap. 13.*

4 Item, quod per essentiam dicitur, est causa omnium quæ per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse: omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi vnum, vt in primo * ostensum est. deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

* *Cap. 6.*

5 Prætereà, omne quod est possibile esse & non esse, habet aliquam causam: quia in se cõsideratum ad vtrumlibet se habet: & sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad vnum determinet. vnde cum in infinitum procedi nõ possit, oportet quòd sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse & non esse. necessarium autem quoddam est habens causam suæ necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest. & sic est deuenire ad aliquid quod est per se necesse esse. hoc autem esse non potest nisi vnum, vt in primo lib. *ostensum est. & hoc est deus. oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

* *Cap. 13.*

6 Amplius, deus secundum hoc factiuus est rerum, quod actu est, vt suprà *ostensum est. ipse autem sua actualitate & perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, vt in primo probatum est: & sic est virtualiter omnia. est igitur ipse omnium factiuus. hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse nisi ab ipso. nihil enim natum est esse ab alio, & non ab alio: quia si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi à deo.

* *Cap. 13.*

7 Item, imperfecta à perfectis sumunt originem, vt semen ab animali. Deus autem est perfectissimum & summum ens, & summum bonum, vt in primo ostensum est. *ipse igitur est omnibus causa essendi: præcipuè quum ostensum sit quòd tale non possit esse nisi vnum. Hoc autem diuina confirmat authoritas. Dicitur enim 11. Psalm. 145. Qui fecit cœlum & terram, mare, & omnia quæ in eis sunt. Et Ioan. primo, Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil. Et ad Rom. 11. ex quo omnia, per quem omnia, & in quo omnia, ipsi gloria in secula. Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quædam non habere causam essendi: & etiam quorundam qui dicunt deum non esse causam substantiæ corporis sed solùm motus.

* *Cap. 13.*

Super Cap. 15.

POSTQVAM determinatum est de principio productionis creaturarum, secundo loco determinat sanctus Thomas de termino productionis, vt ex principio & termino cognitio faciliùs ipsa productio cognoscatur, & ponit hanc conclusionem Nihil præter Deum est nisi ab ipso, id est, nihil est in rerum natura, quod à Deo productum non sit, probatur. Primò, impossibile est esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi: sed oportet vt vtrumque eorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi: ergo ab illo cui nihil est causa essendi, est omne quod quocunque modo est: ergo omnia habent esse à Deo, probatur primò antecedens. Impossibile est aliquod vnum de duobus prædicari, ita quòd ne neutro per causam dicatur: sed oportet vel vnum esse causam alterius, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, vel aliquod tertium esse causam vtrique: sicut duabus candelis ignis est causa lucendi: sed esse de omni eò quòd est prædicatur, ergo, &c. maior probatur: impossibile est aliquid duobus conuenire secundum quòd ipsum, quia quod conuenit alicui secundum quod ipsum, ipsum non excedit, quum sibi conuertibiliter conueniat: sicut habere tres non excedit triangulum, ergo quod conuenit pluribus, impossibile est vt neutri per causam conueniat: patet consequentia, quia quod alicui conuenit non secundum quòd ipsum, per aliquam causam ei conuenit, nam oppositum prædicati infert oppositum subiecti, quod enim causam non habet, primum & immediatum est, & sic est per se, & secundum quòd ipsum, prima autem consequentia patet. Ex oppositio enim consequentis infertur oppositum antecedentis: sequitur enim non omne quod est, ab eo est cui nihil est causa essendi: ergo possunt esse aliqua duo, quorum neutrum habeat essendi causam, quum enim ipsum & illud aliud causam essendi communem non habeant, nec vnum sit alterius causa, vtrumque erit absque causa. Secunda etiam consequentia est manifesta, quum suprà ostensum sit Deum esse ens cui nihil sit causa essendi: ista ratio videtur esse Platonis, vt dicitur potentia quæst. 3. 5. qui voluit quòd ante omnem multitudinem esset aliqua vnitas. Huic autem rationi fortè obstare posset quòd ens vniuocè non dicitur: ex hoc enim videretur malè subsumi in ratione. Quum enim dicebatur, Impossibile est aliquod vnum de duobus prædicari: ista quod de neutro dicatur per causam, habet veritatem de prædicato tantùm vniuoco: vnde si subsumatur, esse prædicatur de omnibus: dicitur quòd non prædicatur vniuocè: sed respondet sanctus Thomas quòd licèt non sit prædicatum vniuocum, non tamen est æquiuocum, sed analogum: & propter hoc scilicèt oportet fieri reductionem in vnum: sicut enim in vniuocis prædicatis secundi modi per se, oportet vt omnia de quibus illud prædicatur, reducantur in vnum cui illud primò & secundum quòd ipsum conuenit: ita & in analogis: primum enim analogatorum est cui primo & secundum quod ipsum conuenit analogum: vnde maior vera est non tantùm de prædicato vniuoco, sed etiam de analogo.

Quod de aliquo sciendum quòd ipsum dicitur ipsum nõ excedit.

ADVERTENDVM, circa efficaciam rationis quòd cùm sanctus Thomas intendat probare omnia à Deo esse effectiuè, ex ista ratione non videtur haberi quòd sit causa omnium effectiuè, ex eo enim quòd aliquid sit secundum ipsum tale (quod est huius rationis fundamentum) non habetur quòd sit causa effectiua vt alia sint talia: sufficit enim quòd sit causa formalis, sicut triangulus est causa formalis quare isosceles habeat tres angulos: sed licèt explicitè non habeatur quòd sit causa effectiua, habetur tamen implicitè: quod enim conuenit alicui, & non secundum quod ipsum, oportet quòd aut ab eo quod est secundum seipsum, illud habeat effectiuè, aut ab aliquo quod vtrunque eminenter contineat, quod enim secundum esse actuale conuenit alicui distinctum ab eius essentia & non secundum quòd ipsum, necesse est vt ab aliqua causa illud accipiat: esse autem distinguitur ab essentia creaturæ, non potest quòd Deo aliqua alia causa superior esse, quam sit prima causa, & ens per se necesse esse: ideò oportet quòd alia habeant ab ipso Deo esse solùm etiam effectiuè.

Quod aliqui conueniunt non secundum quod ipsum per aliquã causam ei conuenit ei.

AD euidentiam illius propositionis. Quod alicui conuenit non secundum quòd ipsum, per aliquam causam conuenit ei: considerandum est, quòd quum quædam sint prædicata essentialia, ea scilicèt quæ sunt primi modi per se, quædam verò quæ non sunt essentialia. sed ad secundum modum per se pertinet, secundum quòd ipsum, & non secundum quòd ipsum, in vtriusque prædicatis consideratur: & vniuersaliter verum est quòd omne conueniens alicui non secundum propriam differentiam, conuenit sibi formaliter per aliam causam à subiecto distinctam, siue distinguatur ab ipso realiter, siue secundum rationem: si enim conuenit per aliquod aliud subiectum, cui primo conueniat, ad ipsum sicut superius aut inferius essentiale se habens: tunc illa causa à subiecto ratione tantùm distinguitur: sicut quum dicimus habere tres angulos, conuenire isosceli & figuræ ratione trianguli: si autem illud cui primo conuenit, non se habet sicut superius & inferius ad subiectum, tunc talis causa à subiecto realiter distinguitur: sicut dicimus calidi ratem conuenire omnibus calidis per ignem. Ignis enim ab illis secundum suam substantiam realiter distinguitur, licèt aliqua eius participatio in illis sit ex qua ignis proprietatem participant. Illa ergo propositio sic intelligitur: Quod conuenit alicui non secundum quòd ipsum conuenit sibi per aliquam causam à se aut realiter aut secundum rationem distinctam, secundum quòd diuersimodè primum subiectum ad secundum comparatur.

Secundum quòd ipsum quomodo se habet ad per se.

CIRCA illam propositionem, Quod causam non habet, primum & immediatum est aduertendum, quòd prædicatum non habens causam, dicitur primum: quia nullum aliud prædicatum prius eo conuenit subiecto, quod sit sibi causa vt prædicetur, dicitur etiam eadem ratione immediatum, quia inter ipsum & subiectum nihil mediat per quod inhæreat subiecto.

Quod conuenit alicui ex aliqua causa existente in essentia subiecti.

CIRCA aliam propositionem: Quod de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit, & conuertitur cum ipso dubitatur. In proposito enim esse conuenit Deo secundum quod ipsum est, & tamen ipsum excedit, cùm aliis quæ non sunt Deus conueniat, ergo est falsa propositio, vt videtur S. Thom. in ratione implicare contradictionem.

Respondetur quòd dupliciter potest intelligi prædicatum non excedere subiectum: primo modo formaliter sumendo subiectum, & secundum propriam rationem: sicut habere tres angulos, conuertitur cum triangulo, & ipsum non excedit, quia nulli conuenit per se cui non conueniat ratio trianguli. Secundo modo sumendo subiectum aut formaliter secundum propriam rationem, aut secundum aliquam eius participationem: & sic esse non excedit Deum: quia omne cui conuenit esse, aut est Deus, aut similitudine eius participat: & nulli creaturæ conuenit esse nisi inquantum aliqua diuina similitudine participat. Hoc ergo secundo modo intellexit sanctus Thomas, quod alicui conuenit secundum quod ipsum, non excedere subiectum: quia scilicèt nulli conuenit nisi illi subiectum aut secundum propriam eius rationem, aut secundum aliquam participatam eius similitudinem conueniat: propter hoc subiunxit quòd etiam in analogis oportet fieri reductionem ad vnum, cui scilicèt primò & per se illud conueniat, & secundum cuius per participationem alia dicantur talis.

Quod conuenit alicui ex sua natura, & non ex aliqua causa, minoratum in eo & deficiens

ADVERTENDVM quoque quòd quidam ex hoc loco accipiunt non esse idem apud sanctum Thomam de mente Aristotelis, in primo posteriorum per se, & secundum quod ipsum: sed se habere inter se sicut inferius & superius: dum videtur velle aliquid posse conuenire pluribus per se, nõ autem secundum quòd ipsum: sed vt diximus in annotationibus primi Posteriorum admisso hanc esse mẽtem S. Thom. in hoc loco (quod tamen non constat) aliter accipitur hic per se & secundum quod ipsum, & aliter in primo Posteriorum. Hic enim dicitur prædicatum secũdum quòd ipsum, quod conuenit subiecto secundum eius propriam & adæquatam rationem qua ab omnibus aliis differt, quæ est ratio differentialis, & est idem quod primo conueniens. Nam sic secundum quòd ipsum est inferius ad per se. omne enim secũdum quòd ipsum, conuenit per se. sed non econtrà: sicut risibile conuenit per se Sorti, sed non primò, siue non secundum quòd ipsum. Ibi autem secundum mentem Aristotelis (vt exponit S. Thom. sequendo textum suum) accipitur prædicatum secundum quòd ipsum, pro eo quod conuenit alicui ex aliqua causa existente in essentia subiecti sic namque secundum quòd ipsum non est idem quod primo, sed conuertitur cum per se: nam & prædicatum per se ibidem dicitur quod habet causam in subiecto, licèt illa causa non sit totalis & adæquata ratio subiecti.

Secundò, Deus est maximè ens: ergo est causa omnium de quibus prædicatur: antecedens in primo est ostensum: consequentia verò probatur, quia illud est causa omnium in aliquo genere, cui maximè conuenit illius generis prædicatio: sicut quod est maximè calidum, est causa caloris in omnibus calidis: maximè lucidum est causa omnium lucidorum: hanc propositionem probat sic: Quod alicui conuenit ex sua natura, minoratum, & deficiens in eo esse non potest: igitur quod alicui minus conuenit quàm aliis, non conuenit ei ex sua natura tantùm, sed ex alia causa, ergo cui illud maximè conuenit, erit causa omnium illius generis, probatur antecedens, quia si naturæ aliquid essentiale subtrahatur, vel addatur, iam altera natura erit, vt patet in numeris: prima consequentia patet, quia ex opposito prædicari ad oppositum subiecti arguitur: secunda verò consequeotia est manifesta, quia quod conuenit aliquibus deficienter, quum omne conueniat illis ex natura tantùm, sed ex alia causa, non poterit ex alia sibi causa conuenire quàm ex ea in qua illud maximè & perfectissimè reperitur, quum omne imperfectum ad perfectum reducatur.

Quod conuenit alicui

AD euidentiam illius propositionis, Quod conuenit alicui ex sua natura, & non ex aliqua causa, minoratum in eo & deficiens

Universidad de Navarra Biblioteca

ens extra naturam minorum, de defectibile non potest.

cienc esse non potest: attendendum quòd dupliciter aliquid dicitur conuenire alicui ex natura, aut quia est essentia vel pars essentiæ, aut quia essentialia principia consequitur. prima facie videtur, sanctus Thomas primo modo accipere, cùm illam propositionem probet per hoc, quòd si naturæ aliquid subtrahatur vel addatur, iam alterius naturæ erit. sed si consideretur intentum ad quod assumitur dicta propositio, apparebit quòd & secundo modo accipienda sit. Non solùm enim quod essentiale est, sed & quod naturam rei consequitur, præcisè, & non ab aliqua alia causa, deficiente & diminutum esse non potest. Et vtrunque ex ea probatione consequitur. si enim essentiale prædicatum est, certum est quòd nec augeri nec minui potest: & ideò si aliquid inueniatur deficiens aut excedens rei alicuius essentiam, iam non erit illius essentia. si etiam sit accidens deficiens ab eo quod rei alicuius essentiam consequitur, iam illa non erit essentia à qua fluit complerè. sed alia, quia posita causa totali & completa, necesse est poni effectum, maximè quando per simplicem quandam emanationem resultat: & ita defectus huiusmodi resultat non ex aliquo defectu essentiæ rei, cùm illa deficiens esse non possit, sed ex alia causa extrinseca per cuius remotionem mitigatur: & ideò cùm essentiæ nihil addi vel subtrahi possit, si deficienter aliquid alteri conueniat, non ab essentia rei præcisè, sed ab alia etiam causa dependet. oportet enim si dependeret ab essentia solùm, quod eius defectus in defectum essentiæ resultaret, quod, vt dictum est, esse non potest: sicut si esse calidum alicui deficienter conueniat, esse calidum non attribuitur essentiæ rei tantùm, sed igni etiam, per cuius participationem est calidum: & quia parum de natura ignis participat, ideò parum caliditatis habet.

ADVERTENDVM autem quòd conuenienter addit dictionem exclusiuam sanctus Thomas cùm concludit: Quod igitur alicui minus conuenit quàm aliis, non conuenit ei ex sua natura tantùm: quia non vult negare aliquid deficiens & diminutum posse alicuius naturam sequi. potest enim aliquod mixtum ex natura sua parum caliditatis habere: sed vult in huiusmodi oportere aliam causam præter ipsam naturam inuenire, per cuius remotionem illud sit minoratum: sicut præter naturam mixti parum habentis de caliditate dicimus ignem illius caliditatis causam esse, quo quia mixtum illud parum participat, necesse est parum caliditatis habeat.

Tertiò. Esse est commune omnibus. ergo supra omnes causas est aliqua prima causa, cuius est dare esse. sed deus est prima causa. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia oportet effectibus causas proportionari, vt particularium fiat causæ particulares. communium autem sint causæ communes & vniuersales. declaratur per exemplum de sole & rege. De materia huius rationis dictum est satis in primo.

Effectus oportet cau sis esse proportionatos.

Vnum tantùm occurrit dubium dissoluendum. Nam multi sunt effectus particulares qui in causam duntaxat vniuersalem reducuntur: sicut multa à sole tantùm producuntur, & multa particularia à deo tantùm, sicut anima intellectiua, sicut gratia, & similia. ergo non oportet effectus esse admodum dictum causis proportionatos. Respondetur quòd non est mens sancti Thomæ, neque Arist. (à quo dicta propositio sumpta est) quòd effectus aliquis particularis non possit ab vniuersali causa immediatè produci. sunt enim multi particulares effectus (vt arguebatur) qui à sola vniuersali causa producuntur. sed quòd vbi in effectibus particularibus à particulari & vniuersali causa productis aliquid inuenitur illi effectui proprium, & aliquid sibi & aliis commune: quantum ad proprium refertur in causam propriam & particularem, quantum verò ad commune refertur in causam communem: & sic effectus causis proportionantur.

Dicitur secundò, quòd etiam vbi à causa vniuersali particularis effectus producitur, est ibi proportio inter causam & effectum, inquantum causa vniuersalis producit talem effectum per virtutem in ipso contentam quæ illi effectui adæquatur: licèt illa virtus identificetur in illo virtuti alterius rei productiuæ. possumus enim in tali vniuersali causa diuersas virtutes secundum rationem distinguere diuersorum effectuum productiuas.

Quartò. Deus per essentiam suam est eos, alia verò per participationem: quia deus est ipsum esse. tale autem non est nisi vnum, vt ostensum est in primo. ergo &c. patet consequentia: quia quod est per essentiam tale, est causa omnium quæ per participationem dicuntur. De fundamento huius rationis visum est in primo, hoc tantummodo hic attendendum est, quòd esse per essentiam tale, hoc loco accipitur pro eo quod est esse totaliter ipsam essentiam & entitatem prædicatiuè. esse autem per participationem, est habere in se prædicatum aliquo modo: sed non esse eius essentiam totaliter, imò habere aliquid aliud per quod limitetur, non autem accipitur prout est ens per essentiam, est idem quòd esse perfectissimum & infinitum, vt accipit Scotus d. 8. primi quæst. 1. secunda parte secundum, vbi dicit aliquid dici per participationem, quia est pars respectu eius quod natum est esse infinitum prout omne minus dicitur pars.

Quintò, Omne possibile, reduci tandem oportet tanquam in causam in aliquid quod sit necessarium: & omne necessarium quod habet causam, necesse est reduci in aliquod necessarium quod suæ necessitatis causam non habeat: hoc autem est solus Deus. ergo, &c. Hanc rationem tetigit sanctus Thomas etiam in primo capitulo 13. vide ibi. Sextò. Deus est virtualiter omnia: igitur est omnium factiuus. ergo est omnium causa probatur antecedens, quia est rerum factiuus, secundum quod est actu, in sua autem actualitate omnium rerum perfectiones continet, igitur, &c. prima consequentia patet: secunda verò probatur, quia si aliquid esset natum esse, & non ab ipso Deo, non esset omnium factiuus: non enim potest dici quòd aliquid sit natum esse ab alio, & sic dicatur Deus eius esse productiuus, & natum etiam sit esse non ab alio: si enim aliquid natum sit esse non ab alio est per seipsum necesse esse: tale autem non potest ab alio esse: ergo non potest idem esse, natum esse ab alio, & natum esse non ab alio, & sic sequitur quòd non stant simul quòd aliquid possit esse non à Deo, & quod Deus sit omnium factiuus.

AD euidentiam istius propositionis, Si aliquid natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse: aduertendum quòd per se necesse esse dicitur, quòd nullo alio indiget ad hoc vt sit: hoc autem conuenit ei quod natum est esse non ab alio: sic enim potest esse, & non ab alio, ad hoc vt sit, alio non indigere. ideò omne tale est per se necesse esse. Septimò. Deus est perfectissimum ens, & summum bonum. ergo est omnibus causa essendi, præsertim quum non possit tale esse nisi vnum: probatur consequentia: quia imperfecta originem sumunt à perfectis. vt semen ab animali. Aduerte quòd ideirco addidi sanctus Thomas præsertim quum non possit tale esse nisi vnum: quia si essent plura perfectissima entia, & summè bona, posset aliquis dicere quòd non oporteret vnum illorum esse omnium causam, sed sufficeret vt illa summè bona essent aliis causa essendi, sed si ponamus vnum esse duntaxat summè bonum, non habebit hæc cauillatio locum.

CIRCA illam propositionem, Imperfecta à perfectis sumunt originem: aduertendum quòd illud habet veritatem secundum ordinem causæ efficientis: & in hoc sensu intelligit eam sanctus Thomas secundum autem ordinem causæ materialis & viæ, est econuerso: omne enim quod procedit de potentia ad actum prius peruenit ad esse imperfectum quàm ad esse perfectum. Confirmatur vltimò conclusio authoritate primi. Qui fecit cœlum & terram, &c. & Ioannis primo. Omnia per ipsum, &c. & Romanorum vndecimo. Ex quo omnia, &c. Excluditur verò per hoc errores dicentium quædam corpora non habere causam essendi: & dicentium non Deū esse causam subsistentiæ cæli, sed tantùm motus.

Circa vltimum errorem præte. missis multiplicibus rationibus quibus probatur à rectè sentientibus de mente Aristotelis esse, & Commentatoris quòd cœlum secundum suam substantiam sit à prima causa productum: occurrit pro illius erroris confirmatione dubium ex primo cœli. Ex processu enim Aristotelis ibidem habetur quòd omne genitum est corruptibile, & potest non esse: sed nullum perpetuum & incorruptibile potest non esse. ergo nullum perpetuum & incorruptibile est genitum, cælum est huiusmodi: ergo, &c. Si dicatur quòd perpetuum non potest non esse per potentiam intrinsecam: sed bene per potentiam extrinsecam: contrà, quia propositio Aristotelis sumpta pro inducti non est apud ipsum vniuersaliter vera: quod constat ex hoc, quia ponit semper ens, & non semper ens, contradictorie opponi, & non posse eidem conuenire possibile semper esse, & possibile non semper esse, siue possibile quandoque non esse, quod idem est. sed perpetuum est possibile semper esse: ergo sibi nullo modo potest conuenire vt possit aliquando non esse. Nullo ergo modo secundum Aristotelem cœlum est genitum aut factum. Confirmatur, quia Comment. ibidem comm. 124. ait esse per se notum quòd illud quod est possibile ab extrinseco, est possibile ex se, sed ergo perpetuum potest non esse per potentiam extrinsecam, potest non esse & per potentiam intrinsecam cuius oppositum dicit Aristotelem intendere. Respondetur primò quòd processus Aristotelis est ad probandum perpetuum non esse genitum in tempore, S. Thom. autem hic non dicit cœlum esse factum in tempore, sed absolutè esse factum, siue in tempore factum sit, siue ab æterno. Dicitur secundò quòd responsio data (vt bene probatur) non est ad mentem Aristotelis secundum eos qui de mente eius ponunt Deum agere de necessitate naturæ, perpetua quæ sunt à Deo ab æterno producta non possunt definere esse per subtractionem influxus: quia sicut Deus non potuit producere, ita non potest subtrahere influxum. Ad maiorem ergo argumenti responsionem quòd mens Aristot. est, omne genitum & factum in tempore esse corruptibile tam ex extrinseco quàm ex se, hoc enim dicebat contra Platonem ponentem corpora cœlestia esse secundum se incorruptibilia, sed ab extrinseco esse incorruptibilia: & loquebatur de facto & genito per transmutationem: vnde ad hunc sensum admissa minore, scilicèt quòd nullum perpetuum potest non esse per transmutationem: conceditur quòd nullum perpetuum est factum per transmutationem, neque est factum in tempore, neque etiam cœlum: sed hæc intentio Aristotelis conclusioni sancti Thomæ non aduersatur, non enim ponimus cœlum per transmutationem alicuius materiæ esse factum, sed per simplicem emanationem: neque hoc loco incendit S. Thom. probare quòd omnia sint à Deo in tempore, sed absolutè quòd omnia ab ipso habeant esse. Ad confirmationem ex verbis Commentatoris dicitur eodem modo.

Sed videtur quòd hæc responsio non satisfaciat. Accipit enim Aristoteles genitum & corruptibile secundum quod opponuntur ingenito & incorruptibili, quæ dicit inter se conuerti: constat autem quòd apud ipsum ingenitum dicitur, quod nullo modo incipit esse, & de quo non potest dici quòd nunc est, & prius non fuit: incorruptibile autem dicitur quòd nullo modo potest definere esse, & de quo non potest dici, nunc est, & posterius non erit: ergo & genitum apud ipsum dicitur quod incipit esse, quomodocunque inceperit: corruptibile autem, quod aliquando desinet, quomodocunque hoc sit.

Respondetur quòd vtrique isti termini sic accipiendi sunt ad mentem Aristotelis: sed tamen quia antiqui Poetæ theologizantes contra quos arguebat, & Plato, vt eius verba prætendere videbantur in Timæo, dum vult vniuersi ordinem ex elementis inordinatis factum esse: non ponebant nisi productionē & desitionem quæ est per trāsmutationem: ideò apud ipsos idem erat nullo modo incipere esse, & non incipere esse per transmutationem: & similiter incipere esse absolutè, & incipere esse per transmutationem: & eodem modo de desitione: ideò philosophus contra ipsos arguit non posse esse aliquid genitum & incorruptibile, quia omne genitum oportet esse corruptibile per transmutationem secundum eorum positionem, sicut per transmutationem incipit esse: & si non incipit esse per generationem, nullo modo esse incipit, secundum veritatem autem & secundum opinionem ipsius Aristotelis, potest aliquid esse factum per simplicem emanationem, & esse incorruptibile ab intrinseco tanquam nullum habens in se principium corruptionis, vt patet de anima intellectiua, & intelligētiis, si ponantur ad mentem Arist. esse producta à Deo effectiuè. Istud est quantum ad mentem Aristotelis de quo etiam inferiùs cap. 81. sermo fiet. Quantum autem ad ipsas propositiones in se, dicitur ad maiorem, quòd si termini proportionabiliter sumantur, vera est, si enim accipiatur genitum siue factum vt idem est quod per transmutationem productum: & similiter corruptibile & posse nō esse per transmutationem, omne factum potest non esse: si etiam accipiatur factum per simplicem emanationem, aut per subtractionem actionis non esse per simplicem actionem, aut per subtractionem actionis conseruatiuæ: omne factum potest nō esse: sed si accipiatur factum per simplicem emanationem, & posse non esse per trasmutationem, siue per potentiam intrinsecam: falsa est propositio. Similiter ad minorem dicitur, quòd nullum perpetuum potest non esse per potentiam intrinsecam, aut per transmutationem: sed bene aliquod potest non esse per potentiam extrinsecam, & simplicem actionem ipsum annihilantem, aut per subtractionem actionis conseruantis. Cùm autem arguitur, quia idem non est possibile semper esse, & possibile aliquando non esse: dicitur quòd verum est eodem modo, sed quòd aliquid sit possibile semper esse per potentiam intrinsecam, & sit possibile aliquando nō esse per potentiam extrinsecam, hoc non est inconueniens. Cætera vide in cap. 2. sent. dist. 1. q. 2. & ab aliis 12. Metaph.

Quòd Deus ex nihilo produxit res in esse.

Capit. 16.

Idem 3. p. q. 44. ar. 2. De potentia q. 3. art. 1.

EX hoc autem apparet quòd Deus in esse res produxit ex nullo præexistente sicut ex materia. Si enim est aliquid effectus Dei: aut præexistit aliquid illi, aut non: si non, habetur propositum, scilicèt quòd Deus aliquem effectum producat ex nullo præexistente. Si autem aliquid illi præexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, vt philosophus probat in secundo Metaph.

**text. 28. 7.* *aut erit deuenire ad aliquod primum quod aliud non præsupponit: quod quidem non potest esse ipse Deus, ostensum est enim in primo lib. *quòd ipse non est materia alicuius rei. Nec potest esse aliud à Deo, cui Deus non sit causa essendi, vt ostēsum est. *Relinquitur igitur quòd Deus in productione sui effectus non requirit materiam præiacentem ex qua operetur.

* *Cap. 17.*

* *Cap. 13. huius.*

2 Adhuc, vnaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem, operari ergo ex materia præiacente superinducendo formam quocunque modo, ex agentis ad aliquam determinatam speciem: tale autem agens est agens particulare, causæ enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præiacentem ex qua operatur, est agens particulare: Deus autem est agens sicut causa vniuersalis essendi, vt suprà *ostēsum est: igitur ipse in sua actione materiam præiacentem non requirit.

* *Cap. 14. huius.*

3 Item quantò aliquis effectus est vniuersalior, tantò habet propriam causam altiorem: quia quantò causa est altior, tantò ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est vniuersalius quàm moueri: sunt enim quædam entium immobilia, vt etiam philosophi tradunt, vt lapides, & huiusmodi: oportet ergo quòd suprà causam quæ non agit nisi mouendo & transmutando, sit illa causa quæ est primum essendi principium: hoc autem ostendimus esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo mouendo & transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia præiacente, agit solùm mouendo & transmutando: facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationem quandam: non ergo impossibile est producere res in esse sine materia præiacente: producit igitur Deus res in esse sine materia præiacente.

4 Præterea, quod agit tantùm per motum & mutationem, non competit vniuersali causæ eius quod est esse, non enim per motum & mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est vniuersale essendi principium, vt ostensum est: *non igitur sibi competit agere tantùm per motum aut per mutationem: neque igitur sibi comperit indigere præiacenti materia ad aliquid faciendum.

* *Cap. 15. huius lib.*

5 Ampliùs, vnumquodque agens sibi simile agit: agit enim secundum quòd actu est, illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiæ inhærentem: quod est actu per formam sibi inhærentem, & non per totam substantiam suam. vnde Philosophus in 7. Metaph. *probat quòd res materiales habentes formas in materiis generantur à materialibus agentibus habentibus formas in materia, non à formis per se existentibus, Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam, vt suprà *probatum est: igitur proprius modus suæ actionis est vt producat rem subsistentem totam, non solum rem inhærentem scilicèt formam in materia. Per hūc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo nō requirit: Deus igitur materiam præiacente non requirit in sua actione.

* *Text. 28.*

* *Cap. 18. lib. præc.*

6 Item, materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quæ ab ipso est. Actus enim qui est agentis vt à quo, est patientis vt in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente vt recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta, est actus agentis & formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem nō agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substantia, vt suprà *probatum est: non igitur ad producendum effectum requirit materiam præiacentem.

* *Cap. 6. huius.*

7 Præterea, omne agēs quod in agendo requirit materiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

tium præiacẽtem, habet materiam proportionatam suæ actioni, vt quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ: aliàs non posset in actum producere quicquid est in sua virtute actiua: & sic frustrà haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quãcunque, vt patet per Philosophum in 3. Physic. *cùm ergo diuina potẽtia sit simplex & infinita, vt in primo ostensum est: *deus igitur non requirit materiam præiacentem ex qua de necessitate agat.

*text.n.60

*Cap. 23.

8 Adhuc, diuersarum rerum diuersæ sunt materiæ, non enim est eadem materia spiritualium & corporalium, nec corporum cœlestium & corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet, quòd recipere quod est proprietas materiæ, non eiusdem rationis est in prædictis. Nam receptio quæ est in spiritualibus, est intelligibilis: sicut intellectus recipit species intelligibilium non secũdum esse materiæ, Corpora verò supercœlestia recipiunt innouationem situs, non autem innouationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur vna materia quæ sit in potentia ad esse vniuersale. Ipse autem deus est totius esse causa vniuersaliter: ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet: non igitur materiam ex necessitate requirit.

9 Amplius, quorumcunque in rerum natura est aliqua proportio & aliquis ordo, oportet vnum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio. oportet enim ordinem in vno constitui respondendo ad aliud: alius ordo vel proportio esset à casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile: quia sequeretur magis omnia alia esse à casu. Si igitur sit aliqua materia diuinæ actioni proportionata oportet vel quòd alterum sit ab altero, vel vtrunque à tertio. Sed cùm deus sit primum ens, & prima causa: non potest esse effectus materiæ, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si inuenitur aliqua materia proportionata diuinæ actioni, quòd illius ipse sit causa.

10 Adhuc, quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quæ sunt. si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, vt iam ostensum est. inter actum autem & potentiam talis est ordo, quòd licèt in vno & eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quàm actus: licèt actus sit prior natura, tamen simpliciter loquendo oportet actum potentia priorem esse: quod patet ex hoc, quòd potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. sed materia est ens in potentia: ergo oportet quòd deus qui est actus primus & purus, sit simpliciter ea prior, & per consequens causa ipsius. Non ergo suæ actioni præsupponitur materia ex necessitate.

11 Item, materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quæ sunt, vt suprà * ostensum est. deus igitur est causa materiæ primæ, cui nulla præexistit. diuina igitur actio naturam præexistentem non requirit. Hanc autem veritatem diuina scriptura confirmat dicens Gen.1. In principio creauit deus cœlum & terram. Nihil enim est aliud creare quã absque materia præiacente aliquid in esse producere. Ex hoc autem cõfutatur error antiquorum philosophorum qui ponebant materię omninò nullam causam esse, eò quod in actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni præiacere: ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihillo nihil fit: quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad vniuersalis autem agentis (quod est totius esse actiuum) cognitionem nondum peruenerant: quem nihil in sua actione præsupponere necesse est.

*Ca huius

Exclusio err.

Super cap. 16.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de principio & termino actionis diuinæ, nunc de ipsa actione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de ipsa absolutè, secundò per comparationem ad suppositum agens cap. 20 Circa primum duo facit. Primò agit de specie actionis, secundò quædam à ratione illius actionis excludit, cap. 17. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Deus in esse produxit res ex nullo præexistente sicut ex materia & est idem dicere quòd Deus res per creationẽ produxit: nam creare est ex nullo subiecto aliquid producere: probatur, primò, effectus Dei aut aliquid præexistit, aut non, si non, habetur propositum, si enim non sit procedere in infinitum in causis materialibus ex secundo metaphys. erit deuenire ad aliquod primum subiectũ quod aliud non præsupponit, & est à Deo productum: vt patet ex præcedenti cap. ergo Deus in productione sui effectus non requirit materiam præiacentem ex qua operetur.

ADVERTE quòd non est idem producere aliquid in materia, & producere aliquid ex materia: Deus enim aliqua in materia præexistenti producit: sicut animam intellectiuam in materia disposita, non tamen ex ipsa materia eam producit, quasi ad eius productionem, materiam præexistentem requirat: nam ipsa non educitur de potentia materiæ, licèt in materia producatur, secundò, agens quod requirit ex necessitate materiam præiacentem ex qua operetur, est agens particulare: Deus autem est causa vniuersalis essendi: ergo, &c. probatur antecedens, quia operati ex præiacenti materia, est agere ad determinatam speciem, quum omnis materia per formam superinductam ad aliquam speciem contrahatur: agere autem hoc modo, est agentis particularis, cùm causæ sint causatis proportionales. ergo, &c.

SED circa illam propositionem, Agens ad determinatam speciem, est agens particulare: dubitatur. Nam Deus producendo hominem agit ad determinatam speciem, & vniuersaliter verum est, quòd quicquid agit, ad aliquam determinatam speciem agit, cùm nihil sit in rerum natura quod ad aliquam speciem determinatam non sit, Deus autem est ageus vniuersale, vt assumitur in ratione: ergo est falsa illa propositio.

Respondetur quòd agere ad determinatam speciem potest dupliciter contingere, scilicèt materialiter, & formaliter. agere formaliter est rationem illius speciei esse rationem formalem secundum quam aliquid ab agente producitur: sicut agere ad speciem hominis formaliter, est rationem hominis esse formalem rationem secundum quam aliquid ab agente producitur, vt scilicet hoc producatur ab illo agente inquantum homo est, non inquantum aliquid aliud. Agere autem materialiter est producere aliquid ad speciem determinatam, non tamen inquantum talis species est, sed inquantum aliquam aliam rationem habet: sicut dicimus solem esse hominis productiuum materialiter, non autem formaliter: quia licèt hominem producat, non tamen inquantum homo est producit. ita quòd ratio hominis sit ratio formalis secundum quam à sole producitur, sed inquantum corpus, aut aliquid tum. Nam ratio hominis non est ratio adæquata producibilis à sole. In proposito ergo accipitur agere ad determinatam speciem formaliter, non autem materialiter, sic enim est agentis particularis: oportet enim si ratio formalis obiecti potentiæ agentis est particularis & determinata, vt & ipsum agens vt sic sit particulare & limitatum. Dicitur enim agens particulare & limitatum, quia non potest in omne ens, sed in aliquid determinatum, sic etiam verum est quòd omne agens ex præiacenti materia agit ad determinatam speciem entis, quia materia semper per receptionem formæ ad aliquam speciem determinatur. Non accipitur autem hoc loco species pro specie spirituallissima, sed pro omni re quòd determinatum gradum entis importat: sic enim excluditur quamuis sit agens vniuersale per comparationem ad alia agentia inferiora, absolutè tamen est agens particulare, quia non agit nisi quod ad rationem corporis determinatur. Deus autem agit ad determinatam speciem materialiter, non autem formaliter, quia ratio secundum quam aliquid producitur à Deo, non est ratio corporeitatis, aut aliqua particularis alia ratio entis, sed ratio entis absoluta: producitur enim aliquid à Deo inquantum est ens, non inquantum hoc ens: est aut illud: licèt & hoc & illud & vniuersaliter omne ens particulare producat. Vnde si loquendi modum obseruare velimus, dicetur quidè Deus agere ad speciem aliquam determinatam est, non autem agere ad aliquam determinatam speciem: primum enim videtur importare rem producibilem materialiter, secundum autem formaliter: illa enim positio videtur ex modo loquendi importare ordinem agentis ad suum formale obiectum.

Tertiò. Quod non producit res in esse nisi ex materia præiacente, agit solùmmodo mouendo & transmutando, sed Deus non agit tantummodo mouendo & transmutando, ergo non

Quomodo oportet esse aliquã causam altiorẽ ea quæ per motum agit.

de necessitate producit ex præiacente materia: probatur maior, quia facere aliquid ex materia per motum vel mutationem. Minor etiam probatur: esse est vniuersalius quàm moueri: sunt enim quædam entia immobilia etiam secundum philosophos, vt lapides, & huiusmodi, putà metalla: ergo suprà causam quæ non agit nisi per motum, est causa quæ est primum essendi principium quę potest scilicèt agere absque motu & mutatione: patet consequentia, quia quantò effectus est vniuersalior, tantò habet propriam causam altiorem, cùm quantò causa est altior, tantò ad plura eius virtus se extendat.

ADVERTE, quòd dicitur lapides non moueri, intelligi debere à seipsis, sicut viuentia: quod enim ab alio moueri possint & naturali motu & violento, satis est manifestum.

Sed tunc non videtur exemplum ad propositum esse, quia intentio literæ est quòd esse vniuersalius est quàm moueri, siue à se siue ab alio, & quod sunt aliqua entia quæ neque à se, neque ab alio mouentur, vt sit ei aliqua causa altior ea quæ per motum agit. Respondetur quòd non considerat hoc loco sanctus Thomas res secundum ipsa rerum genera, sed secundum gradus essendi, prout esse, viuere, sentire, intelligere & moueri secundum locum, sunt diuersi gradus essendi: sic enim quum esse sit gradus essendi communior quàm sit gradus viuendi (quem gradum hic sanctus Thomas vocat moueri, eo quòd viuentia seipsa moueant) oportet & ipsum esse reducere in superiorem causam quàm sit ea quæ mouendo & transmutando agit, vt gradus agentium correspondeant gradibus entium in agendo: sic enim sicut sunt duo communes gradus entium, scilicèt esse & viuere, quod tamen viuere comprehendit plures gradus, ita erunt duo gradus agentium vt agentia sunt, scilicèt agere cum motu, & agere absque motu: vt agens cum motu correspondeat gradui viuentium seipsa, agens autem sine motu correspondeat gradui entium tantùm: sed tamen per hoc non excluditur quòd agens cum motu non se extendat ad gradum eorum quæ sunt entia tantùm, (sol enim est causa esse non viuentium) sed verum est quòd non potest in illa quæ pertinent ad gradum entis, nisi inquantum communicant cum gradu viuentium quantum ad moueri, licèt ab extrinseco moueantur: sufficit ergo ad propositum quòd lapides sint entia immobilia, scilicèt non mouentia seipsa, quia sic pertinent ad gradum entis simpliciter, qui gradus vt sic requirit causam altiorem quàm sit ea quæ agit mouendo, vt patet in ratione.

ADVERTE quòd addit sanctus Thomas dictionem exclusiuam inquiens quòd Deus non tantummodo mouendo & transmutando agit, quia non negat quin possit aliquid mouere & transmutare. (ex natura enim corpus Adæ & Euæ formauit) sed quòd de necessitate non agit per transmutationem materiæ, potuit enim corpus Adæ & Euæ absque transmutatione materiæ præexistentis producere, simul ipsam etiam materiam producendo. Quartò, Deus est vniuersale essendi principium: ergo non agit tantùm per motum aut mutationem: ergo non eget præiacenti materia: secunda consequentia patet, prima verò probatur, quia quod agit per motum, non est vniuersalis causa essendi cùm per motum & mutationem non fiat ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc.

Quomodo ens fiat ex non ente simpliciter.

Sed circa hanc propositionem vltimam instari potest, quia 8. physic. text. 7. dicitur quòd in generatione simpliciter, quæ est mutatio in substantiam, fit ens simpliciter ex non ente simpliciter.

AD euidentiam huius considerandum est quòd ens simpliciter, tribus modis accipi potest. Vno modo vt distinguitur contra ens secundum quid, & tunc substantia dicitur ens simpliciter, quia sibi conuenit esse tanquam ei quod propriè habet esse. Alio modo vt distinguitur contra ens contractum & limitatum, & tunc ens sub absoluta ratione entis dicitur ens simpliciter. Tertio modo vt distinguitur contra ens partiale, & tunc ens ex omnibus suis partibus constans dicitur ens simpliciter. Omnibus illis modis creatio est ad ens simpliciter, & est ex non ente simpliciter: nam quod propriè creatur, est in quod in suo esse subsistit, vt dicitur prima quæst. 45. & sic fit ens simpliciter primo modo eas quoque sub communi ratione entis est formalis terminus per se creationis: creatur enim vnumquodque ex eo quod est ens, sicut vnumquodque videtur inquantum est coloratum: & sic fit ens simpliciter ex non ente simpliciter secundo modo, quia videlicèt priùs non erat ratio entis in aliquo ex quo fiat quod creatur. Item ens totaliter, id est quantum ad omnia quæ sunt de eius ratione, per creationem producitur, & sic fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter, quia fit nulla eius parte præexistente: per generationem autem non fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter, quia non fit materia, non etiam ens simpliciter secundo modo, quia ens absolutè non est formalis terminus generationis, sed aliqua determinata species entis, sed fit ens simpliciter primo modo, quia fit substantia ex non substantia. Sanctus Thomas ergo accipit ens simpliciter hoc loco duobus modis vltimis. Philosophus autem primo tantummodo accipit vbi allegatur, ideò nulla est contradictio.

Quintò, omne agens quod materiam in agendo requirit, producit solùm formam in materia: Deus autem non producit solùm formam in materia, sed totam ens subsistentem: ergo, &c. consequentia nota est cum maiori: minor verò probatur, Deus est ens actu non per formam inhærentem, sed per totam substantiam suam: ergo, &c. probatur consequentia, quia vnumquodque agit sibi simile, cùm agat secundum quod est actu. vnde 7. metaphysicæ probatur quòd res materiales habentes formas in materiis generantur à materialibus agentibus, non autem à formis separatis.

Quomodo quia deus est totum actu, oportet vt totam substantiam rei producat.

SED videtur ista ratio non concludere: si enim quia Deus agit sibi simile, cùm ipse sit totus actu, oportet vt producat totam substantiam rei: eadem ratione oportebit vt omnis res producta ab eo sit omninò simplex, sicut ipse est simplicissimus, & sic de aliis perfectionibus diuinis: sequitur etiam quòd non producet materiam, quia materia non est ens actu sicut est Deus.

PRO intelligentia huius considerandum est quòd agens dupliciter considerari potest, scilicèt materialiter & formaliter. materialiter quidem inquantum in ipso consideratur hæc vel illa natura, putà homo, equus, & huiusmodi: formaliter autem quando consideratur cum ordine ad actionem à qua denominatur agens: similiter effectus materialiter consideratur vt est hæc res, formaliter autem vt est effectus & res producta, vtroque modo oportet agens producere sibi simile, sed diuersimodè: si enim consideretur agens materialiter, tunc agens producit sibi simile inquantum effectus productus secundum formam suam continetur per aliquam similitudinem in agente: non oportet autem vt effectus in omnibus assimiletur agenti, sed sufficit vt aliquam sui similitudinem in ipso habeat: sicut licèt Deus sit intellectualis, non tamen lapis ab eo productus est intellectualis, non similis est Deo inquantum est ens & substantia, & vt forma lapidis continetur quantum ad omnem sui perfectionem virtualiter in Deo. Si autem consideratur agens formaliter vt agens est, oportet inter agens & effectum esse similitudinem quantum ad modum actionis qua ageus agit, & productionis passiuæ qua effectus producitur: ideò si modus agentis in agendo est vt agat per partem sui tantùm, modus effectus producti est vt secundum partem tantùm producatur. Si autem modus agentis est vt secundum totam suam substantiam agat, modus effectus erit vt secundum totam suam substantiam producatur: inter agens ergo & effectum formaliter sumpta, oportet suo modo similitudinem esse sicut & inter ea si materialiter sumantur. Ad primum itaque patet quòd consequentia nulla est, quia fit transitus ab agente & effectu formaliter sumptis ad ea vt materialiter considerantur: dicitur tamen quòd etiam si materialiter sumantur, non valet agens agit sibi simile: ergo quòd producitur à Deo, est omninò simplex: sicut non sequitur, Deus est intellectualis, ergo lapis ab eo productus est intellectualis, quia agens producendo aliquem effectum, non oportet vt producat eum similem quantum ad omnia quæ sunt in ipso, sed quantum ad formam secundum quam est productiuum illius effectus vt sic: Deus autem vnius effectus est productiuus, vt continet in se eius perfectionem, est autem & alterius productiuus vt illius continet perfectionem: valet autem est ens actu secundum totam substantiam: ergo producit totam substantiam, quia esse actu est agenti ratio agendi, non autem esse summè simplex vt sic. Ad secundum etiam negatur consequentia licèt enim materia non sit similis Deo in hoc quod est esse in se ens actu, assimilatur tamen sibi in hoc quod aliquo modo rationem entis participat.

Sextò, Deus non agit actione quam sit necesse recipi in aliquo patiente, quum sua actio sit sua substantia. ergo &c. Probatur consequentia, quia materia requiritur ab aliquo agente vt recipiat actionem eius, quum actio sit actus agentis in patiente receptus: est enim actus agentis & formæ, id est actus ab agente & forma agentis productus, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. id est, inchoatio formæ agentis in patiente, dum ipsa forma quæ in patiente producitur, adhuc est in fieri, nondum habens esse completum, per vtrumque enim modum dicendi significatur quòd actio in patiente recipitur.

ADVERTE hic quòd ponit S. Thom. actionem transeuntem non esse in agente, sed in patiente: & quòd non loquatur de actione consecutiuè, scilicèt pro effectu per actionem producto, manifestum est ex eo quod negat actionem diuinam requirere materiam, quia est Dei substantia: constat enim si acciperet actionem pro effectu actionis & nõ essentialiter pro ipsa actione, quòd actio Dei non esset eius essentia.

Verũ actio transiens primò, actio transiens materialiter sumpta nihil aliud est quàm ipsa forma producta vt est in fieri, siue vt est motus, sed non est inconuenientes.

SED occurrit dubium circa antecedens huius rationis:

Universidad de Deusto
Biblioteca

conueniens productam formam à deo, indigere materia in qua recipiatur, ita enim non est essentia diuina. ergo &c

Secundò, superius capite primo vbi distinxit san. Thom. duo genera actionum, dixit vtramque actionem, immanentem scilicèt & transeuntem, deo conuenire: sed de ratione actionis transeuntis est vt in patiente recipiatur: ibi enim dicitur quòd est perfectio passi. ergo aliqua actio dei transiens recipitur in patiente. & sic indiget materia. Ad huius euidentiam intelligendum est quod de actione transeunte dupliciter possumus loqui, aut inquam secundum rem & secundum eius propriam rationem, aut secundum modum significandi, & secundum quandam similitudinem, si secundum propriam eius rationem consideretur, sic actio essentialiter est modus, & connotat respectum in agente: motus enim vt ab hoc, est actio, vt dicitur tertio phy. Si autem consideretur secundum quandam similitudinem & modum significandi tantùm, sic non est essentialiter motus, sed dicit aliquid in agente remanens quod significatur vt in aliud transiens, inquantum per ipsum aliquid ab agente distinctum producitur in esse. sic enim si velle nostrum esset secundum se rerum productiuum, vt ipsum velle esset ipsum producere, producere res esset secundum rei veritatem actio immanens, quia esset idem omninò quod velle, tamen significaretur per modum in alterum transeuntis. Actio ergo diuina qua res in esse producuntur, cùm non sit aliud quàm ipsum velle diuinum & ipsa dei substantia, quæ à genere motus est omninò separata, non est actio transiens secundum rei veritatem, sed actio immanens, quæ est velle & intelligere. secundum enim quòd deus intelligit & vult, ita res in esse proceduot absque alia media actione, & motu. sed verum est quòd habet aliquam similitudinem cum actione transeunte, inquam per ipsam aliquis effectus in creaturis relinquitur: & ideò à nobis significatur per modum actionis transeuntis in aliud, cum dicimus, deus producit aut creat res. Vnde potest dici actio transiens productiuè, quia habet terminum extrinsecum productum, non autem subiectiuè quod est propriè esse actionem transeunte, quia non recipitur in aliquo extrinseco subiecto, sed remanet in agente. Est itaque mês san. Thom. hoc loco quòd deus non agit actione quæ verè & secundam propriam rationem sit transiens, ideò non agit actione quam necesse sit recipi in patiente.

AD primum in oppositum dicitur, quòd antecedens verum est de actione quæ verè est transiens. Actio autem diuina (vt diximus) non est verè transiens, sed tantùm secundum similitudinem & modum significandi. Si autem insterur iterum, quod licèt actio diuina qua deus res simplici operatione, in esse producit, non sic verè transiens, tamen actio qua aliquod corpus localiter mouet aut alterat, est verè transiens, quia in aliis mouentibus & alterantibus nihil aliud est actio eorum transiens quàm ipse motus vt est à mouente: & sic verè attribuetur deo actio transiens. Item cum actio transiens ex sua ratione dicat aliquid egrediens ab agente, & receptum in passum, quare non conceditur deum habere actionem à se transeuntem, sicut & habere aliud à se productum.

Ad ptimum respondetur quod in agentibus & mouentibus creatis, quia non sunt purus actus, necesse est quòd sua actio à virtute distinguatur, tanquam actualitas ab eo cuius est actualitas, ideò nimirum, si motus est talium agentium actio: in deo autem non est possibile ponere quòd actio sua à sua virtute distinguatur: alioquin per aliquid à se distinctum constitueretur in actu, & sic in ipso aliquid potentialitatis esset: & ideò motus corporis ab eo mori non potest esse eius actio, sed est effectus & terminus suæ actionis quæ est suum velle. Ad aliud dicitur quòd actio nomiuat complementum potentiæ, & est agentis perfectio saltem per modum finis quo, vt superius dictum est: effectus autem non est potentiæ complementum, neque agentis: perfectio, sed magis per agens suum esse & suam perfectionem acquirit, licèt possit dici finis agentis ex parte actionis transeuntis se tenens: nihil autem extrinsecum à deo potest esse complementum potentiæ diuinæ, aut dei perfectio, sed bene à deo potest habere complementum sui esse, & suæ perfectionis.

Ad secundum principale dicitur quòd san. Th. superius accepit actionem transeuntem similitudinariè, & secundum modum significandi, non autem propriè. velle enim diuinum vt ad ipsum sequitur extrinsecus effectus, habet similitudinem cum actione transeunte, & distinguitur ab immanente vt sit secundum rationem, inquantum per immanentem vt immanens est, nullus producitur effectus extrinsecus. Septimò. Nulla materia est proportionata diuinæ actioni. ergo &c. Probatur consequentia, quia omne agens quod in agendo requirit materiam præiacentem habet materiam suæ actioni proportionatam, vt quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ, aliàs frustrà esset illa virtus, eò quòd agens non posset producere quicquid esset in sua virtute. Antecedens verò probatur, quia virtus diuina est simplex & infinita, materia autem non potest recipere quancunque quantitatem vt dicitur tertio physi. nõ est enim susceptiua maioris quantitatis quàm sit quæritas coeli, cùm tamen Deus posset in infinitum minorem semper quantitatem producere, vt sorrasis infertius ostenderur.

SED non videtur hæc ratio concludere, diceret enim aliquis non oportere agens quod requirit materiam, habere materiam sibi proportionatam, neque tamen propter hoc esset virtus agentis frustrà: vt enim inquit S. Thomas primo sent. dist. 45. arti. 2. tertium, & potentia, q. 1. secundo primum licèt virtuti diuinæ nil correspondeat potentia passiua adæquans eam, non tamen sequitur virtus diuina frustrà esse.

AD huius intelligentiam considerandum quòd aliter est de potentia agentium requirentium materiam præexistentem, & aliter de potentia quæ materiam non præsupponit: agentia enim quæ materiam præsupponunt, & non possunt nisi ex materia præiacente operari, habent virtutem suam in ordine ad materiam perficiendam: ideò perfectio materiæ est finis saltem proximus talis agentis: & quia frustrà est quod ordinatur ad finem, & ipsum non consequitur: ideò si non sit materia totius virtutis agentis susceptiua, illa, virtus frustrà erit & vana, eo quòd non potest agens totum quod est in sua virtute actua, in actum producere, sed agens quod potest absque præsupposita materia operari, non ordinatur ex se ad materiam perficiendam vt ad finem: ideò quamuis non inueniatur materia totius virtutis eius susceptiua, non tamen propter hoc virtus illa frustrà erit: si ergo agenti ex materia supposita non corresponderet materia proportionata, virtus illius agentis frustrà esset: non autem frustrà est virtus Dei, quamuis sibi potentia passiua adæquata non respondeat, quia virtus, diuina non agit ex præiacenti materia de necessitate, sed potest ex nulla subiecta materia præexistente vnamquamque rem producere.

ADVERTENDVM, etiam quòd sanctus Thomas ex eo quòd materia non est in potentia ad quantitatem quamcunque, arguit quòd materia non habet proportionem adæquationis ad Deum, quia ex hoc quod materia non est naturaliter susceptiua cuiuscunque quantitatis, quòd tamen quantitas sit accidens consequens materiam, multò magis habetur quòd non est in potentia ad alias formas per potentiam materiam producibiles quæ in materia recipi non possunt vt sunt intelligentiæ.

Octauò, & est confirmatio præcedentis rationis, dicentium rerum dicentiæ sunt materiæ. ergo nulla materia est quæ proportionaliter diuinæ virtuti respondeat: patet consequentia, quia Deus est vniuersalis causa totius esse: ergo si non est vnà materia susceptiua omnis esse, nulla materia est diuinæ virtuti adæquata. Antecedens verò probatur, quia constat non esse eandem materiam corporalium & spiritualium. corporum cœlestium & corruptibilium, cùm recipere quod est proprium materiæ, non sit eiusdem rationis in omnibus.

ADVERTENDVM quòd nomine materiæ non accipitur hic materia prima quæ est pars essentialis rerum materialium, sed accipitur omne receptiuum: quia enim proprium materiæ primæ est esse receptiuum formæ substantialis, ideò omne aliud à forma receptiuum vt sic habet rationem materiæ largo modo accipiendo materiam: & quia susceptiua sunt diuersarum rationum, sicut & recipere diuersificatur secundum rationem, eo quòd aliud sit recipere formæ immaterialis, & aliud formæ substantialis, & corpora cœlestia recipiunt innouationem situs, non autem innouationem essendi ideò dicuntur diuersarum rerum diuersæ esse materiæ.

NOTANDVM etiam quum inquit materiam vt sic non recipere innouationem essendi, sed tantùm innouationem situs, quòd loquitur de materia iam existente: sic enim licèt secundum fidem materia cœli susceperit esse de nouo, quia sic ut producta est cum forma cœli, postquam tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiua, vt possit dici quod accipit innouationem essendi substantialiter, sed bene accipit innouationem situs secundum ipsas cœli partes. Nonò arguitur, adhuc si etiam quòd esset aliqua materia diuinæ actioni proportionata, & inuenitur aliqua materia diuinæ actioni proportionata, illa Deus est causa: ergo &c. patet consequentia, quia producens iam non indiget materia. Antecedens verò probatur: quia quicumque est aliqua proportio & aliquis ordo, vel vnum eorum est ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem constituti in vno per correspondentiam ad aliud, aliàs ordo & proportio illa esset à casu. quod primis principiis conuenire non potest. Deus autem neque est à materia, neque ab alia causa, cùm sit primum ens, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd cùm illa dicantur à casu euenire, quæ præter intentionem alicuius agentis euenium habent, proportio inter aliqua debet à casu non esse, oportet vt ab aliqua causa intendatur. hoc autem non potest esse nisi aut vnum eorum esset alterum intendens producere sibi proportionatum, aut vterque ab aliqua causa intendente duo sibi proportionata producere.

producatur, & hoc insinuauit sanctus Thomas cùm dixit quòd oportet ordinem in vno constitui per correspondentiam ad aliud, id est, oportet vt ordo per se statuatur ab aliquo intendente proportionem & ordinem vnius ad alterum. Decimò, materia est ens in potentia, & Deus est actus primus & purus, ergo est simpliciter prior materia: ergo Deus est causa materiæ, ergo suæ actioni non de necessitate præsupponitur materia, Probatur prima consequentia, quia actus non solùm est prior potentia natura, sed etiam tempore simpliciter loquendo, cùm materia non reducatur in actum nisi per eius actu. Secunda etiam probatur, quia quod est in entibus primum, est causa eorũ quæ sunt, alioquin inter se non essent ab ipso ordinata, vt ostensum est in primo.

Vndecimò, Deus est causa omnium quæ sunt: materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia: ergo est causa materiæ primæ: ergo diuina actio materiam præexistentem non de necessitate requirit Notandum quòd sanctus Thomas volens probare quòd Deus res ex nulla præexistente materia produxit, concludit in omnibus ferè rationibus quòd sua actio de necessitate materiam præiacentem non requirit, quia tota ratio difficultatis apud antiquos philosophos erat, quia existimabant nihil fieri nisi ex præiacenti materia posse: ideò si ostenditur non esse opus materia præiacente actioni diuinæ, satis constat cùm omnia à Deo producta esse sit probatum, illa ex nulla materia producta esse. Confirmatur denique conclusio authoritate Gen. primo, In principio creauit Deus, &c. Postremò ex hoc excludi ostenditur antiquorum philosophorum opinio, qui sola particularia agentia considerantes, quorum actionibus videbant semper aliquid præiacere, existimauerunt materiæ nullam omninò causam esse, & per cõsequens ex nihilo nihil fieri: quod in vniuersali, causa essendi non est necesse.

Quòd creatio non est motus neque mutatio.

Capit. 17.

*Idē prima. parte q. 45. artic. 2. ad secundū & tertium, & in secundo sen. d. 1. q. 1. art. 2. de po. q. 3. ar. 2 * Cap. 16. huius.*

HOc autem ostenso manifestum est quòd Dei actio quæ est absque materia præiacente, & creatio vocatur, non sit motus neque mutatio propriè loquendo. Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quòd huiusmodi. In hac autem actione non præexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, vt iam ostensum est: *igitur non est motus neque mutatio.

2 Item, extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem, vel quia sunt sub vno genere, sicut contraria: vt patet in motu augmenti & alterationis, & secundum locum lationis: vel quia communicant in vna potentia materiæ, vt priuatio & forma in generatione & corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione: potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod præsupponatur creationi, vt probatum est. igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

3 Præterea, in omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc, quàm priùs: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit: vbi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter & aliter se habens: quia illud non esset productum sed productioni præsuppositum: non est ergo creatio mutatio.

4 Adhuc, oportet quòd motus vel mutatio durationc præcedat id quod fit per mutationem vel motum: quia factum esse est principium quietis, & terminus motus: vnde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motus, qui est successiuus: & propter hoc quod fit, non est: quia quandiu durat motus, aliquid fit, & non est: in ipso autem termino motus in quo incipit quies, iam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia si ipsa creatio præcederet vt motus vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subiectum, quod est contra creationis rationem. creatio igitur non est motus neque mutatio.

Super Cap. 17.

STENSO quòd actio diuina est absque materia præiacente, & ex consequenti quod est creatio, restat ostendere quomodo ipsa creatio ab actione transeunte creaturæ distinguatur, & ponuntur duæ conclusiones. Circa primam autem conclusionem duo facit sanctus Thomas, primò ponit conclusionem cum suis probationibus: secundò deducit quædam corollaria in sequenti capitulo, prima ergo conclusio est. Creatio non est motus neque mutatio propriè loquendo. Additur autem propriè loquendo, vt ostendatur quòd improprié & secundum modum significandi non inconuenit creationem mutationem dici: probatur conclusio, tum quia motus & mutatio est actus existentis in potentia: in creatione autem nihil præexistit in potentia in quo suscipiatur creatio, tum quia extrema motus & mutationis cadunt in eundem ordinem, quia aut sunt eiusdem generis, vt contraria: aut communicant in vna potentia, vt priuatio & forma. In creatione autem non est potentia præexistens, neque aliquid eiusdem generis quod præsupponatur creationi: tum quia in creatione vbi tota rei substantia producitur, non est aliquid idem aliter se habens nunc & prius, quia illud esset præsuppositum, & non productum: in motu autem oportet esse aliquid quod aliter se habeat nunc quàm prius, vt ipsum nomen mutationis ostendit: tum quia motus vel mutatio durationc præcedit id quod fit, quia factum esse terminus motus est, & principium quietis, vnde etiam mutationem omnem oportet esse motum aut terminum motus qui est successiuus: & quod fit, non est, quod conuenit rei quandiu est motus: in creatione autem hoc non est, quia si præcederet, oporteret sibi præstitui aliquod subiectum.

Extrema motus in eundem ordinem cadunt.

CIRCA id quod dicitur in secunda ratione, scilicèt quòd extrema motus cadunt in eundem ordinem, aduertendum, quòd sic intelligitur ea in eundem ordinem cadere, quia in vno quodam ad quod ordinem habent vniuntur, scilicèt aut in vno genere, sicut in motu contraria, aut in vna potentia, vt in mutatione, priuatio & forma.

In creatione non est aliquid quod se habeat nunc aliter quam prius.

CIRCA tertiam rationem cùm dicebatur quòd in creatione non est aliquid quod se habeat nunc aliter quàm prius, dubitatur, quia cùm aliquid de nouo creatur, id quod creatur, nunc est in rerum natura, & prius non erat in rerum natura: ergo est aliquid in creatione quod se habet nunc aliter quàm prius.

Respondetur quod in creatione esse aliquid quod aliter se habeat nunc & priùs, dupliciter potest intelligi. Vno modo propriè, tanquam subiectum realiter præexistens in natura quod ab vno termino ad alium transmuteturr: sicut quum generatur homo, præexistit materia quæ priùs est sub vna forma cum priuatione formæ hominis, postmodum accipit hominis formam & esse. Alio modo improprié tanquam terminus per ipsam creationem realiter productus, qui priùs non erat actu, & postmo ium est in actu: hoc modo licèt terminus non sit subiectum quod transmutetur de non esse in esse, quia prius nõ erat in natura ipse terminus, putà homo, vt posset dici esse realiter sub non esse, tamen intellectus considerans non esse eius in vna parte temporis veri aut imaginarii, & esse in altera temporis parte, accipit illum per modum subiecti: modò sub non esse modò sub esse existentis, & sic secundum intellectum ipse terminus est aliquo modo subiectum aliter se habens, dum habens esse in intellectu priùs consideratur sub nõ esse reali, postmodum sub esse sanctus Thomas, ergo intelligit primo modo, non secundo: in creatione enim nullum præsupponitur subiectum quod aliter se habeat nunc quàm priùs, quum creatio sit ex nulla præsupposita materia, sed bene terminus producitur in actu qui priùs non erat in actu, & sic per intellectum consideratur tanquam subiectum transiens ab vno termino in alterum, quamuis magis pro subiecto imaginemur ipsum tempus aut verum aut imaginarium in cuius vna parte est non esse rei, in alia verò esse, vt dicitur potentia q. 3. art. 2.

Quomodo mutatio durationc precedit id quod fit.

Ad argumentum itaque dicitur quòd procedit de eo quod aliter se habet nunc quàm priùs per modum termini secundum rem & subiecti secundum modum intelligendi, quod non negat sanctus Thomas in creatione inuenir: non autem de eo quod aliter se habet tanquam subiectum præexistens in natura.

CIRCA vltimam rationem attendendum quòd mutatio quæ est terminus motus, vt generatio & corruptio, dupliciter potest accipi. Vno modo per se præcisè vt distinguitur à motu vt terminus eius. Alio modo vt simul dicit ipsam motum ad quem sequitur, & ipsam mutationem quæ est terminus. Cùm igitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur, inquit sanctus Thomas oportere vt motus & mutatio præcedat tempore id quod fit, per mutationem non accipitur mutatio primo modo quia cùm sit terminus motus, & sit in instanti, simul est cum re producta, vnde simul res generatur, & generata est, accipiendo generationem illo modo, sicut etiam inquit sanctus Thomas prima quæstione. 45. artic. 2. ad tertium, quòd aliquid simul illuminatur & illuminatum est: sed accipitur secundo modo mutatio. sic enim mutatio ratione motus præcedit id quod producitur. quandiu enim motus est tendens ad instantaneam introductionem formæ in materia, & disponens materiam ad formæ susceptionem, res nondum est, neque est genita, sed fit & generatur: in termino autem motus est genita. Et ideò motus & mutatio tempore præcedit id quod producitur per talem mutationem, sicut motus præcedit terminum motus & quietem. Sed contra prædictam conclusionem esse videtur, quia Aristot quinto Physic. probat generationem esse mutationem, quia per ipsam fit quod non est: sed multò magis per creationem fit quod non est, quàm per generationem. ergo creatio est mutatio. videtur etiam esse contra ipsam, quia Commentator septimo Physicorum commento 20. tenet realem relationem non aduenire alicui nisi per mutationem. constat autem quòd relatio creaturæ ad deum aduenit ei per creationem. ergo, &c. Ad primum horum dicitur de mente Aristot. esse, quòd per generationem fit quod non est, ex aliqua materia præsupposita: hoc autem (vt ostensum est) creationi non conuenit. Ad secundum verò dicitur, quòd dictum Commentatoris intelligitur de relatione quæ aduenit rei præexistenti aut in actu aut in potentia materiæ: talis autem non est relatio creaturæ ad deum.

Quòd creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus & mutationis.

Cap. 18.

EX hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: vt pote quòd oportet creationem vt cæteros motus vel mutationes esse in aliquo subiecto: & quòd oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aërem.

Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium à quo instituitur: & sic est de genere relationis. vnde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto: dicitur tamen creatio esse mutatio quædam secundum modum intelligendi tantùm: inquantum scilicèt intellectus noster accipit vnam & eandem rem vt non existentem prius, & postea existentem.

2 Apparet etiam, si creatio relatio quædam est, quòd res quædam est: & neque increata est, neque alia creatione creata. Cùm enim effectus creatus realiter dependeat à creatore: oportet huiusmodi relationem esse rem quandam: omnis autem res à deo in esse producitur. Est igitur in esse à deo producta: non tamen alia creatione creata, quàm ipsa creatura prima quæ per eam creata dicitur: quia accidentia & formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: cùm creatio sit productio entis: sed sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

3 Præterea, relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est qua ipsa creatio creetur: & sic in infinitum procedatur.

Super cap. 18.

EX præcedenti conclusione deducitur corollariè rationes esse rationes impugnantium creationem ex natura motus & mutationis: ostenditur autem veritas corollarij ex solutione rationum: primum enim fundamentum eorum erat, quòd oportet creationi assignari aliquod subiectum vt cæteris motibus & mutationibus, & quod oportet non esse mutari in esse, ad est aliquid de non esse mutari in esse, ex quo sequebatur creationem non posse esse ex nullo subiecto. ad hoc autem fundamentum respondetur, primò quòd creatio non est mutatio, sed est dependentia esse creati ad principium à quo instituitur, & sic est relatio, & ideò est tanquam in subiecto in ipso termino quæ est res creata, non autem in aliquo subiecto præexistente, sicut motus & mutatio. Dicitur secundò, quòd creatio est mutatio secundum modum intelligendi tantùm, inquantum intellectus accipit vnam & eandem rem vt non existentem prius, & postea existentem, & sic est ibi aliquod subiectum secundum modum intelligendi tantùm, non autem in rerum natura existens.

ADVERTENDVM, quòd creatio passiua dicitur relatio dependentiæ creaturæ ad Deum, quia vt habetur ex doctrina sancti Thomæ prima quæst. 45 articulo tertio, cum actio & passio in creaturis dicant motum cum relatione, oportet quòd subtracto motu nihil remaneat de ratione actionis & passionis nisi relatio quædam in agente, & quædam in patiente: ideò creatio quia (vt est ostensum) est mutatio, si actiuè sumatur tanquam aliquid à Deo distinctum, dicit tantùm habitudinem agentis in Deo ad creaturam, si autem sumatur passiuè, dicit relationem in creatura ad Deum tanquam ad principium totius sui esse. Secundum eorum fundamentum erat, quia si creatio est, oportet vt sit aliqua res, aut ergo increata, aut creata: si increata: ergo Deus, si creata, ergo alia creatione, & sic erit processus in infinitum in creationibus.

Respondet sanctus Thomas, quòd est res. cùm effectus creatus realiter dependeat à creatore, & res creata sed non alia creatione: quod ostenditur ex duobus. Primò, quia accidentia & formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: sed sicut cum aliis sunt ita cum aliis creantur: ideò non oportet creationem alia creatione creari, sed eadem creatione creatur qua ipsa creatura prima quæ dicitur per ipsam esse creata. Secundò, quia creatio relatio est, relatio autem non refertur alia relatione, sed per seipsam, cùm sit essentialiter relatio, & sic non oportet procedere in infinitum.

CIRCA illam rationem quòd ideò creatio est res aliqua, quia effectus creatus realiter dependet à creatore, dubitatur, quia eadē ratione sequetur quòd creatio actiua quæ est relatio Dei ad creaturam sit res quædam: nam sicut effectus creatus realiter dependet à creatore, ita creator realiter creat & producit creaturā

CIRCA aliam propositionem videlicèt quòd creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura, dubitatur: cùm enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur quòd ipsa sit sibi causa essendi: per creationem enim aliquid esse capit, si ergo creatio sit ipsa creatur, ipsa à se accipiet esse.

CIRCA rationem quare non creatur alia creatione, quia scilicèt accidentia & formæ non creantur per se ex quo videtur sanctus Thomas velle quòd creatio sit accidens, vt expressiùs etiam dicitur prima parte vbi suprà tertium & de potentia vbi suprà articulo tertio tertium, & quolibet. septimo articulo 1. ad quartum dubitatur ex 5co. in secundo sentent. distinct. primo quæstio tertia & quarta: probat enim ibidem quòd creatio est relatio quæ realiter est eadem suo fundamento, & sic non erit accidens, cùm suum fundamentum sit substantia: probat autem hoc tum quia creatura non potest esse sine tali relatione, quod autem non potest esse sine alio, absque contradictione est idem illi quod illud non est prius illo, nec simul natura cum illo, nec est inter illa essentialis ordo: sicut accidit in relatione ista in ordine ad substantiam creatam: tum quia vniformiter conuenit omni creaturæ in ordine ad Deum. tale autem nulli accidit. tum quia huius relationis prior duratione dependētia ad Deum. & sic esset absque hoc quod dependeret à Deo: substantia enim ex septimo metaphysicæ est prior accidente tempore.

CIRCA aliam propositionem quòd scilicèt relatio non refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio, dubitatur, quia sanctus Thomas superiùs arguebat quòd si Deus referretur ad creaturas per relationem extrà ipsum existentem, oporteret vt aliquam relationem referretur alia relatione, & sic procederetur in infinitum in relationibus, ergo apud ipsum non est inconueniens quòd relationem, esse aliam relationem & sic per consequens quòd econuerso alia relatione referatur ad aliud, si enim relatio qua Deus refertur ad creaturam, c. relatio autem qua ad illam relationem refertur, sit b. sequitur quòd sicut Deus refertur ad c. per b. ita econuerso, c. referatur ad Deum per oppositam relationem ad ipsum, b. non enim est maior ratio quòd Deus referatur ad vnam relationem mediante alia relatione, quam quòd illa relatio ad deum referatur alia relatione.

Quomodo ideo creatio est res aliqua quia creatura realiter dependet a creatore.

AD primum dubium respondetur quòd aliud est formaliter loquendo creaturam realiter dependere ad creatorem, & aliud ipsam realiter à deo produci. producì enim realiter à deo, dicit habere esse reale à deo, dependere autem ad deum dicit rem productam, ex reali esse recepto habere in se ordinem fundamentaliter ad deum, & causam relationis realis: & ideò oportet relationem dependentiæ creaturæ ad deum esse rem aliquam, relatio enim habens fundamentum & causam realem est realis, & intelligo fundamentum reale, aliquid reale existens in re, ex quo res habet vt omni remoto actu intellectus ad aliud ordinetur: non autem accipio fundamentum reale materialiter pro re videlicèt reali ex qua intellectus concipit aliquid relatiuè. Cùm ergo instatur quòd eadem ratione & relatio dei ad creaturam erit relatio realis, negatur consequentia. ad probationem dicitur quòd non est similis ratio, quia licèt deus realiter creet, sicut creatura realiter creatur, non tamen ex reali creatione quæ quantum ad entitatem quam dicit, est ipsa diuina essentia, deus dependet ad creaturam, quasi nullo intellectu considerante ex ipsa diuina actione & diuina essentia innascatur necessariò ordo ad creaturam. in creatura autem ex reali productione qua est à deo producta, est entitas ex qua secundum se necessario innascitur ordo ad deum vt ad suum principium. Ratio diuersitatis est, quia creatura ex deo perfectionem & esse accipit, deus autem ex creatura nullam accipit perfectionem.

AD secundum dubium respondetur & dicitur quòd creatio secundum quò significatur per modum mutationis & viæ, non est propriè loquendo id quod creatur, sed quo aliquid creatur. non est autem inconueniens vt aliquid non per aliud sed seipso sit, tanquam id quo aliquid est, per simplicem emanationem habens à sua causa esse. vnde hoc modo creatio non se habet sicut id quod creatur, sed sicut id quo aliud creatur, sicut alteratio non est vt sit id quod alteratur, sed id quo aliud alteratur. vnde sicut non oportet quærere per quid alteratio alteretur suo modo, id est, per quid sit quo aliud alteretur, sed seipsa est talis, ita non oportet quærere per quid creatio creetur isto modo, sed seipsa est talis: argumentum autem supponit quòd ipsa significata per modum mutationis se habeat sicut quod creatur, quod est falsum. Dicitur secundò quòd creatio secundum quòd verè est relatio & creatura, non creatur alia creatione, quia creari hoc modo nihil aliud est quàm habere vniuersaliter esse ab alio, & ad illud referri tāquam ad principium sui esse. relatio autem non refertur alia relatione sed seipsa. deceptio autem apud aliquos accidit, quia imaginantur creationem esse veram actionem transeuntem, realiter mediam inter deum & creaturam, & ipsam esse creaturæ causam essendi. sed decipiuntur, quia sicut creatio actiua non dicit aliquid egrediens à deo quod recipiatur in creatura, sed tantùm diuinum velle cum habitudine actualiter producentis ad rem productam vniuersaliter, ita creatio passiua non dicit aliquam veram passionem receptam à deo in creatura, sed in ipsa creatura accipiente esse à deo dicit habitudinem tantùm ad deum dantem sibi vniuersaliter esse. vnde creaturam creari non est per aliquam passionem transmutari ad esse. sed est ipsam esse vniuersaliter à deo per simplicem effluxum, & per consequens referri ad ipsum tanquam ad vniuersale principium essendi, qua propter relationem creari nihil aliud est quàm ipsam accipere esse à deo cum nouitate essendi, quod est referri ad ipsam tanquam ad principium sui esse: & propterea sicut non est inconueniens relationem referri seipsa, ita non est inconueniens quòd seipsa creetur, nec sequitur quòd ipsa sit sibi causa essendi, quia ipsa non est esse rei principaliter creatæ causa essendi, sed ipsum diuinum velle est causa essendi creaturæ. relatio autem in ipsa existens est quo formaliter creatura refertur ad deum.

Relatio creaturæ ad deū est accidens.

AD euidentiam tertij dubij considerandum quòd creationem esse accidens negari non potest in doctrina sanct. Thomæ cùm hoc ab ipso expresse in locis prælegatis habeatur. veruntamen tenentes relationem à fundamento realiter non distingui dicerent talem relationem dici accidens, non quia sit accidens verè à substantia distinctum, sed quia sua ratio est extra rationem substantiæ, & intelligitur rationi substantiæ adnexum. Tenentes autem relationem à fundamento realiter distinctum. Sed quicquid sit de aliis relationibus, teneo de mente sanct. Thom. esse quòd relatio creaturæ ad deum quæ quum nouitate essendi cointellecta dicitur creatio, est accidens realiter distinctum: à creatura quæ refertur, nec potest gloſſari quòd intelligat ipsam esse accidens, quia extra rationem substantiæ sit secundum suam formalem rationem considerata: nam de potentia vbi supra, tertium, inquit quòd illa relatio accidens est, & secundum esse suum considerata prout inhæret subiecto, posterius est quàm res creata, sicut accidens subiecto intellectu & natura posterius est, licèt secundum suam rationem prout ex actione agentis innascitur, sit quodammodo prior subiecto. Vnde ad primum Scoti primò negatur illa maxima quæ sæpenumero vtitur, scilicèt illud quòd propriè inest alicui, & sine quo illud absque contradictione esse non potest, est idem sibi realiter. hæc enim falsa est, vt patet de subiecto & propria passione, si ponatur passio etiam per diuinam potentiam à subiecto separati non posse. vbi enim est necessaria connexio vnius tei ad alteram & necessaria sequela, ibi vnum non potest esse sine altero. sic est in proposito. quia enim (vt dicitur prima parte quæstione 44. articulo primo ad primum) omne ens aliud à deo est ens per participationem, sequitur vt sit ab alio causatum, ideò non potest esse absque dependentia ad causam, sicut nec potest homo esse quin risibile sit. Dicitur secundò quòd contradictio dicta de aliquibus secundum esse & non esse, non infert realem distinctionem illorum. de vno enim eorum quæ sunt realiter idem, potest dici quòd est, de reliquo verò quòd non est, secundum quòd illa res completè habet rationem vnius, alterius verò rationem non habet completè, sicut dicimus velle diuinum & creationem actiuam esse realiter idem, & tamen antequam res crearentur, erat verum dicere, velle diuinum est, non autem est creatio, quia illa entitas habebat completè rationem velle, non autem rationem creationis, propter defectum termini, scilicèt creaturæ. Neque etiam impossibilitas recipiendi talia contradictoria infert realem identitatem, vt dicebatur de subiecto & propria passione. Dicitur tertiò quòd creatura dupliciter potest accipi. Vno modo absolutè secundum suam entitatem. Alio modo vt esse habet per diuinam actionem & per ipsam conseruatur. Primo modo relatio est posterior creatura tanquam accidens eius. Secundo modo est ea prior, tanquam videlicèt de ratione eius, inquantum à deo dependet. sicut enim de ratione albi inquantum huiusmodi est albedo, ita de ratione creaturæ inquantum dependet ab actione diuina, est relatio dependentiæ ad deum. & quia non potest à creatura existente in natura inquantum huiusmodi remoueri quin ab actione diuina dependeat, ideò ab ipsa talis relatio dependentię separari non potest.

Ad secundum negatur quòd dependētia vniformiter conueniat relationi & aliis. alia enim quæ absoluta sunt, non referuntur seipsis, quia non sunt essentialiter relatio. ipsa autem relatio seipsa refertur, quia est secundum suam essentiam ordo & relatio.

Ad tertium dicitur quòd non est mens Aristotelis omnem substantiam esse tempore priorem quolibet accidente. est enim aliqua substantia quæ ab accidente separari non potest, & per consequens non est omni accidente prior tempore, sed dupliciter vera est: primò secundum Commentatorem septimo Metaphysicæ, com. quarto, de substantia corruptibili ratione materiæ ex qua fit. cùm enim materia ex qua corpus corruptibile fit, præcedat tempore id quod fit ex ea præcedet etiam omne accidens quod ad illud consequitur. Secundò quòd substantia aliqua præcedit omne accidens tempore non repugnantur. nullum enim accidens potest esse sine substantia, sed bene aliqua substantia potest esse sine accidente, eius ratione considerata, putà deus, aut intellectiuè etiam secundum Commentatorem duodecimo Metaphysicæ, commen. 25. quanuis enim poneretur deum de necessitate produxisse cœlum ab æterno, & per consequens accidentia cœli esse æterna, & sic deum actu non præcedere tempore omne accidens, tamen substantiæ diuinæ secundum se consideratæ non repugnat quòd sit non existentibus accidentibus, eò quòd ad ipsam intrinsecè nullum accidens non consequatur.

Substantia est prior accidente tempore.

Ad vltimum dubium respondetur, quòd superius dicta non contradicunt iis quæ hic dicuntur. vtrunque enim verum est. Nam si deus ad alias res refertur relatione à se distincta & separata, ipsa relatio erit in eodem ordine cum aliis rebus. omnibus enim non solùm absolutis sed etiam relatiuis deus est prior, & in comparatione ad omnia est summum bonum. ideò si relatione à se distincta refertur ad alia vt summum bonum & primum ens, etiam ad ipsam relationem alia relatione à se distincta referetur. non enim inconueniens est aliquid, ad relationem sicut ad terminum relationis referri. huic autem non repugnat quòd relatio alia relatione non referatur, nec sequitur ex hoc quòd deus alia relatione referatur ad relationem, quòd ipsa relatio alia relatione referatur ad deum. ipsa enim relatio est essentialiter relatio, ideò seipsa refertur: non autem deus est essentialiter relatio, vt seipso referatur ad creaturas.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd creatio est absque successione.

Cap. 19.

APPARET autem ex prædictis quòd omnis creatio absque successione est.

Nam successio propria est motui, creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut generatio: igitur nulla est in ipso successio.

2 Item in omni motu successiuo est aliquod medium inter eius extrema: quia medium est ad quod continuè motum prius venit quàm ad vltimum: inter esse autem & non esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium: igitur non est in creatione successio.

3 Adhuc in omni factione in qua est successio: fieri est *Text.c 59. ante factum esse: vt probatur in sexto physicorum. *Hoc autem in creatione non potest accidere: quia fieri quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subiecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cuius creatione loquimur: quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore, non enim moueri est actus mouentis: sed moti. Relinquitur igitur quòd fieri haberet & pro subiecto aliquam materiam facti præexistentem: quod est contra rationem creationis, impossibile est igitur in creatione successionem esse.

4 Amplius: omnem factionem successiuam in tempore oportet esse. prius enim & posterius in motu numerantur tempore. simul autem diuiditur motus & tempus, & id super quod transit motus: quod quidem in motu locali manifestum est. nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis: diuisio autem in formis respondens diuisioni temporis, attenditur secundum intensionem & remissionem: vt si aliquis in tanto tempore tantum calefit: & in minori minus: secundum hoc igitur potest esse successio in motu vel quacunque factione, quòd id secundum quod est motus, est diuisibile: vel secundum quantitatem: vt in motu locali, & in argumento: vel secundum intentionem & remissionem sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter. Vno modo quia ipsa forma quæ est terminus motus, est diuisibilis secundum intensionem & remissionem: sicut patet cum aliquid mouetur ad albedinem. Alio modo quia talis diuisio cõtingit in dispositionibus ad talem formam: sicut fieri ignis successiuum est propter alterationem præcedentem circa dispositiones ad formam: ipsum autem esse substantiale creaturæ non est diuisibile modo prædicto: quia substantia non suscipit magis & minus: nec in creatione præcedunt dispositiones materia non præexistente: nam dispositio ex parte materiæ est. Relinquitur igitur quòd in creatione non potest esse aliqua successio.

5 Præterea, successio in rerum factionibus ex defectu materiæ prouenit quæ non sufficienter est à principio ad receptionem formæ dispositæ: vnde quando materia iam perfectè disposita est ad formam, eam recipit in instanti: & inde est quòd quia diaphanum semper est in vltima dispositione ad lucem, statim ad præsentiam lucidi in actu illuminatur: nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis: sed solùm motus localis ex parte illuminantis per quem fit præsens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest agenti ad agendum quod posteà per motum ei adueniat, cùm sit immobilis: vt in primo huius operis ostensum est. *Relinquitur igitur quòd creatio fit in instanti. vnde simul aliquid dum creatur, creatum est: sicut simul illuminatur, & illuminatum est. Et idem est quòd scriptura diuina creationem rerum in indiuisibili factam pronunciat, dicens: In principio creauit deus cœlum & terram. quod quidem principium Basilius principium temporis exponit: quod oportet esse indiuisibile, vt in sexto Physicorum probatur.

*Cap. 13.

Super cap. 19.

SECVNDA distinctio creationis ab actione creaturarum, est quòd actio creaturarum est cum successione, creatio autem absque successione. probatur autem. primò. Successio est propria motui, dictum est autem quòd creatio non est motus neque mutatio, quæ est terminus motus. ergo &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd in aliqua actione esse successionem dupliciter intelligi potest. Vno modo intrinsecè & essentialiter, sicut est in calefactione quæ successiuè fit, & habet partes sibi inuicem succedentes: alio modo extrinsecè & antecedenter, quia videlicet ad ipsam antecedit mutuo successiua, sicut est in illuminatione ad quam antecedit motus localis, & in generatione substantiali ad quam antecedit alteratio. conclusio ergo sancti Thomæ de successione vtroque modo intelligenda est, scilicet creatio est absque successione tam intrinsecè quàm extrinsecè & antecedenter. ideò in hac ratione subsumit, quòd creatio neque est motus neque est terminus motus: vt per hoc quòd non est motus, habeat quòd est absque successione intrinseca & essentiali. per hoc verò quòd non est terminus motus, habeat quòd est esse absque extrinseca & antecedenti successione. Secundò inter esse & non esse quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. ergo &c. Probatur consequentia. quia in omni motu successiuo est aliquod mediatum inter eius extrema, vt patet ex diffinitione medij, 5. Physic.

ADVERTENDVM, quòd inquit sanct. Thom. esse & non esse quasi extrema esse creationis, non autem absolutè esse extrema, quia propriè loquendo creatio non habet duos termi- nos inter quos fit, sunt enim propriè termini in actione quæ est cum motu, quia ibi est subiectum aliquod transiens à termino ad quo ad terminum ad quem, in creatione autem quia non est motus, non est aliquid subiectum transiens ab vno termino ad alium, sed est ibi tantum, vt dicitur potentia, quæst. 3. primo. vndecimus effluxus ab agente in factum, sed tamen quia secundum modum intelligendi apprehendimus creaturam tanquàm prius non existentem, posteà habere esse, ideò esse & non esse aliquo modo possunt dici termini, prout non existentia rei productæ & existentia eius nullo existente subiecto quod à non esse transeat ad esse, terminus producti nis dicuntur modo dicto.

Sed occurrit dubium circa rationem, si ideò in creatione non est successio, quia inter esse & non esse medium non cadit. eadem ratione in generatione rei accipiendo generationem vt etiam includit motum ad introductionem formæ substantialis in materia, non erit successio, quia etiam illa est inter non esse & esse.

Respondetur & dicitur primò quòd non est eadem ratio de creatione & generatione. in creatione enim nullum est subiectum quod disponi oporteat ad susceptionem formæ substantialis. sicut est in generatione, sed statim post non esse res creata tantum suum esse simul accipit, sicut etiam disposita iam per motum materia ad formam, statim per generationem quæ est terminus motus, res accipit esse. Item creatio est inter non esse simpliciter, quòd est nullo modo esse, & esse simpliciter, quod est secundum omnes partes suas essentiales simul esse. generatio autem est inter non esse hoc & esse hoc, putà inter non esse hominem & esse hominem, cui non esse coniungitur esse alterius formæ & accidentium eius quæ oportet per motum abiici vt introducantur accidentia conuenientia formæ introducendæ. quia ergo inter accidentia formæ abiicendæ sub tali gradu, & accidentia formæ inducendæ cadit medium, ad quod prius peruenitur quàm ad extremum, ideò inter non esse & esse quæ sunt extrema generationis, aliquo modo potest dici quòd cadat medium licèt non sit propriè dictum. cùm enim ex aëre generatur ignis, & sic ex non esse ignis fit transitus ad esse ignis, oportet prius recedentia aëris ad esse remissum peruenire, & accidentia ignis ad esse remisso introduci quàm materia accidentia aëris omnino amittat, & formam ignis cum accidentibus intensis susciperit. ideò inter non esse ignis coniunctum formæ & accidentibus aëris, & esse ipsius ignis cadit medium: inter non esse autem & esse quæ sunt aliquo modo extrema creationis, non cadit medium, quia in ea consideratur non esse simpliciter, quòd scilicèt nulli esse aut formæ coniungitur. inter tale autem non esse & esse, nullum cadit medium. Dicitur secundò quòd accipiendo generationem vt includit motum, non est, inter esse & non esse præcisè, sed etiam inter esse & esse, purà inter esse aëris, & esse ignis. Tertiò. In creatione non potest fieri præcedere factum esse ergo in ea non est successio. patet consequentia, quia in omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, vt habetur sexto physicorum. consequentia verò probatur, quia tale fieri creaturæ non esset in ipsa creatura quæ diceretur fieri, cùm non sit ante factum esse, nec in ipso factore, quia moueri non est actus mouentis. fut subiecti, sed moti, nec in aliqua materia facti præexistente, quia hoc est contra rationem creationis. ergo &c.

Quartò, esse substantiale creaturæ non est diuisibile secundum intensionem & remissionem, cùm substantia non suscipiat magis & minus: nec in creatione præcedunt dispositiones ad esse creaturæ, cùm materia non præexistat creationi. ergo ibi non est successio. probatur consequentia, quia cùm omnis factio successiua sit in tempore simul diuiditur tempus motus, & id super quod transit motus. nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medietatem magnitudinis. diuisio autem informis diuisioni temporis correspondens attenditur secũdum intensionem & remissionem, aut ipsius formæ est terminus motus, aut dispositionem ad talem formam ergo vbi esse non capit intensionem & remissionem, nec sunt dispositiones ad ipsum, talem diuisionem capientes, ibi non est successio in acquisitione talis esse.

ADVERTE quòd ideò dixit sanct. Thom. regulariter motum in medietate temporis medium magnitudinis pertransire, quia si aliquid irregulariter moueretur, vt scilicèt vna pars motus esset intensior altera, hoc non euenire. De veritate autem huius propositionis visum est in primo.

Quintò. In creatione nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest agenti ad agendũ quod postea per motum ei adueniat. ergo creatio est in instanti. probatur consequẽtia, quia successio in rerum factione ex defectu materiæ prouenit, quæ à principio non est sufficienter ad receptionem formę dispositа, vt cũ est dispositа formâ recipit in instanti: sicut diaphanũ quia semper est in vltima dispositione ad lucem, statim ad præsentiã lucidi illuminatur. quòd ũ requiritur motus, hoc non est ex parte illuminabilis, sed ex parte illuminantis vt fiat præsens vbi ergo nihil requiritur ex parte materiæ: nec ex parte agentis aliquid per motum acquisibile requiritur, ibi oportet factionem instantaneam esse. Ex his deducitur quòd simul dum aliquid creatur, creatum est: sicut simul aliquid illuminatur, & est illuminatum.

Sciẽdum autem quòd licèt simul sit creari & creatum esse, & illuminari ac illuminatum esse, tamen ratione distinguuntur, quia creari dicit ipsum esse creaturę cum actuali nouitate essendi, & habitudine actualis dependentiæ ad deum: creatum autem esse, dicit ipsum totale esse rei positum in actu à deo, non autem dicit habitudinem actualis dependentiæ: cum tali nouitate essendi. tur In principio scilicèt temporis secũdum Basilium, creauit deus cœlum & terram, datur intelligi creationem instantaneam esse, cùm principium temporis sit instans.

Quòd nullum corpus potest creare.

Cap. 20.

*Idē p. p. q. 45. art. 5. idem de ve. q. 5. art. 9.

EX hoc autem apparet enidenter quòd nullum corpus potest aliquid modum creationis producere.

Nullum enim corpus agit nisi moueatur, eò quòd oporteat agens & pariens esse simul: vel faciens & factum. simul autem sunt, quæ in eodem loco sunt, vt habetur in quinto physicorum. *locum autem non acquirit corpus nisi per motum: nullum autem corpus mouetur nisi in tempore: quicquid igitur fit per actionem corporis, fit successiuè. Creatio autem, vt ostensum est non habet successionem: nihil igitur potest à corpore quocunque per modum creationis produci.

*Text. 28. 22.

*Cap. 15. huius.

2 Præterea omne agens quod agit, inquantum mouetur: de necessitate mouet illud in quod agit: factum enim & passum consequitur dispositionem facientis & agentis: eò quòd omne agens agit sibi simile, vnde si agens non in eadem dispositione se habens, agit inquantum per motum variatur: oportet quòd etiam in patiente & facto quædam renouatio dispositionum fiat: quod sine motu esse non potest: omne autem corpus non mouet nisi motum, vt probatum est. nihil igitur fit à corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus: vt ostensum est. igitur nullum corpus potest aliquid producere creando.

3 Item cum agens & factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productiuum totius substantiæ facti, quod non tota sua substantia agit: sicut econuerso probat Philosophus in septimo Metaphysicæ, quòd forma *Text. 28. sine materia quæ tota se agit non potest esse causa proxima generationis secundum quam sola forma in actu educitur: nullum autem corpus tota sua substantia agit: & si totum agat: quia cum omne agens agat per formam qua actu est: illud solum per totam suam substantiam agere poterit, cuius est tota substantia forma: quod de nullo corpore potest dici: cum omne corpus habeat materiam: eò quòd omne corpus est mutabile: ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam eius substantiam: quod est de ratione creationis.

4 Amplius, creare non est nisi potentiæ infinitæ: tantò enim est maioris potentiæ agens aliquod, quantò potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest: vt quod potest ex aqua ignem producere, quàm quòd ex aëre: vnde vbi omninò potentia præexistens subtrahitur: exceditur omnis determinatæ distãtiæ proportio: & sic necesse est potentiam agentis quæ aliquid instituit nulla potentia præexistente, excedere omnem proportionẽ quę posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis: nulla autem potentia corporis est infinita, vt probatur à philosopho in octauo physicorum. nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere. *Text. 80 *Text. 10.

5 Adhuc, mouens & motum, faciens & factum oportet simul esse, vt probatur in septimo physicorum, corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum quo tangentia vltima fiunt simul: vnde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum est: & sic vbi non est aliquid præexistens præter agens, sicut in creatione accidit: tactus esse non potest: nullum igitur corpus potest agere creando. Patet igitur falsitas positionis quorundam dicentium substantiam cœlestium corporum causam materiæ elementorum esse: cùm materia causam habere non possit, nisi id quod creando agit: eò quòd ipsa est primum motus & mutationis subiectum. *Exclusio

Super cap. 20.

POstquam determinauit sanctus Thomas de creatione secundum se, nunc determinat de ipsa quantum ad suppositum creans: & ponit duas conclusiones, quarum prima est: Nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere. probatur. primò: quicquid fit per corpus, fit successiuè. sed creatio non habet successionem. ergo &c. probatur maior. Nullum corpus agit nisi moueatur. ergo non agit nisi in tempore. ergo successiuè agit. patet prima consequentia: quia omne quod mouetur, in tempore mouetur. antecedens verò probatur: quia oportet agens & patiens, vel faciens & factum esse simul: simul autem sunt quæ sunt in eodem loco, ex quinto physicorum: locum autem non acquirit corpus nisi per motum

CIRCA hanc propositionem, Nullum corpus agit nisi moueatur: dubium occurrit. Nam apud sanctũ Thomam prima, quæstione. 66. articulo tertio, ad secundum & quolibet sexto, articulo decimonono: cœlum empyreum influit in corpora inferiora. & tamen secundũ ipsum illud est immobile. ergo nõ est vniuersaliter *Nullũ corpus agit nisi mouetur.*

liter verum quòd corpus non agat nisi moueatur. Præterea, Carbonibus ignitis manentibus immotis, si aliquod apponatur calefactibile, illud calefiet. ergo ad hanc actionem quæ est, calefactio, non requiritur vt corpus calefaciens moueatur.

AD huius euidentiam attendendum est quòd non sufficit in hoc loco glossare propositionem sancti Thomi de motu pure locali, id est, quòd nullum corpus mouet purè localiter nisi & ipsum moueatur, vt eam in primo libro exposuimus, sic loco illo exigente. manifestè enim patet quòd hic loquitur de actione productiua rei, non autem de locali motione. Non sufficit etiam glossare quòd corpus non agit nisi moueatur actu aut potentia: quia ex probatione hic adducta & ex sequenti ratione constat intentionem sancti Thomæ esse, quòd corpus non agit nisi actu moueatur. Non sufficit etiam dicere quòd intelligitur nullum corpus agere nisi moueatur, id est, nisi ab alio dependeat in agendo, sicut causa secunda dependet à prima: quoniam satis manifestum est hoc loco intelligi oportere ipsum localiter moueri, vt ex eius probatione patet. Non sufficit denique glossare iuxta distinctionem positam de duplici actione corporis in quæstione potentia, quæstione quinta, articulo octauo quod habet veritatem de actione conueniente corpori inquantum corpus est, quæ scilicèt est materiæ transmutatiua, non autem de actione conueniente corpori inquantum attingit ad ordinem substantiarum separatarum quæ, scilicèt est ad quendam diffusionem similitudinis suæ formæ, modo quodam spirituali, cuiusmodi est actio caloris causantis suam speciem in medio. Nam ratio quæ hic adducitur ita concludit de vna actione sicut de alia. Probatur enim hac ratione, quia mouens & motum, agens & patiens, faciens & factum oportet esse simul & in eodem loco. constat autem in omni genere actionis, verum esse oportere agens & patiens, faciens & factum esse simul, loquendo de agente & faciente proximo & immediato. vnde & Aristoteles eam declarat esse veram in motu alterationis, ex actione sensibilis in sensum, septimo physicorum textu, ergo &c. Propterea mihi videtur dicendum saluo semper meliori iudicio, quòd hæc propositio habet veritatem ad mentem sancti Thomæ in omni genere actionum, quibus aliquid de nouo producitur: siue de noua actione corporis, duabus tamen conditionibus obseruatis. Prima est quòd corpus agens aliquid de nouo non sit intrinsecè transmutatum, id est, non aliter se habeat quantum ad virtutem qua agit, quàm se haberet prius. Secunda quòd etiam nulla sit facta omninò transmutatio ex parte passi. sed eodem modo se habeat sicut prius. sic enim intellecta hac propositione, manifesta est eius veritas ex probatione sancti Thomæ. Nam si agens putà calefactiuum debet aliquod calefactibile de nouo calefacere, quod prius non calefaciebat, hoc non potest esse nisi quia aut aucta est virtus calefactiui, aut calefactibile est magis dispositum quam prius, quia aut calefactiuum est factum propinquum calefactibili per suum motum ad calefactibile, vel per motum calefactibilis ad ipsum. si ergo tollatur augmentum virtutis à calefactiuo & ponamus suam virtutem eodemmodo se habere sicut prius, si etiam remoueamus à patiente omnem mutationem, & ponamus ipsum non esse magis dispositum quàm prius, non esse que magis appropinquatum calefactiuo quam prius per suum motum, relinquitur nouam calefactionem huius calefactibilis ab hoc calefactiuo non prouenire. nisi ex hoc quòd calefactiuum est magis appropinquatum calefactibili quam prius per motum suum localem, per quem factum est simul cum ipso. Quòd autem hæc expositio sit de mente sancti Thomæ patet ex duobus. Primò ex eò quòd intendit probare per hanc propositionem nullum corpus posse creare, producendo videlicèt aliquid de nouo secundum totam eius substantiam. Ad hoc enim probandum sufficit nullum corpus posse agere aliquid de nouo illis duabus conditionibus obseruatis, nisi moueatur. Nam constat quòd corpus habens virtutem creatiuam, si aliquod tale posset, non potest secundum ipsam virtutem creatiuam augeri vt possit nunc creare, vt non prius: cùm si ponatur talis virtus in aliquo, ipsa sit stabilis atque immutabilis virtus. omnia etiam creabilia eandem requirunt, eò quòd virtus creatiua sit productiua totius entitatis rei: & idcircò non est maior indispositio in vno creabili quàm in alio. Constat etiam quòd creabile non potest antequam creetur transmutari aut secundum maiorem sui dispositionem, aut secundum maiorem appropinquationem ad creans per motum suum, cum creabile nihil sit in rerum natura antequam creetur. relinquitur ergo quòd nulla est ratio, quare corpus debeat aliquid de nouo creare, nisi quia per motum localem suum peruenit ad locum in quo aliquid est creandum, vt faciens & factum sit simul. secundò idem patet, quia aliter ratio sancti Thomæ nulla esset. Nisi enim cum illis conditionibus illa propositio intelligatur, non sequitur: quia agens & patiens oportet esse simul, quod oporteat agens localiter moueri ad hoc vt sit simul cum passo: diceretur enim quòd sufficit vt patiens moueatur ad ipsum agens, ad hoc vt cum ipso sit simul, & eius suscipiat actionem. Ad primum igitur in oppositum dicitur quòd illa actio qua cœlum empyreum influit in corpora inferiora, non est actio noua, sed coæua ipsi cœlo empyreo. Vnde sanctus Thomas in loco adducto ex prima parte inquit quòd imprimit in primum cœlum quod mouetur, non aliquid transiens & adueniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, putà virtutem continendi & causandi: constat autem illum virtutem continendi & causandi esse coæuam cœlo. Ad secundum dicitur quòd non est contra sensum propositionis. Nam tunc deficit secunda conditio, mutatio enim ponitur ex parte combustibilis, dum ponitur quòd de nouo carbonibus apponatur.

Sed contra istam interpretationem dubitatur dupliciter. primò, quia ex ipsa videtur haberi quòd motus localis non requiratur ad actionem corporis, nisi ad hoc vt agens sit præsens patienti, & sit simul cum eo. hoc autem videtur esse contra doctrinam sancti Thomæ potentia quæstione quinta, articulo octauo, prima quæst. 115. articulo tertio, & secundo sententiarum. distinctione secunda, quæstione secunda, articulo tertio & distinctione decimaquinta, quæstione prima, articulo secundo, tenentis & motus localis cœli requiratur ad agendum etiam vt ratio agendi. & vt causa aliorum motuum. propter quod tenet quod isto cessante cessabit omnis transmutatio naturalis. secundò, quia ex ista interpretatione non sequitur, quòd quicquid sit præ actionem corporis, fiat successiuè: sed tantùm quòd ipsam actionem præcedat motus successiuus: hoc autem non est ad mentem sancti Thomæ, qui infert ex eo quod nullum corpus agit nisi per motum omne quod fit per actionem corporis, fieri successiuè, ergo &c. Ad primum horum dicitur primò quòd non est mens sancti Thomæ vnicuique corpori agenti: motum localem illi inexistentem esse sibi rationem agendi, quoniam vt ostensum est, potest aliquod corpus agere etiam si non moueatur localiter, si inquam passum ad ipsum moueatur. sed tantum ad hoc vt agens sit simul cum passo, & faciens cum facto, alias conditionibus dictis existentibus, vt superius est ostensum. Dicitur secundò quòd cum hoc, fiet motum localem corporis cœlestis inferiora alterantis esse sibi rationem agendi aliquo modo. & motum localem cœli esse causam omnium motuum inferiorum, vt habetur octauo physicorum, & ideò hæc interpretatio in nullo contradicit doctrinæ sancti Thomæ. Ad secundum dicitur: iuxta distinctionem factam in præcedenti quæstione prima, quòd ex ista interpretatione, sequitur omne quod fit, fieri successiuè extrinsecè & antecedentis: licèt non sequatur omne tale intrinsecè fieri successiuè: hoc autem sufficit ad positum sancti Thom. quia creatio neutro modo est successiua. cùm neque sit motus, neque terminus motus, vt superius est ostensum. Secundò. Nihil fit à corporis actione nisi per motum aut mutationem facti. sed creatio non est motus neque mutatio, ergo &c. probatur maior. nullum corpus mouet nisi agendo tum, ergo &c. probatur consequentia, quia omne agens quod agit inquantum mouetur, de necessitate mouet illud in quo agit. cum enim factum & passum consequantur dispositionem agentis & facientis, oportet si agens non in eadem dispositione manens. sed vt continuè per motum variatur agit, quod etiam patiente & facto quædam renouatio dispositionum fiat: quod sine motu esse non potest. Tertiò nullum corpus tota substantia agit, & sit totum agat. ergo totam substantiam rei producere. ergo non potest creare. Vltima consequentia patet ex ratione creationis, antecedens verò probatur: quia si tota sua substantia ageret, totum esset forma, eò quòd omne agens agat per formam quod est falsum, cùm etiam habeat materiam. prima etiam consequentia probatur: quia non tota sua substantia se productiuum totius substantiæ facti, quod non tota sua substantia agit. hoc autem probatur, tum quia agens & factum oportet esse similia quantum scilicèt ad id quod agens agit: & tale agit tantùm per partem suæ substantiæ, non assimilabitur ei totum materiale nisi quantum ad partem substantiæ: & sic totum produceretur nisi pars substantiæ facti. nam si dicamus aliquod materiale agere per formam per quam est actu, non autem per materiam, producet in effectu similitudinem formæ suæ dumtaxat, non autem materiæ suæ: & sic materia facti non erit ab illo producta. tum etiam ex processu Aristot. septimo Metaphis. ubi tractando inquirit quòd forma siue materia quæ se tota agit, non potest esse causa proxima generationis secundum quam sola forma in actum educitur.

ADVERTENDVM quòd in litera addit sanctus Thomas antecedenti, & si totum agat: quia aliud est aliquod totum agere, & aliud sua tota substantia agere. in prima enim notatur ipsum agens completum agere, & secunda autem quilibet parte substantiæ (si partes habet) esse sibi rationem agendi. primum autem corpori conuenit. ipsum enim totum, id est completum & perfectum est suppositum quod agit, sed secundum non conuenit, quia non quælibet pars suæ substantiæ est

tio agendi. De fundamento huius rationis satis dictum est in præcedentibus.

Quartò. Creare non est nisi potentiæ infinitæ, sed nullum corpus est potentiæ infinitæ. ergo &c. minor, est philosophi, 8. Physicor. maior autem probatur. tantò agens maioris potentiæ est, quantò potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest, vt quòd ex aqua potest ignem producere, quàm quod ex aere. sed vbi omninò potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio. ergo potentia agentis quæ aliquid nulla præexistente potentia instituit, excedit omnem proportionem quæ considerari potest ad potentiam aliquid ex materia facientis. ergo &c.

Creare non est nisi potentiæ infinitæ.

CCIRCA probationem eius quod assumit Sanctus Thom. quod scilicèt creare non est nisi potentiæ infinitæ, dubitatur apud Scotum in quarto sententiarum, dicit enim quòd licèt distantia nullius potentiæ ad actum nullam habeat proportionem ad illam quæ est alicuius potentiæ ad actum, non tamen oportet nullam esse proportionem virtutis agentis ex nulla potentia ad virtutem agentis ex aliqua potentia: quia illæ distantiæ sunt improportionabiles, eò quòd vna sit negatiua, altera positiua. ponitur enim ad negatiuum nulla est proportio: positiuum autem non est improportionabile alteri positiuo nisi propter infinitatem in altero. Vnde vna distantiarum illarum non est proportionabilis alteri: quia altera non habet quantitatem secundum quam possit proportionari, sicut punctus est improportionabilis lineæ, quia non est quantus. Sed si considerentur diligenter verba sanct. Thom. in hac ratione, ista responsio nulla est. Dupliciter enim possunt comparati aliqua potentia & nulla potentia passiua. Vno modo absolutè, & secundum se: & sic nec inter illa est proportio, nec sunt de genere eorum inter quæ nata est esse proportio: sicut nec inter punctum & lineam. Alio modo secundum istantiam & elongationem ab actu, & sic inter aliquam potentiam & nullam potentiam, nulla quidem est proportio sed tamen sunt de genere eorum inter quæ nata est esse proportio. Inter elongationem enim vnam ab actu: & aliam elongationem potest esse proportio. Nam magis elongatur à forma ignis potentia quæ est sub forma terræ quàm potentia quæ est sub forma actis: sicut licèt linea infinita nullam habeat proportionem ad lineam finitam, sunt tamen de genere eorum inter quæ nata est esse proportio: quia inueniuntur aliæ lineæ habentes inter se proportionem. Hoc ergo secundo modo comparat sanctus Thom. aliquam potentiam & nullam potentiam: quia nulla potentia nullam proportionem habet ad aliquam potentiam, si in ratione elongati ab actu vtrumque illorum consideretur. eò quòd distantia nullius potentiæ in infinitum excedat distantiam alicuius potentiæ ab actu: sicut linea infinita excedit lineam finitam improportionaliter. Quod autem hunc sensum intendat sanct. Thom. patet ex verbis eius cum inquit, vbi omninò potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio. Ecce quòd accipit improportionem vnius ad alterum secundum quòd vnum alterum improportionabiliter superabilia quæ sunt de genere eorum inter quæ non est nata proportio. ad talem autem improportionem virtutum agentium secundum excessum sequitur improportio virtutum agentium secundum excessum, quia vt assumptum est in ratione, tantò agens maioris potentiæ est, quantò potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest. De hac ratione in primo lib. cap. 43. amplior sermo habitus est, ideò hæc satis nunc sint.

Quintò. Mouens & motum. faciens & factum, oportet esse simul, 7. Physicorum: Sed corpus agens non potest ad esse suo effectui, id est, simul esse cum illo nisi per contactum. ergo ad hoc vt agat, necesse est vt tangat. ergo necesse est esse aliquid aliud præexistens. ergo non potest creare. probatur secunda consequentia, quia tactus alicuius est ad alterum, id est, omne quòd tangit, aliquid aliud à se tangit. Ex hoc patet error dicentium cœlum causam materiæ elementorum esse. Nam materia non potest nisi per creationem produci, cùm sit primum subiectum.

Idem. 7. Phy. ¶ 45. art. 5. & 46. art. 3. lin. 2. sent. dist. 37. q. 1. ar. 1. & de pot. q. 3 ar. 5.

Quòd solius dei est creare.

Cap. 21.

EX præmissis etiam vlterius ostendi potest quòd creatio est propria dei actio, & quòd eius solius est creare. Cùm enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eò quòd nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quòd prima actio sit primi agentis propria. creatio autem est prima actio, eò quòd nullam aliam præsupponit, & omnes aliæ præsupponūt eam. est igitur creatio propria dei solius actio, qui est agens primum.

2 Item, ex hoc ostensum est quòd deus creat res, quia nihil potest esse præter ipsum ab eo non creatum: hoc autem nulli alij cōuenire potest, cùm nihil aliud sit vniuersalis causa essendi nisi deus: soli ergo deo competit creatio sicut propria eius actio.

3 Adhuc, effectus suis causis proportionaliter respondent, vt scilicèt effectus in actu causis actualibus attribuamus: & effectus in potentia causis quæ sunt in potentia: & similiter effectus particulares causis particularibus: vniuersalibus verò causis, vniuersales effectus, vt docet Philosophus in secundo Physicorum. * esse autem est causatum primum, quòd ex ratione suæ communitatis apparet. causa igitur propria essendi prima simpliciter est agens primum & vniuersale, quod deus est: alia verò agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, vt hominem vel album: esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter: per alias autem factiones fit hoc ens, vel tale: nam ex ente præexistente fit hoc ens vel tale: ergo creatio est propria dei actio. *Cap. 38.*

4 Amplius, quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda & instrumentalis. Sorres enim quia habet suæ humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia humanitas sua si sit ab aliquo causata, sequeretur quòd esset suipsius causa, cùm sit id quod est per humanitatem: & ideò oportet quòd generans, vniuocum, sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est causa primaria totius speciei Et inde est quòd oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias: omnis autem alia substantia præter deum habet esse causatum ab alio, vt suprà * probatum est. Impossibile est igitur quòd sit causa essendi nisi sicut instrumentalis & agens in virtute alterius: instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid nisi per viam motus. est enim ratio instrumenti quòd sit mouens motum: creatio autem non est motus, vt ostensum est. * nulla igitur substantia præter deum potest aliquid creare. * *Cap. 15.* * *Cap. 17.*

5 Item instrumentum adhibetur propter conuenientiam eius cum causato, vt sit medium inter causam primam & causatum, & attingat vtrunque: & sic influentia primi perueniat ad causatum per instrumentum. vnde oportet quòd sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur, quod est contra rationem creationis: nam nihil præsupponit. Relinquitur igitur quòd nihil aliud præter deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

6 Præterea, omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agētis per aliquam actionem propriam & connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissoluendo & dirigendo: & serra operatur ad perfectionem scanni secando. si igitur aliqua creatura sit quæ operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quòd hoc operetur per aliquam actionem debitam & proriam suæ naturæ. effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti, est prior in via generationis, quàm effectus respondens

Universidad de Deusto
Biblioteca

principali agenti: ex quo prouenit quod primo agenti finis vltimus respondet. prius enim est fectio ligni quàm forma scanni: & digestio cibi quàm generatio carnis: oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod fit prius in via generationis quàm esse quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quantò aliquid est communius, tantò est prius in via generationis: sicut prius est animal quàm homo in generatione hominis, sicut Philosophus dicit in libro de generatione animalium. impossibile est ergo quòd aliqua creatura creet sicut principale agens aut instrumentale.

7 Item, quod est secundum aliquam naturam tantùm, non potest esse simpliciter illius naturæ causa. (esset enim sui ipsius causa) potest autem esse causa illius naturæ in hoc: sicut Plato est causa humanæ naturæ in Sorte. non autem simpliciter, eò quòd ipse est creatus in humana natura. quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur: quod non potest esse per creationem, quæ nihil præsupponit cui aliquid attribuatur per actionem. impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

8 Amplius, cùm omne agens agat secundum quòd actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei: vnde calidum quod est magis in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscunque igitur actus determinatur ad genus & ad speciem & accidens: eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, inquantum huiusmodi, ex eo quòd omne agens agit sibi simile. nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile effectui generis vel speciei eiusdem, nisi secundum rationem generis vel speciei. Nam secundum quòd est hoc aliquid, vnumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa finalis alterius, nisi quantum ad hoc quòd habet genus aut speciem: non autem quantum ad hoc quòd subsistit ab aliis distinctum. omne igitur agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc: vnde causatum suum individualiter subsistit: non ergo creat, sed solùm hoc est agentis cuius esse est infinitum: quod est omnis entis comprehendens similitudinem, vt suprà ostensum est.

9 Adhuc, cùm omne quòd fit, ad hoc fiat, vt sit: oportet si aliquid fieri dicatur, quod prius fuerit, quòd hoc non fiat per se, sed per accidens: per se verò illud quod prius non fuerit: vt si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum & coloratum: sed nigrum per se, quia fit ex non nigro: coloratum autem per accidens: nam prius coloratum erat. Sic igitur cùm fit aliquod ens, vt homo vel lapis: homo quidem per se fit: quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, vt Philosophus dicit in primo Physicorum. Cùm ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet: oportet igitur quòd
tex. cap. 76. ab eo qui est per se causa essendi, procedat. Nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. hoc autem est primum ens solùm, quod est causa entis inquantum huiusmodi est: alia verò sunt causa essendi per accidens, & non per se. Cùm igitur producere ens ex non ente præexistente, sit creare: oportet quòd solius dei sit creare.

Huic autem veritati sacræ scripturæ authoritas attestatur, quæ deum omnia creasse affirmat, Genes. primo, In principio creauit deus cœlum & terram. Da-
**Cap. 3.* mascenus etiam in secundo sententiarum * dicit, Quicunque verò aiunt angelos creatores esse cuiuscunque substantiæ, hi omnes sunt patris sui diaboli filij. creaturæ enim existentes non sunt creatores. Per hoc autem destruitur quorundam philosophorum error, qui dixerunt deum creasse primam substantiam separatam, & ab ea fuisse creatam secundam: & sic quodam ordine vsque ad vltimam,

Super cap. 21.

SECVNDA conclusio est. Creatio est propria actio, & solius dei est creare. Probatur primò. prima actio est primi agentis propria: sed creatio est prima actio: ergo est propria dei qui est primum agens. patet maior quia secundum ordinem agentium oportet esse ordinem actionum, eò quòd nobilioris agentis nobilior sit actio. minor verò probatur, quia creatio nullam aliam actionem præsupponit, scilicèt transeuntem. omnes autem aliæ præsupponunt eam.

Sed occurrit dubium circa illam propositionem. prima actio est primi agentis propria. aut enim accipitur prima actio secundum ordinem naturæ & perfectionis, aut secundum ordinem generationis. si secundo modo, tunc probatio nulla est, quæ de primitate secundum dignitatem procedit. si primo modo, tunc minor est falsa: quia creatio non est aliis prior dignitate, cùm non dicatur prior aliis: vt patet ex probatione, nisi quia aliis præsupponitur, quod non arguit nisi prioritatem generationis, prius autem generatione est imperfectius.

Respondetur quòd intelligitur de prioritate naturæ & perfectionis, & dicitur quòd bene subsumitur: quia creatio non solùm est prior secundum ordinem generationis, sed etiam secundum perfectionem: cùm vt ostensum est, requirat virtutem infinitam in agente: quod aliæ actiones particularium agentium non requirunt. Cùm autem instatur quia prius secundum generationem est imperfectius, dicitur quòd verum est in vno & eodem precedente de potentia ad actum. prius enim tale peruenit ad esse perfectum quam ad esse perfectum, ad id quod est potentiale, quam ad id quod est actuale. sed in diuersis non est verum, maximè in actionibus diuersorum agentium subordinatorum: quia oportet vt primi agentis actio quæ est perfectissima, actionem secundi agentis præcedat: si. ut & ipsa secundaria agentia à prima causa virtutem agendi habent.

Secundò, Si aliquid aliud à deo posset creare, hoc esset quia illud esset vniuersalis causa essendi, quia scilicèt nihil posset esse quod ab ipso causatum non esset. sed hoc est falsum, quia solus deus est vniuersalis causa essendi. ergo, &c. patet sequela ex hoc ostensum est quòd deus creat, quia nihil potest præter ipsum esse non ab ipso causatum.

ATTENDENDVM per hoc quòd nihil potest esse non causatum à deo, vult habere sanctus Thomas quòd solus deus causat quicquid est in re, non autem aliquod aliud agens, cùm materiam non causet. & ideò solius dei est creare, cùm creare sit producere quicquid pertinet ad esse rei.

Tertiò esse est primum causatum: ergo propria causa essendi simpliciter est agens primum & vniuersale, quod est deus. sed esse simpliciter per creationem causatur, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter. ergo, &c. probatur antecedens, quia esse est communissimus effectus. consequentia etiam probatur, quia oportet effectus causis esse proportionatos, vt particulares effectus causis particularibus, vniuersales autem vniuersalibus correspondeant.

Quia autem aliquis posset instare contra hanc rationem dicendo quòd esse non solùm producitur per creationem, sed etiam per actionem aliarum causarum: ideò hanc obiectionem remouet inquiens, quòd alia agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed sunt causa essendi hoc scilicèt hominem vel album.

CIRCA antecedens huius rationis aduertendum, quòd cùm primum multipliciter accipi possit, sicut & multiplex ordo: hoc loco intelligitur, primum primitate communitatis & præsuppositionis. est enim esse communissimus effectus, cui nihil producatur nisi accipiat esse: & omnis alia perfectio aliquo modo esse participat. nihil enim potest esse actuale, nisi in quantum aliquo modo est. Vnde & ipsa substantia, quæ in prædicamento substantiæ continentur, & quia nullum inferiorum prædicatorum alicui conuenit nisi supposito quòd sit substantia, ita in genere existentium esse est primum, quia de omnibus quæ in genere existentium sunt, prædicatur in concreto, & nullum esse particulare rei conuenit nisi præsupposito quòd sit.

Agit primum est causa essendi simpliciter.

CIRCA hanc propositionem, Causa essendi simpliciter est agens primum, alia verò agentia non sunt causæ essendi simpliciter, sed essendi hoc: considerandum quòd ly simpliciter potest determinare ly est, & potest determinare ly essendi. primo modo sensus est, quòd ista propositio, deus est causa essendi, est vera simpliciter & absolutè non tantum secundum quid sicut ista, ignis est calidus. Ista autem, Sortes est causa essendi, non est simpliciter vera. sed tantùm cum ista adiunctione, instrumentaliter: sicut ista, sol est calidus quæ non est vera nisi cum ista additione, virtualiter. Et iste sensus fortasis quidem est verus etiam pro secunda parte, cum causare esse non conueniret creaturæ nisi vt est instrumentum diuinæ virtutis: vt inferius tertio libro multis rationibus ostenditur. sed non est hic intentus. Secundo modo sensus est quòd deus est per se causa essendi absolutè & absque vlla limitatione. in quo ostenditur quòd est causa cuiuscunque pertinentis ad esse rei, & cuiuscunque participantis ratione essendi inquantum huiusmodi: sicut cùm dicimus quòd obiectum visus est coloratum simpliciter, intelligimus quòd coloratum absque vlla limitatione & contractione est visus obiectum, & idcirco potest visus in omne coloratum: alia verò agentia non sunt causa essendi simpliciter, id est, absque limitatione, sed essendi hoc, putà hominem vel album: & ideò non sunt causa cuiuscunque pertinentis ad rationem essendi, neque cuiuscunque pertinentis ad esse rei. Huic autem si addatur quòd deus est propria causa essendi: ita quòd eius proprius effectus est ens simpliciter, sequitur quòd esse inquantum huiusmodi, est ratio quare aliquid à deo producatur, & quòd esse primò & per se producitur à deo. Ratio autem quare aliquid producitur ab aliis non est esse, sed esse hoc, putà hominem aut album vt hic dicitur. producit enim deus vnumquodque primò & per se, inquantum est ens: quia produxit ipsum postquam omninò nihil erat, alia autem si quid producunt, producunt inquantum est hoc vel tale ens: vnde cum ens absolutè & absque limitatione primò & per se per creationem producatur, qui est ex nullo præsupposito, optimè sequitur quòd creatio solius dei sit actio, non autem alicuius alterius particularis agentis. Cùm ergo inquit sanct. Thom. quòd deus est propria causa essendi simpliciter, sensus est quòd est causa essendi secundum totum ambitum entis per participationem siue causati, non autem alicuius tantum particularis modi essendi: & quòd esse, est formale & adæquatum obiectum diuinæ potentiæ. alia autem, licèt causent esse, non tamen causant quicquid esse participat, sed causant tantùm id quod participant aliquem particularem modum essendi vt sic, putà esse hominem, aut equum, aut aliquid huiusmodi. neque etiam esse est formale & adæquatum obiectum alicuius particularis agentis. Ex his patet Scotum malè intellexisse mentem sanct. Thom. dum arguit. 4. sen. quæst. 1. esse simpliciter, non esse proprium effectum dei. quia etiam agentia particularia causant esse. Existimauit enim quòd nulla alia causa aquid sanct. Thom. excepto deo daret esse, quod nunquam sommiauit sanct. Thom. Non enim considerauit Scotus quid illi terminì, propriè & simpliciter important. concedit quidem sanct. Thomas alias causas dari esse, negat autem illas esse causas proprias essendi simpliciter, sed hoc solius dei esse volnit. sed contra hoc ex verbis ipsius Scoti argui potest. Esse simpliciter, & esse hoc, in eodem sunt realiter idem, sola ratione distincta, sicut commune & limitatum. ergo quod causat esse hoc in isto, causat etiam esse simpliciter, licèt secundum propriam rationem referatur esse huius in causam particularem, secundum autem communem rationem ipsius esse referatur in deum, & per consequens sequetur quòd alia causa creet, quia creare est producere esse simpliciter. Respondetur quòd instantia hæc procedit ac si diceremus quòd hæc sola ratione deus est causa propria essendi simpliciter, quia ipsius solius est in quacunque re producere ens commune, vt de ipsa re dicitur: alia autem producant hoc ens. sed hoc non est sensus verborum sanct. Thom. Intendit enim quòd deus habet pro obiecto adæquato formali suæ potentiæ, rationem ipsius esse illimitate & quod est causa essendi omnibus quibus quomodocunque conuenit esse, vnde est causa essendi simpliciter Sortem, quia est causa omnium quæ ad esse Sortis pertinent & producit ipsum primò & per se inquantum est ens, & quia omnia quæ sunt in Sorte, & ipsa etiam materia pertinent ad esse. ideò deus causat omnia quæ in Sorte sunt, non sic autem causat esse, particularis causa Sortis, quia non causat omne quod participatur esse in Sorte, sed tantùm ipsam formam: materiam autem non causat quantum ad suum esse potentiale, licèt det sibi hoc esse actuale. inquantum idem est esse actuale totius & partium. Neque causat Sortem primò & per se inquantum est ens,

Esse simpliciter est proprium effectum dei.

quum prius præcesserit ens ex quo factus est Sortes, sed inquantum est hoc ens.

AD argumentum ergo dicitur quòd creare non est producere quomodocunque id quod est ens commune materialiter, sed est producere ens primò & per se, & formaliter inquantum est ens. hoc autem modo non producit ens, agens particulare, sed tantum primo modo. Non enim producit ens primò & per se, cùm producat ex aliquo ente, neque producit ipsum inquantum est ens, sed producit ens per accidens, inquantum videlicèt est materialiter idem quod hoc ens. vnde negatur consequentia.

Effectus vniuersalis causam vniuersalē requirit.

CIRCA autem probationem illius propositionis, Solus deus est causa essendi simpliciter, quia videlicèt effectus vniuersalis requirit causam vniuersalem, dubitat Scotus. Quærit enim vtrum vniuersale tam in subiecto quàm in prædicato accipiatur pro vniuersali secundum perfectionem, an pro vniuersali secundum prædicationem, an in subiecto accipiatur vniuersale secundum prædicationem in prædicato aut vniuersale secundum perfectionem. si primum, tunc minor est falsa quia esse non est perfectius allijs. quod enim includitur in multis, non est perfectius quocunque illorum in quibus includitur. si secundum, non concluditur quòd deus secundum quòd ens qui est prædicatum vniuersalissimum, sit propria causa essendi. Deus enim non est communis per prædicationem. Si tertium, sic maior est falsa. Non enim effectus vniuersalissimus secundum prædicationem est à causa vniuersalissima secundum perfectionem. potest enim esse à causa imperfecta, quia saluatur in pluribus imperfectis.

Respondetur quòd accipitur vniuersalitas in effectu quidem secundum prædicationem, in causa verò secundum perfectionem. sed causalitatem vniuersalis accipio non tantum quantum ad communem rationem vniuersalis, quòd de pluribus prædicatur: sed etiam quantum ad totum ambitum illius rationis communis. sic enim effectus vniuersalissimus secundum prædicationem secundum totum eius ambitum, id est, quantum ad omnia quæ participant illa ratione, est à causa vniuersalissima secundū perfectionem: quia quantò virtus causæ est altior & perfectior, tantò ad plura se extēdit, & sic oportet obiectū formale virtutis vniuersaliorīs secundum perfectionem, esse vniuersalius secundum prædicationem, alioquin non ad plura perfectior virtus se extenderet. Cùm autem instatur quia effectus communis potest esse à causa imperfecta. dicitur quòd potest quidem esse à causa imperfecta materialiter & secundariò & per accidens, vt saluatur in aliquo particulari determinato, non autem formaliter & primò & per se, & secundum totum eius ambitum: quomodo dicimus vniuersalissimum effectum secundum prædicationem requirere causam vniuersalissimam secundum causalitatem & perfectionem. Et sic patet omnes Scoti obiectiones procedere ex non intelligentia rationis & fundamenti sancti Thomæ.

Quartò Quicquid est causarum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda & instrumentalis sed omnis alia causa præter deum habet esse causatum: ergo nulla alia causa est causa essendi nisi vt instrumentalis & agens in virtute alterius. sed instrumentum non adhibetur alicui nisi per viam motus, cùm ratio instrumenti sit, vt sit mouens motum. creatio autem non est motus. ergo, &c. probatur maior, primò quo ad primam partem, quia alias aliquid esset suipsius causa, sicut Sortes cùm sit id quod est, per humanitatem: si esset prima causa humanitatis, esset suipsius causa. Quo ad secundam verò partem, probatur à signo: tum quia necesse est vt generans vniuocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est primaria causa totius speciei: tum etiam quia omnes causas agentes inferiores oportet reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias: quia videlicèt & agens vniuocum & causa inferior est aliquid causatum secundum naturam suam.

Si causarū secundum aliquā naturam esset causa prima illius naturæ esset ipsius causa

ADVERTENDVM primò quòd prima causa alicuius naturæ sic ad illam naturam comparatur, quòd illa à nullo causari potest. quin ab ipsa prima causa causetur. nulla enim causa secunda agit nisi mota à prima: quia prima prius & immediatius agit in effectum quàm secunda, vt dicitur in libro de causis. ideò si aliquid habet naturam ab aliquo causatam, oportet vt eam à prima causa principalius habeat. & sic tale habens naturam ab aliquo causatam, si sit prima causa illius naturæ, oportet vt sit causa suæ naturæ: & quia à natura sua est id quod est, ideò sequitur vt sit causa suipsius, sicut dabat exemplum sanct. Thomas de Sorte cuius humanitas est ab aliquo causata, putà à Platone. si enim Sortes sit prima causa humanitatis, Plato non poterit causare humanitatem Sortis nisi simul concurrat causalitas Sortis. quia secunda causa non agit sine prima. & sic etiam Sortes erit causa propriæ humanitatis & suipsius, quia à sua humanitate habet vt sit hic homo. Hoc est fundamentum huius rationis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Causatum secundū aliquā naturam si sit causa illius naturæ est causa secūda & instrumētalis

ADVERTENDVM vlterius cùm dicitur causatum secundum aliquam naturam, si sit causa illius naturæ, esse causam secundam & instrumentalem, quòd causam instrumentalem vocat hoc loco sanctus Thomas causam quæ agit vt ab alia prius causa mouetur, licèt eiusdem effectum causæ primæ producat. sic enim omnis causa secunda est causa instrumentalis, & omne agens vniuocum est causa instrumentalis, id est, secunda, agens vt mouetur à primaria causa totius speciei. agens enim vniuocum cùm habeat esse causatum secundum naturam speciei, non potest esse causa prima illius speciei: quia vt arguebatur, esset causa sui ipsius. sed cùm causat sibi simile in specie, est causa illius naturæ. secundaria tantùm, in comparatione ad causam totius speciei: licèt in comparatione ad alia quibus vtitur vt instrumentis, dicatur causa prima.

Instrumēt. tum nō adhibetur ad aliquid causandū nisi per viā motus.

CIRCA hanc propositionem, instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum nisi per viam motus, quia est mouens motum, dubitatur, quia ly per viam motus, ex parte instrumenti aut passiuè aut actiuè sumitur. primo modo est sensus, quòd instrumentum non applicatur ad aliquid causandum nisi ex hoc quòd ipsum instrumentum mouetur à principali causa: & hunc sensum innuit probatio cùm dicitur, quia est mouens motum. sed tunc neque videtur propositio vera, neque propositum videtur concludere. Non est quidem vera: quia cùm intelligentia agit, in virtute primæ causæ non mouetur, propriè accipiendo motum, cùm motus propriè solùm corporalibus conueniat, sed tantùm impropriè, prout omnis receptio aut applicatio ab alio ad agendum dicitur motum. loquimur autem hic de motu propriè dicto, quem dicimus à ratione creationis remoueri. Non concludit autem propositum, admissa etiam quòd vera sit: quia non sequitur: instrumentum non agit nisi ipsum moueat: creatio non est motus: ergo instrumentum non potest creare. minor enim non subsumitur rectè sub maiore. deberet enim subsumi: sed creans non est motum: ergo creans non est instrumentum. quod sanè non est ad propositum. Secundo modo est sensus quòd instrumentum non agit nisi per motum, id est, non producit effectum nisi aliquid mouendo. & si sic sumatur, non videtur probatio eius ad propositum esse. non enim ex hoc quòd ipsum instrumentum est mouens motum, probatur quòd agat mouendo: sicut licèt superior angelus illuminando infectiorem sic instrumentum dei ipsum illuminanti, & sic sit mouens aliquo modo motum, non tamen illuminat inferiorem mouendo.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd licèt diuersa genera instrumentorum sint, in hoc tamen omnia agentia instrumentalia vt instrumenta sunt, conueniunt, quòd non mouent nisi mota ab iis quorum sunt instrumenta. non enim essent instrumenta, si per seipsa tantùm operarentur, cùm ipso instrumento vtatur agens principale ad suum effectum inducendum, vt patet in omnibus artificialibus instrumētis. sed verum est quod non omnia instrumenta eodem modo mouentur ad agendum. quædam enim per motum localem applicantur ad operationem, vt patet cùm artifex vtitur serra ad faciendum scamnum quædam per alterationem, sicut cùm ignis aërem calefacit, vt per illum sol ma ignis introducatur in materia. quædam per motum spiritualem à prima causa, sicut cùm intelligentia à deo mota operatur. tunc enim mouetur instrumentum impropriè, prout omnis receptio ab altero dicitur motus. In proposito ergo accipitur motus largo modo, vt scilicèt extenditur ad motum & propriè dictum, & impropriè: & intelligitur de motu instrumenti tam passiuè quàm actiuè: & est sensus quòd instrumentum non adhibetur ad agendum nisi moueatur à principali agente, prout omnis receptio dicitur motus, & nisi moueat aliquo modo. sic autem intellecta propositione optimè probatur propositum. Si enim de ratione instrumenti est, vt sit mouens aliquo modo ab alio motum, & non agit nisi motum, oportet vt & ipsum non agat nisi mouendo aliquid, aut vero motu, aut impropriò: & sic quomodocunque ipsum moueatur, oportet vt sua actione aliquod præexistens subiectum moueat. actio enim sequitur motum agentis. Si enim ageret nihil mouendo, sed totam rei substantiam producendo, tunc actio instrumenti vt instrumentum non esset ipsi instrumento proportionata, cùm ipsum instrumentum ageret motum ab alio, & effectus produceretur non per motum alicuius ab instrumento, creatio autem nullo modo est motus, neque propriè accipiendo motum, neque impropriè, prout omnis actio circa subiectum præexistens dicitur motus, quia creatio nullum præsupponit subiectum istius actionis receptiuum, ideò sequitur quod causa instrumentalis non ageret creando.

Quintò, & est confirmatio prioris rationis, probatur enim quòd nihil potest creare sicut instrumentum. Instrumentum non adhibetur nisi vt influentia primi agentis perueniat ad causatum per instrumentum. ergo oportet vt in eo quod per instrumentum causatur, sit aliquid recipiens influentiam primi. sed hoc est contra rationem creationis. nihil enim præsupponit. ergo, &c. Ex hac igitur & præcedentibus rationibus simul sumptis habetur, quòd nihil aliud præter deum potest creare neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

Sextò, si aliquid instrumentaliter agit ad creationem, sequitur quòd aliquid sit effectum per operationem instrumentalis creantis, quòd sit prius via generationis quàm esse quod est effectus principalis creantis: sed hoc est impossibile, cùm quando aliquid est communius, tantò sit prius via generationis, vt patet ex Aristotel. in libro de generatione animalium. ergo, &c. antecedens probatur. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem sibi propriam & connaturalem, vt patet in calore naturali animalis, & in sera. ergo si aliquid est instrumentum creationis, oportet quòd hoc operetur per aliquam actionem debitam & propriam suæ naturæ. sed effectus correspondens actioni propriæ instrumenti est prior via generationis quàm effectus respondens principali agenti, cuius signum est quòd finis intentus qui est vltimum in executione, respondet primo agenti, vt patet in rebus artificialibus. ergo, &c.

CIRCA hanc propositionem in hac ratione intellectam, quòd esse tanquam quid vniuersalissimum est prius via generationis quàm effectus cuiuscunque alterius causæ, aduertendum, quòd de esse actualis existentiæ dupliciter loqui possumus. Vno modo absolutè non determinando ad hic aut illud esse. Alio modo de esse vnius cuiusque effectus particulariter sumpto, vt ad ipsum effectum comparatur veluti eius actualitas, & complementum suæ perfectionis. Primo modo esse est prius generatione omni alio effectu, quia omni effectui secundæ causæ oportet vt aliquod ens præsupponatur, cùm esse absolutè sit proprius dei effectus. sicut enim est ordo in causis, ita & in effectibus: & sic dicitur præcedere alia via generationis, quia omnis alius effectus, & omne esse à particulari causa productum, præsupponit aliquod esse productum à prima causa, quod enim præsupponitur ordine producibilium aliis, tanquam id sine quo alia esse non possunt, & ipsum potest esse sine quolibet illorum diuisim sumpto, dicitur prius via generationis, licèt etiam simul tempore cum illis producatur, sicut prius generatione est animal quàm hoc animal, licèt simul tempore animal & hoc animal generetur. Secundo autem modo esse est posterius aliis tanquam actualitas omnium & vltimum complementum, quo habito omnium agentis actio, & passio patientis, vt dicitur tertio libro capitul. 27. actus enim præsupponit potentiam ordine generationis. Accipit ergo hoc loco sanctus Thomas esse primo modo. non autem secundo modo.

SED contra fundamentum huius rationis, scilicèt quod agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam & connaturalem sibi, & quod habet proprium effectum correspondentem propriæ actioni. dubium occurrit ex Scoto, vbi suprà. Negat enim primò propositionem, & probat ipsam esse falsam, tum quia omnis actio instrumenti conuenit sibi in virtute principalis agentis. Nam in quacunque actione quam haberet id quod ponit instrumentum, non in virtute principalis agentis in illa non esset instrumentum, sed principale agens. ergo instrumentum vt instrumentum non habet propriam actionem. tum quia tunc instrumentum omne dispositiuè ageret ad effectum principalis agentis. hoc autem est falsum, quia etiam secundum sanctum Thomam possibile est instrumentum attingere effectum principalis agentis, sicut monetarius inducit formam in monetam. & sigillator in ceram. ergo non oportet omne instrumentum dispositiuè operari. Vnde concluditur quòd propositio illa non habet veritatem, nisi quando instrumentum non potest virtute principalis agentis attingere ad effectum principalem: sed tunc oporteret probare quòd creatura non potest attingere effectum creantis. Dicit secundò ad exemplum de securi & similibus quod per illa non probatur vniuersaliter sic esse de omni instrumento. licèt enim ita sit in securi, quia est instrumentum in incisione lignorum quæ præcedit inductionem formæ, non tamen sic est in omnibus aliis instrumentis. Potest & augeri dubium, quia quando agens principale mouet instrumentum ad id tantùm in quod potest instrumenti habens effectum distinctum ab agentis principalis effectu, sicut cùm aliquis vtitur serra tantùm ad incidendum, ergo non omne instrumentum habet propriam actionem, & effectum proprium.

AD euidentiam huius dubij considerandum est ex doctrina sancti Thomæ quarto, distinct. 1. quæst. 1. artic. quarto, quòd omne instrumentum propriè loquendo inquantum instrumentum, siue attingat ad effectum causæ principalis, siue non attingat, siue per pertingit ad aliquid vltra id quod sibi competit secundum propriam naturam, & vt dicitur prima quæst. 25. semper agit secundum illud quod est sibi proprium, alioquin frustrà adhiberetur ad agendum nec oporteret esse determinata instrumēta diuersarum actionum

actionum & sic oportet vt instrumento inquantum est instrumentum competat duplex actio, vna conueniens sibi secundum propriam virtutem, propter quam assumitur magis quàm aliud instrumentum, alia conueniens sibi prout mouetur à principali agente, & quia duplici actioni eiusdem causæ duplex effectus correspondet, necesse est vt instrumentum & proprium effectum producat, & cum quem virtute principalis agentis attingit, ita tamen quòd proprius effectus ad alium se habeat aliquo modo vt dispositio præcedens. Vtrùm autem istæ actiones sint realiter distinctæ, puto dicendum quòd sic secundum doctrinam sancti Tho. Nam ille actiones realiter distinguuntur, quarum sunt distincta principia & distincti termini: actiones enim ex terminis & principiis formalibus distinguuntur: actio autem propria instrumenti & actio quæ conuenit sibi vt est instrumentum principalis agentis, est huiusmodi. Nam vt adductum est ex 4. sen. & prima parte, instrumentum propriè sumptum vt sic, semper pertingit ad aliquid vltra id quod sibi competit secundum virtutem propriæ naturæ, & sic oportet ibi esse effectum vltra virtutem propriam instrumenti, & effectum proprium instrumenti ad effectum principalis agentis disponentem. Similiter alia est virtus propria instrumenti, & alia virtus per quam agit vt instrumentum, quum sit forma permanens, secunda autem sit virtus habens esse diminutum per modum intentionis, vt dicitur quarto sentent. vbi suprà. Dico tamen vt omnis effectus instrumenti proprius præcedat tempore effectum principalem, sed sufficit vt præcedat ordine naturæ, sicut dispositio præcedit formam. Simul enim est dispositio vltima ad formam, & introductio formæ. Ad primum ergo Scoti dicitur quòd cùm de ratione instrumenti propriè dicti sint duo scilicèt moueri à principali agente ad proprium actionem propter effectum principalis agentis inducendum, & operari aliquid ex virtute principalis agentis sibi communicata, possunt ista duo separari secundum intellectum: & sic potest instrumentum tripliciter accipi, vno modo propriè & completè inquantum vtrumque illorum habet: alio modo inquantum, habet primam duntaxat conditionem, tertiò inquantum secundum tantùm conditionem habet. Si instrumentum accipiatur tertio modo, conceditur quod infertur scilicèt quòd omnis actio instrumenti, vt instrumentum est, conuenit sibi in virtute primæ & principalis causæ, sed hoc non est contra intentionem S. Thom. Mens enim eius est quòd instrumentum propriè sumptum, secundum quòd ipso vtitur principale agens, duplicem habet actionem, vnam quæ sibi conuenit secundum propriam virtutem quam agens principale ordinat ad propriam actionem, vt per ipsam fiat dispositio ad effectum quem principaliter intendit, aliam quæ conuenit sibi vt agit per virtutem sibi superadditam. Hæc autem non repugnant, quòd instrumentum necessariò habeat duplicem actionem, vnam propriā, aliam à principali agente, & quòd vnam tantùm habeat inquantum agit per virtutem principalis agentis. Si verò secundo aut primo modo accipiatur, negatur assumptum. Aliquid enim habet etiam secundum propriam actionem rationem instrumenti, quando ab alio applicatur ad ipsam actionem propter altiorem effectum inducendum: dicitur autem tunc tantùm principale agens, quando ex se ad proprium effectum operatur.

Ad secundum negatur falsitas consequentis, siue enim instrumentum attingat principalem effectum siue non, semper aliquid agit quod est dispositio ad principalem effectum. Monetarius enim & sigillator inducūt imaginem ex aliqua dispositione quàm moneta & sigillum propria virtute inducunt, putà ex diuisione materiæ, & huiusmodi. Quum vlterius inquit quòd ex illis exemplis non concluditur ita vniuersaliter esse: dicitur quòd vtique ex eis ad manifestationem eius quod vniuersaliter verum esse ratio demonstrat. Sicut enim per securim producitur aqua dispositio ad formam scanni, ita per omne aliud instrumentum inducitur aliqua dispositio ad effectum principalis agentis, alioquin non oporteret, vt dicebatur, ad terminatos effectus determinata instrumenta inducere.

Ad vltimum dicitur primò, quòd duplex est instrumentum quoddam quod nullo modo in propriam actionem potest, nisi ab alio per motum ad illam applicetur, sicut serra, quæ non potest per se scindere, sed tantùm secūdum quòd ab alio mouetur: quodam quod per se potest in propriam operationem, & non indiget alio particulari motore ad agendum, sicut ignis quo quis potest vt instrumento vti ad aliquem particularem effectum. Primum genus instrumentorum, proprie & secundum propriam naturam est instrumentum, quia ad hoc est institutum, vt deseruiat arti tanquam principali agenti. Secundum autem genus non est secundum propriam naturam instrumentum, sed tunc tantùm induit ratione instrumenti, quando ipso aliquod agens vtitur, ad aliquid vltrà eius effectum proprium inducendum, sicut quum quis vitur igne ad causandum argentum per artem alchimiæ. Dicitur secundò, quòd si aliquid moueatur ab alio ad propriam duntaxat actionem, non est tunc propriè instrumentum, nisi nomine instrumenti intelligamus omne quod agit motum ab alio, quemadmodum dicimus omnia agentia creata esse instrumenta primi agentis. Sed verum est quòd magis solemus vocare instrumenta ea quæ sunt primi generis, etiam si ad propriam solùm operationem moueantur, quia nullo modo possunt agere nisi ab alio moueantur, & sua actio est instituta ad aliquid altius inducendum, & sua actio aliquem determinatum motum à mouente accipit. Ea autem quæ non indigent absolutè mouente particulari ad propriam actionem eliciendam, non ita solemus vocare instrumenta, dum ad propriam operationem applicantur: quia tale applicans magis se habet, vt remouens prohibens, putà quia remouet distantiam agentis à passo, quàm vt principale agens, cùm propria virtute operentur, & absolutè nullo particulari mouente indigeant ad actionem, sicut lapis non indiget absolutè aliquo mouente ad hoc vt descendat, licèt aliquando concurrat aliquod remouens impedimentum.

Septimò, nihil habens esse causatum secundum aliquam naturam potest esse causa habentis illam naturam per creationem: sed omne ens creatum habet esse causatum in ipsa natura essendi: ergo nullum ens creatum potest esse causa essendi alterius entis per creationem: probatur maior, quia nullum tale potest esse causa illius naturæ simpliciter, sed tantùm in hoc, quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur, & sic non potest esse causa habentis talem naturam per creationem, cùm creatio nihil præsupponat cui tribuatur aliquid per actionem: probatur assumptum, tum exemplo, tum quia esset causa sui ipsius.

Habēs esse causatū secūdum aliquā naturam nō potest esse simpliciter illius naturæ causa.

ADVERTENDVM, quòd hæc ratio differt formaliter à quarta, licèt in vtraque inferatur quòd idem esset causa sui ipsius, in illa enim arguebatur ex natura primæ causæ: in hac autem arguitur ex causatione passiua naturæ agentis.

CIRCA illam propositionem, Habens esse causatum secundum aliquam naturam, non potest esse simpliciter illius naturæ causa, sed tantùm in hoc, considerandum est primò, quòd dupliciter potest intelligi aliquid esse causam simpliciter alicuius naturæ, vno modo, quia causalitas eius fertur ad ipsam naturam absolutè & absque limitatione consideratam, non autem tantummodo vt est ad hoc aut illud determinata, licèt enim omne quod causatur, sic singulare secundum esse quod habet extrà intellectum, tamen potest ipsa natura formaliter alicuius causæ causalitatem terminare, non vt est hæc & singularis, sed secundum quòd est talis natura absolutè secundum suam rationem & illimitatè, sicut sol est causa naturæ formicæ absolutè & secundum suam rationem illimitatam consideratæ, si consideretur formalis ratio causalitatis in ratione naturæ, licèt à sole non producatur formica quæ non sit singularis & hæc: per oppositum autem hæc singularis formica non est causa formaliter formicæ absolutè, sed formicæ huius aut illius, similiter sol est causa humanitatis simpliciter formaliter loquendo, quia est causa eius absolutè & illimitatè, vt humanitas est: Sortes autem est causa non humanitatis vt humanitas est, sed huius humanitatis, vt est hæc humanitas in hac scilicèt materia recepta. Alio modo, quia est causa quòd illa natura absolutè sit, cùm prius omninò non esset, non autem cum alia additione, scilicèt quòd sit talis, aut talis, vel quòd sit in hoc aut illo. Vtroque modo simul propositio sancti Thomæ est intelligenda, quod enim habet esse causatum in aliqua natura, neque illam naturam formaliter producit, vt talem naturam absolutè, sed vt hanc particularem, neque facit ipsam absolutè esse, quum præexistat in potentia in materia, & actu in ipso agente causato, quod enim prius est causatum, non incipit de nouo simpliciter esse, sed bene facit ipsam esse in hoc, & sic præsupponitur illi actioni aliquid in quo talis natura accipiat esse.

Habēs esse causatū secūdum aliquā naturam nō potest esse simpliciter illius naturæ causa.

Considerandum secundò, quòd omne quod est causa formaliter alicuius naturæ absolutè & illimitatè secundum eius propriam rationem sumptæ, & facit ipsam esse absolutè, est causa eius in quocunque reperiatur, sicut etiam in potentiis passiuis videmus quòd potentia habens pro formali obiecto siue primò siue secundariò aliquam naturam potest in omne in quo talis natura reperitur, sicut visus potest in omne coloratum & in omne album, eo quòd coloratum absolutè, non autem contractè respiciat formaliter vt obiectum, & similiter album vt album respiciat, non autem vt hoc album: commune enim est omni potentiæ, quòd possit in omne quod formali suo obiecto participat, siue illud sit primarium, siue secundarium obiectum. Similiter quod facit naturam absolutè esse, causat esse illius in quocunque reperiatur: si enim in aliquo inueniretur cuius hoc non esset causa, iam non faceret naturā esse absolutè, sed tunc tantùm esse in hoc. Et ideò bene dictam propositionem probat sanctus Thomas per hoc, quòd alioquin idem esset causa sui ipsius: manifestum est enim ex dictis quòd si aliquid est causa alicuius naturæ simpliciter, quòd est

causa

Universidad de Deusto
Biblioteca

causæ illius naturæ in quocunque reperiatur secundum esse causatum. Ideò si aliquid habet esse causatum illius naturæ, cuius est causa simpliciter, necesse est vt sui ipsius causa sit.

SED occurrit dubium contra primum sensum. Cùm enim dicitur quòd habet esse causatum secundum aliquam naturam, est causa illius naturæ non simpliciter, sed tantùm in hoc, aut intelligitur quòd est causa naturæ vt in hoc materialiter tantùm, aut etiam formaliter. si materialiter tantùm, tunc non differt ab eo quod est causa naturæ simpliciter, quia etiam illud non producit naturam nisi limitatam & singularem, cùm vniuersale vt sic non habeat esse in rerum natura. si formaliter, ergo non potuit producere nisi vnum singulare illius naturæ, & sic Sortes non poterit producere & generare nisi vnum hominem, quod constat esse falsum: quum multos possit filios generare. probatur consequentia, quia determinans sibi aliquam rationem formalem obiecti contractam sub aliqua communi, non potest vltra illam rationem contractam in aliquid aliud sub illo communi contentum: sicut si visus determinaret sibi pro obiecto formali hoc album, putà Sortem, non posset videre aliud album quam Sortem. Respondetur quòd formaliter intelligenda est propositio sancti Thom. Ad improbationem dicitur primò, quòd vtique vnum singulare illius naturæ, productione qua hoc singulare producit, non potest producere nisi hoc signatum. Sortes enim generando Socratem, non producit per se nisi humanitatem Socratis, non autem humanitatem simpliciter, cùm non possit in omne quod humanitate participat. Dicitur secundò quòd est communune omni generationi à Sorte procedenti, quòd per ipsam producitur formaliter & per se quædam humanitas, id est humanitas singularis vagè & indistinctè loquendo, non autem simpliciter humanitas. Vnde consequentia addocta falla est, si accipiatur consequens absolutè, scilicèt quòd vnum singulare, absolutè loquendo, non poterit producere nisi vnum singulare: sed bene sequitur quòd hac generatione particulari vt terminatur ad productum, non producit per se nisi hoc singulare signatum. Ad probationem dicitur quòd singulare non determinat absolutè sibi rationem huius singularis signati, sed rationem singularis vagè & indistinctè, quia videlicèt non producit formaliter & per se naturam nisi in aliquo, sed bene vt hac signata generatione generans inquantum ad generatum terminatur, determinat sibi rationem huius singularis signati: & vt sic non potest producere nisi hoc signatum.

POTEST autem argui ex dictis Scoti vbi suprà, contra dictam propositionem. Si vnus angelus habens esse causatum à deo in sua natura, produceret alium angelum sibi similem, non produceret naturam illius angeli in aliquo præsupposito, quum nec in ipso angelo producente. esse & natura sit in aliquo recepti. ergo non oportet vt habeus esse causatum secundum aliquam naturam, si causat ipsam naturam, quòd causet ipsam in hoc, sed potest ipsam causare singularem non in aliquo. Et sic patet quòd quamuis non causaret ipsam naturam angeli simpliciter & absolutè, ipsa præexisteret in angelo producente non producta ab angelo, sed à deo, ipsam tamen naturam singularem huius angeli per creationem produceret, producendo non ex aliquo subiecto.

Respondetur quòd vtique illa conditionalis est vera: sed & hæc etiam est vera: Si angelus produceret alium angelum sibi similem, produceret naturam in aliquo præsupposito. Vtrunque enim consequens sequitur ex illo antecedente. inquantum enim angeli natura non est in aliquo recepta, sequitur quod non produceretur in aliquo præsupposito. inquantum verò esse angeli est esse causatum, sequitur quòd produceretur in aliquo præsupposito. & ideò antecedens est impossibile, quia propositio ad quam sequuntur propositiones contradictoriæ, est impossibilis.

ADVERTENDVM autem, quòd non inquit sanctus Thomas absolutè habens aliquam naturam, sed habens esse causatum secundum naturam, non esse causam illius naturæ simpliciter, quia si aliquid haberet naturam non secundum esse causatum, sicut deus habet sapientiam & essendi naturam: posset nihilominùs esse causa illius naturæ simpliciter secundum quod est causata, & non esset sui ipsius causa, eò quòd natura non habeat in ipso esse causatum. habens autem esse causatum in natura, non potest esse simpliciter illius naturæ causa vt est causata, quia sic causans causaret seipsum, eo quòd habeat & ipsam naturam causatam.

Octauò, omne agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc, vnde causatum suum individualiter subsistit. ergo nullum tale creat, sed tantùm agens infinitum cuius esse comprehendit omnis entis similitudinem. consequentia clara est. antecedens verò probatur. Cuiuscunque actus determinatur ad genus & ad speciem & accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi, id est, quantum ad formam secundum quam agit. sed nihil habens esse determinatum potest esse simile effectui eiusdem generis vel speciei secundum quod est hoc aliquid, sed tantùm secundum rationem generis vel speciei: ergo non potest esse per suam actionem causa alterius quantum ad hoc quòd subsistit ab aliis distinctum, sed tantùm quantum ad hoc quòd habet genus aut speciem: ergo præsupponit ad suam actionem hoc vnde causatum individualiter subsistit: maior probatur, tum quia modus actionis est secundum modum formæ secundum quam agens est in actu: tum quia omne agens agit sibi simile: minor etiam probatur, quia vnumquodque secundum quod est hoc aliquid, est ab aliud distinctum.

SED ad hanc rationem posset aliquis dicere quòd antecedens est falsum, & ad probationem, negare vltimam consequentiã: quamuis enim agens non assimiletur effectui quantum ad id per quod est hoc aliquid, quia per illud individuum non convenit cum aliis, imò ab omnibus aliis distinguitur, non tamen agens præsupponit aliquid suæ actioni per quod suus effectus individuetur, tum quia secundum Scotum individuatur vnumquodque per suam hæceitatem quæ non præsupponitur rei, sed est modus intrinsecus concomitans rem: tum quia res immaterialis seipsa est individua secundum doctrinam sancti Thomæ, & sic suæ productioni non oportet aliquid præsupponere per quod individuetur.

AD huius euidentiam considerandum est quòd sicut in individuis eiusdem genetis & speciei inter quæ est causalitas secundum naturam, quia in ratione generis & speciei non distinguuntur, sed sunt similia, vnum potest esse causa alterius secundum naturam generis & speciei, eo quòd oportet agẽs & effectum similia esse: ita quum inquantum sunt individua subsistentia, non sint vnum & similia, sed sint distincta: id per quod vnum ab alio distinguitur individualiter, & in se subsistit, ab altero causatum esse non potest: alioquin per idem conueniret formaliter cum altero, & ab ipso formaliter distingueretur, oportet enim effectum cum causa conuenire quantum ad id secundum quod causatur ideò si etiam secundum illud distingueretur ab ipso, per idem conueniret cum ipso, & ab ipso distingueretur. Propterea prima responsio secundum mentem Scoti non tollit rationis efficaciam. Si enim hæceitas consequitur rem, causat omnem eius modum intrinsecum: sed per rem ab aliquo causatum vt sic non potest effectus ab illo distingui: ergo per ipsam hæceitatem non potest effectus distingui à causa, sed magis cum causa conuenit propter similitudinem quam oportet esse inter causam & effectum: ergo si debet effectus conueniens cum causa in ratione generis vel speciei à causa individualiter distingui, oportet esse aliquid non causatum à tali causa, præsuppositum actioni, in qua natura generis & speciei individuetur, & effectus individualiter subsistat quo ab omnibus distinguatur. Secunda quoque instantia ex doctrina sancti Thomæ non impedit. Verum est enim quòd nihil determinatum ad genus & speciem potest producere effectum nisi aliquo præsupposito per quod natura generis & speciei individuetur: alioquin non esset vnde effectus à causa distingui posset sub eodem genere, aut sub eadem specie, vt deductum est contra Scotum. Sed vbi natura ex se est individua & hæc non possunt esse plura individua quorum vnum alterum producat, natura enim individua pluribus non communicatur, ideò illa instantia non est contra propositum. Quòd si poneretur vnum individuum immateriale producere aliud individuum speciei, oporteret dicere quòd ipsa natura non esset ex se individua, sed esset aliquid per quod individuaretur, quod sanè necesse esset præsupponi actioni alterius individui productiuè. Ex quibus sequitur quòd dicta positio sancti Thomæ magis confirmat propositum quàm destruat. Si enim talis natura est ex se individua, & propter hoc non possunt esse in ipsa, plura individua, signum est quòd vbi vnum individuum aliud individuum eiusdem speciei producit, oportet ibi naturam non esse ex se individuam, sed esse aliquid aliud in quo individuetur præsupponitum actioni producentis individuum simile secundum speciem.

Nonò, quum aliquid fit ex omninò non ente fit per se, ergo oportet vt producatur ab eo quod est causa essendi per se: ergo solus Deus facit ens ex non ente omninò: ergo ipsius solius est creare.

AD euidentiam antecedentis notat sanctus Thomas quòd cùm omne quod fit, ad hoc fiat vt fiat: si aliquid fiat quod prius fuerit, illud dicitur non per se, sed per accidens fieri: si verò prius non fuit, dicitur fieri per se, vt si ex albo fiat nigrũ, sic nigrũ quidem per se, coloratum verò per accidens, quia prius erat, similiter si fiat aliquod ens, putà homo, fit quidem homo per se, quia ex non homine: ens autem fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, scilicèt ex non homine. sic patet quòd tunc tantùm fit ens per se, quando fit ex omni non ente, prima verò consequentia probatur, quia oportet effectus in causas proportionaliter reduci, secunda etiam probatur, quia solus Deus est causa entis inquantum ens, alia verò sunt causa entis per accidens.

SED videtur ista ratio, si aliquid concludat probare hoc solum, quòd solus Deus vniuersitatem entium creat, eo quòd ipse solus faciat ens, cùm prius nullum omninò ens creatum fuerit: non autem probat quòd hanc rem particulatem, putà muscam solus Deus possit creare. Diceretur enim quòd aliqua creatura producendo Sortem producit ipsum quantum ad omnia quæ sunt ipsius, & sic producit hoc ens ex non ente omninò, licèt aliquod aliud ens præexistat: non enim ad hoc vt aliquid particulare creetur oportet vt fiat ens, ita quòd nullum ens omninò præfuerit: sed sufficit quòd non præfuerit aliquid eius quod fit, vnde negari poterit omnia alia à Deo esse causas essendi per accidens tantùm, imò aliqua causa est causa essendi per se, quia facit ens quod omninò non præexistit, licèt aliquod aliud ens præexistat sicut cùm ex hoc nigro fit album, dicitur fieri hoc albũ per se, quia hoc album quod fit nõ erat, licèt aliquod aliud album esset, & similiter Deum dicimus hanc animam intellectiuam creare, quia omninò ante non erat, licèt aliqua alia anima intellectiua præexistat. Vel ergo ratio non concludit propositum, vel assumit quod est probandum scilicèt quòd nihil aliud à Deo producat aliquod ens ex omninò non ente, quod est falsum.

Nullum agens particulare facit ens per se.

Pro euidentia huius rationis considerandum est, quòd sicut in generatione quia est mutatio, ponitur aliquod subiectum cui coniungitur negatio rei producendæ, vt possit dici res fieri, & ex tali subiecto tanquam ex materia, & ex negatione tanquam ex termino à quo (dicimus enim Sortem ex sanguine menstruo tãquam ex materia generari, & ex non Sorte tanquam ex termino à quo) ita opposito modo in creatione quia non est mutatio, oportet omne remoueri subiectum ex quo dicatur tanquam ex materia fieri quod creatur: vnde de ratione creationis siue vniuersalis siue particularis est, vt id quod creatur, omninò ptius non fit, & per consequens quòd fiat ex omninò non ente: & sic necesse est vt in omni creatione fiat ens per se, quia fit ens, & priùs omninò non erat, quia scilicèt nihil ipsius omninò erat, ex quo ipsum ens fit factum, licèt fortassis aliquod aliud ens præcesserit, nullum autem agens particulare facit ens per se, quia nullum tale facit ens tanquam omninò priùs non existens. non enim facit ens nisi præsupposito aliquo ente, ex quo aliud ens faciat: sicut enim cùm ex albo fit nigrum, quia coloratum præexistit in albo, non fit coloratum per se, sed tantùm per accidens, inquantum coniungitur nigro quòd fit per se & prima intentione: ita quum aliquod ens fit ex alio ente præsuppositio, quia ratio entis præexistit in illo ex quo res dicitur fieri, non fit ens per se, sed tantùm per accidens, inquantum ratio entis coniungitur particulari enti quod per se fit: oportet enim (vt dicebatur) quod per se fit, non esse prius omninò, neque tanquam subiectum, neque tanquam coniunctum subiecto ex quo ipsum dicatur fieri. Dicitur ergo quòd ratio sancti Thomæ concludit non solùm de creatione vniuersali, sed etiam de particulari. Et quum instatur quia ratio assumit quod est probandum negatur. Non enim vult probare sanctus Thomas quòd nihil aliud à Deo producit ens ex omninò non ente sed ex hoc in superioribus probato, vult ostendere quòd nullius creaturæ actio est creatio, quum enim creatio sit productio per se entis, & nulla creatura producat ens per se, quum producat quicquid producit, ex aliquo ente, vt superiùs est ostensum: sequitur quòd nulla actio creaturæ est creatio. Et sic solius Dei est creare, cuius est producere per se ens, vt pote cuius est agere ex nullo omninò præsupposito ente tanquam ex materia. Confirmatur conclusio authoritatis Gen. 1. vbi dicitur omnia à Deo creata esse. Confirmatur etiam authoritate Damasceni in secundo sententiarum. Postremò per hoc ostenditur exeludi error Auic. 9. Metaph. ponentis à prima substantia separata esse creatam secundam.

non ex materia, est determinata ad vnum effectum. Dico autem immediatè: quia si per media producerer, posset prouenire diuersitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam non ex materia: quia idem agens & eadem actione causat diuersos effectus secundum materiæ diuersitatem: sicut calor ignis qui indurat lutum, & liquefacit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad vnum effectum.

2 Item, omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quæ suus per se & proprius effectus se extendere potest: sicut ædificatiua ad omnia se extendit si perfecta sit, quæ possunt rationem habere domus, virtus autem diuina est per se causa essendi: & esse est eius proprius effectus vt ex supradictis * patet, ergo ad omnia illa se extendit quæ rationi entis non repugnant: si enim in quemdam tantùm effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis: rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quæ in se rationem non entis non includunt: hæc autem sunt quæ contradictionem nõ implicant. Relinquitur igitur quòd quicquid contradictionem non implicat, Deus potest. * ca. præc.

3 Adhuc, omne agens agit inquantum actu est, secundum igitur modum actus vniuscuiusque agentis est modus suæ virtutis in agendo, homo enim generat hominẽ, & ignis ignem: Deus autem est actus perfectus in se omnium perfectiones habens, vt suprà * ostensum est. Est igitur sua virtus actiua perfecta ad omnia se habens quæcunque non repugnant rationi eius quod est esse in actu: hoc autem est solùm quod contradictionem implicat: omnia igitur præter hoc, Deus potest. * Cap. 23. 1. lib.

4 Ampliùs, omni potentiæ passiuæ respondet potentia actiua, potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam: non potest autem ens in potentia consequi quòd fit actu nisi per virtutem alicuius existentis in actu: otiosa esset igitur potentia, nisi esset virtus actiua agentis quæ eam in actum reducere possit: quum tamen nihil sit otiosum in rebus naturæ: & per hunc modum videmus quòd omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium & corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem actiuam quæ est in corpore cœlesti: quod est primum principium actiuum in natura. Sicut autem corpus cœleste est primum agens respectu corporum inferiorum: ita Deus est primum agens respectu totius entis creati: quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem actiuam facere potest, in potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat: sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt: omnia igitur Deus potest.

5 Præterea, quòd effectus aliquis non subsit potentiæ alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Vno modo, per hoc quòd non habet cum agente affinitatem vel similitudinem: agens enim omne agit sibi simile aliquo modo: vnde virtus quæ est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis actiuæ: sicut virtus actiua corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo propter materiam determinatã ad effectum in quam agens agere non potest: sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi diuinæ virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest: quum omne ens inquantum habet esse, sit ei simile, vt suprà * ostensum est. Nec etiam propter ef- * Cap. 19. huius lib.

fectus

Quòd Deus sit omnipotens.

Capit. 22.

Idem p. p. q. 25. art. 3. in 1. sen. d. 20. art. 1. & 2.

EX hoc autem apparet quòd diuina virtus nõ determinatur ad aliquem vnum effectum. Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediatè producta esse oportet quæcunque à sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiæ separatæ, quæ non sunt compositæ ex materia & forma, quas nunc esse supponatur: & similiter omnis materia corporalis. Hæc igitur diuersa existentia prædictæ virtutis immediatè effectus sunt: nulla autem virtus producens immediatè plures effectus

Universidad de Deusto
Biblioteca

fectus excellentiam: cum oſtenſum ſit quod deus eſt ſuper omnia entia in bonitate & perfectione. Nec iterum propter defectum materiæ: quum ipſe ſit cauſa materiæ. quæ non eſt poſsibilis cauſari niſi per creationem. ipſe etiam in agendo non requirit materiam: quum nullo præexiſtente rem in eſſe producat: & ſic propter materiæ defectum eius actio impediri non poteſt ab effectus productione. Reſtat igitur quòd diuina virtus non determinetur ad aliquem effectum: ſed ſimpliciter omnia poteſt: quod eſt eum eſſe omnipotentem. Hinc eſt etiam quòd diuina ſcriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim Gen.17.ex ore dei: Ego deus omnipotens, ambula coram me, & eſto perfectus. & iob 42. Scio quia omnia poteſt. & Lucæ primo ex ore angeli, Non erit impoſsibile apud deum omne verbum. Per hoc autem euacuatur quorundam philoſophorum error, qui poſuerunt à deo immediatè produci vnum effectum tantùm, quaſi virtus eius ad illius productionem determinata eſſet: & quòd deus non poteſt aliquid facere, niſi ſecundum quòd curſus rerum naturalium ſe habet: de quibus dicitur Iob 22. Quaſi nihil poſsit omnipotens, æſtimabant eum.

Cauſa ſcripturæ.

Excluſio erroris.

Super cap. 22.

POSTQVAM determinauit ſanct. Thom. de rerum productione quantum ad eius ſubſtantiam, nunc de ipſa quantum ad eius qualitatem determinat. Circa hoc autem duo primò ſpecialiter facit. primò enim agit de amplitudine & extenſione diuinæ potentiæ diuinæque actionis. ſecundo de modo actionis in cap ſequenti. Quantum ad primum ponitur iſta concluſio. Diuina virtus non determinatur ad aliquem vnum effectum.

Potentia diuinæ reſpondet vni formale obiectum.

AD cuius euidentiam conſideraudum eſt, quòd cùm potentia actiua in ſua ratione dicat ordinem ad effectum, habeátque ſpeciem ex obiecto, vt illum ordinem importat, ab eodem autem res habeat ſpeciem & vnitatem formalem, neceſſe eſt vt vni potentiæ vnum formale obiectum reſpondeat. calefactiuæ enim potentiæ correſpondet calefactibile. & domiſi atiuæ domificabile, & ſic de aliis. Sed differt potentia actiua illimitata, qualis eſt potentia diuina à potentia limitata, qualis eſt omnis potentia creaturæ, quia quælibet potentia actiua creaturæ determinatur ad aliquod vnum genus producibilium contentum ſub hoc communi quod dico producibile, potentia autem diuina non determinatur ad aliquod vnum genus producibilius, ſed habet pro formali obiecto hoc quod dico producibile ſimpliciter, & abſolutè ſumptum. Cùm ergo dicitur quòd diuina potentia non determinatur ad aliquem vnum effectum, non eſt ſenſus quòd non habeat vnum obiectum formale (cùm enim ſit vna potentia, neceſſe eſt vt ſibi vnum obiectum formale correſpondeat) ſed eſt ſenſus quòd non limitatur ad vnum genus producibilium, ita quòd aliud producere non poſſit, imò omne producibile in natura producere poteſt. Ad hunc ergo ſenſum probatur concluſio. primò Nulla virtus producens immediatè diuerſos effectus non ex materia, eſt determinata ad vnum effectum: ſed virtus diuina immediatè producit plures effectus non ex materia. ergo &c. ad manif. ſtationem maioris notat ſanctus Thomas conuenienter additum eſſe immediatè, & non ex materia, quia ſi per diuerſa media agere, poſſet diuerſitas ex diuerſitate mediatum cauſarum prouenire. Similiter ſi ageret ex materia, poſſent prouenire diuerſi effectus propter diuerſitatem materiæ. ſicut calor ignis eadem eſt one indurat lutum & liquefacit ceram, minorem autem probat, quia omnia quæ non poſſunt niſi per creationem produci, vt ſunt omnes ſubſtantiæ ſeparatæ, & omnis materia corporalis, ſcilicèt prima, diuerſa exiſtentia producibilia, à deo producuntur immediatè, quum dei ſolius ſit creare.

AD euidentiam huius rationis conſiderandum, quòd licèt vna virtus creata daretur, quæ poſſit immediatè plures effectus materialiter producere, non tamen poſſet in plures effectus formaliter, ſed omnes in vnum genus producibilium reducerentur, ſicut & ipſa virtus naturam haberet limitatam. Subſtantiæ autem ſeparatæ & materia corporalis non conueniunt in vno genere determinato producibilium, quum non conueniant niſi in genere ſubſtantiæ, quod non dicit vnum genus producibilium per ſe, ſed omnia per ſe producibilia comprehen lit: ideò potentia quæ eſt horum productiua, non determinatur ad vnum genus per ſe producibilium, ſed ad plura genera, imò ad omnia genera producibilium ſe extendit: quum enim omnia ſeparata à materia, & omnia materialia producat, eo quòd & omnis materia corporalis ab eo producatur: ſequitur quòd omnia per ſe producibilia producat: & quia accidentia ſubſtantiam conſequuntur, ideò & ipſa accidentia quæ ſecundariò producuntur producit, & ſic ad omnia producibilia ſe extendit abſoluté.

SED occurrit dubium circa id quod dicitur, quoniam ſi virtus per media produceret, poſſet prouenire diuerſitas ex parte mediatum cauſarum. Si enim virtus ſit ad vnum genus producibilium determinata, quantumcunque per diuerſa media operetur, nunquam poterit niſi in illud genus, ſicut domificator licèt diuerſis vtatur inſtrumentis, non tamen producit niſi domum: ergo non poteſt virtus eſſe ex ſe ad vnum effectum determinata, & tamen diuerſos effectus non ſub illo contentos producere. Reſpondetur quod non vult dicere ſanctus Thomas, virtutem quæ eſt ex ſe ad vnum effectum determinata, poſſe propter diuerſitatem cauſarum mediarum in plures effectus formaliter diſtinctos in ratione producibilis, vt ad ipſam virtutem referuntur, ſed quòd poteſt in plures effectus formaliter diſtinctos, vt in ipſas cauſas medias referuntur: qui tamen vt in ipſam ſuperiorem virtutem referuntur materialiter tantùm diſtinguuntur: obiecta enim inferiorum potentiarum ſi ad ipſas inferiores potentias referantur, formaliter diſtinguuntur, materialiter autem ſi ad ſuperiorem potentiam referantur, ſicut color & ſonus ad viſum & auditum comparata formaliter diſtinguuntur in ratione obiectiue ſumptem ad ſenſum communem referuntur, conueniunt in vna ratione formali obiecti, & materialiter tantùm diſtinguuntur. Mens ergo ſancti Thomæ eſt, quòd ſi aliqua virtus immediatè producat plura producibilia formaliter diſtincta ſecundum rationes producibilis quæ in nulla particulari ratione producibilis conueniant, illa non determinatur ad aliquod vnum particulare genus producibilium, quia tunc non comparantur obiecta niſi ad ipſam virtutem: ideò ſicut in nulla particulari ratione producibilis conueniunt, ita ipſa virtus non determinat ſibi vnum particulare obiectum producibilis. Si autem ageret virtus mediantibus aliis cauſis plura genera producibilium formaliter diſtincta in nulla particulari ratione producibilis conuenientia, vt ad cauſas medias referuntur: poſſet nihilominùs illa virtus determinata eſſe ad vnum genus producibilium, ad quod illa plura materialiter comparantur: & ſcilicèt eſſet ad vnum effectum determinata formaliter, poſſet tamen dici aliquo modo producere plura formaliter diſtincta, inquantum ſub ſuo formali obiecto plura producibilia coutinerentur, quæ in comparatione ad cauſas medias formaliter diſtinguuntur.

CIRCA illam propoſitionem, Idem agens eadem actione cauſat diuerſos effectus ſecundum materiæ diuerſitatem: ſciendum eſt, quòd actio ignis qua indurat lutum, & liquefacit ceram, ſi ad agens compatetur, eſt vna, quia ab vna eius virtute ſcilicèt à calore procedit, ſi autem ad ſubiecta comparetur, eſt plures: ſecundum enim pluralitatem materiæ ipſam pluralitatem oportet, quum idem accidens numero in diuerſis ſubiectis eſſe non poſſit. Quum ergo dicit ſanctus Thomas, quòd eadem actione indurat lutum, & liquefacit ceram, accipitur identitas actionis ex parte agentis, non autem ex parte recipientium. Secundò Eſt ſe eſt per ſe & proprius effectus Dei: ergo in omnia poteſt virtus Dei quæ rationi entis non repugnant: hoc autem eſt ſolum non ens: ergo in omnia poteſt quæ rationem non entis non includunt. rationem autem non entis non includunt quæ contradictionem non implicant: ergo in omnia poteſt quæ contradictionem non implicant. Antecedens ex præcedentibus eſt manifeſtum: prima autem conſequentia probatur. tum quia omnis virtus perfecta ad omnia illa ſe extendit ad quæ ſuus proprius, & per ſe effectus ſe extendere poteſt. tum quia ſi aliquem tantùm effectum producere poſſet non eſſet cauſa entis inquantum ens, ſed tantùm huius entis.

ADVERTENDVM, quòd cùm deberet inferre S. Tho. quòd virtus Dei poteſt in omnia ad quæ ratio entis ſe extendit, intulit quòd poteſt in omnia quæ rationi entis non repugnant, quia ſimul oſtendere voluit ad quæ ſe virtus diuina extendat, & quæ ab eius excludantur cauſalitate: in hoc enim quod dicitur virtutè Dei poſſe in omnia quæ rationi entis non repugnant datur intelligi quòd ad omne ens extenditur: & quòd ſolum ea ratiõi repugnans à Dei excluditur cauſalitate: hoc autem eſt ſolum non ens, quod contradictionem implicat.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, conſiderandum eſt, quòd includere rationem non entis, dupliciter poteſt intelligi: vno modo materialiter & denominatiuè, quia videlicèt de ſo ſo verè dicitur quòd non eſt ens in actu, ſicut de Sorte non exiſtente in natura verè dicitur quòd eſt non ens in actu: alio modo formaliter & ſecundum propriam rationem, quia videlicèt non ens

non ens in actu in eius ratione includitur, aut eius rationem neceſſariò & inſeparabiliter concomitatur: & ſic dicitur non ens quod omninò eſt extrà eorum ambitum entis, ſecundum quòd ens diuiditur per actum & potentiam, quod ſcilicèt nihil eſt, neque inquam exiſtens in actu, neque in potentia. Includere rationem non entis primo modo, inuenitur etiam in his quæ contradictionem non implicant. Nam Sorte non exiſtente in rerum natura verum eſt dicere, quòd Sortis eſſe, eſt non ens: & Sorte non exiſtente albo eſt verum dicere, quòd Sortis eſſe album eſt non ens: quia videlicèt Sortes exiſtens non eſt: & Sortes albus non eſt in natura. Includere autem rationem non entis ſecundo modo conuenit tantùm iis quæ contradictionem implicant: ſicut hoc quòd dico hominem eſſe aſinum. Nam neque hoc actu eſt in natura: quia non inuenitur homo qui ſit aſinus, neque poteſt eſſe in natura. Cùm ergo inquit ſanctus Thomas quòd Deus poteſt facere quicquid rationem non entis non includit, intelligitur de non includione ſecundo modo includionis oppoſita: talia autem ſunt quæ contradictionem non includunt. Nam quamuis aliquando huiuſmodi non ſint in actu, propter quod dicuntur materialiter & denominatiuè includere rationem non entis: non tamen includunt illam non entis rationem formaliter in ſua ratione, cùm ſint entia in potentia, quibus videlicèt conuenire poteſt eſſe in actu. Tertiò. Deus eſt actus perfectus in ſe omnium perfectiones habens: igitur ſua virtus ſe extendit ad omnia quæcũque non repugnant rationi eius quod eſt eſſe in actu: hoc autem eſt ſolùm quod contradictionem implicat: ergo, &c. probatur conſequentia, quia modus virtutis in agendo eſt ſecundum modum actus agentis.

Implicans contradictionem eſt non ens.

ADVERTENDVM, quòd quum eſſe ſit actualitas omnis formæ & perfectionis ac etiam cuiuſcunque participantis rationem entis: nihil repugnat eſſe actualis exiſtentiæ, niſi quod in ſua ratione includit negationem omnis perfectionis, & omnis entis: tale autem eſt ſolùm id quod contradictionem implicat: huiuſmodi enim nihil omninò eſt: & ſic nullo modo continetur ſub ente: quare neceſſe eſt vt ſub non ente formaliter contineatur, quod cùm eſſe ſit actualitas entis, non autem non entis, neceſſe eſt vt quod contradictionem implicat, impoſſibile ſit eſſe, & ſic ad eſſe repugnantiam habeat: ideò bene dicit ſanctus Thomas quòd ſolum implicans contradictionem habet repugnantiam ad id quod eſt eſſe in actu.

Quartò, quicquid eſt in potentia entis creati, totum Deus per ſuam potentiam actiuam facere poteſt: ſed in potentia entis creati eſt omne quod non repugnat enti creato, ſicut in potentia naturæ humanæ ſunt omnia quæ humanam naturam non tollunt: ergo omne ens creatum Deus agere poteſt: probatur maior, omni potentiæ paſſiuæ reſpondet potentia actiua: ergo potentiæ vniuerſali correſpondet potentia actiua agentis vniuerſalis & primi: probatur antecedens, tum quia alias otioſa eſſet talis potentia, cùm ordinetur ad actum, nisi per virtutem exiſtentis in actu, non poſſit conſequi actum; tum quia videmus omnia quæ ſunt in potentia materiæ generabilium & corruptibilium, reduci poſſe in actum, ſcilicèt immediatè, aut mediatè per virtutem corporis cœleſtis quod eſt primum principium actiuum materiale, id eſt, primum agens inter agentia corporalia.

CIRCA illam propoſitionem, In potentia entis creati eſt omne quod non repugnat enti creato: aduertendum quòd potentia entis creati non eſt accipienda ad modum potentiæ formarum naturalium; quaſi ſit aliqua entitas in qua potentialiter ſit omne ens creatum, & de qua dicatur in actum educi: conſtat enim quòd intellectualia, & materia prima, non educuntur de potentia materiæ, cùm producta ſint ex nihilo, ſed potentia entis creati dicitur hoc loco potentia logica quæ dicit poſſibilitatem prædicati cum ſubiecto: ſic enim dicitur materia in potentia ens creatum: quia iſta propoſitio eſt poſſibilis, materia eſt ens creatum: ſicut quum dicitur, Sortes poteſt eſſe homo, ſenſus eſt, iſta propoſitio eſt poſſibilis, Sortes eſt homo. Et vniuerſaliter poteſt formari propoſitio poſſibilis dicendo, hoc eſt homo, & ſimiliter de quo poteſt formari propoſitio poſſibilis dicendo: hoc eſt ens creatum: hoc autem eſt omne quod enti creato non repugnat, ſcilicèt quod in ſua ratione nihil includit rationi entis creati repugnans. Duo autem ſunt quæ rationi entis creati repugnant ſcilicèt quod omninò eſt extrà rationem entis, ſicut quod eſt formaliter non ens, vt quod contradictionem implicat, vt quod eſt extrà rationem creati, licèt non ſit extrà rationem entis, ſicut Deus: ideò ſolùm iſta ſub diuina potentia non cadunt. Ex quibus patet, quòd cùm ſuperius dictum eſt virtutem diuinam ſe extendere ad omnia illa quæ rationi entis non repugnant, illud intelligendum eſt de illis quæ non repugnant rationi entis creati, de hoc enim eſt ſermo cùm quæritur ad quod ens ſe extendat diuina potentia.

SED tunc occurrit dubium, quia proceſſus ſancti Thomæ de potentia paſſiua non erit ad propoſitum, ſi potentia entis creati non dicit potentiam paſſiuam, ſed potentiam logicam.

Dicitur quòd licèt potentia entis creati non ſit potentia paſſiua exiſtens in natura, habet tamen quandam ſimilitudinem cum potentia paſſiua, inquantum ſicut exiſtens in potentia paſſiua, poteſt ab aliquo in actum produci, & ſic eſſe in tali potentia eſſe poſſe de tali potentia produci: ita quod eſt in potentia entis creati, poteſt creari: ideò vult ſanctus Thomas proportionaliter arguere, quòd ſicut omni potentiæ paſſiuæ in natura oportet correſpondere potentiam actiuam, & primum agens corporale poteſt educere in actum quicquid eſt in tali potentia paſſiua: ita omni potentiæ logicæ ad eſſe creatum oportet correſpondere aliquod principium creatum, ſi enim hoc poteſt habere eſſe creatum, neceſſe eſt vt ſit aliquid potens ipſum creare, potentiæ enim ad eſſe productum correſpondet potentia productiua, ſicut & potentiæ paſſiuæ potentia actiua correſpondet, & ſic neceſſe eſt vt in primo & vniuerſali agente ſit virtus productiua omnis entis creati, ſiue omnis entis producibilis: ſicut in primo agente corporeo eſt potentia omnis alterius rei corporeæ productiua.

Excluditur error.

Quintò, nullus effectus poteſt ſubtrahi diuinæ virtuti propter diſſimilitudinem effectus cum ipſo Deo, eo quòd vnumquodque inquantum habet eſſe, ſit ei ſimile, nec propter excellentiam effectus, cùm ſit Deus ſuprà omnia in bonitate & perfectione, nec propter defectum materiæ, quia ſcilicèt effectus determinet ſibi materiam in quam Deus agere non poſſit, cùm ipſe ſit cauſa materiæ, ac etiam non requirat materiam tanquam ſubiectum ex quo rem producat, quum nullo præſuppoſito rem producat in eſſe, ergo nullus effectus diuinæ virtuti ſubtrahitur. ſed ſimpliciter omnia poteſt, quod eſt eum eſſe omnipotentem: probatur conſequentia, quia quòd effectus aliquis non ſubſit potentiæ alicuius agentis, eſt ex aliqua dictarum cauſarum. Confirmatur concluſio Genes. 17. Ego Deus omnipotens, &c Iob 42. Scio quia omnia poteſt, &c. & Lucæ primo, Non erit impoſsibile, &c. Excluditur quoque error philoſophorum dicentium vnum tantùm eſſe ſum à Deo immediatè produci, & dicentium eum non poſſe aliquid facere niſi vt rerum naturalium curſus ſe habet: de quibus Iob. 22. Quaſi nihil, &c.

CIRCA prædicta dubitatur, quia ſanctus Thomas primo ſententiarum, diſtinct. 42 quæſt. 2 art. 2. videtur velle quod etiam id quod in ſe repugnat rationi non entis, Deus non poſſit facere. Ibi enim tenet quòd quicquid in ſe non repugnat rationi entis, vel rationi non entis, Deus facere poteſt. Si enim poteſt facere quicquid rationi entis aut rationi non entis non repugnat, ſequitur vt quod rationi entis repugnat, facere non poſſit. & ſimiliter quod repugnat rationi non entis: ergo non ſolùm quod repugnat rationi entis, in ſe formaliter ſubtrahitur à diuina potentia, cuius oppoſitum dictum eſt ſuperiùs.

ITEM videtur alia contradictio, quia vbi ſuprà, & de potentia, quæſtione prima, articulo tertio dicitur quòd implicans contradictionem, neque rationem entis habet, neque rationem non entis. hoc autem dicitur quòd implicans contradictionem, rationem non entis includit.

Quomodo implicans contradictionem ſit non ens.

AD huius euidentiam duo ſunt aduertenda. Primum eſt, quòd implicans contradictionem, licèt includat ſimul eſſe & non eſſe, quam implicet affirmationem & negationem, tamen neque eſt ſimpliciter ens, quia non ens in ipſo includum tollit ens: neque ſimpliciter non ens, quia ens in ipſo includum tollit non ens. Vnde non poteſt ſimpliciter & abſolutè dici hominem eſſe aſinum, eſt eus, quum hominem eſſe aſinum, includat hominem non eſſe rationalem quod dicit non ens: neque ſimpliciter & abſolutè poteſt dici, hominem eſſe aſinum: eſt non ens, quum includat hominem eſſe animal, quod eſt ens. Secundum eſt ex doctrina ſancti Thomæ vbi ſuprà, quòd omnis actio cauſæ actiuæ qua aliquid producitur, terminatur ad eſſe: ad non eſſe autem terminatur cùm per ipſam aliquid deſtruitur: ſed verum eſt quòd ad eſſe terminatur primò, ad non eſſe autem ſecundariò, eo quòd ad non eſſe terminatur niſi inquantum eſſe productum vnius, non compatitur eſſe alterius, nec obſtat de annihilatione in qua nullum eſſe producitur, & tamen res deſinit eſſe, quia res non annihilatur per aliquam actionem. ſed quia Deus deſiſtit ab act one qua rei tribuit eſſe, vt dicitur potentia, quæſt. 5. articulo 3. ad ſecundum: oportet ergo omnem terminum actionis eſſe, aut ſimpliciter ens ſi in eſſe producitur, aut eſſe ſimpliciter non ens ſi ipſius eſſe deſtruitur. quum enim productus eſt Sortes, abſolutè verum eſt dicere Sortes eſt. Cùm autem eſt corruptus, eſt abſolutè verum dicere, Sortes non eſt. Ideò quum id quod implicat contradictionem non poſſit dici abſolutè eſſe, neque abſolutè non eſſe, quum & eſſe & non eſſe ſimul includat: non poteſt huiuſmodi eſſe terminus primarius actionis, neque etiam ſecundarius.

Homi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Hominem enim esse asinum, quia includit hominem esse rationalem, & hominem non esse rationalem, non potest esse terminus productionis qua producitur aliquid in esse. quum enim oporteat terminum productionis absolutè esse ens, siue habere esse, necesse esset vt absolutè posset dici, homo rationalis est, quum fictum est, hominem esse asinum. hoc autem falsum est, quum hominem esse asinum non solùm includat ipsum esse rationalem, sed etiam ipsum non esse rationalem, non potest etiam esse terminus corruptionis, quia tunc posset absolutè dici, quum fit, hominem esse asinum, quòd homo non est rationalis: quod etiam falsum est, quum hominem esse asinum includat hominem esse rationalem. Similis ratio est, quæcunque affirmatio & negatio inueniatur in eo quod implicat contradictionem, idcirco huiusmodi dicuntur impossibilia simpliciter, quia nullo modo possunt esse terminus productionis aut corruptionis, & per consequens habent repugnantiam ad esse actu, & ad non esse actu, eo scilicèt modo quo entia quæ prius exiitunt, dicuntur post corruptionem non esse. oportet enim quod non est isto modo, esse aliquid cui non conuenit esse, sed tamen prius habebat esse. implicans autem contradictionem non est aliquid sed nihil. & ideò non potest esse non ens modo exposito. Quòd si insteretur, implicans contradictionem per te est nihil. ergo est absolutè non ens, cuius oppositum est dictum superius: dicitur quòd vtique est simpliciter non ens, si non ens dicatur quod nullo modo potest esse in rerum natura. non est autem non ens si dicatur non ens quod non est in rerum natura, sed tamen prius erat. sicut terminus corruptionis dicitur non ens, hoc autem secundo modo intellexit sanctus Thomas quod implicat contradictionem, non esse non ens simpliciter, imò habere repugnantiam ad non ens.

Ex istis facilis est responsio ad obiecta. Ad primum enim dicitur, quòd sanctus Thomas tetigit principalem actum & principale obiectum potentiæ actiuæ per istum dans intelligere etiam secundarium principalis autem actus potentiæ actiuæ est dare esse, & principale obiectum est quod accipit esse, ideò dixit à diuina potentia cuius proprius effectus est esse, subtrahi solùm id quod repugnat rationi entis, cui scilicèt repugnat habere esse actu, per hoc autem dat intelligere quòd etiam quantum ad secundarium actum qui est rem destruere, & quantum ad secundarium obiectum quod est non ens, id solùm subtrahitur potentiæ suæ, quod repugnat rationi non entis, id est, quod non potest esse non ens, quod tamen prius fuerit ens. sicut enim diuina potentia quantum ad productionem rerum extenditur ad omne quòd potest habere esse: ita extenditur quantum ad destructionem ad omne quod quum sit aliqua natura, potest habere non esse. Non est ergo contradictio quia hîc explicitè loquitur sanctus Thomas de potentia dei quantum ad primum actum & principalem, implicitè dans intelligere quod ad secundarium actum pertinet. Nam quod non potest esse actu, non potest prius existens desinere esse. In primo autem sententiarum de vtroque actu explicitè est loquutus.

ADVERTE tamen quòd non dico in deo secundarium & primarium actum esse, quasi ex parte dei sint plures actus, sed quia ex parte obiecti est distinctio. esse enim est principalis terminus, non esse verò secundarius. Ad secundum respondetur primò, quòd nulla est contradictio, quia in illis locis loquitur sanctus Thomas de ente & non ente absolutè & simpliciter dictis. hominem enim esse asinum neque absolutè loquendo est ens neque non ens: hîc autem loquitur quantum ad inclusionem. Nam licèt quod contradictionem implicat non possit dici absolutè non ens, in sua tamen ratione includit non ens. Respondetur secundò, & melius, quòd non ens potest accipi dupliciter: vno modo, pro eo cui omninò repugnat habere esse actu, quod scilicèt nihil est omninò, vt nihil opponitur enti non solùm participaliter, sed etiam nominaliter sumpto: & sic quod implicat contradictionem, est non ens. omninò enim sibi repugnat esse actu. Alio modo pro eo quod quum prius esset, postmodum non est, & sic non est non ens, quasi scilicet aliquid potens actionem destructiuam terminare. Primo ergo modo hoc loco accepit sanctus Thomas non ens, vnde in tertia ratione dixit solùm implicans contradictionem repugnare rationi eius quod est esse in actu: in locis autem allegatis accepit non ens secundo modo, vt ex verbis eius apparet.

Quòd deus non agit per necessitatem naturæ.

Cap. 23.

EX hoc autem ostenditur quòd Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitriũ voluntatis.

Omnis enim agentis per necessitatem, naturæ virtus determinatur ad vnum effectum: & inde est quòd omnia naturalia semper eueniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Diuina virtus autem non ordinatur ad vnum effectum tantùm. vt suprà *ostensum est: Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. *Cap. 19.

2 Adhuc, quicquid non implicat contradictionem, subest diuinæ potentiæ, vt ostensum est: multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet præcipuè circa numerum, & quantitates, & distãtias stellarum, & aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur: multa igitur subsunt diuinæ potentiæ quæ in rerum natura non inueniuntur. Quicunque autem eorum quæ potest facere, quædam facit, & quædam non facit: agit per electionem voluntatis, & non per necessitatem naturæ, Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

3 Item, vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in ipso: omne enim agens agit sibi simile, omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est: quum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, vt suprà* probatum est: oportet quòd similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem: igitur per intellectum agit: intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum quod mouet agentem vt finis: Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturæ. *Cap. 19.

4 Ampliùs, secundum Philosophum nono Metaph. *duplex est actio: vna quæ manet in agente, & est perfectio ipsius, vt videre: alia quæ transit in exteriora, & est perfectio facti, sicut comburere in igne. Diuina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente: quum sua actio sit sua substantia, vt in primo *ostensum est: oportet igitur quòd sit de genere illarum actionum quæ sunt in agẽte, & sunt quasi perfectio ipsius: huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscitis & appetentis: Deus igitur cognoscendo & volendo agit & operatur, non igitur per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. *Cap. 19.

5 Adhuc, Deum agere propter finem, ex hoc manifestum esse potest, quod vniuersum non est à casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, vt patet per Philosophum in 11. Metaph. *primum autem agens propter finem operatur vt tendit esse agens per intellectum & voluntatẽ, ea enim quæ intellectu carent, agunt propter finem, sicut in finem ab alio directa: quod quidem in artificialibus patet: nam ars agittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. simile autem esse oportet in naturalibus. Ad hoc enim quòd aliquid directè in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, & eius quod est ad finem, & debitæ proportionis inter vtrumque: quod solùm intelligentis est. Cùm igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum & voluntatem. *Cap. 19.

6 Præterea, quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se: ne in infinitum procedatur. Qui autem suæ actionis non est dominus, non per se agit, agit enim quasi ab alio actum, non quasi per seipsum agens, oportet igitur primum agens hoc modo agere, quòd sit actus dominus sit. Non est autem aliquis dominus sui actus, nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturæ necessitatem.

7 Adhuc, primo agenti debetur prima actio: sicut & primo mobili primus motus: sed naturaliter actio voluntatis est prior quàm actio naturæ: illud enim naturaliter prius est, quod est perfectius: licèt in vnoquoque sit tempore posterius, actio autem agentis per voluntatem, est perfectior: quod ex hoc patet, quòd perfectiora sunt ea apud nos quæ per voluntatem agunt, quàm quæ per naturæ necessitatem: ergo Deo qui est primum agens, debetur actio quæ est per voluntatem.

8 Ampliùs, ex hoc item apparet, quòd vbi coniungitur vtraque actio, superior est virtus quæ agit per voluntatem, ea quæ agit per naturam, & vtitur ea quasi instrumento. Nam in homine superior est intellectus qui agit per voluntatem, quàm anima vegetabilis quæ agit per naturæ necessitatem: diuina autem virtus est suprema in omnibus entibus: igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

9 Item, voluntas habet pro obiecto bonum secundũ rationem boni: natura autem non attingit ad communem rationem boni: sed ad hoc bonum quod est sua perfectio: quum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis mouet agẽtem: oportet quòd agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur sicut agens vniuersale ad agens particulare: agens autem particulare se habet ad agens vniuersale sicut ea quæ posteriùs sunt, & sicut eius instrumentum: ergo oportet quòd primum agens sit voluntarium, & non per necessitatem naturæ agens.

Auth. fac. scriptura. Hanc etiam veritatem diuina scriptura nos docet. Dicitur enim in Psalm. 134. Omnia quæcunque voluit dominus fecit. & Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Et Hilarius in libro de synodis, Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit. Et infrà, Talia enim cuncta creata sunt, qualia ea Deus facere voluit. Per hoc etiam remouetur error quorundam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturæ necessitatem. *Exclusio erroris.*

Super cap. 23.

STRVEO diuinam actionem diuinamque potentiam ad omnia possibilia habere extensionem, restat nunc de modo ipsius actionis diuinæ determinare. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò enim agit de modo actionis se tenente ex parte agentis: secundò de modo se tenente ex parte rei productæ. cap. 19. Quantum ad primum quatuor facit. Primò ostendit Deum non producere res ex necessitate naturæ: secundò, non ex necessitate intellectus capit. vigesimosexto. Tertiò, non ex necessitate voluntatis, capit. vigesimoseptimo, quartò, non ex necessitate iustitiæ, cap. 28. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum. secundò, duo corollaria in duobus capit. sequentibus deducit. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

Agere de necessitate naturæ dupliciter dicitur. AD cuius euidentiam, sciendum quòd aliquid agere de necessitate est ita esse determinatum ad agendum illud, vt in sapotest dupliciter esse, vno modo vt necessitas naturæ dicat necessariam inclinationem formæ naturalis ad agendum, secundum quòd forma naturalis contra formam cognoscibilem distinguitur: & sic agere per necessitatem naturæ est esse determinatum ad agendum secundum inclinationem formæ, per quam agens est naturaliter in actu secundum esse naturæ, & distinguitur contra agere per cognitionem & appetitum eam consequentem. Alio modo vt necessitas naturæ dicat modum naturæ in agendo, & sic agere per necessitatem naturæ est necessariò inclinari ad agendum, sicut natura in suas operationes necessariò inclinatur: & tunc agere per necessitatem naturæ distinguitur contra agere per libertatem arbitrij. Quomodo sit intelligendum agere per necessitatem naturæ, in hac conclusione dubium est, ex eo enim quòd subiungit, sed per arbitrium voluntatis: videtur accipi secundo modo, & etiam ex aliquibus rationibus in hoc capitulo positis ex eo verò quòd inferiùs probat, neque intellectum neque voluntem diuinam ad terminatos effectus coartari, videtur primo modo intelligendum. Mihi videtur considerato processu sanct. Thom. quòd sit primo modo accipiendum. Volens enim ostendere creaturas à Deo non de necessitate productas esse, per omnem modum necessitatis discurrit. scilicèt quòd neque propter necessariam inclinationem substantiæ & diuinæ naturæ, neque propter necessitatem scientiæ, neque propter necessitatem voluntatis: expressius autem hoc apparet capit. 26. vbi dicit ostensum esse, scilicèt in hoc cap. quòd diuina potentia ad terminatos effectus non coartatur, ac per hoc quòd de necessitate naturæ non agit. Quod autem additur, sed per arbitrium voluntatis, non obstat, quia per illud non vult aliud habere S. Tho. quàm quod agit per voluntatem quomodo autem per voluntatem, necessariò scilicèt an liberè, inferiùs erit declarandum. Similiter licèt in aliquibus rationibus videatur inferri quòd Deus liberè agit, hoc tamen infertur vt vlteriùs concludatur quod per voluntatem agit, non per naturam non autem vt ostendatur absolutè quòd per libertatem agit. Ad hunc ergo sensum probatur conclusio, primò: Diuina virtus non ordinatur ad vnum effectum tantùm: ergo non agit per necessitatem naturæ: antecedens ex superioribus patet, consequentia verò probatur, quia omnis agentis per necessitatem naturæ virtus determinatur ad vnum: cuius signum est quia naturalia semper eueniunt eodem modo, nisi sit impedimentum. *Naturale agẽs determinatur ad vnum.*

Pro intelligentia huius rationis considerandum est, quòd cùm omne agens producat sibi simile quantum ad formam quæ est principium actionis, id cuius principium agendi est sola natura, non producit sibi simile nisi secundum naturam, per quod distinguitur ab agente per cognitionem, quod producit sibi simile secundum formam præconceptam, non autem secundum naturam inquantum huiusmodi: ideò nisi sit aliquis defectus ex parte virtutis, aut potentiæ passiuæ, producit sibi similem, vt deducit sanctus Thomas potentia quæst. 1. articulo 1. est ergo natura determinata ad vnum, quia determinatur ad producendum similem secundum naturam: & sic si Deus ageret per necessitatem naturæ creaturam determinaretur ad creaturam sibi in natura similem, quod est impossibile: sic enim solus filius Dei, & spiritus sanctus per naturam produciturntideò conuenienter ex eo quòd natura determinatur ad vnum, arguit sanctus Thomas Deum non agere per necessitatem naturæ. Secundò. Multa subsunt diuinæ potentiæ quæ in rerum natura non inueniuntur. ergo, &c. patet consequentia, quia quicunque eorum quæ potest facere, quædam facit, & quædam non facit, deductis scilicèt defectibus & impedimentis agit per electionem voluntatis, non autem per necessitatem naturæ: antecedens verò probatur, quia subsunt diuinæ potentiæ quæcunque non implicant contradictionem, multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent non implicarent contradictionem. Tertiò. Deus est per suam essentiam intelligens, ergo similitudo effectus sui est in ipso secundum modum intelligibile: ergo per intellectum agit. igitur per voluntatem, non per necessitatem naturæ, probatur prima consequentia, quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Secunda etiam probatur, quia vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in ipso, vltima quoque probatur, quia intellectus non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate.

Vnumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti, est in agente.

CIRCA illam propositionem, Vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in ipso, aduertendum quòd motus agendi potest accipi & ex parte agentis, & ex parte facti. Si acciperetur ex parte facti, sensus esset quòd agens, illum modum essendi in factum causaret, quem similitudo facti habet in agente: & tunc propositio non esset vniuersaliter vera: similitudo enim rei artificiatæ habet esse immateriale in mente artificis, & tamen res artificiata habet esse materiale. Vnde in hoc sensu eam non accipit sanctus Thomas. Si autem accipiatur ex parte agentis sensus est, quòd actio, secundum quòd ab agente oritur, habet eundem modum quem habet forma quæ est principium agendi. & similitudo facti: & tunc est propositio vniuersaliter vera, & intenta hoc loco, & probatur à sancto Thoma, quia omne agens agit sibi simile, ex qua propositione sic vult arguere. In omni agente oportet esse similitudinem & formam rei factæ tanquam principium actionis, sed actio debet ex parte agentis commensurari & proportionari suo principio formali: ergo modus actionis ex parte agentis est secundum modum similitudinis facti in agente.

SED tunc occurrit dubium iuxta secundum sensum, quia non videtur esse vniuersaliter vera. Nam similitudo rerum corruptibi

Universidad de Deusto
Biblioteca

ruptibilium in corporibus cœlestibus habet esse incorruptibili modo, & tamen actio qua à corpore cœlesti res corruptibilis præcedit, non habet modum incorruptibilem, sed corruptibiliter procedit, quum sit actio transiens, & re facta amplius non sit, aut saltem ad effectus corruptionem corrumpatur.

Respondetur quòd propositio sancti Thomæ intelligenda est de modo qui natus est facere diuersitatem modi agendi. non autem de omni modo similitudinis facti. hic autem est duplex, scilicet modus naturalis, & modus intelligibilis, ad quos reduc̃untur etiam modi qui istos necessariò concomitantur vt sic. ideò si talis similitudo habet modum essendi naturalem, modus actionis erit vt naturaliter procedat. si autem habet esse intelligibile, modus actionis est vt intelligibiliter fiat. esse autem corruptibile aut incorruptibile forme non habet vt sic, variate modum agendi, quia isti sunt modi formæ vt forma est, vt scilicèt subiectum in seipso perficit: non autem vt perficit in ordine ad alterum tanquam principium actionis. Ex quibus patet quòd adducta instantia non est contra mentem sancti Thomæ.

Quartò, quum sit duplex genus actionis secundum Philosophum nono Metaphysicæ. diuina actio non est de genere actionum quæ non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia. sed de genere immanentium in agente. ergo &c. patet consequentia, quia actiones immanentes non sunt nisi actiones cognoscentis & appetentis, & per consequens non sunt actiones agentis per necessitatem naturæ.

ADVERTE quòd ex hoc loco apparet quod superius determinauimus, verum esse, scilicèt actionem transeuntem propriè loquendo in deo non esse, licèt ibi sit secundum modum significandi.

Quintò, deus agit propter finem. ergo per intellectum & voluntatem ergo &c. patet antecedens, quia per Philosophum 12. Metaph. text. 51. vniuersum, quod scilicet est effectus dei, non est à casu, sed ad aliquod bonum ordinatum. consequentia verò probatur, quia primum agens propter finem oportet esse agens per intellectum & voluntatem. Nam ea quæ intellectu carent, agunt propter finem directa ab aliquo cognoscente & finem, & id quod est ad finem, & proportionem inter vtrumque, quod est solùm intelligentis. patet hoc exemplo sagittæ à sagittante directæ. De modis & diuersitate appetituum diffusè à sancto Thoma in prima secundæ determinatur, ideireò hic protrahere sermonem non oportet.

Sextò, Deus est primum agens: ergo est dominus suorum actuum. ergo agit per voluntatem. probatur prima consequentia, quia si non esset suorum actuum dominus. non esset primum agens. qui enim suæ actionis non est dominus, non per se agit, sed est quasi ab alio actus: quod autem per se agit, prius est eo quod per aliud agit. omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se.

SCIENDVM hoc loco ex doctrina sancti Thomæ de potentia vbi suprà, quòd agens per naturam, qui scilicèt suæ actionis non est dominus, mouetur ab alio, quando id quod producitur, ordinatur ad finem, non autem quando non ordinatur ad finem, sed est finis. vnde licèt filius in diuinis naturaliter producatur, non oportet tamen vt deus ad eius productionem moueatur ab agente per voluntatem, quia non procedit vt ad finem extrinsecum ordinatus, sed vt omnium finis.

ADVERTE etiam quòd ly quasi, accipitur vt est expressiuum veritatis, non autem vt similitudinem importat. necesse est enim vt qui suæ actionis non est dominus, ab alio moueatur ad agendum, eò quòd non sit in eius potestate agere & non agere: & sic oporteat ipsum agere secundum inclinationem sibi ab alio datam.

Septimò, primo agenti debetur prima actio, sicut & primo mobili primus motus. sed actio voluntatis est naturaliter prior actione naturæ, vtpote perfectior. Nam & apud nos agentia per voluntatem perfectiora sunt agentibus per necessitatem naturæ, ergo &c.

Actio voluntatis an sit perfectior actione naturæ.

SED occurrit hoc loco dubium. Filius enim in diuinis procedit per modum naturæ, spiritus sanctus autem per modum voluntatis, sed productio spiritus sancti non est nobilior productione filij. ergo non est vniuersaliter verum quòd actio voluntatis sit perfectior actione naturæ. Respondetur quòd licèt filius procedat per modum naturæ, & spiritus sanctus per modum voluntatis, non tamen hoc est intelligendum quasi filius naturaliter ac necessariò producatur, spiritus sanctus autem voluntariè & liberè: ita enim producitur naturaliter spiritus sanctus sicut filius, sed quia filius procedit processione non præexigente aliam processionem qui est modus naturæ. spiritus sanctus autem procedit processione quæ aliam processionem præsupponit qui est modus voluntatis.

SED non videtur hæc responsio tollere difficultatem, imò magis augere. Si enim tam filius quàm spiritus sanctus naturaliter producuntur, creaturæ autem liberè & per voluntatem: sequitur quòd productio creaturæ est nobilior productione diuinarum personarum, si actio voluntatis est nobilior actione naturæ. Respondetur negando consequentiam. Quum enim inquit sanctus Thomas quòd actio voluntatis siue agentis per voluntatem, est nobilior actione naturæ, intelligitur quando vtraque terminatur ad aliquod extrinsecum, vt videtur exponere sanctus Thomas, potentia, quæst. 3. articul. 15. quando autem actio naturæ terminatur ad id quod intrinsecum essentiæ, actio autem voluntatis ad id quod est extrinsecum, tunc actio naturæ est nobilior actione voluntatis: sic autem est in proposito: productio enim diuinarum personarum terminatur ad id quod est intra diuinam essentiam, productio autem creaturarum terminatur ad aliquod extrinsecum. Vnde obiectio non est contra mentem sancti Thomæ.

Octauò, virtus diuina est suprema in omnibus entibus. ergo agit in omnes res per voluntatem: probatur consequentia, quia videmus vbi actio naturæ & voluntatis coniunguntur, quòd superior est virtus quæ agit per voluntatem, ea quæ agit per naturam, & vtitur ipsa sicut instrumento. Nam in homine superior est intellectus, qui agit per volũtatem anima vegetabili quæ agit per necessitatem naturæ.

SED occurrit dubium, quia sanctus Thomas de potentia quæstione secunda, articulo tertio sextum, inquit, quòd in diuersis quidem actio voluntatis actionem naturæ præcedit, intellige vbi per actionem naturæ producitur aliquid ordinatum ad finem: quod dico propter id quòd superiùs est dictum de productione filij in diuinis, sed in vno & eodem actio naturæ præcedit actionem voluntatis, eo quòd natura intelligatur vt principium quo res subsistit, voluntas verò vt vltimum quo ad finem ordinatur: ergo non est verum, quòd virtus agens per intellectum, in eodem vtatur ea quæ agit per naturam sicut instrumento, vt dictum est in ratione: non enim actio instrumenti præcedit actionem principalis agentis, quum non agat instrumentum nisi motum à principali agente, & sic oporteat priùs intelligere agens principale mouere instrumentum, quàm ipsum instrumentum agat.

Respondetur quòd propositio sancti Thomæ intelligenda est quantum ad ea quæ sunt extrà rem. Vt enim dicitur de potentia vbi suprà quartum, natura non subiacet voluntati in his quæ sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eòdem, sed quantum ad ea quæ sunt extrà rem. nihil prohibet naturam subiici voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura musculorum & neruorum subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur potentia quæstione secunda intelligendum est quantum ad ea quæ sunt intima rei. quod verò hic dicitur, intelligitur quantum ad extrinseca, & sic nulla est contradictio.

Nonò. Agens per voluntatem comparatur ad agens per naturam, sicut agens vniuersale ad agens particulare: ergo primum agens est agens per voluntatem, probatur antecedens, quia obiectum voluntatis est bonum secundum absolutam rationem boni. obiectum autem naturæ est hoc bonum particulare quod est eius perfectio. agens autem omne agit secundum quod ad bonum tendit, cum finis moueat agentem: consequentia verò probatur, quia agens particulare comparatur ad agens vniuersale, sicut id quod posterius est & sicut instrumentum.

ADVERTENDVM, quòd voluntas & natura dupliciter comparari possunt. Vno modo secundum rationes suas absolutas, alio modo secundum particulares rationes huius voluntatis & huius naturæ. Vtroque modo verum est quod hic dicitur scilicèt obiectum voluntatis esse bonum absolutè, naturæ verò hoc bonum. Sicut enim & visus & huius visus obiectum commune est color. ita voluntatis & huius voluntatis obiectum est bonum absolutè: & similiter naturæ & huius naturæ obiectum est bonum quod est ipsius naturæ perfectio. Confirmatur conclusio authoritate prius. Omnia quæcunque voluit, &c. & ad Ephes. primo. Qui operatur omnia, &c. Et Hilarij in libro de synodis: Omnibus creaturis substantiam. &c. & infrà, Talia enim cuncta, &c. Remouetur quoque ex prædictis error dicentium Deum agere de necessitate naturæ.

ATTENDENDVM, quòd ista opinio videtur esse Aristotelis & Comm. præsertim 8. Physicorum text. & commento sexto vsque ad 10. vbi æternitatem motus probatur ex eo quod prius motor non potest incipere mouere, quam prius omnino non moueret: & commento 36. vbi ostendunt primum posse rem non moueri per accidens, quia tunc posset non moueri, & consequenter non mouere: & sic contingeret aliquando nihil mouere, quod ipsi reputant impossibile. Videtur etiam esse opinio Auic. in

Qual

Quòd deus per suam sapientiam agit.

Cap. 24.

EX hoc autem apparet quòd deus effectus suos producit secũdum suam sapientiam. Volũtas enim ad agendum ex aliqua apprehensione mouetur. bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis: deus autem est agens per voluntatem, vt
*Cap. 23. * ostensum est. quum igitur in deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihil que intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse: relinquitur quòd omnia deus secundum suam sapientiam operatur.

2 Item, omne agens agit sibi simile: vnde oportet quòd secundum hoc agat vnumquodque agens, secundum quòd habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem. si enim solùm secundum naturæ dispositionem inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi vnum: quia ratio naturalis vnius est vna tantùm. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus: deus autem agit per voluntatem, vt ostensum est. igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

3 Amplius, secundum Philosophum in primo Metaphysicæ ordinare, sapientis est, ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis, & proportionis ordinatorum adinuicem, & ad aliquid altius quod est finis eorum. ordo enim aliquorum adinuicem est propter ordinem eorum ad finem. cognoscere autem habitudines & proportiones aliquorum adinuicem, est solius habentis intellectum: iudicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiæ est: & sic oportet quòd omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. vnde & in mechanicis ordinatores ædificiorum sapientes illius artificij dicuntur. res autem quæ sunt à deo productæ, ordinem adinuicem habent non casualem, quum sint semper vel vt in pluribus. & sic patet quòd deus res in esse produxit eas ordinando: deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

4 Adhuc, ea quæ sunt à voluntate, vel sunt agibilia sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis: vel transeunt in exteriorem materiam, quæ factibiles dicuntur & sic patet quòd res sunt creatæ à deo sicut factæ. factibilium autem ratio, est ars, sicut dicit Philoso-
*6. Ethic. cap. 5. phus *. comparantur ergo omnes res creatæ ad deum, sicut artificiata ad artificem: sed artifex per ordinem suæ sapientiæ, & intellectus, artificiata in esse producit: ergo & deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus
Auth. scripturæ. fecit. Hoc autem diuina authoritate confirmatur: nam dicitur in Psal. 103. Omnia in sapientia fecisti. Et Proverbiorum tertio, Dominus sapientia fundauit terram.
Exclusio erroris. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dicebant omnia ex simplici diuina voluntate dependere absque aliqua ratione.

Super cap. 24.

PRimum corollarium ex præcedenti conclusione dependens est. Deus effectus suos per suam sapientiam producit. Probatur primò. Deus agit per voluntatem: ergo per apprehensionem intellectiuam: ergo per suam sapientiam. patet prima consequentia, quia cùm omne agens agat sibi simile, necesse est vt vnumquodque agat secundum quòd habet similitudinem sui effectus, in quolibet autem agente voluntario inquantum huiusmodi est similitudo sui effectus secundum apprehensionem intellectus. quod probatur, quia si esset in ipso solum secundum naturæ dispositionem, non ageret nisi vnum, quia ratio naturalis vnius est tantùm vna.

ADVERTENDVM, quòd similitudo effectus potest in vno & eodem esse secundum dispositionem naturæ, & secundum apprehensionem intellectus, sicut cum pictor aut statuarius sui ipsius imaginem format, sed si agat ex similitudine secundum naturæ dispositionem, aget tantùm vno modo, si non adsit impedimentum, sicut cùm generat filium, producit ipsum similem sibi quantum potest, & semper eiusdem conditionis, nisi aliunde proueniat diuersitas, quia vt inquit sanctus Thomas ratio naturalis in agente est tantùm vna, & non plures. vnius enim rei est vna ratio & vna natura. Si autem agat ex similitudine existente in apprehensione, non determinatur ad vnum, quia potest de seipso plures formare conceptus, putà conceptum & idolum capitis sui duntaxat, & conceptum manuum, & conceptum pedum, & sic potest producere aliquid simile sibi secundum caput, & aliquid simile secundum manus, & aliquid secundum pedes. Sic ergo cùm natura diuina sit vna, & vnum esse simplicissimum habeat, & omnia in ipso absque aliqua distinctione vnum sint, & vnum esse vnaque dispositionem habeant: si ageret secundum dispositionem suæ naturæ, ageret tantum rem vnius rationis, & sibi similem secundum rationem diuinæ naturæ, id est, ageret tantùm diuinam naturam, sicut omnia in ipso sunt diuina natura. Sed quia agit secundum apprehensionem intellectus secundum quam de seipso plures ideas format, secundum quas res possunt diuinam naturam imitari, ideò plura diuersarum rationum producit, & non determinatur ad vnum. Res ergo in deo habent similitudinem & secundum esse naturæ diuinæ, & secundum esse apprehensum & ideale, sed producuntur in esse, prout per apphensionem intellectus diuini talis similitudo ab aliis existentibus in natura diuina separatur & distinguitur. propter hoc assumit sanctus Thomas quod non est in deo similitudo effectus solum secundum naturæ scilicèt diuinæ dispositionem. Hoc est fundamentum rationis huius. Tertiò. Res à deo productæ ordinem adinuicem habent, & non casualem. & sic deus eas produxit ordinando. ergo deus eas secundum suam sapientiam produxit, probatur consequentia, quia sapientis est ordinare, secundum philosophum: cuius ratio est, quia ordinari aliqua non possunt nisi per cognitionem proportionis & habitudinis ordinatorum & ad inuicem, & ad aliquid altius, quod est finis eorum, cognoscere autem huiusmodi proportiones & habitudines aliquorum adinuicem, est intelligentis: & iudicare de aliquibus per causam altissimum est sapientiæ.

ADVERTENDVM quòd cùm aliqua inter se habent ordinem, & ordo ipsorum adinuicem est propter ordinem eorum ad aliquid aliud tanquam ad finem, tunc iudicium proportionis ipsorum inter se fit per comparationem ad finem ad quem ordinantur. tunc enim iudicabuntur inter se conuenientem habere proportionem, quando iudicabuntur sic ordinata esse, vt sint fini conuenientia: & quia finis est prima causarum: ideò qui considerat finem, & in rebus ordinem ponit qui sit fini conueniens, dicitur sapiens, eò quòd sapientiæ sit considerare altissimam causam simpliciter, quidam altissimam si sit simpliciter sapiens, altissimam autem in genere si sit sapiens in genere. propter hoc bene deducit sanctus Thomas quòd sapientis est ordinare, quia ordinans cognoscit proportionem ordinatorum & adinuicem & ad finem, & per consequens de ipsis iudicium sumit ex consideratione finis, qui est prima causarum, quod sapientis est. Quartò. Comparantur omnes res ad deum sicut artificiata ad artificem, sed artifex secundum ordinem suæ sapientiæ atificiata in esse producit. ergo &c. probatur maior, quia res à deo productæ per voluntatem non sunt de genere agibillium, sicut actus virtutum qui remanent in operante, sed de genere factibilium quæ transeunt in exteriorem materiam: ratio autem factibilium est ars secundum Philosophum.

Confirmatur conclusio in Psalm. Omnia in sapientia fecisti. Et Prouerbiorum tertio, Dominus sapientia, &c. Excluditur quoque error dicentium omnia ex simplici diuina voluntate dependere absque aliqua ratione.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Qualiter deus omnipotens dicatur quædam non posse.

Cap. 25.

Idem p. p. q. 25. art. 3.

EX præmissis autem accipi potest : quod quamuis deus sit omnipotens , aliqua tamen dicitur non posse . Ostensum est enim suprà *in deo esse potentiam actiuam : potentiam verò passiuam in deo non esse , vt suprà in primo libro ostensum est. secundum autem vtramque potentiam dicimur posse. illa igitur deus non potest , quæ posse potentiæ passiuæ sunt. Quæ autem huiusmodi sunt, inuestigandum est. Primò quidem igitur potentia actiua est ad agere : potentia autem passiua ad esse : vnde in illis solis est potentia ad esse,quæ materiam habent contrarietati subiectam : quum igitur in deo potentia passiua non sit: quicquid ad suum esse non pertinet, deus non potest:non potest igitur deus esse corpus,aut aliquid huiusmodi.

* *Cap 7. huius lib.*

2 Adhuc,huiusmodi potentiæ passiuæ motus actus est: deus igitur cui potentia passiua non competit, mutari non potest. Potest autem vlterius ostendi & concludi, quòd non potest mutari secundum singulas mutationum species:vt quòd non potest augeri, vel minui, aut alterari,aut generari,aut corrumpi.

3 Amplius, quum deficere quoddam corrumpi sit : sequitur quod in nullo deficere potest.

4 Præterea , defectus omnis secundum priuationem aliquam est : priuationis autem subiectum potentia materiæ est:nullo igitur modo potest deficere.

5 Adhuc,quum fatigatio sit per defectum virtutis:obliuio autem per defectum scientiæ: patet quòd neque fatigari neque obliuisci potest.

6 Amplius , neque vinci neque violentiam pati : hæc enim non sunt nisi eius quod natum est moueri Similiter autem neque pœnitere potest, neque irasci aut tristari : quum hæc omnia imperfectionem & passionem & defectum sonent.

7 Rursus , quia potentiæ actiuæ obiectum & effectus est ens factum:nulla autem potentia operationem habet vbi deficit ratio sui obiecti : sicut visus non videt deficiente visibili in actu : oportet quòd deus dicatur non posse quicquid est contra rationem entis inquantum est ens : vel facti entis inquantum est factum. Quæ autem sint huiusmodi, inquirendum est. Primò quidem igitur contra rationem entis est , quod entis rationem tollit: tollitur autem ratio entis per suum oppositum : sicut ratio hominis per oppositum eius, vel partium ipsius: oppositum autem entis est non ens : hoc igitur deus non potest vt faciat simul vnum & idem esse & non esse:quod est contradictoria esse simul.

8 Adhuc,contradictio in contrariis & priuatiuè oppositis includitur. sequitur enim quòd si est album & nigrum , quòd sit album & non album : & si est videns & cæcum,quòd sit videns & non videns: vnde eiusdem rationis est quòd deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

9 Amplius , ad remotionem cuiuslibet principij essentialis sequitur remotio ipsius rei. si igitur deus non potest facere rem simul esse & non esse : nec etiam potest facere quòd rei desit aliquid suorum principiorum essentialium ipsa remanente : sicut quòd homo non habeat animam.

10 Præterea , quum principia quarundam scientiarum , vt logicæ geometricæ & arithmeticæ sumantur ex solis principiis formalibus rerum ex quibus essentia rei dependet : sequitur quòd contraria horum principiorum deus facere non possit : sicut quòd agens non sit prædicabile de specie : vel quòd lineæ ductæ à centro ad circunferentiam non sint æquales : aut quòd triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

11 Hinc etiam patet quòd deus non potest facere quòd præteritum non fuerit:nam hoc etiam contradictionem includit : eiusdem nanque necessitatis est aliquid esse dum est,& aliquid fuisse dum fuit.

12 Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti inquantum huiusmodi: quæ etiam deus facere non potest : nam omne quod facit deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quòd deus non potest facere deum. Nam de ratione entis facti est quòd esse suum ex alia causa dependeat : quod est contra rationem eius quod dicitur deus:vt ex superioribus patet.

13 Eadem etiam ratione non potest deus facere aliquid æquale sibi. nam id cuius esse ab alio non dependet prius est in essendo , & in cæteris dignitatibus, ei quòd ab alio dependet : quod ad rationem entis facti pertinet.

14 Similiter etiam deus facere non potest quòd aliquid conseruetur in esse sine ipso. nam conseruatio esse vniuscuiusque dependet à causa sua. vnde oportet quòd remota causa remoueatur & effectus. si igitur res aliqua posit esse quæ à deo non conseruaretur in esse, non esset effectus eius.

15 Rursus,quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere quæ non potest velle. Quæ autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in diuina voluntate necessitas esse possit.nam quod necesse est esse,impossibile est non esse:& quod impossibile est esse , necesse est non esse. patet autem ex hoc, quod non potest deus facere se non esse : vel non esse bonum aut beatum : quia de necessitate vult se esse , bonum esse & beatum,vt in primo libro ostensum est.

16 Item , ostensum est suprà *quòd deus non potest velle aliquod malum:vnde patet quòd deus peccare non potest.

17 Similiter , ostensum est suprà *quòd dei voluntas non potest esse mutabilis : sic igitur non potest facere id quod est à se volitum non impleri . Sciendum tamen quòd hoc alio modo dicitur non posse à præmissis. nam præmissa deus simpliciter nec velle nec facere potest : huiusmodi autem deus quidem facere vel velle potest , si eius voluntas vel potentia absolute consideretur : non autem si consideretur præsupposita voluntate de opposito. nam voluntas diuina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, vt in primo lib. *ostensum est. Et ideò omnes istæ loquutiones : deus non potest facere contraria quæ disposuit facere : & quæcunque similiter dicuntur intelliguntur compositè. sic enim implicant suppositionem diuinæ voluntatis de opposito.Si autem intelligantur diuisè,sunt falsæ, quia respiciunt potentiam & voluntatem dei absolutè.

Sicut autem deus agit per voluntatem , ita & per intellectum & scientiam,vt ostensum est. pari igitur ratione non potest facere quæ se facturum non præscuit , aut dimittere quæ se facturum præsciuit : quia non potest facere quæ facere non vult,aut dimittere quæ vult. Eadem modo conceditur & negatur vtrunque, scilicet quòd prædicta non posse dicatur:non quidem absolutè , sed sub conditione vel suppositione.

Super cap. 25.

EX præmissis deducitur , deus quamuis omnipotens sit, quædam non posse. Ex eo enim quòd ostensum est in ipso non esse passiuam potentiam, sequitur ipsum non posse ea quæ sunt potentiæ passiuæ , vt est posse quod ad esse pertinet. non enim potest esse corpus aut aliquid huiusmodi. non etiam potest mutari , non deficere & corrumpi , non defatigari aut obliuisci, non vinci , aut violentiam pati , non pœnitere aut irasci aut tristari. Ex eo verò quòd ostensum est in ipso esse potentiam actiuam, obiectum autem potentiæ actiuæ est ens factum , sequitur quòd non potest quod est contra rationem entis inquantum est ens,aut contra rationem facti inquantum est factum. nulla enim potentia potest vbi deficit ratio sui obiecti. propter defectum entis non potest facere vt idem simul sit & non sit , quòd oppositа simul sine in eodem secundum idem , quòd rei desit aliquid suorum principiorum essentialium , vt quòd homo non habeat animam, quòd genus non sit prædicabile de specie , quòd lineæ ductæ à centro ad circunferentiam non sint æquales, quòd triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis , quòd præteritum non sit præteritum , & similia quæ rationi entis repugnant. propter defectum vero entis facti non potest facere deum , aut aliquid sibi æquale , aut quòd aliquid sine ipso conseruetur , omnia enim hæc sunt contra rationem facti. Ex eo etiam quòd ostensum est quòd per voluntatem agit , sequitur quòd non potest facere quæ non potest velle , & sic non potest facere se non esse, aut non esse bonum vel beatum , similiter peccare non potest. Ex eo verò quòd ostensum est dei voluntatem non esse mutabilem , sequitur quòd non potest facere id quod est à se volitum, non impleri. Notat tamen sanct. Thom. quòd hoc non posse alio modo accipitur à præmissis. illa enim nec velle nec facere simpliciter potest , huiusmodi autem & velle & facere potest absolutè, non autem suppositа voluntate de opposito. Vnde cùm dicitur, deus non potest facere contraria iis quæ disposuit facere , intelligendum est compositè , implicando scilicèt dispositionem diuinæ voluntatis de opposito , non autem diuisim vt scilicèt respiciunt potentiam & voluntatem diuinam absolutè. Similiter quia ostensum est quòd agit per scientiam , ideò non potest facere quæ se facturum non præscuit , aut dimittere quæ præscuit se facturum , intelligendo tamen non absolutè , sed sub conditione vel suppositione.

Deus enim potest facere vt præteritum nõ fuisse

CIRCA præterita dubium non dissimulandum occurrit. Nam constat quòd præteritio est accidens per accidens rei , sed omnem rem potest deus facere absque eo quod sibi per accidens conueniat. ergo rem quæ præterit potest deus facere absque præteritione. ergo licèt non possit facere præteritum non esse præteritum, formaliter accipiendo præteritum, potest tamen rem quæ præterit facere absque præteritione , & sic potest facere Adam non fuisse.

AD huius euidentiam considerandum est , quòd licèt aliquid per comparationem ad naturam rei absolutè consideratam habeat rationem accidentis per accidens , nihil tamen prohibet ipsum ad naturam sub aliqua conditione positam comparari vt illi per se conueniens : sicut licèt congregatio visum per accidens se habeat ad fortem absolutè consideratam , comparatur tamen ad ipsum existentem sub nigredine vt sic per se , eò quòd rationem nigredinis ingrediatur. Sic licèt tei temporali absolutè consideratæ per accidens conueniat habitudo ad hoc vel illud tempus, eò quòd ratio eius abstrahat ab omni temporis differentia (præter enim rationem hominis est quòd hoc vel illo tempore mensuretur , cùm natura absolutè consideratа abstrahat ab omni differentia temporis) tamen si consideretur natura vt existens in actu temporaliter necessariò , mensuratur aliqua temporis differentia. non enim esset res temporalis nisi tempore esset eius existentia mensurata . ideò res vt habens esse actu temporaliter , non potest ab habitudine ad tempus separari, cùm talis habitudo esse actuale rei temporalis inquantum temporalis est, formaliter ingrediatur. Sicut autem rem actu nunc existentem vt sic , concomitatur necessariò habitudo ad tempus præsens, vt non possit non existere pro tempore præsenti in quo est , alioquin simul esset & non esset , quamuis rem nunc existentem deus facere possit in tempore sequenti non esse & potuerit facere vt non esset, ita rem quæ fuit , puta Adam , quamuis absolutè deus facere potuerit vt unquam esset : si tamen ponatur ipsam in aliquo tempore habuisse esse actualis existentiæ , non potest à præteritione separare , quæ nominat habitudinem ad tempus nobis præteritum : sicut & cùm erat in tempore nobis præsenti , inquantum huiusmodi , non poterat eam à præsentialitate quæ est habitudo ad tempus præsens , separare. ideò bene inquit sanctus Thomas in litera , quòd eiusdem necessitatis est aliquid esse dum est , & aliquid fuisse dum fuit. Dicitur ergo ad obiectionem, quòd præteritio licèt sit accidens per accidens respectu Adam absolutè sumpti , & sic potuerit deus facere Adam non fuisse, quia potuit Adam non producere . tamen respectu Adam vt in tempore præterito fuit , se habet non per accidens , sed per se ideò non potest esse absque contradictione Adam , qui fuit, non fuisse , supposito quòd aliquando fuerit , quod dicitur impossibile per accidens , quia est impossibile ex superuenienti accidente scilicèt ex præteritione , qua posita tunc ponitur impossibile per se scilicèt præteritum non esse præteritum. Sicut non potest fieri vt hoc nigrum supposito quòd sit nigrum , non sit visus congregatiuum , nec potest fieri vt in hoc tempore quo est nigrum , non sit nigrum , quia simul esset nigrum , & non esset nigrum.

SI autem iterum insteretur quia licèt præteritio per se conueniat Adam vt præteritum est , tamen ipsi Adam secundum se consideratо per accidens conuenit. ergo ab ipso separari potest. Dicitur quòd licèt omne per accidens absolutè ab eo cui per accidens conuenit , possit separari. non potest tamen separari pro illa mensura pro qua inest. sic enim simul esset & non esset in re. Quia ergo præteritio in omni tempore post illud tempus in quo verum erat dicere Adam est , inest ipsi Adam, quia præteritio est de ratione eius de quo aliquando verum fuit dicere hoc est , inquantum huiusmodi . (aliquando enim verum fuisse, Sortes currit,est Sortem cucurrisse (nullum tempus est in quo præteritio ab Adam possit separari : licèt ista , Adam non fuit , rationibus terminorum præcisè consideratis , sit possibilis. De iis quæ ad cognitionem & voluntatem diuinam pertinent , satis dictum est in primo. De aliis verò hic tactis , in diuersis locis huius operis particulariter tractatur : propterea de ipsis hoc loco tractandum non est, sed de vnoquoque suo loco.

Quòd diuinus intellectus ad determinatos effectus non coartatur.

Cap. 26.

QVoniam autem *ostensum est quòd diuina potentia ad determinatos effectus non limitatur , ac per hoc quòd de necessitate naturæ non agit,sed per intellectum & voluntatem:ne cui fortè videatur quòd eius intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo posset extendi , & sic agat ex necessitate scientiæ : quamuis non ex necessitate naturæ : restat ostendere quòd eius scientia vel intellectus , nullis effectuum limitibus coartatur. *Cap. 22.* *Conclusio.*

Ostensum est enim suprà *quòd deus omnia alia quę à deo procedere possunt,comprehendit suam essentiam intelligendo , in quo omnia huiusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem : sicut effectus virtute sunt in causa. si igitur potentia diuina ad determinatos effectus non coartatur , vt suprà ostensum est; necessarium est & de eius intellectu similem sententiam proferre *Cap. 54. 1. lib.

2 Adhuc , diuinæ essentiæ infinitatem suprà *ostendimus , infinitum autem quantalibet additione finitorum facta adæquari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita,etiam si numero infinita existant : nihil autem aliud præter deum constat esse secundum essentiam infinitum , quum omnia alia secundum essentiæ rationem sub determinatis generibus & speciebus concludantur : quomodocunque igitur diuini effectus, & quantumcunque comprehendantur : semper in diuina essentia est vt eos excedat : & ita plurium ratio esse posit. Diuinus igitur intellectus qui perfectè diuinam essentiam cognoscit , vt suprà *ostensum est , omnem infinitatem effectuum transcendit : non igitur ex necessitate ad hos vel ad illos effectus coartatur. *Cap. 43.* *Cap. 47.*

3 Item, suprà *ostensum est quòd diuinus intellectus infinitorum est cognitor : deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse : causalitas igitur diuini intellectus ad finitos effectus non coartatur. *Cap. 70. 1. lib.

Universidad de Deusto Biblioteca

4 Amplius, si diuini intellectus causalitas ad effectus aliquos quasi de necessitate agens coartaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. hoc autem esse non potest: quum suprà * ostensum sit: quòd deus intelligit etiam quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt. non igitur deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiæ. * Cap. 6.

5 Præterea, diuina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas. quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subiecto illius artis: sicut ars ædificatoria ad omnes domos: genus autem subiectum diuinæ artis est ens: quum ipse per suum intellectum sit vniuersale principium entis, vt suprà ostensum est. igitur intellectus diuinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi verò omnia quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. non igitur diuinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coartatur. Hinc est quod in Psalm. 146. dicitur, Magnus dominus, & magna virtus eius: & sapientiæ eius non est numerus. Per hoc autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium quòd ex hoc quòd deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula, & vniuersa disponat, sicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen quòd quamuis diuinus intellectus ad certos effectus non coartetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinatè producat: sicut Sap. vndecimo dicitur, Omnia in numero, pondere & mensura disposuisti domine. *Excluditur error. & sunt Aucto.*

Super cap. 26.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd deus non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem & sapientiam suam, vlterius ostendit quòd neque per necessitatem intellectus operetur: & ponit hanc conclusionem, Scientia dei vel eius intellectus nullis effectuum limitibus coartatur.

PRO cuius declaratione notandum est quòd non loquitur sanctus Thomas hoc loco de scientia dei & intellectu, vt speculatiuè simpliciter sumuntur, sed vt sumuntur practicè aut simpliciter aut secundum quid. Dicitur autem hoc modo scientia alicuius coartari ad determinatos effectus, quando cognoscit aliquos effectus producibiles, non autem omnes, & illos ad quos se extendit de necessitate causat suo modo, ad hunc sensum intelligit sanctus Thomas quòd diuina scientia, & diuinus intellectus non coartatur aut limitatur ad determinatos effectus, quia scilicèt non solùm aliqua producibilia & aliquos modos producibilium deus suo intellectu subque scientia cognoscit, sed etiam omnia producibilia & omnes modos rerum producibilium. ideò non necessitatur ad suos effectus producendos, & non alios, quia intellectus suus sit ad istos cognoscendos determinatus, & non ad alios se extendat. Probatur primò. Diuina potentia ad aliquos effectus non limitatur, ergo nec diuinus intellectus. patet consequentia, quia deus suam essentiam cognoscendo comprehendit omnia alia quæ à deo procedere possunt, in quo omnia huiusmodi esse per aliqualem similitudinem necesse est, sicut effectus virtute continentur in causa.

ATTENDENDVM autem, quòd antecedens huius rationis intelligendum est, de potentia dei absolutè & secundum se considerata. Sic enim potest in omne quod participare potest rationem entis facti, & ideò non limitatur ad aliquem numerum factibilium. Si autem consideretur secundùm quòd exequitur imperium voluntatis & directionem scientiæ, quo modo dicitur potentia dei ordinaria, sic est ad determinatos effectus limitata. ordinauit enim deus sua sapientia quos effectus producere velit.

Secundò, diuina essentia est infinita: ergo excedit omnia alia in infinitum. ergo & intellectus. probatur prima consequentia, quia infinitum quantalibet additione finitorum facta adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant: omnia autem alia præter deum sunt finita secundum essentiam, quum sint ad genus & speciem limitata. Secunda etiam probatur, quia diuinus intellectus diuinam essentiam perfectè cognoscit.

ADVERTENDVM, quòd quum infinitas diuinæ scientiæ sit infinitas secundum perfectionem, omnia autem alia etiam si numero essent infinita, finitæ perfectionis sint, eò quòd essentiam ad genus & species habeant limitatam: ideò essentia diuina in infinitum excedit omnia creata, & plurium alionum ratio productiua esse posset. Ex quo sequitur quòd intellectus diuinus qui cognoscit perfectè diuinam essentiam, & per consequens cognoscit ipsam infinitis modis participari posse à creaturis, omnem finitatem effectum sua cognitione transcendit, & sic non limitatur ad determinatos effectus producibiles, ea quòd alios ab illis non cognoscat. Et hoc est huius rationis fundamentum.

ADVERTE quòd textus ferè omnes habent, etiam si numero finita existant. quod si ita habet, sensus est quòd infinitum excedit quantalibet finita, scilicèt secundum essentiam, posito quòd illa sint etiam secundum numerum finita, quia videlicèt si essent numero infinita habentia se per additionem perfectionis vnus ad alterum, bene posset infinitum aliquod æquari à finitis secundum essentiam. sed puto veriorem textum habere infinita. Nam infinitum secundum essentiam & perfectionem (quo modo diuina essentia est infinita excedit quantalibet finita secundum essentiam, etiam dato quòd sint numero infinita, vt exposuimus. Similiter quod nos in conclusione exponimus intellectum cognitione sua transcendere oportere finitatem effectum, textus ferè omnes habent infinitatem. quod si ita habet, intelligendum est de infinitate materiali: veruntamen potiùs dicendum esse finitatem, eò quòd magis ad propositum fit quum concludendum sit intellectum diuinum non limitari ad finitos effectus.

Tertiò, diuinus intellectus infinitorum est cognitor. ergo eius causalitas ad finitos effectus non coarctatur. patet consequentia, quia deus per sui intellectus scientiam res produxit in esse.

ATTENDENDVM, quòd hoc loco loquitur sanctus Thomas de scientia vt habet rationem causæ directiuæ operationis. est autem directiua vt se extendit ad producibilia secundum modum quo producibilia sunt. ideò idem est dicere intellectus diuinus cognoscit tantùm finita producibilia, & diuinus intellectus cauiare potest suo modo tantùm finitos effectus. vnum enim concomitatur alterum. Similiter sese consequentur, intellectum diuinum cognoscere infinitos effectus producibiles, & posse causare infinitos effectus. propter hoc volendo ostendere sanctus Thomas quòd non limitatur ad determinatos effectus, concludit quòd eius causalitas ad finitos effectus non coartatur.

Quartò, si esset limitata causalitas diuini intellectus ad determinatos effectus quasi de necessitate agens, hoc esset respectu eorum quæ producuntur in esse. hoc autem esse non potest, quum deus intelligat etiam quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: & supple causalitas intellectus tantùm se extendat quantum se extendit cognitio eius de producibilibus vt producibilia sunt, &c.

Quintò, genus subiectum diuinæ artis & scientiæ, est ens licèt factum: igitur diuinus intellectus se extendit ad omnia secundum suam causalitatem, quibus ratio entis non repugnat. ergo ad omnia factibilia se extendit. ergo &c. probatur antecedens, quia deus per suum intellectum est vniuersale principium entis. vniuersale autem, obiectum supple, debet vniuersale principium correspondere. Prima etiam consequentia probatur, quia quælibet ars se extendit ad omnia quæ contineri possunt sub suo genere subiecto. Secunda etiam patet, quia omnia factibilia quantum est de se, nata sunt sub ente contineri.

Confirmatur conclusio per Psalmistam dicentem: Magnus dominus, & magna virtus eius & sapientiæ eius non est numerus. Excluditur quoque ex iis error dicentium, quantum ex hoc quòd deus intelligit seipsum, fluit ab ipso talis rerum dispositio de necessitate. Notat postremò quòd licèt diuinus intellectus ad determinatos effectus non limitetur, quantum scilicèt est ex ipso intellectu: ipse tamen deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinatè producat, iuxta illud Sap. 11. Omnia in numero &c

OCCVRRIT autem hoc loco dubium, quomodo si diuinus intellectus non est secundum se limitatus ad determinatos effectus potest deus sibi certum numerum producibilium statuere. Actus enim intellectus quo iudicat aliquid esse producendum, præcedit actum voluntatis, quo deus vult hoc producere. quia voluntas non fertur nisi in cognitum. ergo non potest voluntas diuina aliquos determinatos effectus velle, nisi illos prius ordine rationis intellectus apprehendat vt producendos. ergo falsum

est quòd deus statuat sibi determinatos effectus, si intellectus secundum se est illimitatus, aut oportet quærere aliquid aliud quod intellectum ac determinatos effectus limitet: non apparet autem quid illud sit.

Respondetur quòd nonobstante indeterminatione & illimitatione intellectus, adhuc deus statuit sibi determinatos effectus quos producat, & hoc per libertatem suæ voluntatis, licèt enim actus intellectus de re & modo producibili præcedat actum voluntatis, vt sic secundum nostrum modum intelligendi, ipsa tamen ordinatio ad producendum est per actum voluntatis. hoc autem facile est videre in rerum artificialium productione. Primò enim domificator excogitat domum & modum ipsius vt est producibilis, iudicátque bonum esse vt producatur: deinde per voluntatem eligit domum producere. tertiò, cognoscit intellectus ipsam debere produci, & dirigit per artem, ipsam productionem. Simili modo imaginari possumus in deo, quòd primò diuinus intellectus omnia producibilia & omnes modos producibilium cognoscit, & iudicat bonum esse aliquos producere: deinde voluntas eligit quosdam illorum producibilium producere & non alios. Tertio loco intellectus cognoscit ita hos effectus debere produci, quòd non alios. Et sic patet quòd non oportet ponere aliquid aliud præter diuinam voluntatem, quòd scientiam diuinam practicam ad determinatos effectus limitet: & quod falsum est, actum intellectus quo iudicat aliquid debere produci, siue quòd producatur, præcedere actum voluntatis, imò sequitur voluntatis actionem & determinationem.

Quòd diuina voluntas ad determinatos effectus non coartatur.

Cap. 27.

EX his etiam ostendi potest quòd nec eius voluntas per quam agit ad determinatos effectus necessitatem habet. Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet. obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, vt patet ex suprà dictis: voluntas igitur ad quælibet, se nata est extendere, quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur diuinus intellectus ad certos effectus non coartetur, vt * ostensum est: relinquitur quòd nec diuina voluntas determinatos effectus de necessitate producit. * Cap. 26.

2 Præterea, nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. ostensum est autem suprà * quòd deus erga alia à se nihil vult ex necessitate absolutam: non igitur ex necessitate diuinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione. * Cap. 25.

Super cap. 27.

TErtio loco ostenditur neque inueniri necessitatem in rerum productione ex parte ipsius voluntatis. Probatur dupliciter. primò obiectum voluntatis est bonum intellectum. ergo voluntas ad omnia se potest extendere quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. ergo diuina voluntas determinatos effectus non de necessitate producit. patet prima consequentia, quia voluntatem suo obiecto proportionatam esse oportet. Secunda similiter patet, quia diuinus intellectus ad determinatos effectus non coartatur.

Secundò, deus nulla alia à se vult necessitate absoluta, vt in primo libro est ostensum. ergo neque ex necessitate aliqui effectus à diuina voluntate procedunt. patet consequentia, quia nihil agens per voluntatem, vt sic Producit aliquid nisi volendo. Ea quæ circa hanc conclusionem difficultatem afferre possunt, in primo libro sunt explicata: ideò non est hic vlterius memorandum.

Qualiter in rerum productione debitum iustitiæ inuenitur.

Cap. 28.

STèdere autè ex prædictis oportet, quòd deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito iustitiæ res in esse produxerit. Iustitia enim secundum Philosophum in quinto Ethicorum * ad alterum est cui debitum reddit. nihil autem vniuersali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. ipsa igitur vniuersalis rerum productio ex debito iustitiæ prouenire non potuit. * Cap. 3

2 Item, quum iustitiæ actus sit reddere vnicuique quod suum est: actum iustitiæ præcedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur: sicut in rebus humanis patet. aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiæ sibi reddit. ille igitur actus quo primò aliquid, suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiæ: sed per creationem res creata primò incipit aliquid suum habere: non igitur creatio ex debito iustitiæ procedit.

3 Præterea, nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quòd aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cuius alteri debet. sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo. Dominus ministro: quia ab eo accipit famulatum quo indiget. Omnis homo proximo propter deum, à quo bona cuncta suscepimus. Sed deus à nullo dependet nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat. vt ex supradictis manifestè apparet. deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiæ debito.

4 Amplius, in quolibet genere, quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud. illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantùm. quod autem agit ex debito iustitiæ, non agit propter seipsum tantùm. agit enim propter illud cui debet. Deus igitur quum sit prima causa & primum agens: res in esse produxit non ex debito iustitiæ.

Hinc est quod ad Romanos vndecimo dicitur, Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipso & per ipsum & in ipso sunt omnia. & Iob quadragesimo primo, Quis antè dedit mihi vt reddam ei? Omnia quæ sub cælo sunt, mea sunt. *Auth. sac. scriptura.*

Per hoc autem excluditur quorundam error probare nitentium quòd deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet. non enim ex debito iustitiæ res operatur, vt ostensum est. *Excluditur error.*

5 Licèt autem vniuersalem rerum productionem nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum esse possit: præcedit tamen aliquod increatum quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim diuina bonitas præcedit vt finis & primum motiuum ad creandum, secundum Augustinum, qui dicit, quia deus bonus est summus. Scientia autem eius & voluntas præcedunt, sicut, ea quibus res in esse producunt. Si igitur ipsam diuinam bonitatem absolutè consideremus, nullum debitum in creatione rerum inuenimus.

Dicitur enim vno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum quod scilicèt in ipsum debet referre quod ab ipso accipit: sicut debitum est benefa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ctori quòd ei de beneficiis gratiæ agantur, inquantum ille qui accepit beneficium, hoc ei debet. hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet: quum non sit aliquid præexistens qui posset competere aliquid deo debere, nec aliquod eius beneficium præexistat. Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se. hoc enim est ex necessitate alicui debitum, quod ad eius perfectionem requiritur: sicut homini debitum est habere manus vel virtutem: quia sine his perfectus esse non potest. Diuina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem: non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

5 Adhuc, deus voluntate sua res in esse produxit, vt suprà * ostensum est. Non est autem necessarium si deus suam bonitatem vult esse, quòd velit alia à se produci. huius enim conditionalis antecedens est necessarium: non autem consequens. ostensum est enim in primo libro * quòd deus ex necessitate vult suam bonitatem esse: non autem ex necessitate vult alia. igitur non ex necessitate debetur diuinæ bonitati creaturarum productio.

* Cap. 23.

* Cap. 81.

6 Amplius, ostensum est quòd deus produxit res in esse non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque iustitiæ. nullo igitur modo necessitatis diuinæ bonitati est debitum, quòd res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiæ. Iustitia autem propriè dicta, debitum necessitatis requirit. quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiæ qua deus creaturæ sit debitor, ita nec ex tali debito iustitiæ quo suæ bonitati sit debitor, si iustitia propriè accipiatur: largè tamen iustitia accepta potest dici in creatione rerum iustitia inquantum diuinam condecet bonitatem.

Si verò diuinam dispositionem consideremus: quomodo deus disposuit suo intellectu & voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate diuinæ dispositionis procedit. non enim potest esse quòd deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum ipse non faciat: aliàs eius dispositio vel esset mutabilis, vel infirma. eius igitur dispositioni ex necessitate debetur quòd impleatur: sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiæ propriè dictæ in rerum creatione: in qua considerari non potest nisi actio dei creantis. eiusdem autem ad seipsum non est iustitia propriè dicta, vt patet per Philosophum in quinto Ethicorum. * non igitur propriè dici potest quòd deus ex debito iustitiæ res in esse produxit ea ratione, quia per scientiam & voluntatem se disposuit productorum qualiter in productione alicuius creaturæ potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem.

* Cap. 3.

Super cap. 28.

QVOD ostensum sit non inueniri necessitatem ex parte voluntatis absolutè in rerum productione, restat ostendendum in ista rerum productione etiam iustitiæ necessitatem non esse. ponuntur autem tres cõclusiones, quarum prima est Deus non produxit rerum vniuersitatem ex debito iustitiæ quo aliquid creaturæ debeatur. Pro cuius declaratione sciendum quòd debitum obligationem quandam importat in ordine ad alterum. dicitur enim quis debitor alicuius, quia est illi quantum ad aliquid obligatus. dicitur autem aliquis ex debito iustitiæ aliquid facere, quando tenetur illud facere si iustus esse debet. & illud non faciendo iniustus esset. Vnde si deus produxisset res ex debito iustitiæ, ita eas iustè produxisset, quòd non producendo fuisset iniustus, quia autè tenemus quòd si res non produxisset non propter hoc fuisset iniustus, imò potuit absque iniustitia non producere, ideò ponitur conclusio, quòd non ex debito & obligatione iustitiæ eas produxit.

Probatur autem primò sic. Nihil voluntarii rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. ergo &c. patet consequentia, quia iustitia ad alterum est cui debitum redditur, vt ethicorum. Secundò. Actus quo primò aliquid suum alicui efficitur, non potest esse actus iustitiæ. sed per creationem res creata primò incipit habere aliquid suum. ergo &c. probatur maior, quia cùm iustitiæ sit reddere vnicuique quod suum est, actum iustitiæ oportet vt præcedat actus quo aliquid suum alicui efficitur, vt in rebus humanis apparet.

ADVERTE, quòd actui iustitiæ non oportet semper præsupponi actum illius cui aliquid debetur, per quem aliquid suum efficiatur, sed oportet talem actum aut suum aut alterius esse. aliquando enim aliquid incipit esse alicuius ex actu proprio, sicut cùm quis laborando aliquid meretur. aliquando verò per actum alterius, sicut cùm per testamentum alterius aliquis institutus exhæres, & hoc modo creatura incipit per operationem dei creantis habere aliquid suum.

Tertiò, Deus à nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat. ergo &c. patet consequentia, quia nullus debet alteri nisi propter alterum illorum.

SED dubium occurrit, quia quamuis aliquis non indigeat eo quod ab alio suscipit, non tamen propter hoc tollitur quin alteri ex debito iustitiæ teneatur: sicut qui accipit aliquid ab alio per viam depositi, tenetur illud ex debito iustitiæ reddere, quamuis illo deposito non indigeat. ergo quamuis deus non indigeat eo quod multa accipiat à creaturis, vt sunt sacrificia & oblationes &c. videtur ex debito iustitiæ teneri creaturæ.

Respondetur primò, quòd deus nihil accipit à creatura quod non sit ipsius dei, & non ipsi debeatur, cùm omnium sit causa. debitum autem iustitiæ in redditione aut compensatione eius quod acceptum est, consistit in accipiendo ab alio id quod illius est, & non recipientis. ideò quamuis deus aliquid reciperet à creatura, non propter hoc ex debito iustitiæ illis obligaretur. prius enim debuit quàm reciperet.

Dicitur secundò, quod dupliciter potest aliquis teneri ad alium, cuius reddítionem, vno modo ratione ipsius rei absolutè tantum, quia videlicèt habet rem alienam. aliò modo ratione rei accepta per modum cuiusdam beneficij cui debetur recompensatio. primo modo non attenditur aliqua indigentia in recipiente, secundo autem modo attenditur quædam indigentia, ex beneficio enim aliqua vtilitas reportatur. sanctus Thom. ergo loquitur hic de debito secundo modo, non autem primo modo, vt patet ex processu rationis, vbi ponit exemplum de filio respectu patris, de domino respectu famuli, de homine respectu dei. in omnibus enim istis apparet quòd vnus ab altero aliquod beneficium recipit, cui debetur recompensatio. Depositi autem redditio pertinet ad debitum primo modo, ideò non est conueniens instantia contra tentum rationis. Nam de primo modo debiti satis constat quòd deus rem alienam non retinet.

Quartò. Deus est primum agens. ergo &c. probatur consequentia, quia agens ex debito iustitiæ agit, non propter seipsum tantùm, sed propter illud cui debet, & sic non potest esse primum agens, cùm quod est propter se, sit prius eo quod est propter aliud. Confirmatur conclusio, Romanorum vndecimo Quis prior &c. & Iob. 41. Quis ante dedit &c. Excluditur autem per eam error dicentium quòd deus non potest facere illud quod facit. Secunda conclusio est. Non produxit deus creaturas ex debito bonitatis diuinæ absolutè sumptæ quæ est causa finis modum finis, quasi scilicèt obligetur suæ bonitati creaturas producere, ita quòd si non produxisset, fecisset iniustitiam bonitati suæ probatur primò. Aut hoc esset, quia aliquid ordinaretur ad ipsam tanquam scilicèt debens in ipsam referre quod ab ipsa accepit, sicut debitum est benefactori quòd ei de beneficiis agatur gratiæ: & ideò oporteret res creari, vt diuinæ bonitati deberetur, redderetur pro beneficio. aut quia esset ei debitum secundum se & ex necessitate, tanquam ad eius perfectionem requisitum. Non primum, quia nihil præexistit creationi quod ob beneficium diuinæ bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. ergo &c. Secundò, si sic tunc oporteret quòd si deus vult bonitatem suam esse, velle de necessitate alia à se produci, quum voluntate rei ad esse producendæ non sit aliquid deo debeatur non etiam secundum, quia diuinam esse produxerit. hoc autem est falsum. quia vt ostensum est in primo, deus ex necessitate vult suam bonitatem, non autem alia à se. ergo &c.

Tertiò, ostensum est in præcedentibus, quod deus produxit res non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque ex necessitate iustitiæ. ergo &c.

lo modo debitum est diuinæ bonitati vt res in esse producantur. Notat verò sanctus Thomas quòd licèt creaturarum productio non possit dici fuisse ex debito iustitiæ quo creaturæ aut bonitati suæ sit debitor, si iustitia propriè accipiatur, quia sic iustitia debitum necessitatis requirit: (quod enim ex iustitia redditur alicui, ex necessitate iuris sibi debetur) tamen largè accepta iustitia potest dici in rerum creatione esse iustitiam, inquantum diuinam condecet bonitatem.

De iustitia quæ est condecentia diuinæ bonitatis.

ADVERTE quòd iustitia propriè dicta respicit redditionem debiti ex necessitate, id est, eius quod alicui ex necessitate iuris debetur. Iustitia autem communiter dicta se extendit ad redditionem debiti quomodocunque aliquid alicui debeatur, siue inquam ex necessitate, siue ex quadam decentia: & hoc secundo modo inuenitur iustitia in rerum creatione, quia redditur diuinæ bonitati quod est sibi debitum secundum quandam conuenientiam & decentiam. Decens enim est vt summa bonitas in creaturarum productione communicetur & manifestetur, quum bonum sit sui ipsius diffusiuum. hunc modum iustitiæ vocat sanctus Thomas condecentiam diuinæ bonitatis.

Tertia conclusio: Rerum productio ex necessitate diuinæ dispositionis procedit. Probatur, quia non potest esse quòd deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum non faciat, alioquin eius dispositio aut mutabilis esset, aut infirma & debilis. Notat autem sanctus Thomas quòd licèt hic sit debitum vt impleatur diuina dispositio, hoc tamen debitum non sufficit ad rationem iustitiæ propriè dictæ in rerum creatione, quia (vt dicitur quinto Ethicorum) eiusdem ad seipsum non est iustitia propriè dicta: in rerum autem creatione, secundum scilicèt quòd consideratur diuina dispositio cui aliquid debetur, consideranti non potest nisi actio ipsius dei creantis: nam talis dispositio est actio diuini intellectus & diuinæ voluntatis: & sic si deus reddit debitum suæ dispositioni, reddit debitum sibiipsi. ergo &c.

Qualiter in productione alicuius creaturæ potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem.

Cap. 29.

SI autem alicuius creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiæ inueniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem non solùm tempore, sed natura. Sic igitur in primis diuinis effectibus producendis debitum non inuenitur, in posteriorum verò productione inuenitur debitum, ordine tamen diuerso. nam si illa quæ sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse: posteriora ex prioribus debitum trahunt. debitum enim est vt positis causis habeant actiones per quas producunt effectus. Si verò quæ sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse: tunc econuerso priora debitum trahunt à posterioribus: sicut medicinam debitum est præcedere ad hoc quòd sanitas consequatur. Vtrobique autem hoc commune exístit, quòd debitum siue necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. necessitas autem quæ est à posteriori in esse: licèt sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis: vt si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum inuenit tripliciter.

Primo modo vt sumatur conditionatum debitum à tota rerum vniuersitate ad quamlibet eius partem, quæ ad perfectionem requiritur vniuersi. si enim tale vniuersum fieri deus voluit, debitum fuit vt solem & aquam faceret, & huiusmodi, sine quibus vniuersum esse non potest. Secundò, vt sumatur conditionis debitum ex vna creatura ad aliam: vt si animalia & plantas deus esse voluit, debitum fuit vt cœlestia corpora faceret hic, ex quibus conseruentur. & si hominem esse voluit, oportuit facere plantas & animalia & alia huiusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum: quamuis hæc & illa deus ex mera fecerit voluntate. Tertiò, vt in vnaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus & proprietatibus & accidentibus ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut supposito quòd deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit animam & corpus in eo coniungeret, & sensus & alia huiusmodi adiumenta tam intrinseca quàm extrinseca ei præberet: in quibus omnibus si rectè attenditur, deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ. Inuenitur autem & alius necessitatis modus in rerum natura, secundum quòd aliquid dicitur necessarium absolutè: quæquidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus, & ex causis efficientibus siue mouentibus: sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, vt suprà * ostensum est. Ipse autem non ex necessitate naturæ, sed voluntate operatur creando, vt suprà ostensum est. ea verò quæ voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione secundum quam debitum est fini vt ea sint, per quæ peruenitur ad finem: sed quantum ad causas formales vel materiales nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inueniri. ex hoc enim quòd aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse: ex hoc quòd aliqua superficies producta est triangularis figuræ, necessarium fuit quòd tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Vnde secundum hanc deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit. In rerum autem propagatione vbi iam creatura efficiens inuenitur, potest esse necessitas absoluta à causa efficiente creatæ: sicut ex motu solis inferiora corpora necessariò immutantur. Sic igitur ex prædictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus inuenitur & quantum ad rerum creationem, & quantum ad eorum propagationem: & ideò deus dicitur iustè & rationabiliter omnia condidisse & gubernare.

* Cap. 23.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error, eorum scilicèt qui diuinam potentiam limitantes dicebant deum non posse facere nisi quæ facit: quia sic facere debet: & eorum qui dicunt quòd omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione vel quærenda in rebus, vel assignanda. *Excluso errore.*

Super cap. 29.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de modo diuinæ actionis se tenente ex parte agentis, nunc determinat de modo se tenente ex parte rei productæ. Circa hoc autem duo facit, quia primò agit de necessitate productionis absolutè. secundò, quantum ad mensuram & durationem productionis. Circa primum duo facit: primò ostendit quomodo inuenitur in rerum productione aliquo modo debitum iustitiæ. secundò quomodo inuenitur etiam in aliquibus rebus creatis necessitas absoluta. Quantum igitur ad primum ponitur hæc conclusio, In primis diuinis effectibus producendis non inuenitur debitum, sed bene in posteriorum productione, & intelligitur de posterioribus secundum naturam. Primam partem reliquit probatam ex præcedentibus, secùdam verò probat declarando & inducendo. Notat ergo quòd debitum necessitatis semper sumitur ab eo quod est prius secundum naturam, sed tamen id quod est prius secundum naturam, aliquando est etiã prius secundum esse, & tunc posteriora ex prioribus in esse debitum trahunt.

Universidad de Deusto
Biblioteca

debitum est enim vt positis causis sint actiones quibus effectus producunt aliquando verò est posterius secundum esse, & tunc prioris secundum esse trahunt debitum ex posterioribus in esse, prioribus tamen secundum naturam, sicut debitum est medicinam præcedere ad hoc vt sanitas sequatur. Ex his autem patet, quia duplex in rerum productione inuenitur debitum, vnum. s. ex posteriori in esse, aliud verò ex priori in esse. Quantum ad primum debitum notat sanct. Thom. primò, quòd necessitas quæ est à posteriori in esse, licèt priori secundum naturam, non est necessitas absoluta, sed conditionata: vt cum dicimus, si debet hoc fieri, necesse est hoc prius esse. Notat secundò, ex prædictis quòd secundum hanc necessitatem conditionatam, debitum in creaturarum productione triplex inuenitur in partibus quæ ad vniuersi perfectionem pertinent, scilicèt ex tota rerum vniuersitate ad quamlibet eius partem, ex vna creatura ad aliam, & in vnaquaque creatura ex suis partibus & proprietatibus & accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem. Si enim tale vniuersum fieri debuit, debitum fuit vt elementa fierent: & si animalia & plantas deus esse voluit, debitum fuit vt cœlestia corpora faceret. similiter si voluit hominem facere, debitum fuit vt in eo animam & corpus coniungeret. Notat tertiò, quòd si diligenter considerantur isti modi debiti & necessitatis, deus non dicitur debitor creaturæ, sed suæ dispositioni implendæ. Quantum autem ad secundum debitum, dicuntur quinque. Primum est, quòd necessitas productionis quæ sumitur ex causis prioribus in esse, dicitur necessitatis absoluta. Secundum est quòd quantum ad causam efficientem non inuenitur ista necessitas in prima rerum creatione, quia solus deus est ibi causa efficiens, ipse autem non necessitate naturæ, sed voluntate operatur, quæ autem voluntate fiunt necessitatem habere non possunt nisi ex finis suppositione. Tertium est quòd in prima rerum creatione nihil prohibet ex causis materialibus & formalibus inueniri debitum & necessitatem. Quartum est, quòd ista necessitas est secundum ordinem effectus ad causam materialem vel formalem: & ideò secundum ipsum deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit, quia videlicèt ista necessitas non est ex eo quòd deus debeat aliquid creaturæ, sed quia ex ipsa causa materiali aut formali necesse est aliquid sequi. Quintum est quòd in rerum propagatione vbi creatura est efficiens, inueniri potest necessitas ex causa efficiente. patet enim quod ex motu solis necessariò corpora immutantur ex his concluditur propositum, quòd scilicèt inuenitur debitum iustitiæ naturalis. id est, secundum quòd naturæ aliquid debetur & quantum ad rerum creationem, & quantum ad propagationem, secundum quòd posteriora ad priora secundum naturam comparantur. Ex quo etiam corollariè sequitur, deum iustè & rationabiliter omnia condidisse & gubernare. Per hoc autem excluditur error dicentium deum non posse facere nisi quæ facit, & dicentium omnia sequi diuinam voluntatem simplicem absque aliqua alia ratione.

ADVERTENDVM quòd deus licèt non producat res ex aliqua causa extrinseca diuinam voluntatem mouente, ipsas tamen producit secundum exigentiam naturæ vniuscuiusque, & secundum quod vnicuique naturæ debetur. & hoc est deum iustè & rationabiliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

Cap. 30.

LICET autem omnia ex dei voluntate dependeant, sicut ex prima causa quæ in operando necessitatem non habet, nisi ex sui propositi suppositione: non tamen propter hoc absoluta necessitas à rebus excluditur: vt sic necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod posset alicui videri ex hoc, quod à causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: quum soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex causa sua non de necessitate procedunt. Sunt enim quædam in rebus creatis quæ simpliciter & absolutè necesse est esse. illas enim res simpliciter & absolutè necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse: quædam autem res sic sunt à deo in esse productæ, vt in earum natura sit potentia ad non esse: quod quidem contingit ex hoc quòd materia in eis est in potentia ad aliam formam. illæ igitur res in quibus non est materia: vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse: eas igitur simpliciter & absolutè necesse est esse.

Si autem dicatur quòd ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt: & sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse. Manifestum est hoc non sequi. dicuntur enim res creatæ à deo eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo: quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. sic igitur & rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed creator inest potentia vt eis det esse, vel eis desinat esse influere: quam non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, vt ostensum est.

2 Item, ex quo res creatæ ex diuina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse, quales deus eas esse voluit: per hoc autem quòd dicitur deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem: non tollitur quin voluerit aliquas res esse quæ de necessitate sint, & aliquas quæ sint contingenter, ad hoc quòd sit in rebus diuersitas ordinata. nihil igitur prohibet res quasdam diuina voluntate productas necessarias esse.

3 Adhuc, ad diuinam perfectionem pertinet, quòd rebus creatis suam similitudinem indiderit: nisi quantum ad illa quæ repugnant ei quod est esse creatum. agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati. nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suæ necessitatis causam habet: sicut conclusiones demonstrationum. nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas à deo, vt tamen eas esse sit necesse simpliciter: imò hoc diuinæ perfectioni attestatur.

4 Amplius, quantò aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est existens, scilicèt deo: tantò magis propinquum est ad non esse. quantò autem aliquid est propinquius deo, tantò magis recedit à non esse. quæ autem iam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quòd habent potentiam ad non esse. illa igitur quæ sunt deo propinquissima, & per hoc à non esse remotissima, talia esse oportet ad hoc quòd sit ordo rerum completus, vt in eis non sit potentia ad non esse. talia autem sunt necessaria absolutè: sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque, quòd si rerum creaturarum vniuersitas consideretur prout sunt à primo principio, sic de necessitate ueniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principij: nisi necessitate suppositionis: vt dictum est. Si verò comparantur ad principia proxima, inuenitur necessitatem habere absolutam. nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate producta: quæ tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus. sicut mors animalis huius necessitatem absolutam habet propter hoc quòd iam ex contrariis est compositum: quorum ipsum ex contrariis componi, non fuisset necessarium absolutè.

Similiter autem, quòd tales rerum naturæ à deo producerentur, voluntarium fuit: quòd autem eis sic distutis aliquid proueniat vel existat, absolutam necessitatem habet. Diuersimodè autem ex diuersis causis necessitas in rebus creatis est. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quæ sunt materia & forma, res esse non potest (quod ex ratione principiorum essentialium rei competit) absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Ex his autem principiis secundum quòd sunt ab

Primus modus quo sumitur necessitas absoluta in rebus.

di principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Vno quidem modo per ordinem: ad esse eius cuius sunt, & quia materia secundum id quod est, est ens in potentia: quod autem potest esse, potest etiam & non esse: ex ordine materiæ necessariò res aliquæ corruptibiles existunt: sicut animal quod ex contrariis compositum est, quia eius materia contrariorum est susceptiua. Forma autem secundum id quod est, actus est: & per eam res actu existunt: vnde ex ipsa prouenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illæ sunt formæ non in materia: & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis. Vel quia formæ rerum sua perfectione adæquant totam potentiam materiæ: vt sic non remaneat potentia ad aliam formam nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus cœlestibus. In quibus verò forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam: & ideò non est in eis necessitas essendi: sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, vt patet in elementis & elementatis: forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiua formæ elementaris: forma verò mixti attingit materiam secundū quod dispònitur per determinatum modum mixtionis: idem autem subiectum oportet esse contrariorum & mediorum omnium quæ sunt ex commixtione extremorum: vnde manifestum est quòd omnia quæ vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt, quæ autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur: sicut formæ quæ non subsistunt, sed esse earum est per hoc quòd insunt materiæ. Alio modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingit huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse: quia enim materia propria hominis est corpus commixtum & complexionatum & organizatum: necessarium est absolutè hominem quodlibet elementorum & humorum & organorum principalium in se habere. Similiter si homo est animal rationale & mortale, & hæc est natura vel forma hominis: necessarium est ipsum & animal rationale esse.

Secundus modus.

Tertius modus.

Tertiò verò est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam & formam: sicut necesse est ferram, quia ex ferro est, durum esse, & hominem disciplinę perceptibilem esse. Necessitas verò agentis consideratur & quantum ad ipsum agere, & quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus, sic enim alia accidētia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita & actio ex necessitate formæ per quam agens est actu. sic enim agit vt actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere & velle: & in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire: & similiter cùm intellectus est in actu per speciem intelligibilem.

In secundo autem genere actionis sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: si enim ignis est calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi: tamen non necesse est ipsum calefacere, eo quòd ab extrinseco impediri potest: nec ad propositum differt vtrùm agens sit vnus tantum ad actionem sufficiens per suam formam: vel oporter multos agentes ad vnam actionem agendam congregari: sicut multi homines ad trahendam nauim: nam omnes sunt vt vnus agens qui fit actu per adunationem eorum ad actionem vnam. Necessitas autem quæ est à causa agente vel mouente in effectu vel motu, non tantùm dependet à causa agente, sed etiam à conditione ipsius mobili, & recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ vt ex ea fiat prora: vel est potentia impedita per contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhærentes mobili, aut formas motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit à debili calido. Oportet igitur ad hoc quod sequatur effectus, quòd in passo sit potentia ad recipiendum: & in agente sit victoria supra passum, vt possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et siquidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum, fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut quum lapis proiicitur sursum. Si verò non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subiecti, non erit necessitas violentiæ, sed ordinis naturalis: sicut est in motu cœli qui est à primo agente extrinseco: non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis: & ideò non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum à corporibus cœlestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum: sic etiam est in generatione elementorum, nam forma inducenda per generationem, non est contraria primæ materiæ, quæ est generationis subiectum: licèt sit contraria formæ abiicienda, non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum. Ex prædictis igitur patet quòd necessitas quæ est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantùm: in quibusdam verò ex dispositione agentis & patientis. Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria & absoluta in agente & patiente: erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his quæ agunt ex necessitate, & semper. Si autem non fuerit absolutè necessaria, sed possibilis remoueri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis vtriusque debitæ ad agendum: sicut in his quæ impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarij, vnde non agunt semper ex necessitate, sed vt in pluribus. Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter.

Primus modus quo ex causa finali sequitur necessitas.

Vno quidem modo prout est primum in intentione agentis, & quantum ad hoc eodem modo est necessitas ex fine, & ab agente: agens enim intantum agit inquantum finem intendit tam in naturalibus quàm in voluntariis: in rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conueniens: vnde oportet quòd secundum virtutem formæ tendat res naturalis in finem, sicut graue secundum mensuram grauitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantùm voluntas inclinat ad agendū propter finem quem intendit: licèt non semper tantùm inclinetur ad agendum hæc vel illa, quæ sunt propter finem quem appetit, quando finis non solùm per hæc vel illa haberi potest, sed pluribus modis.

Secundus modus.

Alio verò modo est ex fine necessitas secūdum quod est posterius in esse. Et hæc necessitas non est absoluta, sed conditionata, sicut dicimus necesse fore vt serra sit ferrea, si debet habere serræ opus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 30.

SECVNDO loco ostendit sanctus Thomas quomodo licèt omnia ex diuina voluntate dependeant, quæ necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc tollitur necessitas absoluta à rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contingentia esse. Circa hoc autem duo facit. Primò enim probat quædam in rebus creatis esse quæ simpliciter & absolutè necesse est esse: secundò declarat quomodo ista necessitas in rebus inueniatur.

Quantum ad primum aduertendum quòd aliquam rem simpliciter & absolutè necesse esse, dupliciter potest intelligi. Vno modo per comparationem ad causam productiuam, & tunc dicitur res necesse esse quando à sua causa necessariò producitur, & sic per comparationem ad deum nullam rem necesse est esse: licèt aliquam necesse sit esse per comparationem ad suam causam creatam. hoc modo non accipit sanctus Thomas rem necesse esse. Alio modo vt in sui natura consideratur, & tunc dicitur res necesse esse quæ posita in actu non habet in se vnde possit non esse. & hoc modo intelligenda est conclusio probatur autem primò sic, sunt quædam res in quibus non est possibilitas ad non esse. ergo, &c. patet consequentia, quia illa res simpliciter & absolutè necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse. antecedens verò probatur, quia sunt quædam in quibus aut non est materia, vel si est, non est possibilis ad aliam formam. talia autem non habent potentiam ad non esse, sicut econtrario ea in quibus est materia quæ est in potentia ad aliam formam, possunt non esse.

ADVERTE quòd nullum agens suâ actione intendit primò non esse, sed si faciat aliquid non esse, hoc est, quia intendit aliquod esse eum quo præcedens esse stare non potest: ideò quod aliquid in seipso habeat vt possit ab aliquo agente non esse, non potest prouenire nisi quia in ipso est aliqua potentia receptiua alterius esse, & quia omne esse est ab aliqua forma. ideò necesse est vt in ipso sit potentia receptiua alterius formæ vbi ergo hoc non fuerit, illud non habet in se vnde possit non esse. Et hoc est fundamentum huius rationis.

Si quis autem diceret falsum esse huius rationis antecedens, quia ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, omnia autem creata sunt ex nihilo. Respondet sanctus Thomas quòd hoc non tollit veritatem antecedentis, quia sicut res non sunt ex nihilo nisi secundum potentiam agentis, ita rebus creatis non inest potentia ad non esse, scilicèt omninò, quod est nihil, sed creatori inest potentia vt eis det esse, aut desinat esse influere. Secundò. Res procedunt in esse ex diuina voluntate. ergo tales sunt quales deus eas esse voluit. ergo ex eo quòd res à deo producuntur per voluntatem, non per necessitatem naturæ, non tollitur quin voluerit aliquas de necessitate esse, & aliquas contingenter. vt sit in rebus diuersitas ordinata. ergo, &c.

Tertiò, necesse esse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati, cùm non repugnet aliquod necessarium esse quod suæ necessitatis causam habeat. vt conclusiones demonstrationum ergo, &c. probatur consequentia, quia ad diuinam perfectionem pertinet quòd rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quæ repugnant ei quod est esse creatum. quod probatur, quia agentis perfecti est producere sibi simile, quantum possibile est. Sed videtur quòd ista ratio non concludat. per ipsam enim probari posset deum produxisse alium mundum perfectiorem isto, ex eo inquam quòd agentis perfecti est producere sibi simile quantum potest. Respondetur quòd per hanc rationem non probatur de necessitate esse producta entia necessaria, sed de congruentia, & non repugnantia ad creationem, quia decens est vt deus qui est ageos perfectum, producat sibi simile quantum ad modos entis vniuersales, qui sunt contingens & necessarium. vterque enim modus habet aliquâ similitudinem eum deo, vt sicut ipse est esse vniuersalissimum secundum perfectionem, ita in rebus creatis producat omnes modos entis vniuersalissimos secundum prædicationem. Non sic autem decens est de productione alterius mundi. Vnde propositio assumpta quòd agentis perfecti est producere sibi simile quantum potest, intelligitur non de necessitate, si vniuersaliter sumatur, sed de congruentia. Vnde non inducitur quasi necesse sit deum qui est agens perfectum producere sibi simile quocunque modo quantum potest, sed vt ostendatur quòd sicut agentia naturalia quantò sunt perfectiora, tantò magis producunt sibi simile, & quærunt sibi assimilare passum quantum possuntsita conueniens est vt deus qui est agens perfectissimum, producat sibi simile quantum ad omnes modos generales entis qui in rebus creatis esse possunt, & non repugnat quòd entia necessaria ab ipso producantur, cùm non repugnet ei quod est esse creatum.

Quartò, quantò aliquid magis distat à deo, tantò magis propinquum est ad non esse: & econtra quantò aliquid est magis propinquum Deo, tantò magis recedit à non esse, sed aliqua existentia, ideò sunt propinqua ad non esse, quia in eis est potentia ad non esse: ergo quæ sunt Deo propinquissima, & per hoc remotissima à non esse, talia esse oportet vt non sit in eis potentia ad non esse: ergo oportet vt sint necessaria. Patet consequentia, quia si affirmatio est causa affirmationis, & negatio est causa negationis: & posito effectu necesse est causam poni: si ergo propinquitas ad non esse est effectus potentiæ ad non esse, & remotio à non esse erit effectus non potentiæ ad non esse: & posita maxima remotione à non esse, oportet remoueri potentiam ad non esse. Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas quomodo inueniatur necessitas in rebus creatis, circa quod quatuor facit. Primò enim ostendit in communi posse inueniri necessitatem absolutam in rebus creatis, si ad principia proxima comparentur, non autem vt sunt à primo principio, quia videlicèt nihil prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis de necessitate sequitur talis effectus. Secundò ostendit quomodo ex principiis essentialibus inuenitur necessitas in rebus. Et duo dicit. Primum est quòd id quod rei competit ex ratione principiorum essentialium, absolutam necessitatem habet, quia sine suis essentialibus principiis quæ sunt materia & forma, res esse non possunt. Secundum est quòd ex iis principiis tripliciter inuenitur necessitas absoluta in rebus. Primò inuenitur necessitas per ordinem ad esse illius cuius sunt principia, sicut aliquæ res sunt necessariò corruptibiles ex materiæ conditione, quia materia secundum id quod est, ens in potentia est: quod autem potest esse, potest etiam & non esse, aliquæ verò incorruptibiles necessariò sunt ex forma, quia aut sunt formæ non in materia, & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi. vt est in substantiis separatis: aut forma adæquat totam capacitatem materiæ, vt sic non remaneat potentia ad aliam formam, vt est in corporibus cœlestibus: in quibus verò forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam: & ideò non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ suprà materiam: vt patet in elementis & elementatis. Nam forma elementi non attingit materiam secundum totum eius posse, quum non sit susceptiua formæ elementi vnius nisi per hoc quòd subiicitur alteri parti contrarietatis, forma verò mixti attingit materiam secundum quòd dilponitur per determinatum modum mixtionis, idem autem subiectum oportet esse contrariorum & mediorum omnium quæ sunt ex commixtione extremorum, ideò omnia quæ vel ea contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt: quæ autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus cœlestibus. Secundò necessitas inuenitur per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. sicut ex materia necesse est hominem quodlibet elementorum & humorum in se habere, vt ex forma necesse est ipsum esse & animal, & rationale, si est animal, & rationale & mortale: & hæc est forma eius. Tertiò inuenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiam & formam, sicut necesse est ex materia serram durã esse, & ex forma hominem esse disciplinæ susceptiuum.

CIRCA illam propositionem positam in primo modo necessitatis scilicèt quod potest esse, potest etiam non esse, intelligendum, quòd quum vnius rei non possit esse nisi vnum esse substantiale: necesse est vt id quod suscipit aliquod esse substantiale, amittat esse quod habet, & per consequens sit sub nouo esse illius, materia enim ignis quum suscipit formam & esse aëris, amittit formam & esse ignis, & remanet sub non esse ignis, quia eadem materia non potest simul habere esse ignis, & esse aëris: & ideò verum est quòd omne quod habet in se aliquid quod sit susceptiuum alterius formæ & alterius esse, potest non esse: illo enim suscipiente aliud esse, hoc cuius erat pars, amplius non erit, vnde hic est sensus illius propositionis: omne quod potest esse, id est, quod habet in se potentiam susceptiuam esse quod non habet, potest esse quod non habet, potest etiam non esse. Quod autem dixi, de esse substantiali, intelligendum est. tiam est de esse accidentali: est enim vniuersaliter verum quòd omne quod habet potentiam susceptiuam esse cuiuscunque, potest etiam non esse quantum ad non esse coniunctum illi esse. quod suscipit: quod enim potest esse nigrum, potest non esse album, & sic de aliis.

ADVERTENDVM etiam quum dicitur de substantiis separatis quòd semper sunt in virtute essendi, in rebus autem corruptibilibus quòd virtus essendi consequitur victoriam formæ supra materiam, & virtus semper essendi intelligitur in substantiis separatis esse postquam productæ sunt in actu, vt dicetur inferiùs: virtus enim essendi consequitur rem iam actu existentem, sicut & virtus operandi, quod enim non est, non potest operari. hæc etiam conferuare esse aut durationem. Cùm ergo, sint in actu, habent virtutem vt semper sint, eo quòd non sit in eis potentia, ad non esse, res autem corruptibiles non habent virtutem vt semper sint, quia habent potentiam ad non esse, sed habent virtutem vt sint quandiu est victoria formæ supra materiam.

Materia elementorum nõ sit susceptiua formæ vnius elementi, nisi per hoc quòd subiicitur alteri parti contrarietatis.

CIRCA illam etiam propositionem, materia elementorum non sit susceptiua formæ vnius elementi nisi per hoc quòd subiicitur alteri parti contrarietatis: aduertendum quòd duplicem habere sensum potest, vnus est, quòd vnum contrariorum sit ratio materiæ suscipiendi aliud, & hic sensus non est verus, nec hic intentus: non enim caliditas est materiæ ratio recipiendi frigiditatem, cùm ipsam expellat: alius sensus est, quòd materia non est susceptiua formæ vnius elementi nisi sit sub forma contraria, quia sit materia contrariorum, illa materia quæ nõ habet in se contrarium formæ elementi, non est susceptiua illius formæ: sed si habet formam contrariam, erit illius alterius susceptiua, & hic sensus est verus, & hic intentus: importatur enim per illum modum loquendi hoc loco non ratio formalis suscipiendi, sed conditio materiæ susceptiuæ formæ elementi.

CIRCA exemplum positum in secundo modo necessitatis, aduerte cùm dicitur, quòd forma hominis est animal rationale mortale, & quòd hæc forma habet partes: quòd non loquitur de ipsa anima intellectiua quæ est forma physica & naturalis, sed de diffinitione quæ est forma secundum rationem & considerationem logicam: hæc enim habet partes, & ideò necesse est vt quælibet eius pars homini conueniat.

Tertiò ostendit quomodo talis necessitas inuenitur in rebus ex causis agentibus, & dicit tria. Primum est quòd quantum ad ipsum agere est necessitas similis necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus, & quòd in genere actionum immanentium est necessitas quoad ipsas actiones: ex forma enim per quam sensus est in actu, necesse est sensum sentire: & cùm intellectus est in actu per speciem intelligibilem, necesse est ipsum intelligere. in genere autem actionum transeuntium ex forma agentis sequitur necessitas actionis quo ad virtutem agendi: necesse est enim si ignis est calidus, vt habeat virtutem ea lefaciendi: non autem sequitur necessitas ipsius actionis secundum se, quia agens impedirí potest ne agat: nec refert quantum ad propositum, vtrum agens sit vnus tantùm sufficiens ad actionem per suam formam, vel oporteat multos agentes ad vnam actionem agendam congregari. Secundum est quòd in effectibus est necessitas ex causa agente concurrente simul patientis dispositione, vt scilicèt sit in passo potentia ad recipiendum, & in agente victoria suprà passum vt possit ipsum transmutare: & tunc sequitur necessitas aut violentia, si talis effectus fuerit contra naturalem inclinationem passi, sicut cùm lapis proiicitur sursum: aut naturalis ordinis, si non fuerit contra naturalem inclinationem, vt est in motu cœli: similiter in alteratione corporum inferiorum à corporibus cœlestibus, similiter in generatione elementorum. Forma enim inducenda per generationem non est contraria materiæ primæ, quæ est generationis subiectum: licèt sit contraria formæ abiicièdæ. non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum. Tertium est, quòd si talis dispositio agentis & patientis, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolutè in agente & patiente, erit necessitas absoluta in causa agente ad productionem talis effectus, sicut in iis quæ agunt ex necessitate & semper. Si autem non fuerit absolutè necessaria, sed possibilis remoueri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis vsque debitæ ad agendum, sicut in iis quæ non agunt semper, sed in maiori parte.

CIRCA exemplum positum in primo modo huius necessitatis, scilicèt quòd necesse est intellectum existentem in actu per speciem intelligibile intelligere, dubitatur, quia hoc dato sequitur quòd intellectus omnia simul intelligat quorum speciebus informatur: cuius oppositum ostensum est in primo.

Materia sub forma contraria existens nõ est generationis subiectum.

CIRCA etiam id quod positum est in secundo dicto, scilicèt quòd materia sub forma contraria existens, non est generationis subiectum, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dici superiùs, vbi dicebatur materiam non esse susceptiuam formæ vnius elementi nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis.

Ad primum horum respondetur quòd intelligitur de intellectu existente in actu completo secùdum speciem intelligibilem, est autem completè in actu per intentionem voluntatis applicatis intellectum ad intelligendum secundum illam speciem, remota autem dicta intentione, non est completè in actu: ideò dum intellectus fic est completè in actu, necesse est vt intelligat, nisi vtique sit defectus in viribus sensitiuis interioribus quibus indiget intellectus ad intelligendum: non enim requiritur aliqua dispositio ex parte intelligibilis secundum quòd in se est: dum autem est in actu incompleto, non est necesse ipsum intelligere: vnde negatur consequentia, quia intellectus non omnibus speciebus simul completè informatur.

Ad secundum dicitur quòd nulla est cõtradictio: hic enim loquitur sanctus Thomas de aggregato ex materia & forma contraria: certum est enim quòd forma quæ per generationem inducitur non habet pro subiecto & susceptiuo materiam & formam contrariam, superius autem loquitur de ipsa materia sola, quam necesse est habere formam contrariam antequam aliam formam susceipiat, si debet esse susceptiua formæ vnius elementi, quamuis in receptione formæ illius elementi abiiciatur ab ea forma contraria.

Quartò ostendit quomodo sit necessitas in rebus ex causa finali. Et duo dicit. Primum est, quòd prout finis est primum in intentione agentis, eodem modo est necessitas ex fine & ex agente, eo quòd agens intantum agat inquantum finem intendit tam in agentibus naturalibus quàm voluntariis. Secundum est, quòd ex fine prout est posterius in esse, sumitur necessitas non absoluta, sed conditionata.

AD euidentiam primi dicti, considerandum est, quòd finis secundum quod est in intentione agentis, se habet sicut dispositio agentis, eo quòd mouet ad agendum: & ideò agens commensurat actiones suas fini, sicut & formæ per quam agit: in agentibus autem naturalibus intentio finis nihil aliud est quàm inclinatio formæ naturalis ad ipsum finem, quæ inclinatio nihil realiter est aliud quàm ipsa forma, cum quodam respectu & ordine ad aliud: & ideò eadem necessitas in rebus naturalibus est ex forma agentis, & ex fine prout est in intentione agentis. Si enim est absolutè necessitas ad actionem aut ad effectum ex forma agentis, est etiam ex fine sic accepto. Si autem facta aliqua suppositione est necessitas ex parte agentis, est etiam necessitas eodem modo ex fine sed in agentibus voluntariis intentio finis dupliciter dicitur, scilicèt ipsa apprehensio qua iudicatur aliquid esse bonum & conueniens: & ideò esse propter ipsum aliquid agendum, est inclinatio quæ est actus voluntatis consequens talem apprehensionem: & quia hæc habent rationem vnius formæ totalis agentis volũtarij per quam effectum produeit, sicut agens naturale secundum conditionem formæ naturalis agit, ideò etiam in agentibus voluntariis eodem modo sumitur necessitas ex fine, & ex ipso agente: si enim ex ipsa apprehensione & inclinatione voluntatis sequitur effectus de necessitate, similiter & ex ipso fine est necessitas: si autem non sequitur ex necessitate effectus à tali apprehensione, neque etiam à fine, similiter si ipsa apprehensio & inclinatio est necessaria effectus consequens erit absolutè ex ipso fine necessarius, nihil enim aliud est finis in intentione agentis voluntarij quàm ipsa apprehensio finis & inclinatio voluntatis ad ipsum. Propter hoc bene dixit sanctus Thomas absque limitatione quòd accepto fine prout est primum in intentione, eodem modo est necessitas ex fine, & ex agente: quia videlicèt vniuersaliter verum est tam in agentibus voluntariis quàm necessariis.

Quòd non est necessarium creaturas fuisse ab æterno.

Cap. 31.

EX præmissis autem restat ostendere quòd nõ est necessarium res creatas ab æterno fuisse. Si enim vniuersitatem creaturarum vel quamcunque vnam creaturam necesse est esse, oportet quòd necessitatẽ illam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidẽ eam habere non potest. Ostensum est enim suprà, *quòd omne ens oportet esse à primo ente. Quod autem non habet esse à se, impossibile est quòd necessitatem essendi à se habeat: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse: & sic quod de se habet quod sit necesse esse: de se habet quod non possit esse non ens: & per consequens quòd non sit non ens, & ita quòd sit ens. Si autem hæc necessitas creaturæ est ab alio, oportet quòd sit ab aliqua causa quæ sit extrinseca: quia quicquid accipiatur intrinsecum creaturæ, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finis. Ex efficiente verò sequitur quòd effectum necesse sit esse per hoc quod

* Cap. 15.

agentem

Universidad de Deusto
Biblioteca

agentem necesse est agere. per actionem enim agentis effectus à causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus: nec effectum necesse est esse absolutè. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, vt suprà * ostensum est. non est igitur absolutè necesse creaturam esse necessitate dependente à causa efficiente. Similiter nec necessitate dependente à causa finali. Ea enim quæ sunt ad finem, necessitatem à fine non recipiunt nisi secundum quòd finis sine eis vel non potest esse, sicut conseruatio vitæ sine cibo: vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem diuinæ voluntatis ex qua res in esse processerunt, nõ potest aliud esse quàm sua bonitas, vt in primo ostensum est. * quæ quidem à creaturis non dependent nec quantum ad esse, cùm sit per se necesse esse: nec quantum ad bene esse, cùm sit secundum se perfectè simpliciter, quæ omnia suprà ostensa sunt. * non est igitur creaturam esse absolutè necessarium: nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

*Cap. 23. huius lib.

*Cap. 75.

*Cap. 13. 23.

2 Adhuc, quod est ex voluntate, non est absolutè necessarium, nisi fortè quando voluntatem hoc velle est necessarium. deus autem non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem producit creaturas in esse, vt probatum est. nec ex necessitate vult creaturas esse, vt in primo ostensum est. * non igitur est absolutè necessarium creaturam esse. neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

3 Amplius, ostensum est suprà quòd deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens, & in creaturam terminata: sicut calefactio exit ab igne, & terminatur in ligna: sed eius velle est eius agere: & hoc modo sunt res secundum quòd deus vult eas esse: sed necessarium non est quòd deus velit creaturam semper fuisse: cùm etiam non sit necessarium deum velle quòd creatura sit omninò, vt in primo ostensum est. non igitur est necessarium quòd creatura semper fuerit.

4 Item, ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito deus creaturam producit, si absolutè vniuersalis creaturæ productio consideretur, vt suprà *ostensum est, non igitur ex necessitate deus creaturam producit. nec igitur necessarium est si deus sempiternus sit, quòd creaturam ab æterno produxerit.

*Cap. 28, huius lib.

*Vbi suprà.

5 Præterea, ostensum est suprà * quòd absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet deum: sed per ordinem ad alias causas quæ non sunt per se necessariæ causæ. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse. sequitur enim si aliquid currit, quòd moueatur: non tamen necesse est quòd semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

Super cap. 31.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de necessitate productionis creaturæ secundum se, nunc de necessitate ipsius quantum ad durationem æternam determinat. Circa quod tria facit. Primò enim ostendit non esse necessarium creaturas ab æterno fuisse. Secundò soluit rationes huiusmodi necessitatem probantes. Tertiò ostendit quòd nec etiã rationes quibus ostenditur mundum non esse æternum, necessariò concludunt. Quantum ad primum probatur quòd non est necessarium creaturas ab æterno fuisse.

SED aduertendum quòd non refert hoc loco vtrum aliquid possit ab æterno produci, necne. Supposito enim quòd creaturæ sint productæ, probatur hic quòd non de necessitate sunt ab æterno productæ, quicquid sit de possibilitate productionis æternæ. Probatur ergo primò sic. Non est necesse creaturam esse absolutè, ergo nec necesse est ipsam ab æterno esse, probatur antecedens. Creatura non habet necessitatem essendi ex se, nec ab alio: ergo, &c. probatur prima pars antecedentis, quia si haberet ex se, necessitatem essendi, haberet esse ex se: quod enim necesse est esse, impossibile est non esse, & per consequens quod ex se necesse est esse, ex se impossibile est, vt sit non ens: hoc autem ostensum est suprà falsum esse. Secunda etiam probatur, quia non habet hanc necessitatem à causa agente, quæ est Deus, cùm ostensum sit quòd Deus non necessariò agit nec à causa finali, quæ est bonitas diuina, cum illa neque quantum ad esse, neque quantum ad bene esse, à creaturis dependeat, ergo, &c. Secundò. Deus voluntariè producit creaturas: & eas non vult necessariò, ergo non necessariò eas producit, ergo, &c. Tertiò. Hoc modo sunt res quo Deus vult eas esse. non est autem necessarium quòd Deus velit creaturas semper fuisse, sicut nec eas esse, ergo, &c. probatur maior quia velle Dei est eius agere: Quartò. Deus ex nullo debito creaturam producit. ergo nec ex necessitate, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate, nisi per rationem alicuius debiti.

ADVERTENDVM, quòd in eo quod peruenit ab aliquo per voluntatem agente, effectus quantum quidem ad esse & non esse prouenit liberè à voluntate, absolutè loquendo, nullamque habet necessitatem absolutam: potest enim agens per voluntatem vt sic agere effectum & non agere: sed vt voluntas est sub aliqua conditione debiti, potest necessitatem habere: verbi gratia ille qui tenetur alicui dare centum, potest quidem dare & non dare, sed si vult iustè agere, necessariò dabit, & sic ibi erit necessitas iustitiæ, licèt non sit absoluta necessitas: & ideò bene dixit S. Thomas quòd ab agente per voluntatem non procedit aliquid per necessitatem nisi ratione alicuius debiti, in quo scilicèt saluatur iustitiæ necessitas. Quintò. Non est necessitas absoluta in rebus creatis per ordinem ad primum principium, sed in ordine ad alias causas quæ non sunt per se necessariæ causæ, ergo, &c. patet consequentia quia necessitas ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse.

ADVERTENDVM, quòd causæ per se necessariæ dupliciter dici possunt, scilicèt aut in causando, aut in esse. In causando dicuntur per se causæ necessariæ quæ necessitatem causandi non habent ab alio. In essendo autem dicuntur quæ ex seipsis necessitatem essendi habent, & non ab alio. Neutro modo aliquid creatum est causa per se necessaria quia sicut omne creatum habet esse ab alio, ita & necessitatem essendi & necessitatem causandi ab alio habet si necessarium sit: & ideò per comparationẽ ad ipsum, non est necesse aliquid semper fuisse, quia nec ipsum causam quancunque posuerimus creatam, necesse est semper fuisse, cùm à causa voluntaria processerit.

ADVERTENDVM etiam, quòd vbi dicitur de aliis causis: quoniam non sunt necessariæ causæ, forsitan est mendosus rex. & debet habere, quòd nõ sunt necesse esse, & sic plenus est rex. & superius dictis conformis.

Rationes probare volentium æternitatem mundi ex parte Dei acceptæ.

Cap. 32.

SEd quia multorum positio fuit, quòd mundus semper & ex necessitate fuerit, & hoc demonstrare conati sunt: rationes eorum ponere: vt ostendatur quòd non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primò autem ponẽtur rationes quæ sumuntur ex parte Dei. *Secundò quæ sumuntur ex parte creaturæ.

*Tertiò quæ sumuntur à modo factionis rerum secundum quem ponuntur de nouo incipere esse.

Ex parte autem Dei ad æternitatem mundi ostendendam sumuntur rationes huiusmodi. *Omne agens agit quòd non semper agit, mouetur per se vel per accidens. Per se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de nouo accéditur, vel quia de nouo transfertur, vt sit propinquum combustibili.

Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de nouo mouere animal aliquo nouo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut cùm animal expergiscitur digestione completa, & incipit moueri: vel ab exteriori, sicut cùm de nouo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de nouo inchoandam. Deus autem non mouetur neque per se, neque per accidens, vt in primo probatum est. *Deus igitur semper eodẽ modo agit. ex sua autem actione res creatæ in esse consistunt: semper igitur creaturæ fuerunt.

*Cap. 31.

2 Adhuc, effectus procedit à causa agente per actionem eius: sed actio Dei est æterna: aliàs fieret de potentia agente actu agens, & oporteret quòd reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile ergo res à Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3 Ampliùs, posita causa sufficienti necesse est effectum poni: nisi enim adhuc posita causa non necesse est effectum poni, possibile igitur erit causa posita effectũ esse & non esse: consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantùm: quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum: oportebit igitur ponere aliquã causam qua fiat vt effectus reducatur in actum: & sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum: aliàs non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet: aliquo enim addito fieret causa: quod patet esse impossibile: videtur igitur necessarium, quòd cùm Deus ab æterno fuerit, quòd creatura etiam fuerit ab æterno.

4 Item, agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agente. sicut cùm expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicuius impedientis virtutem. Quandoque verò est extrà agentem, sicut cùm expectatur præsentia alicuius coram quo actio fiat: vel saltem cùm expectatur præsentia alicuius temporis oportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipso: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiæ motiuæ exequentis morum: & per hoc patet quòd cùm aliquis vult aliquid facere, & non statim fiat; oportet quòd vel hoc sit propter defectum potentiæ qui expectatur remouẽdus: vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quãdo vult hoc absolutè facere omnibus modis. Voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolutè, sed existente aliqua conditione quæ nondũ adest vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quòd quicquid Deus nunc vult quod fit, ab æterno voluit quòd fit: non enim nouus motus voluntatis ei aduenire potest: nec aliquis defectus vel impedimentum potentiæ eius adesse potuit, vel aliquid aliud expectari potuit ad vniuersalis creaturæ productionem, cùm nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, vt suprà ostensum est. *necessarium igitur videtur quòd ab æterno creaturam in esse produxerit.

Ca. 6. & 15

5 Præterea, agens per intellectum non præelegit vnum alteri nisi propter præeminentiam vnius ad alterum: sed vbi nulla est differentia, non potest esse præeminentia: vbi igitur nulla est differentia, non fit præelectio vnius ad alterum: & propter hoc ab agente ad vtrumlibet se habente æqualiter nulla erit actio, sicut nec à materia: talis enim potentia assimilatur potentiæ materiæ: non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia, vnum igitur non ens non est alteri præeligibile: sed præter totam creaturarum vniuersitatem nihil est nisi æternitas Dei. In nihilo autem non ponunt assignari differentiæ aliquę momentorum, vt in vno magis oporteat aliquid fieri quàm in alio. Similiter nec in æternitate, quæ tota est vniformis, & simpliciter, vt in primo ostensum est. *Relinquitur igitur quòd voluntas Dei se æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc, quòd nunquam creatura sub æternitate eius constituatur, aut quòd semper constat. Non est autem voluntas eius de hoc, quòd nunquam creatura sub eius esse æterno constituatur: cùm pateat creaturas voluntate eius esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate (vt videtur) quòd creatura semper fuit.

*Cap. 77

6 Adhuc, ea quæ sunt ad finem, necessitatem habent ex fine, & maximè in his quæ voluntate aguntur: oportet igitur quòd fine eodẽ modo se habente, ea quæ sunt ad finem, eodem modo se habeant vel producantur, nisi adueniat noua habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex diuina voluntate procedentiũ, est diuina bonitas, quæ sola potest esse diuinæ voluntatis finis: cùm igitur diuina bonitas in tota æternitate eodem modo se habeat in se & in comparatione ad diuinam voluntatem: videtur quòd eodem modo creaturæ in esse producuntur à diuina voluntate in tota æternitate. Non enim potest dici quòd aliqua noua relatio eis aduenerit ad finem, si penitùs ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus à quo incepisse ponuntur.

7 Adhuc, cùm bonitas diuina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quòd omnia à Deo processerunt propter bonitatem eius, vt ei aliquid ex creaturis accresceret: sed quia bonitatis est vt seipsam communicet prout possibile est, in quo bonitas manifestatur: cùm autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent esse: secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant: vnde & esse perpetuum speciei dicitur diuinum esse, bonitas autem diuina infinita est, eius igitur est, vt se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantùm: hoc igitur videtur ad diuinam bonitatem pertinere, vt creaturæ aliquæ ab æterno fuerint. Hæc igitur sunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur quòd creaturæ semper fuerint.

Super cap. 32.

QVANTVM ad secundum soluendæ sunt rationes quæ contra conclusionem præcedentis capituli fiunt. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò enim ipsas rationes per ordinem ponit. Secundò ad eas respondet, cap. 33. Circa primũ tria facit. Primò rationes quæ sumuntur ex parte Dei, ponit. Secundò rationes ex parte creaturarum sumptas, cap. 33. Tertiò rationes sumptas ex parte factionis, cap. 34. Quantum ad primum arguitur primò, quia Deus non mouetur neque per se neque per accidens, omne autem quod non semper agit, mouetur per se vel per accidens.

Secundò, quia effectus procedit à causa agente per actionem eius: actio autem Dei est æterna. Tertiò, quia posita causa sufficienti, necesse est effectum poni: Deus autem est causa sufficiens productionis rerum, & est ab æterno. Quartò, quia agens per voluntatem, non retardat suum propositum exequi de aliquo faciẽdo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: quicquid autem Deus nunc vult quòd fit, ab æterno voluit quòd fit: nec aliquid aliud expectari potuit ad vniuersalis creaturæ productionem. Quintò, quia voluntas Dei æqualiter se habet ad producendam creaturam per totam æternitatem: aut igitur est de hoc, quòd creatura nunquam sub æternitate eius constituatur, aut quòd semper: constat autem quòd non est voluntas eius de hoc quòd nunquam sub eius æternitate constituatur: ergo necesse est quòd creatura semper fuerit.

Sextò, quia finis creaturarum est diuina bonitas, quæ in tota æternitate eodem modo se habet in se, & in comparatione ad diuinam voluntatem. Septimò, quia bonitas diuina est infinita, & per consequens eius est vt in infinitum se communicet, nõ aliquo determinato tempore tantùm.

Ration.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Rationes ex parte creaturarum sumptæ.

Cap. 33.

* Hic ponuntur. 7. rationes cõtra fidem.

SVNT autem & alia ex parte creaturarum accepta quæ idem ostendere videntur. Quæ enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse Quædam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse. non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quæ habent materiam contrarietati subiectam. potentia enim ad esse & non esse, est potentia ad priuationem & formam, quorum subiectum est materia: priuatio verò semper adiungitur formæ contrariæ, cùm impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quædam creaturæ sunt in quibus non est materia contrarietati subiecta: vel quia omninò non habet materiam, sicut

* Cap. 50. substantiæ intellectuales, vt infrà ostenditur: *vel non habent contrarium, sicut corpora cœlestia: quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. quasdam igitur creaturas impossibile est non esse: ergo eas necesse est semper esse.

2 Item, vnaquæque res tantùm durat in esse, quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens: sicut in his quæ violenter corrumpuntur: sed quædam creaturæ sunt quibus ineſt virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum: sicut corpora cœlestia, & intellectuales substantiæ. incorruptibilia enim sunt, cùm contrarium non habeant. Relinquitur igitur quòd eis comperit semper esse: quod autem incipit esse, non semper est. eis ergo non competit vt esse incipiant.

3 Adhuc, quandocunque aliquid de nouo incipit moueri, oportet quòd mouens vel motum vel vtrunque aliter se habeat nunc quando est motus, quàm prius quando non erat motus. est enim habitudo vel relatio quædam mouentis ad motum secundum quòd est mouens actu. Relatio autem noua non incipit sine mutatione vtriusque vel alterius saltem extremorum. quod autem se aliter habet nunc quàm prius, mouetur. ergo oportet ante motum qui de nouo incipit, alium motum præcedere in mobili vel in mouente. oportet igitur quòd quilibet motus vel sit æternus, vel habeat alium motum ante se. motus igitur semper fuit: ergo & mobilia: & sic creaturæ semper fuerunt. deus enim omninò immobilis

* Cap. 13. est: vt in primo * ostensus est.

4 Præterea, omne agens quod generat sibi simile intendit conseruare esse perpetuum in specie quod non potest conseruari in diuiduo: impossibile est autem naturæ appetitum vanum esse, oportet igitur quòd rerum generabilium species sint perpetuæ.

5 Adhuc, si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum sit numerus motus: & per consequens mobilia esse perpetua: cùm motus sit actus mobilis: sed tempus oportet esse perpetuum. non enim potest intelligi esse tempus quin sit nunc: sicut linea non potest intelligi sine puncto: nunc autem semper est finis præteriti, & principium futuri. hæc enim est diffinitio ipsius nunc. & sic quodlibet nunc datum habet ante se tempus prius & posterius; & ita nullum potest esse primum neque vltimum. Relinquitur igitur quòd mobilia quæ sunt substantiæ creatæ, sint ab æterno.

6 Item omne oportet vel affirmare vel negare. si igitur ad negotiationem alicuius: sequitur eius positio: oportet illud esse semper. tempus autem est huiusmodi. nam si tempus non semper fuit, est, accipere prius non esse ipsius quam esse. & similiter si non semper sit futurum, oportet quòd non esse eius sit posterius ad esse eius. prius autem & posterius non potest esse secundum durationem nisi tempus sit: nam numerus prioris & posterioris tempus est: & sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet: & futurum esse postquam desinat: oportet igitur tempus esse æternum: tempus autem est accidens quod sine subiecto esse non potest: subiectum autem eius non est Deus, qui est suprà tempus: cùm sit omninò immobilis: vt in primo probatum est. *Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam esse æternam. * Cap. 17.

7 Ampliùs, multæ propositiones sic se habent, quòd qui eas negat, oportet quòd eas ponat: sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse: ponit enim suam negatiuam esse veram quam profert, & simile est de eo qui negat hoc principium: contradictionem non esse simul veram: negans enim hoc, dicit negationem quam ponit esse veram: oppositam autem affirmationem falsam: & sic non de eodem vtrumque verificari: si igitur id ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, vt probatum est: sequitur quòd prædictæ propositiones & omnes quæ ex eis sequuntur, sint sempiternæ: hæ autem propositiones non sunt Deus, ergo aliquid oportet præter Deum esse æternum. Hæ igitur & huiusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum quòd creaturæ fuerunt semper.

Super cap. 33.

SECVNDO arguitur rationibus ex parte creaturarum sumptis. Et primò: quia quædam sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse, & per consequens necesse est eas semper esse.

Secundò, quia quædam creaturæ sunt quibus ineſt virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum. Tertiò, quia motus semper fuit, aliàs ante omnem motum esset motus, & consequenter mobilia. Quartò, quia generans sibi simile intendit conseruare esse perpetuum in specie: naturæ autem appetitus non est vanus.

Quintò: quia tempus est perpetuum, cùm non possit intelligi sine nunc, quod semper est finis præteriti, & principium futuri.

Sextò, quia cùm tempus sit æternum, aliquin fuisset antequam inciperet, & futurum esset postquam desierit & sit accidens oportet aliquam creaturam in qua sit, æternam esse.

Septimò, quia sunt aliquæ propositiones sempiternæ, cùm ad remotionem ipsarum sequitur earum positio.

Rationes sumptæ ex parte factionis

Cap. 34.

POSSVNT autem sumi aliæ rationes ex parte ipsius factionis ad idem ostendendum. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum: falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est: sicut & falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit: defectus autem, per accidens sunt, quia præter naturæ intentionem, quod autem est per accidens, non potest esse semper, & in omnibus: & licet iudicium de saporibus quod ab omni gustu datur, non possit esse falsum: ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum, ex nihilo nihil fieri: oportet igitur esse verum: Si igitur aliquid est factum, oportet ex aliquo esse factum: quod si etiam factum sit, oportet etiam & hoc ex alio fieri: non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio compleretur: cùm non sit possibile infinita transire. Oportet igitur deuenire ad aliquod primum quod non sit factum: omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum: ergo oportet illud ex quo omnia primò fiunt, esse sempiternum: hoc autem non est Deus, quia ipse non potest esse materia alicuius rei, vt in primo probatum est. *Relinquitur igitur quòd aliquid extrà Deum sit æternum, scilicèt materia prima.

2 Ampliùs, si aliquid non se habet eodem modo, nũc & priùs, oportet illud esse aliqualiter mutatum: hoc enim est moueri, non eodem modo se nunc & priùs habere: omne autem quod de nouo incipit esse, nõ eodem modo se habet nunc & priùs: oportet igitur hoc per aliquem motum vel mutationem accidere: omnis autem motus vel mutatio in aliquo subiecto est: est enim actus mobilis: cùm autem motus sit prius eo quòd fit per motum, (cùm ad hoc terminetur motus) oportet ante quod libet factum præexistere aliquod subiectum mobile: & cùm hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet deuenire ad aliquod primum subiectum non de nouo incipiens, sed semper existens.

3 Adhuc, omne quod de nouo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim possibile non erat ipsum esse, necesse erat non esse: & sic semper fuisset non ens, & nunquam esse incepisset: sed quod est possibile esse, est subiectum potentia ens, oportet igitur ante quodlibet de nouo incipiens præexistere subiectum potentia ens: & cùm hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non inceperit esse de nouo.

4 Item, nulla substantia permanẽs, est dum fit, ad hoc enim fit, vt sit: non enim fieret, si iam esset, sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subiectum, non enim factio, cùm sit accidens, sine subiecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquod subiectum præexistẽs: & cùm hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subiectum non esse factum, sed sempiternum: ex quo vlteriùs sequitur aliquid præter Deum esse æternum, cùm ipse subiectum factionis aut motus esse non possit. Hæ igitur sunt rationes quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhærentes dicunt necessarium esse res creatas semper fuisse: in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit nihil præter Deum semper fuisse, sed omnia esse cœpisse præter vnum Deum æternum.

Super cap. 34

TERTIO ponuntur rationes ex parte factionis sumptæ. Prima est, quia cùm communis opinio habeat quòd ex nihilo nihil fit, & non sit processus in infinitum, oportet deuenire ad aliquod primum non factum ex quo omnia primò fiant, & per consequens ad aliquid æternum.

Secundò, quia quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc & priùs, & per cõsequens per motum aut mutationem accipit esse: oportet autem ante quodlibet factũ per motum præexistere aliquod subiectum materiale, & deuenire ad primum non de nouo incipiens, sed semper existens.

Tertiò, quia cùm omne quod de nouo esse incipit, priùs possibile esset esse: oportet ante quodlibet huiusmodi præexistere subiectum potentia ens: & quum non sit processus in infinitum, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non inceperit esse de nouo.

Quartò, quia quum subiectum permanens non sit dum fit: omne quod fit, habet aliquod subiectum præexistens: & quum non sit processus in infinitum, sequitur primum subiectum non esse factum.

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.

Capit. 35.

OPortet igitur ostendere præmissas rationes non ex necessitate concludere, & primò illas quæ ex parte agentis sumuntur. Non enim oportet quòd per se vel per accidens Deus moueatur, si effectus eius de nouo incipiunt esse, vt prima ratio procedebat, notuitas enim effectus indicare potest mutationem agentis inquantum demonstrat nouitatem actionis: non enim potest esse quòd in agente sit noua actio nisi aliquo modo moueatur saltem de ocio in actum. Nouitas autem diuini effectus non demonstrat nouitatem actionis in Deo: cùm actio sua sit sua essentia, vt suprà ostensum est: vnde neque nouitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest. * Soluti primæ rationis in cap. 32. facta.

Nec tamen oportet quòd si primi agentis actio sit æterna, quòd eius effectus sit æternus, vt secunda ratio concludebat: ostensum est enim suprà, quòd Deus agit voluntariè in rerum productione, non autem ita quòd sit aliqua actio ipsius media: sicut in nobis actio virtutis motiuæ est media inter actum voluntatis & effectum, vt in præcedentibus ostẽsum est: sed oportet quòd suum intelligere & velle sit suum facere: effectus autem ab intellectu & voluntate sequitur secundum determinationem intellectus & imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, & quæcunque alia conditio: ita & præscribitur ei tempus: non enim sola ars determinat vt hoc tale sit, sed vt tunc sit: sicut medicus vt tunc vt detur potus: vnde si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de nouo effectus ab antiqua voluntate nulla actione de nouo existente: nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem eius non ab æterno, sed tunc cùm ab æterno disposuit. Ex quo etiam patet quòd etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse: non tamen oportet quòd eius effectus æternus ponatur eo existente æterno, vt tertia ratio concludebat: posita enim causa sufficiente ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus à causa: hoc enim esset ex insufficientia causæ, ac si calidum non calefaceret: proprius autem effectus voluntatis est vt sit hoc quòd voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quàm voluntas velit, non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea, voluntas autem (sicut dictum est) sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc: vnde oportet ad hoc quòd voluntas sit sufficiens causa quòd effectus sit quando voluntas est vt sit, & quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quæ à causa naturaliter agente procedunt, secùs est: quia actio naturæ est secũdum quòd ipsa est: vnde ad esse causæ, sequi oportet effectum: voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi: & ideò sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens: ita effectus agentis per volũtatem sequitur modum propositi. Ex his etiam patet quòd diuinæ voluntatis non retardatur effectus, quamuis non semper fuerit, voluntate de eo existẽte, vt quarta ratio proponebat. nam sub voluntate diuina cadit non solùm quòd eius effectus sit, sed quod tunc sit hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur: quia tunc incepit creatura esse, quando Deus ab æterno disposuit. Non est autem ante totius creaturæ inchoationem diuersitatem aliquam partium alicuius durationis accipere, vt in quinta ratione supponebatur: nam nihil mensuram non habet, nec durationem, Dei autem duratio quæ est æternitas, non habet partes, sed est simplex omninò, non habens prius & posterius, quum Deus sit immobilis, vt in primo ostensum est. *non est igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diuersa signata in aliqua

* Solutio secũdæ rationis.

* Solutio tertiæ rationis.

* Solutio quartæ rationis.

* Solutio quintæ rationis.

* Cap. 15.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ præexistente mensura ad quæ initium creaturarum similiter & dissimiliter se possit habere vt oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, & non in alio præcedenti vel sequenti: quæ quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes diuisibilis esset præter totam creaturam productam: sicut accidit in particularibus agentibus à quibus producitur effectus in tempore: non autem ipsum tempus: deus autem simul in esse produxit & creaturam & tempus: non est igitur ratio quare nunc & non prius, in hoc considerandа: sed solùm quare non semper. *Sicut per simile in loco apparet, particularia enim corpora sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur: & quia habent extra se tempus & locum à quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco & in hoc tempore producuntur, quàm in alio. in toto autem cœlo (extra quod non est locus, & cum quo vniuersalis locus omnium producitur) non est ratio considerandа quare hoc & non ibi constitutum est. Quam rationem quia quidam considerandam putabant, decidерunt in errorem, vt ponerent infinitum in corporibus, & similiter in productione totius creaturæ extra quam non est tempus, & cum qua tempus simul producitur: non est attendenda ratio quàre nūc & non prius, vt per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem: sed solùm quare non semper vel quare post non esse vel cum aliquo principio. *Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quæ voluntate aguntur: finis autem diuinæ voluntatis non potest esse nisi eius bonitas. non autem agit propter hunc finem producendam in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati: cùm bonitas eius sit æterna & immutabilis, ita quòd nihil accrescere potest. Nec etiam potest dici quòd propter eius meliorationem deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi: sicut rex pugnat vt acquirat ciuitatem. ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quòd agat propter finem inquantum effectum producit ad participationem finis. in producendo. igitur res sic propter finem vniformis habitudo finis ad agentem non est considerandа vt ratio operis sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem: vt taliter producatur effectus qualiter conuenientius ordinetur ad finem: vnde per hoc quòd finis vniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quòd effectus sit sempiternus. *Nec est necessarium effectum diuinum semper fuisse, propter hoc quòd sic conuenientius ordinetur ad finem, vt septima ratio procedere videbatur. sed conuenientius ordinatur ad finem, propter hoc quod est non semper fuisse. omne enim agens producens effectum in participationem suæ formæ intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur diuinæ voluntati conueniens fuit in suæ bonitatis participationem creaturam producere, vt sua similitudine diuinam bonitatem repræsentaret: non autē potest esse talis repræsentatio per modū æqualitatis: sicut effectus vniuocus suam causam repræsentat, vt sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci: sed sicut excedens repræsentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem diuinæ bonitatis supra creaturam per hoc maximè exprimitur, quòd creaturæ non semper fuerunt. ex hoc enim apparet expresse, quòd omnia alia præter ipsum, cum habent sui esse authorem: & quòd virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos: sicut natura ad effectus naturales. & per consequens quòd est voluntate agens & intelligens: quorum contraria quidam posuerunt æternitatem creaturarum supponentes. Sic igitur ex parte agentis nihil est quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

De hac ratione vide beatum Augu. de quæst. dei lib. 5.

Resp. ad septimā rationem.

Resp. ad sextam rationem.

Super Cap. 35.

POSITIS rationibus eorum qui æternitatem mundi probare voluerunt, ad earum solutionem accedit sanctus Thomas. Circa quod tria facit, ficut & rationes soluendæ in triplici differentia sunt. Primò ergo rationes ex parte Dei sumptas soluit. Et ad primam inquit, quòd non oportet Deum mutari per se aut per accidens ex inceptione effectus eius de nouo: cùm sua actio non sit noua, sed sit eius essentia; nouitas enim effectus indicat mutationem agentis inquantum demonstrat nouitatem actionis.

Ad secundam ait, quòd licèt actio diuina sit æterna, non tamen oportet vt eius effectus sit æternus, quia Deus voluntatē agit in rerum productione, non quòd sit aliqua actio media inter actum voluntatis eius & effectum, sed suum intelligere & velle est suum agere. effectus autem ab intellectu & voluntate sequitur secundum determinationem intellectus, & imperium voluntatis, per intellectum autem præscribitur rei faciendæ tempus: & ideò nihil prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse: effectum autem eius non ab æterno, sed tunc cùm ab æterno disposuit.

CIRCA id quod dicitur, quòd quamuis actio diuina sit æterna, tamen non est necesse vt effectus sit æternus, quia suum agere est suum intelligere & velle, &c. dubium occurrit, quia si intelligere & velle diuinum est ipsum agere, sequitur quòd ipsum velle, rem, sit ipsam producere: producere autem non est absque termino productionis, aut in esse, aut in fieri: ergo non possunt ita simul, quòd actio diuina sit æterna, & tamen effectus non sit æternus.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd differt actio immanens intellectus & voluntatis ab actione transeunte, quia actio immanens non requirit actualem existentiam sui obiecti, eo quòd possit in non existens ferri: possum enim intelligere & velle quod non est in actu: quum enim talis actio sit perfectio tantùm agentis, non autem passi aut termini, sufficit vt obiectum sit in ipso intelligente secundum esse spirituale. Actio autem transiens, quia perficit passum veluti eius forma, ideò non potest esse nisi sit ipsum passum in quo recipiatur, & per consequens non sit esse ipsius effectus saltem secundum esse imperfectum & in fieri. Et ideò non potest esse vt actio transiens sit æterna, & tamen eius effectus non sit æternus secundum aliquod esse, præsertim quum talis actio sit materialiter idem cum suo termino: sed bene potest actio immanens æterna esse, effectum non existente æterno. Accidit autem deceptio in hac obiectione, quia cùm dicitur quòd velle diuinum est ipsum agere, existimatur ipsum diuinum velle ad modum actionis transeuntis in aliquod passum receptum, quum tamen non sit actio transiens. Sed deceptio hæc tollitur si considereturr quòd ipsa actio immanens in operante sit secundum se efficax ad effectum extrinsecum producendum, ita vt nulla alia operatio ad effectum præter ipsam requiratur: tunc enim apparet cum actio immanens quæ est velle non de necessitate requirat coexistentiam sui obiecti, quod potest esse actio aeterna, & tamen effectus æternus non erit. Vnde inquit sanctus Thomas quòd si velle artificis esset per se efficax ad effectum producendum, tanquam scilicèt nullam aliam requirens actionem, sequeretur ab antiqua voluntate nouus effectus nulla non actione existente. esset enim effectus non quandocunque esset ipsum velle, sed quando voluntas vellet vt esset. Ad obiectionem ergo dicitur primò, quòd vtique ipsum velle quantum ad substantiam actionis est ipsum producere: & cùm dicitur quòd producere non est absque termino productionis, dicitur quòd loquendo semper de ipso producere quantum ad substantiam actionis illud est verum de productione quæ est actio transiens in exteriorem materiam, non autem de actione immanente. Dicitur secundò, quòd si loquamur de producere non tantùm materialiter, sed etiam formaliter sumpto, & similiter de velle formaliter, sic velle non est producere. Nam producere super addit respectum in agente ad effectum productum: vnde licèt substantia ipsius productionis sit æterna, sicut & velle, non tamen æterno habet rationem huiusquod dico producere, quia respectus agentis ad effectum in ipso producere connotatus non est æternus, sed temporalis: sicut & respectus producti ad ipsum procedentem: sic etiam conceditur quòd producere non est absque termino, quia talis respectus in agente existens terminum connotat. Sed hoc modo non loquitur sanctus Thomas de productione,

re, cùm inquit quòd ipsum velle & intelligere est ipsum facere. loquitur enim de ipso quantum ad substantiam factionis, non autem quantum ad respectus connotatos, quia & obiectio ad quam respondet, de factione materialiter sumpta & quo ad substantiam, non autem formaliter quo ad omnes respectus connotatos procedebat. Ad tertiam obiectionem dicit primò quòd posita causa sufficiente ponitur eius effectus, non quidem extraneus. sed proprius: & ideò cùm proprius effectus voluntatis sit, vt sit hoc quòd voluntas vult, velit autem vt hoc sit tunc, oportet ad hoc quòd voluntas sit sufficiens causa, vt effectus sit quando voluntas est vt sit; & quando voluntas effectum esse disposuit.

Dicit secundò, quòd in hoc differt causa naturalis à voluntaria, quòd ad esse causæ naturalis sequi oportet effectum, quia actio naturæ est secundum quòd ipsa est, non autem ad esse causæ voluntariæ, quia voluntas agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Vnde cum deus sit agens per voluntatē, licèt sit sufficiens causa, & sit æternus non tamen oportet quòd eius effectus ponatur æternus.

Quomodo agens naturale & voluntarium distinguantur.

CIRCA differentiam causæ naturalis & voluntariæ, quia videlicèt naturalis agit secundum quòd est, voluntaria autem secundum modum sui propositi, dubitatur, quia deus in productione creaturarum est agens voluntarium, & tamen agit secundum quòd est. Nam prima quæst. 25. articulo sexto, dicitur quòd creare conuenit deo secundum suum esse, quod est eius essentia.

Respondetur quòd aliquam causam agere secundum quòd est, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd ipsa substantia rei secundum quam est absolutè sumpta, sit sibi principiū primum agendi, & sic conuenit causæ naturali agere secundum quòd est, non autē causæ voluntariæ. Alio modo quòd ipsa substantia sit quidem principium agendi tanquam id quod communicatur, sed non primum, imò cantum vt subsit imperio voluntatis, & conceptioni intellectus: & sic agere secundum quòd est, conuenire potest alicui agenti voluntario. Deus ergo agit secundū suum esse secundo modo non autē primo modo. ideo non sequitur quòd sit agens naturale: & est simile ac si diceremus de igne, si ipsum voluntariè communicaret, quòd igniret secundum suam essentiam, quia sua essentia esset principium igniendi non absolutè sed vt per voluntatem & intellectum determinaretur. esset enim voluntas primum principium imperans, essentia autem principium tanquam forma communicata per intellectum & voluntatem, ita est in deo.

Ad quartam patet per idem quòd diuinæ voluntatis non retardatur effectus quanuis non semper fuerit voluntate existente, quia sub voluntate diuina cadit non solùm quòd eius effectus sit, sed quòd tunc sit quando deus ipsum esse disposuit.

Quomodo effectus diuinæ voluntatis nō retardatur.

ADVERTENDVM, quòd tunc dicitur effectus agentis retardari, quando protrahitur eius productio vltra mensuram in qua produci deberet causæ conditione secundum se consideratа. quando autem causalitas causæ agentis habet pro effectu proprio non solum quòd res sit, sed etiam quòd tali tempore, aut in tali duratione sit, quantumcunque existente causa effectus non-dum ponatur in actu, sed ponatur in actu in mensura sequenti, aut posteriori quæ ab ipsa causa est statuta illi effectui & præordinata, non dicitur retardari talis effectus, quia non protrahitur vltra causæ dispositionem. euenit enim in illa mensura in qua agens voluit ipsum euenire. Ad quintum dicitur, primò quòd ante totum alicuius durationis accipere, vt ratio supponit, vt oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit. & non in alio præcedenti vel sequenti. Dicitur secundò, quòd deus simul in esse produxit & creaturam & tempus, & ideò non est ratio quare nunc & non prius in hoc considerandа, sed solùm quare non semper.

ADVERTENDVM, quòd san. Thom. ex ista responsione videtur negare illam consequentiam. Voluntas dei æqualiter se habet ad producendam creaturam per totam æternitatem quantum est ex ipsa æternitate, igitur aut est de hoc quòd nunquam creatura sub æternitate eius constituatur, aut quòd semper. potest enim esse de hoc quòd constituatur sub æternitate tanquam sub mensura inadæquata non semper, sed in principio temporis simul cum creatura producti, & ex aliquo. id est, ex sua bonitate potest sumi ratio quare non semper creaturam voluit esse, licèt ex ipsa diuersitate æternitatis sumi non possit.

SED circa istam responsionem dubium occurrit. Videtur enim quòd oporteat, si aliquid productum sit à deo, quòd semper sit sub æternitate. Nam si non est semper sub æternitate, ergo est post æternitatem: ergo duratio sua succedit æternitati hoc autem est impossibile, quia sequeretur æternitatem esse durationem finitam. Duratio enim cui alia succedit, est terminata ex illa saltem parte qua sibi succeditur, ergo &c. Respondetur & dicitur primò, quòd in hac obiectione accidit deceptio: quia imaginamur æternitatem aut habere in se successionem, aut aliam durationem ad ipsam succedere, sicut dies succedit diei, & hora horæ: quæ imaginatio falsa est, cum æternitas indiuisibilis existens & interminata, omnem aliam durationem complectatur.

Dicitur secundò quòd durationem aliquam esse post æternitatem, & illi succedere dupliciter potest intelligi. Vno modo positiuè, quasi sint duæ durationes inter quas sit successio, & vna sit prius tantùm, & altera posterius: & ad hunc sensum nulla duratio rei productæ est post æternitatem. Alio modo negatiuè: quia videlicèt non fuit, cum æternitate sine principio, sed fuit esse initium habuit: & ad hunc sensum concedunt quòd duratio rei à deo productæ est post æternitatem: & prima consequentia admittitur, sed negatur secunda, nisi consequens illatum similiter negatiuè accipiatur. improbatio autem illius consequentis probat quòd duratio nullā positiuè ad primum sensum æternitati succedit, sed ex hoc non sequitur quòd res semper fuerit. Non enim habuit esse quandocunque æternitas fuit. Ad sextum dicitur, quòd in producendo res propter finem ab ipsis participandum, vniformis habitudo finis ad agentem non est considerandа, vt ratio operis sempiterni, sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, vt taliter producatur effectus, qualiter conuenienter ordinetur ad finem. ideò vniformitas finis ad agentem non infert effectum esse sempiternum.

ATTENDENDVM, quòd licèt diuina bonitas in se semper sit vniformis & etiam in comparatione ad diuinam voluntatem, re. tamen productæ ad participandum ipsam, non vniformiter ad ipsam comparantur, nec eadem res in quacunque dispositione eodem modo se habet ad eam: sed vno modo se habens conuenientius quàm alio se habens modo, ad illam ordinatur. Vnde quia conuenientius manifestatur diuina bonitas, si creatura cum aliqua inceptione ipsam participet, quàm si ab æterno. ideò ex hoc potest sumi ratio creationis rerum in tempore, non obstante diuinæ bonitatis vniformitate in se & in ordine ad voluntatem diuinam, quæ immutabilis est, vt patet ex sequenti responsione. Ad septimam negatur consequentia, quia repræsentatio diuinæ bonitatis per creaturam, non potest esse per modum æqualitatis, vt oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci.

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.

Cap. 36.

SImiliter etiam nec ex parte creaturæ est aliquid quod nos ad eius æternitatem ponendam de necessitate inducat. *Resp. ad primam rationem.*

Necessitas enim essendi quæ in creaturis inuenitur, (ex quo prima ratio sumitur) est necessitas ordinis, vt in præcedentibus est ostensum. necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, vt ostensum est suprà. *Licèt enim substantia cœli per hoc quòd caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse non tamē necessitas sequitur eius substantiā: vnde substantia eius iam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit. non autem facit esse impossibile cœlum non esse in consideratione qua agitur de productione substantiæ ipsius. Similiter etiam virtus essendi semper (ex qua procedebat secunda ratio) præsupponit substantiæ productionem: vnde cùm de productione substantiæ cœli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest. *Cap. 30. huius lib.* *Ad secundam rationem.*

Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequēter inducta. Iam enim patet quòd absque mutatione dei agentis potest esse quòd nouum agat non sempiternum. si autem possibile est ab eo aliquid agi de nouo, patet quòd & moueri, nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo. *Ad tertiam rationem.*

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad speciem proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agētia iam producta: vnde locum non habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus iam in esse productis: non autem cùm de rerum productione agitur: vtrum autem necesse sit ponere generationem perpetuò duraturam, in sequentibus ostenderur. *Ad quartam.*

Ad quintam rationem.

Rario etiam quinta ex tempore inducta æternitatem motus magis supponit quam probet. Cùm enim prius & posterius & continuitas temporis sequatur prius & posterius & continuitatem motus secundum Aristotelis doctrinam: patet quòd ideò idem instans est principium futuri & finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium & finis diuersarum partium motus. non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse nisi omne signum in temporæ acceptum sit medium inter prius & posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum: ponens autem motum esse non sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri, & nullius præteriti finem, nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod nunc principium, & non finis propter hoc quod linea in qua ponitur punctus aliquis, principium & non finis, est stans, & non fluens quia etiam in motu aliquo particulari qui etiam non est stans sed fluens: signari aliquid potest vt principium motus tantùm, & non vt finis. aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile. Quòd autem prius ponitur non esse temporis quàm eius esse: si tempus incepit, non cogit nos dicere quòd si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat. nam prius quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solùm in imaginatione. cùm enim dicimus, tempus habet esse post non esse: intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc nunc signatum: sicut cum dicimus quod suprà cœlum nihil est, non intelligimus quòd aliquis locus sit extra cœlum qui possit dici supra respectu cœli: sed quòd non est locus eo superior. vtrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere, ratione cuius sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, vt dicitur in 3. physic. *ita nec tempus æternum. Veritas autem propositionum quam oportet concedere etiam propositiones negantem (ex qua septima ratio procedebat) habet necessitatem ordinis qui est prædicati ad subiectum: vnde non cogit aliquam rem esse semper, nisi fortè intellectum diuinum, in quo est radix omnis veritatis, vt in primo ostensum est. Patet igitur quòd rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad mundi æternitatem ponendam

Ad sextã rationẽ.

text.8.60 Ad septimam ratio. nem.

Super cap. 36.

SECVNDO loco respondet ad rationes quæ ex parte rerum factarum sunt sumptæ. Ad primam enim dicit quòd necessitas essendi quæ est in creaturis, est necessitas ordinis. talis autem necessitas non cogit ipsum cui inest, semper fuisse. quia enim non sequitur eius substantiam talis necessitas, ideò impossibilitatem essendi inducit subiecto iam constituto in esse, non autem aliter.

Sed contra hanc responsionem dubitatur. videtur enim implicari contradictio cùm dicitur quòd necessitas essendi quæ est in creaturis, est necessitas ordinis, non tamen sequitur substantiam rei. Nam ista necessitas essendi, est necessitas ordinis, quia est necessitas per ordinem ad causam formalem, scilicet aut quia ipsa res est forma tantum non in materia existens, aut quia forma simpler totam capacitatem materiæ, vt superius patuit: sed quod consequitur formam rei, consequitur eius substantiam, cùm forma sit de substantia rei, & in separatis à materia ipsa forma sit rei substantia. ergo huiusmodi necessitas ordinis sequitur substantiam rei: ergo repugnat quod sit necessitas ordinis huiusmodi, & non consequatur substantiam rei.

Quomodo necessitas essẽdi in ordine ad formam substantiã rei cõsequatur

Respondetur dupliciter suppositis huius texti veritate. Primò quòd duobus modis aliquid consequi potest substantiam rei, scilicet aut absolutè consideratam, aut iam constitutam in esse. Quod consequitur primo modo, est de eius ratione, aut propria passio, & tale æternaliter conuenit rei secundum esse intellectuale saltem secundum apprehentionem intellectus diuini. in huiusmodi enim propositionibus est tantùm necessitas ordinis prædicati ad subiectum. ista enim est æternæ veritatis, homo est rationalis. & ista, homo est risibilis, secundum naturam terminorum consideratæ. Quod autem consequitur secundo modo, non conuenit rei æternaliter, nisi ipsa res ab æterno sit. Cùm ergo aliquid creatum habet necessitatem essendi in ordine ad formam, illa necessitas consequitur naturam secundo modo, scilicet vt iam constituta in esse, quia sic constituta est in esse vt non habeat potentiam ad non esse: non autem primo modo, vt necessarium sit esse æternaliter illi conuenire.

Responderi potest secundò, quòd ista necessitas essendi consequitur quidem substantiam rei in genere causæ formalis, non autem in genere causæ efficientis, quasi scilicet res à se habeat necessitatem essendi, & non ab alia causa effectiua, cùm non habeat esse ex se. sed ab alio: & ideò posita substantia in actu talis necessitas ipsam sequitur, sicut effectus formalis suam formam. Non autem oportet vt res ab æterno sit, eò quòd ea voluntate producentis eius esse dependeat, non autem ex se effectionem. Puto tamen textum hunc vitiatum esse, vt ex capit. 30. ad quæ loca se remittit sanctus Thomas, patere potest. Non enim debet habere, non tamen eius necessitas sequitur eius substantiam. sed sic, eius tamen necessitas sequitur eius substantiam. & sic responsio clara remanet. Si enim necessitas substantiam sequitur, non potest rei conuenire nisi ipsa substantia posita in esse. & ideò ex ipsa non potest argui quòd substantia non inceperit esse per agens diuinum.

Ad secundum dicit, quòd virtus essendi semper, præsupponit substantiæ productionem. ideò consequentia non tenet.

PRO maiori intelligentia huius responsionis sciendum est doctrina sancti Thomæ potentia, quæst. tertia, artic. 17. secundum, quòd nulla virtus essendi aut operandi respicit præteritum, sed præsens aut futurum. nihil enim habet virtutem vt aliquid fecerit, sed vt nunc aut in posterum aliquid faciat. ideò bene hic dicimus, quòd virtus essendi semper præsupponit substantiæ productionem, & non arguit rei sempiternitatem.

SED occurrit dubium, quia virtus quæ nunc est respectu alicuius præsentis aut futuri, potest esse eadem quæ fuit causa eius quod nunc est præteritum, sicut potest esse quòd eadem virtus quæ ignis calefacere potest lignum, calefecerit lapidem. sic ergo virtus essendi respicere potest etiam præteritum tanquam effectum iam productum, verum enim est quòd virtus quæ dat nunc esse cœlo formaliter, & dabit in futurum, dedit etiam esse in præteritum: & sic si aliquid habet virtutem vt sit semper, sequitur quod per virtutem qua nunc est, etiam semper fuerit in præterito. res enim tandiu habet esse, quandiu eius virtus essendi se extendit. Et sic per hanc responsionem non videtur argumento esse satisfactum. Respondetur quod licèt virtus materialiter sumpta possit respicere præteritum materialiter, quia videlicet per ipsam res aliqua producta fuit, non tamen virtus formaliter sumpta, vt scilicet respicit producibile, præteritum respicit formaliter, id est sub ratione producibilis per eam. nihil enim habet virtutem ad producendum rem quæ præteriit, neque res præterita producibilis rationem habere potest, vt scilicet produci possit id quod est præteritum, inquantum huiusmodi. Et si aliquid per virtutem suam produxit in tempore præterito aliquem effectum, non tempus quando produxit, non erat præteritum, sed præsens. Similiter non potest aliquid producere in tempore præcedente cum se virtutis. oportet enim virtutem aut simul tempore esse cum effectu, aut prius. non autem posterius. Ideò virtus essendi, vt productiua esse formaliter, non respicit esse vt præteritum, sed vt præsens, aut vt futurum, licèt ipsa eadem forma esse possit id quod in tempore præterito res fuit, & nunc est, ac in futurum erit. Sed quando fuit causa essendi in tempore nunc nobis præteriti & vetusti, illud tempus præsens erat, non præteritum. Ex quibus patet, quòd virtus essendi necessariò præsupponit substantiæ productionem, cùm non possit virtus formæ causare esse tanto tempore nisi sit in actu in tempore in quo causat. non enim potest virtus causare quando non est, quia virtus præteritum nullo modo respicit. Cùm ergo arguitur eadem virtus potest producere aliquid in præteritum, quæ nunc producit aliquid in præsenti, aut in futuro producet: ergo si aliquid habet virtutem vt sit semper, sequitur vt per virtutem qua nunc est, fuerit semper: negatur consequentia: & cùm probatur, quia tandiu res habet esse, quandiu virtus essendi se extendit: dicitur quod hoc assumptum non probat consequentiam. virtus enim semper essendi non se extendit ad præteritum, scilicet vt possit aliquid causare in tempore præterito, sed tantùm ad futurum. ideò ex ipsa bene sequitur quòd habens talem virtutem, quantum est ex se, semper in futurum erit. non autem quòd ab æterno fuerit, nisi supponatur ipsum virtutem essendi ab æterno fuisse. Propter hoc bene inquit sanctus Thomas, quòd cùm de productione substantiæ cœli agitur, ratio virtus essendi, sempiternitatis sufficiens argumentum esse non potest. Ad tertium negat assumptum. Nec probatio valet: quia vt ex supradictis patet, absque mutatione dei agentis potest esse quod nouum agat, & non sempiternum.

Ad quartam.

Ad quartam negat consequentiam, quia naturalium agentium intentio ad speciem rum perpetuitatem præsupponit naturalia agentia iam producta. Ad quintam, quæ est Aristotelis 8 physi. negat assumptum: ad cuius probationem inquit, quòd magis sempiternitatem motus supponit quàm probet: quia non oportet omne instans esse principium, & finem, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius & posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. vnde ponens motum non esse sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri, & nullius prætériti finem. Ad sextam, quæ etiam Arist. est, negat assumptum: ad cuius probationẽ inquit, quòd cum ponitur prius non esse tẽpus quàm esse, si prius non ponit aliquam partem temporis in re, sed solùm in imaginatione. ideò non sequitur, quòd si ponitur tẽpus non esse ponatur esse. Ad septimam dicitur, quòd veritas illarum propositionum habet necessitatem ordinis prædicati ad subiectum, ideò non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte in intellectu diuino, apprehendente videlicet earum veritatem ab æterno.

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.

Cap. 37.

*Respõsio ad primam rationẽ factam in. Cap. 34.

REstat autem ostendere quòd nec ex parte productionis rerũ aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem. Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri, * (ex qua prima ratio procedebat) veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabãt. quia enim omnis nostra cognitio à sensu incipit, qui singularium est: à particularibus cõsiderationibus ad vniuersales cõsideratio humana profecit. vnde principiũ rerũ perquirentes, particulares factiones entiũ tantũ considerauerunt. inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat: & ideò primi magis extrinsecè quàm oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solùm secundum quasdam accidentales dispositiones, vt rarum, densum, & huiusmodi: dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari. propter hoc quòd ex ente in actu vnunquodque fieri intelligebant. Posteriores verò magis intrinsecè rerũ factionem considerantes, ad fieri rerum secundũ substantiam processerunt, ponentes quòd non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. hoc autem fieri quod est entis ex qualicunque ente, est factio particularis entis: quod quidem fit inquantum est ens hoc: vt homo vel ignis: non autem inquantum est ens vniuersaliter. ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientes considerauerunt ad vltimum totius entis creati ab vna prima causa processionem: vt ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet. In hac autem processione totius entis à deo, non est posibile fieri aliquid ex aliquo alio præiacente. non enim esset totius entis creati factio. & hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis scientia ex nihilo nihil fieri: vel si qui eam attingerunt, non propriè nomen factionis ei competere considerauerũt, cum nomen factionis motum vel mutationem importet: in hac autem totius entis origine ab vno primo ente intelligi non potest trãsmutatio vnius entis in aliud, vt ostensum est * propter quod nec ad naturalem philosophum perrinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad philosophum primum qui considerat ens commune, & ea quæ sunt separata à motu. nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus: vt dicamus ea facta, quorumcumque essentia vel natura ab aliis originẽ habet. Ex quo patet quòd nec secunda ratio de necessitate concludit quę ex ratione motus sumebatur. nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quæ inuicem transmutationem non habent: ex hoc solo quòd vnum eorum est post alterum, sicut dies ex nocte. nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nam quod nullo modo est, nõ se habet aliquo modo vt possit cõcludi quòd quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quàm prius. Ex hoc etiam patet quòd non oportet aliquam potentiam passiuam præcedere esse totius entis creati, vt tertia ratio concludebat. hoc enim est necessarium in illis quæ per motum, essendi principiũ sumunt, eò quòd motus est actus existentis in potentia: possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset per potentiã agentis, per quam & esse incepit, vel propter habitudinem terminorũ in quibus nulla repugnantia inuenitur. quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, vt patet per philosophum in quinto Metaph. *hoc enim prædicatum quod est esse, non repugnat huic subiecto quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro: & sic sequitur quòd non sit impossibile esse: & per consequens quòd sit possibile esse antequam esset etiam nulla potentia existente. In his autem quæ per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passiuam potentiam, in quibus Philosophus in 7. Metaph. *hac vritur ratione. Patet igitur etiam ex hoc quòd nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul, est causa esse rei in his quæ per motum fiunt, in quorum fieri successio inuenitur. in his autem quæ non fiunt per motum, non prius est fieri quàm esse. Sic igitur euidenter apparet quòd nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse: quod fides catholica ponit Gen. primo, In principio creauit deus cœlum & terram. & Prouerb. 8. de deo dicitur, Antequam quicquam faceret à principio, &c.

Ad tertiã rationem.

text.c.22. Ad quartam rationem.

Author. hac scrip.

Super cap. 37.

TErtio loco respondetur rationibus sumptis ex parte factionis rerum. Ad primum enim dicitur primò, quòd ex nihilo nihil fieri, habet veritatem in factione particulari, de qua philosophi considerabant. non autem in productione totius entis. Dicitur secundò, quòd nomen factionis propriè, illi vniuersali rerum productioni non conuenit. cùm tale nomen motum vel mutationem importet: licèt ad illam originem per quandam similitudinem transferatur, vt dicamus ea facta quorum natura ab aliis originem trahit.

ADVERTENDVM autem (vt superius tangebatur) quòd factio aliqua potest dici particularis dupliciter. Vno modo per comparationem ad primum & per se terminum factionis. & sic dicitur factio particularis, cuius primo & per se terminus est ens particulare: vniuersalis autem, cuius primo & per se terminus est aliquod vniuersale. Alio modo per comparationem ad partes essentiales termini materialiter producti, & sic dicitur factio particularis per quam nõ sunt omnes partes termini, sed aliquæ: vniuersalis autem, per quam omnes rei partes producuntur. Si primo modo accipiamus particularem factionem, creatio non est factio particularis, sed vniuersalis, quia esse absolutè & illimitatè sumptum. est terminus formalis creationis primò & per se, non autem secundum aliquam particularem rationem sumptum. Si etiam accipiamus secundo modo sic creatio, non est factio particularis, sed vniuersalis, quia per ipsam non producitur tantùm forma rei, vt in aliis factionibus quæ materiam præsupponunt, accidit, sed omnes rei creatæ partes, tam scilicet materia quàm forma producuntur.

Ad hunc sensum inquit sanctus Thomas creationem non esse particularem, sed vniuersalem factionem. Ad secundum dicitur primò, quòd creatio non est mutatio nisi secundum metaphoram. Dicitur secundò, quòd id quod nullo modo est, non se habet aliquo modo, vt possit concludi quòd quando incipit esse, alio modo se habeat nunc, & prius: ideò ratio non sequitur.

CONSIDERANDVM cùm dicitur in argumento,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dupliciter potest aliquid non eodem modo se habere nunc & prius.

omne quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc, & prius: & quòd omne tale oportet esse aliquo modo mutatum: quòd hoc quod dico non eodem modo se habere nunc & prius. licèt quantum ad vocem negationem dicat, tamen quantum ad sensum potest accipi simpliciter negatiuè, & potest accipi etiam affirmatiuè. Si negatiuè accipiatur, ad hoc vt aliquid non eodem modo se habeat nunc & prius, sufficit vt nunc modum aliquem habeat quem prius non habuit: & sic quod nullo modo fuit ante hoc instans. & in hoc instanti est, potest dici non eodem modo se habere nunc & prius si enim prius nullo modo erat, manifestum est quod non erat modo quo nunc est: & sic quod creatur, non eodem modo se habet nunc & prius. Sed hoc non est idem quod mutari, accipiendo proprie mutationem. Si autem accipiatur affirmatiuè, tunc dicitur non eodem modo se habere nunc & prius, quod nunc habet vnum modum, & prius habebat alium modum: & hoc est proprie mutari. quod enim mutatur, à modo imperfecto ad perfectiorem tendit aut econuerso. Sed hoc non conuenit nisi ei quod prius aliquo modo est. quod enim nullo modo est, vt inquit sanctus Thomas, non est alio modo: & sic quod creatur, non potest dici quòd non eodem modo se habere nunc & prius affirmatiuè. non enim prius aliqua modo erat. Propter hoc sanctus Thomas respondendum vt verum sensum in quo procedebat argumentum acciperet, negauit id quod creatur, alio & alio modo se habere nunc & prius, affirmatiuè accipiendo, quod in argumento negatiuè quantum ad vocem fuerat acceptum.

Ad tertium dicitur quòd ens creatum antequam esset, fuit possibile per potentiam agentis vel propter habitudinem terminorum, non autem per aliquam potentiam passiuam in entibus: quia hoc in illis tantùm necessarium est quæ per motum essendi principium sumunt.

Ad quartum dicit quòd in iis quæ non fiunt per motum, non prius est fieri quàm esse: sed bene in iis quæ fiunt per motum: & ideò non oportet vt talia habeant aliquid subiectum præexistens. Confirmat postremò sanctus Thomas principale propositum auth. Gen. 1. In principio creauit, &c & Proueth. 8. Antequam quicquam faceret, &c.

Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse æternum, & solutiones earum.

Cap. 38.

VNT autem quædam rationes à quibusdam inductæ ad probandum mundum non semper fuisse, sumptæ ex his. Deum enim esse omnium rerum causam, demonstratum est: causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.

2 Item, cùm totum ens à deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente: & sic relinquitur quod sit factum ex nihilo: & per consequens quod habeat esse post non esse.

3 Adhuc, quia infinita non est transire: si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod præteritum est, pertransitum est: sunt autem infiniti dies vel circulationes solis præteritæ si mundus semper fuit.

4 Præterea, sequitur q̃ infinito fiat additio: cum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de nouo addatur.

5 Amplius, sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente. nam filij causa est pater: & huius alius, & sic in infinitum.

6 Rursus, sequetur quòd sint infinita scilicèt infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Solutio præmissarũ rationum.

Has autem rationes quia vsquequaque non de necessitate concludunt, licèt probabilitatem habeant: sufficit tangere solùm, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, & non potius in solidissima dei doctrina: & ideò conuenienter videtur ponere qualiter obuietur eis per eos qui æternitatem mundi posuerunt. Quod enim primò dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit: verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus: agens autem necesse est esse etiam cùm motus incipit: in his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphærium. Quod etiam secundò dicitur, non est efficax. ei enim quod est ex aliquo aliquid fieri, contradictorium oportet dare, si hoc non detur: est non ex aliquo fieri, non autem hoc quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi: ex quo concludi non potest quod fiat post non esse. Quod etiam tertiò ponitur, nõ est cogens: nam infinitum etsi nõ sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. quælibet igitur circulatio præcedentium transiri potuit, quia finita fuit: in omnibus autem simul si mundus semper fuisset, nõ esset accipere primam: & ita nec transitũ, qui semper exigit duo extrema. Quod etiam quartò proponitur, debile est: nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est finitum. ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante: sed finitum ex parte post: nam præsens est terminus præteriti. Quod etiam quintò obiicitur, non cogit: quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum philosophos in causis finitis simul agentibus: quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causæ per se infinitæ: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus hęc, nõ est impossibile secundum eos qui ponunt generationem perpetuam: hæc autẽ infinitas accidit causis. accidit enim patri sortis quod sit alterius filius vel nõ filius: non autem accidit baculo inquantum mouet lapidem, quod sit motus à manu. mouet enim inquantum est motus. Quod autẽ de animabus obiicitur, difficilius est: sed tamen ratio non est multũ vtilis: quia multa supponit, quidã nãque æternitatẽ mundi ponentium, posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam verò quod ex animabus non manet nisi intellectus separatus, vel agens secũdum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eedem animæ post aliqua secula in corpore reuertuntur. Quidã verò pro inconuenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent. Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine diuinæ voluntatis: vt suprà tactum est. finis enim diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inquantum per causata manifestatur. potissimè autẽ manifestatur diuina bonitas & virtus per hoc quòd res aliæ præter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim manifestè apparet quod res aliæ præter ipsum ab ipso esse habẽt, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiã quod non agat per necessitatem naturæ, & quod virtus sua est infinita in agendo. hoc enim conuenientissimũ fuit diuinæ bonitati, vt rebus creatis principium durationis daret. Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diuersos errores gentilium philosophorum, quorum quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi æternam ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari vel à casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.

Ad primum.

Super cap. 38.

VANTVM ad tertium ponuntur rationes volentium demonstrare mundum non esse æternum. Et quia nõ sunt demonstratiuæ rationes, licèt probabilitatem habeant, ideò ponuntur etiam earum solutiones. Ponuntur autem rationes eorum qui æternitatem mundi posuerunt, ne videatur fides quæ ponit mundi incœpta se, in vanis rationibus constituta. Circa hoc autem duo facit S. Tho. Primò ponit rationes inefficaces, & eas solut. Secundò ponit quandam rationem quam ipse efficaciorem putat. Quantum ad primum, tangit sex rationes. prima est, quia oportet causam durationis præcedere effectum. secunda est, quia totum ens factum est ex nihilo, & per consequens necesse est quòd habeat esse post non esse. Tertia est, quia essent infinita pertransita. Quarta est, quia infinito fieret additio. Quinta est, quia in causis efficientibus procederetur in infinitum. Sexta est, quia essent infinitæ animæ. Sed ad primam harum dicit assumptum, verum esse in iis quæ agunt aliquid per motum, non autem in iis quæ in instanti agunt. Ad secundum dicit quòd id quod creatur, fit ex nihilo, id est, non ex aliquo ente. ex hoc autem non sequitur quòd fiat post non esse.

CIRCA istam responsionem in qua videtur negare sanctus Thomas id quod creatur, fieri post non esse: aduerte, quòd illud intelligitur secundum ordinem durationis, non autem secundum ordinem naturæ. Non enim quod creatur, habet necessariò esse post non esse posterioritate durationis, sed bene posteriotitate naturæ.

SED occurrit dubium, quia illa quæ habent inter se ordinem naturæ tantùm, non autem durationis, sunt simul duratione. si ergo non esse præcedit esse tantùm natura, simul duratione erunt, & sic eadem res simul erit & non erit.

Prius natura dupliciter dicitur.

Respondetur quòd aliquid conuenire alteri prius natura alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia ab illo alio præsupponitur in subiecto, & necesse est illud præintelligi in tali subiecto esse. alio modo, quia si subiectum ibi soli relinqueretur, illud sibi conueniret, non autem aliud. Quæ habent ordinem naturæ, primo modo sunt simul duratione, non autem quæ habent talem ordinem secundo modo. Non esse autem dicitur conuenire rei prius natura quàm esse secundo modo, quia scilicèt sibi relinqueretur, haberet non esse, non autem primo modo. ideò ratio non sequitur. Ad tertium dicit, quòd essent quidem infinita, quorum quodlibet esset pertransitum, quia esset finitum: non autem omnia simul essent pertransita, quia transitus exigit duo extrema. Ad quartum dicit quòd nihil prohibet infinito ex ea parte qua est finitum, fieri additionem.

Ad quintum dicit quòd causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum philosophos in causis simul agentibus, quæ dicuntur causæ per se infinitæ, non autem in causis non simul agentibus quæ dicuntur infinitæ per accidens.

Non est idẽ aliquã causam esse per se causam alicuius & plures causas esse eius per se causæ.

CIRCA istam responsionem aduertendum quòd aliud est dicere aliquam vnam causam esse per se causam alicuius effectus, & aliud plures causas vnius effectus habere inter se ordinem per se & essentialem in causando talem effectum. ad hoc enim vt aliquid sit per se causa alterius, requiritur vt non ponãt effectus nisi ab illa causa procedere loquendo de causa completa. hoc modo Sortes est per se causa Platonis, quia non potest Plato nisi à Sorte generari. Ad hoc autem vt aliquæ sint causæ per se & essentialiter ordinatæ respectu vnius effectus, requiritur quòd secunda non causet nisi vt mouetur à prima, & quòd omnes simul causent propter hoc si essent infinitæ vnius causæ effectus per se & essentialiter, oporteret infinitas actiones simul esse à quibus dependeret effectus. hoc autem philosophi reputant impossibile. ideò apud ipsos impossibile est aliquid dependere ab infinitis causis essentialiter ordinatis. Si autem essent infinitæ causæ quarum vna quidem esset per se causa alterius, sed tamen non haberent inter se essentialem ordinem in causando aliquem effectum, talis infinitas per accidens se haberet ad causatum, vt dicit sanctus Thomas. & ideò nihil refert ad causatum huiusmodi causas infinitas esse: & hoc modo non inconuenit infinitum esse in causis agentibus. licèt enim vnus homo generans habeat per se ordinem ad alium hominem generantem absolutè, & ille ad alium, & sic in infinitum, si generatio fuerit æterna: non tamen omnes homines qui præcesserunt, habent per se ordinem inter se ad hunc hominem generandum. non enim vnus homo generat vt est ab illo alio genitus, quia etiam si non esset ab illo genitus, posset generare: nec etiam omnes homines qui præcesserunt, simul omnes agunt ad generationem huius, cùm non omnes simul sint. Ad sextum dicit quòd non est multum vtilis hæc ratio, licèt sit difficilis: & ideò diuersimodè à diuersis soluitur. Nam quidam posuerunt animam non esse post corpus, quidam verò quòd non manet de animabus nisi intellectus aut agent aut possibilis: quidam autem posuerunt animarum circulationem: alij verò non habent pro inconuenienti esse infinitum in actu in iis quæ ordinem non habent.

ADVERTE cùm inquit sanctus Thomas ipsam rationem de infinitate animarum difficilem esse, & tamen non esse multum vtilem, quòd hoc dicit quia concessis omnibus quæ supponuntur ab hac ratione, scilicèt multiplicari animas ad multiplicationem hominum, & esse animam immortalem, ac etiam non dari infinitum in actu, quæ omnia videtur vera philosophia tenere, difficile est saluare quomodo mundus possit esse æternus, sed tamen inutillis ratio est, quia ea quæ ipsa ratio supponit, non concedũtur ab omnibus. aliqui enim vnum negant, aliqui verò

aliud: & ideò paruæ efficaciæ apud ipsos philosophos est: sed de hac materia inferius cap. 81. latior sermo fiet.

Quantum ad secundum inducit rationem quam ipse efficaciorem existimat, quia scilicèt per hoc quòd res non semper fuerunt, potissimè manifestatur diuina bonitas, quæ est finis diuinæ voluntatis, & virtus diuina. ostenditur enim manifestè per inceptionem creaturarum quòd res aliæ habẽt esse à deo & quòd non agit de necessitate naturæ & quòd eius potentia est infinita. conuenientissimum etiam fuit diuinæ bonitati vt rebus creatis principium durationis daret.

Finis diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantũ per causata manifestatur.

CIRCA istam propositionem, finis diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inquantum per causata manifestatur, aduertendum quòd dupliciter senium habere potest. Primò vt li inquantum specificet rationem formalem diuinæ bonitatis per quam sit finis productionis creaturarum: & tunc est sensus, quòd ipsa manifestatio diuinæ bonitatis est ratio formalis diuinæ bonitatis sub qua habet quòd sit finis: & hic sensus est falsus, nec est intentus à sanct. Thom. imò ipse de potentia quæstio 3. articulo. 15. 14. de communicatione diuinæ bonitatis loquens inquit, quòd communicatio bonitatis diuine non est vltimus finis, sed ipsa bonitas, ex cuius amore est quòd deus eam communicare velit, cùm non agat quasi appetens habere quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. Secundus sensus est li vt inquantum dicat conditionem eius quod producitur & est volitum propter finem. sensus enim hoc modo est, quòd deus vult creaturas propter bonitatem suam inquantum manifestatur per ipsas sua bonitas, ita quòd nulla alia ratione vult creaturas in ordine ad suam bonitatem, nisi quia sunt eius manifestatiuè. ex amore enim bonitatis suæ vult eius communicationem & manifestationem per creaturas: sicut si diceremus quod infirmus nulla alia ratione vult medicinam propter sanitatem, nisi quia per ipsam sanitas causari potest. posse enim causare sanitatem esset ratio & conditio ex parte eius quod propter finem appetitur, non autem esset ratio sanitatis vt est finis & hic sensus est verus, & hic intentus. Cùm enim deus agat non ex appetitu finis, sed ex eius amore, vt dicitur de potentia vbi supra, diuina bonitas amata est. ratio & causa finalis propter quam vult creaturas producere, inquantum in ipsa creaturarum productio manifestatur diuina bonitas quam summè amat, ita quòd non vellet ipsam creaturarum productionem nisi diuinam bonitatem manifestarent: sicut & infirmus non vult medicinam nisi inquantum est causatiua sanitatis. Ex iis omnibus quæ prædicta sunt, deducit sanct. Thom. quòd diuersi errores philosophorum tolluntur ponentium aliquid æternum præter deum, de quibus videlicèt primo & octauo phy. tractatur & primo cœli. Præter rationes supradictas quibus aliqui probauerunt mundum non semper fuisse, est ratio adducta à Sco. Secundo dis. prima quæst. tertia & à Capreolo. secundo sen. dist. prima q. prima quæ talis est. Si tempus semper fuisset, & semper esset futurum, sequæretur quòd pars esset maior toto. hoc est contra primum & notissimum principium. ergo &c. probatur consequentia, & supponitur quòd tunc præteritum & futurum erunt æqualia, quia vtrumque erit infinitum. Sit igitur meridies huius diei, a, meridies verò diei crastinæ sit, b. tunc sic Quocunque tempore præteritum ad. b. est maius, futurum ad b. est maius. quia sunt æqualia. Sed futuro ad a. præteritum ad. b. est maius, ergo futuro ad. a. futurum ad. b. est maius. Sed futurum ad. b est pars futuri ad. a. ergo &c. Probatur minor principalis quodcunque tempus est maius præterito ad. a. est maius futuro ad. a. cùm sint æqualia. Sed præteritum ad. b. est maius præterito ad. a. ergo est maius futuro ad. a.

PRO HVIVS rationis solutione considerandum est quòd æquale maius & minus semper secundum terminos quantitatum accipiuntur. Dicitur enim vna quantitas æqualis alteri, quia termini eius terminos alterius non excedunt, vnde vbi quantitates ponuntur non habere terminos, sicut accidit in quantitatibus infinitis, ibi propriè non est æqualitas aut inæqualitas: possunt tamen aliquo modo dici æquales aut inæquales quantitates infinitæ ex vna parte tantùm, si comparentur secundum eam partem in qua sunt finitæ, non autẽm si comparentur secundum partem ex qua ponuntur infinitæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd si debet huiusmodi fieri comparatio, oportet vt ex eadem parte accipiantur & magnitudines & termini scilicèt aut ex parte principij, aut ex parte finis. nam si accipiantur duæ lineæ quarum vna sit infinita versus orientem, altera verò sit infinita versus occidentem, terminenturque ad medium mundi, ipsæ non dicentur æquales, quia illud medium non est terminus vtriusque eodem modo, sed vnius est principium, alterius verò finis: sed bene si accipiantur duæ infinitæ ex parte orientis, & terminatæ ad paria puncta versus occidentem, possent aliquomodo æquales dici. Similiter ergo si duo tempora infinita ponantur, vnum à parte ante, aliud verò à parte post, licèt ad idem instans

Universidad de Deusto
Biblioteca

terminentur, non poterunt dici æqualia, sed bene si ambo fuerint ex eadem parte infinita & ex eadem finita. Ad rationem ergo negatur consequentia. Ad cuius probationem negatur hoc suppositum quod est rationis fundamentum, scilicèt quòd tempus præteritum & tempus futurum quorum quodlibet ponitur infinitum, sint æqualia, & consequenter quòd maius vno sit etiam maius altero, & quocunque vnum est maius, alterum sit maius. Nam in illis non accipiuntur termini ex eadem parte, vt possit fieri comparatio secundum æquale aut inæquale.

SED occurrit dubium circa id quod dictum est, tempora ex eadem parte finita si ad idem instans terminentur, esse æqualia. Sic enim videtur quòd in tempore infinito à parte ante dies sint æquales annis, cùm ad idem terminentur hoc autem nullus diceret. Respondetur quod dies & anni dupliciter accipi possunt. vno modo accipiendo tempus annorum per motum vnius continui, & similiter tempus dierum. alio modo vtrunque per motum discreti accipiendo. secundum quòd ipsum tempus continuum existens per dies & annos diuiditur. primo modo non est inconueniens dies esse æquales annis, imò tempus dierum & annorum est idem. secundo modo dies sunt aliquid maius quàm sint anni, & non sunt illis æquales: sicut in vna & eadem linea partes cubitales sunt plures quàm sint bicubitales si vtraque per modum quantitatis discretæ accipiantur. Sed si accipiuntur per modum continui, sunt vna & eadem quantitas. vt enim inquit sanctus Thomas tertia quæst. 10. tertium, licèt infinito in aliquo ordine non sit maius in illo ordine, potest tamen illo accipi maius extra illum ordinem: & sic licèt in ordine mensium non sit aliquid maius mensibus infinitis, tamen infinitum in ordine dierum est aliquid maius infinitis mensibus, & dies infiniti sunt plures mensibus infinitis. Cùm autem dicitur quòd terminatur ad eundem terminum, dicitur quòd non est verum inquantum sunt diuersa. Nam eorum finis, vt sic, non est instans sed vnitas. vnde in ordine mensium vnitas illius mensis qui est vltimus, est terminus: in ordine autem dierum terminus est ille vnus dies, qui est vltimus siue vnitas eius. Cætera quæ in hac materia faciunt difficultatem, vide apud Capreolum loco prælegato.

Quòd distinctio rerum non est à casu.

Cap. 39.

Idem de potentia 41. q. art. 16.

EXPEDITIS autem his quæ ad rerũ productionem pertinent: restat prosequi ea quæ sunt consideranda in rerum distinctione, in quibus primò oportet ostendere quòd rerũ distinctio non est à casu. Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere. quæ enim sunt ex necessitate & semper, non dicimus esse à casu. ostensum est autem suprà quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse: sicut sunt substantiæ immateriales, & absque contrarietate. substantias igitur eorum impossibile est esse à casu: sunt autem per suam substantiam distinctæ ad inuicem. earum igitur distinctio non est à casu.

2 Amplius, cùm casus sit tantùm in possibilibus aliter se habere: principium autem huiusmodi possibilitatis est materia: non autem forma quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad vnum: ea autem quorum distinctio est à forma, non distinguuntur à casu, sed fortè ea quorum distinctio est à materia: specierum autem distinctio est à forma: singularium autem eiusdem speciei à materia: distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse à casu: sed fortè aliquorum individuorum casus potest esse distinctus.

Cap. 16. 3 Adhuc, cùm materia sit principium & causa rerum casualium, vt ostensum est: *in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia generantur. ostensum est autem suprà, quod prima rerum productio in esse non est ex materia: in ea igitur casus locum habere non potest. oportet autem quòd prima rerum productio cum distinctione fuerit: cùm multa inueniantur in rebus creatis quæ neque ex inuicem generantur, neque ex aliquo vno communi: quia non conueniunt in materia. non est igitur possibile quòd rerum distinctio sit à casu.

4 Item, causa per se, prior est ea quæ est per accidens. si igitur posteriora sint à causa per se determinata, inconueniens est dicere priora esse à causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motum & operationes rerum. determinati enim motus & operationes sunt rerum determinatarum & distinctarum: motus autem & operationes rerum sunt à causis per se & determinatis: cùm inueniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere: ergo & distinctio rerum est à causa per se & determinata, & non à casu, qui est causa per accidens indeterminata.

5 Amplius, cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum & voluntatem forma est ab agente intenta: ipsa autem vniuersitas creaturarum deum habet authorem, qui est agens per voluntatem & intellectũ, vt ex præmissis patet: *nec in virtute sua defectus aliquis esse potest: vt sic deficiat à sua intentione, cum sua virtus infinita sit, vt suprà ostensum est. *oportet igitur quod forma vniuersi sit à deo intenta & volita, non est igitur à casu. casu enim dicimus esse, quæ præter intentionem sunt agentis. forma autem vniuersi consistit in distinctione & ordine partium eius. non est igitur distinctio rerum à casu.

6 Adhuc, id quod est bonum & optimum in effectu, est finis productionis ipsius: sed bonum & optimum vniuersi consistit in ordine partium ipsius adinuicem, qui sine distinctione esse non potest. per hunc enim ordinem, vniuersum in sua totalitate constituitur, quæ est optimum ipsius. ipse igitur ordo partium vniuersi & distinctio eatum est finis productionis vniuersi. non est igitur distinctio rerum à casu. Hanc autem veritatem sacra scriptura profitetur, vt patet Gen. 1. vbi cùm primò dicatur, In principio creauit deus cœlum & terram, subiungit: Diuisit deus lucem à tenebris. & sic de aliis: vt non solùm rerum creatio, sed etiam rerum distinctio à deo esse ostendatur, non à casu, sed quasi bonum & optimum vniuersi. vnde subditur, Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium ponentium causam materialem solam & vnam, ex qua omnia fiebant raritate & densitate. hos enim necesse est dicere distinctionem rerum quas in vniuerso videmus, non ex alicuius ordinantis intentione prouenisse, sed ex materiæ fortuito motu. Similiter etiam excluditur opinio Democriti & Leucippi ponentium infinita principia materialia, scilicèt individuibilia corpora eiusdem naturæ, sed differentia figuris, positione, & ordine: ex quorum concursu (quem oportebat esse fortuitum, cùm causam agentem negarent) ponebant esse diuersitatem in rebus propter prædictas tres atomorum differẽtias, scilicèt figuræ, ordinis, & positionis: vnde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam. quod ex præmissis patet esse falsum.

Super cap. 39.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de rerum productione, nunc de rerum ipsarum distinctione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò remouet falsas philosophorum opiniones. secundò veritatem declarat. cap. 45. Quantum ad primum ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquæ verò in sequentibus.

Prima ergo conclusio est. Rerum distinctio non est à casu, tanquam videlicet præter agentis intentionem euenerit. Probatur primò, sunt quædam substantiæ in quarum natura non est possibilitas ad non esse: ergo tales non sunt à casu, ergo nec earum distinctio à casu erit. probatur prima consequentia, quia casus non contingit nisi in possibilibus aliter se habere, vt patet secundo Phisicorum secundò etiam patet, quia tales substantiæ sunt per ipsa & per substantiam distinctæ, id est, ex propriis earum rationibus distinctionem habent.

Secundò, Casus est tantùm in possibilibus aliter se habere. ergo

ergo distinctio quæ est à materia, forte potest esse à casu: non autem distinctio quæ est à forma, sed distinctio specierum est à forma, singularium autem eiusdem speciei à materia. ergo distinctio secundum speciem non est casu, sed forte aliquorum individuorum casus est distinctiuus, ergo & cætera patet prima consequentia, quia principium illius possibilitatis est materia, non autem forma quæ determinat possibilitatem materiæ ad vnum.

Casus aliquorum individuorum fortassis distinctiuus esse potest.

ADVERTENDVM circa illud quod inquit sanctus Thomas casum fortassis aliquorum individuorum posse esse distinctiuum, quòd non dixit individuorum absolutè, sed aliquorum individuorum, quia in individuis in corruptibilibus cuiusmodi sunt animæ intellectiuæ & alia huiusmodi, si sint aliqua alia incorruptibilia solo numero in eadem specie distincta, non potest esse casus, sed tantùm in corruptibilibus. Addidit autem forte, quia non est absolutè verum quòd distinctio individuorum corruptibilium sit à casu, sed à casu potest dici esse distinctio individuorum monstrosorum, inquantum illa præter intentionem naturæ proueniunt. Quia tamen etiam monstra non sunt omninò contra naturæ intentionem, quia saltem secundariò sunt à natura intenta, ideò sub dubio relinquit vtrum sit à casu eorum distinctio, inquiens quòd forte casus ex aliquorum individuorum distinctiuus.

Duplicitèr potest intelligi in prima rerum productione distinctio nem non fuisse.

Tertiò. Prima rerum productio non est ex materia ergo in ipsa casus esse non potest: sed oportuit in ipsa esse rerum distinctionem, cùm multa sint in rebus creatis quæ neque ex inuicem, neque ex aliquo vno communi in quo conueniant generantur. ergo &c. patet prima consequentia, quia in eorum tantùm factione potest esse casus, quæ ex materia generantur.

ADVERTE quòd duo remouet sanctus Thomas secundum quæ posset aliquis dicere in prima productione rerum distinctionem non fuisse, scilicèt dicendo aut quòd fuit vnum tantum productum ex quo aliud posterius ab eo distinctum est productum à casu, puta si fuisset tantum aër productus, ex quo post modum ignis emerserit: aut quòd fuit vna materia producta, ex qua plura postea distincta pullularunt. Vtrumque horum remouet per hoc quòd sunt multa quæ non generantur ex inuicẽ, per quod excluditur primum dictum, neque ex aliquo vno communi, propter quod excluditur secundum. cœlum enim & hæc inferiora, aut etiam intelligentiæ, quæ non conueniunt in materia: neque, ex inuicem, neque ex communi materia generantur.

Ordo partium vniuersi & distinctio rerum est finis productionis vniuersi.

Quartò. Distinctio rerum naturaliter præcedit motus & operationes rerum. determinati enim effectus sunt determinatarum rerum & distinctarum: sed motus & operationes rerum sunt à causis per se & determinatis. ergo & distinctio. ergo &c. patet consequentia, quia cùm causa per se prior sit causa per accidens, inconueniens est dicere posteriora esse à causa per accidens. Quintò. Vniuersitas creaturarum est a deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest. ergo forma vniuersi est a deo intenta & volita. ergo & rerum distinctio. probatur prima consequentia, quia cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum & voluntatem, forma est ab agente intenta, suple nisi forte esset defectus in virtute, vt possit deficere à sua intentione. secundo etiam patet, quia forma vniuersi consistit in distinctione & ordine partium. Sextò. Ordo partium vniuersi & dictinctio earum est finis productionis vniuersi. ergo &c. consequentiam haber sanct. Thomas pro manifesta, quia de ratione finis inquantum huiusmodi est quòd sit intentus, antecedens verò probatur, quia id quod est bonum & optimum in effectu, est finis productionis ipsius: optimum autem vniuersi consistit in ordine & distinctione partium eius. ergo &c.

Excluditur error.

ADVERTE, quòd duplex est finis. silicèt operationis, & operantis, finis operationis ideft. propter quem est operatio, est optimum quod per operationem producitur: & tale est intrinsecum effectui, veluti eius forma: & sic productionis vniuersi finis est totalitas eius quæ in ordine & distinctione partium consistit. Finis autem operantis est aliquid quod operans ex effectu producto intendit, sicut domificator producendo domum intendit habitationem: & talis finis non est optimum quod fit in effectu producto, sed est aliquid extrinsecum ab effectu. hoc modo ordo partium vniuersi non est finis in productione vniuersi, sed bonitas diuina, ex cuius amore deus creaturam produxit, vt ipsa bonitas manifestetur. In hac ergo ratione loquitur sanctus Thomas de fine operationis, non autem de fine operantis, vt patet. Confirmatur conclusio autho. Gene. primo. Excluditur autem ex hoc opinio antiquorum naturalium ponentium tantùm causam materialem, ex qua dicebant omnia fieri raritate & densitate. Similiter Democriti & Leucippi excluditur opinio ponentium infinita principia materialia scilicèt individuibilia corpora eiusdem naturæ, differentia autem figuris, positione & ordine: sed causam agentem agentium.

Quòd materia non est prima causa distinctionis rerum.

Cap. 40.

Idem de potentia q. 3. art. 16.

EX hoc autem vlterius apparet quòd rerum distinctio non est propter materiæ diuersitatem sicut propter primam causam. Ex materia enim nihil determinatum prouenire potest nisi casualiter, eò quòd materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantùm proueniat, hoc vt in pluribus contingens necesse est esse, huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & præcipuè sublata intentione agentis. ostensum est autem *quòd rerũ distinctio non est à casu. *Cap. 39.* Relinquitur igitur quòd non sit propter materiæ diuersitatem sicut propter primam causam.

2 Adhuc, ea quæ sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam. causa enim agẽs prior est in causando quàm materia: quia materia non fit actu causa, nisi secundum quòd est mota ab agente. vnde si aliquis effectus consequitur dispositionẽ materiæ, & intentionem agentis, non est ex materia sicut ex prima causa: & propter hoc videmus quòd ea quæ reducuntur in materiam sicut in primam causam, sunt præter intentionẽ agentis: sicut monstra, & alia peccata naturæ: forma autem est ex intentione agentis. Quod ex hoc patet. agẽs enim agit sibi simile secundũ formã: & si aliquando deficiat, hoc est à casu propter materiam. formæ igitur non sequuntur dispositionem materiæ. sicut primam causam, sed magis econuerso materiæ sic disponuntur, vt sint tales formæ. distinctio autem rerum secũdum speciem est per formas: distinctio igitur rerum non est propter materiæ diuersitatem sicut propter primam causam.

3 Amplius, distinctio rerum non potest prouenire ex materia nisi in illis quæ ex materia præexistente fiunt: multa autem sunt abinuicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexistente materia fieri: sicut patet de corporibus cœlestibus quæ non habent contrarium: vt eorum motus ostendit: non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diuersitas materiæ.

4 Item, quæcunque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suæ distinctionis vnumquodque enim secundum hoc fit ens, secundum quòd fit vnum in se indiuisum, & ab aliis distinctum. sed si materia sui diuersitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. constat autem quòd materia quælibet habet esse ab alio per hoc quòd suprà * ostensum est: omne quod qualitercunque est, à deo esse. ergo aliud est causa distinctionis materiis: non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diuersitas materiæ. *Cap. 51.*

5 Adhuc, cùm omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed econuerso. similiter est de natura. omnes autem res procedũt à deo per intellectum agentẽ, vt ex supradictis patet. *sunt igitur à deo viliora propter meliora, & non econuerso. forma autem nobilior est materia, cùm sit perfectio & actus eius. ergo non producit tales formas rerum propter tales materias: sed magis tales materias produxit vt sint tales formæ. non igitur distinctio specierum in rebus quæ est secũdum formam, est propter materiã: sed magis materiæ sunt creatæ diuersæ vt diuersis formis conueniant. *Cap. 23.*

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia à principio quidem commixta in vno confuso, quæ postmodum intellectus separando cõstituit: & quorunc̃que aliorũ ponentiũ diuersa principia materialia ad distinctionẽ rerũ causandã.

Super cap. 40.

SECVNDA conclusio est. Distinctio rerum non est propter materiæ diuersitatem sicut propter primam causam. Vbi aduertendum, quòd hæc conclusio ponitur non tantùm contra ponentes solam causam materialem, sed etiam contra ponentes cum materia causam efficientem, volentes tamen quod distinctioni rerum præsupponatur materia ex qua primò in rebus causetur distinctio. Arguitur autem primò contra hanc opinionem sic Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter, sed distinctio rerum non est à casu. ergo, &c., robatur maior, quia cùm materia ad multa possibilis sit, quòd ad vnum determinetur, hoc vt in pauciotibus accidit. huiusmodi autem est quod casualiter accidit, præcipuè sublata intentione agentis.

Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter.

ADVERTENDVM pro hac ratione, cùm dicitur ex materia nihil posse prouenire nisi casualiter, quòd hoc intelligendum est de eo quod à materia tanquam à prima causa prouenit: non autem de eo quod prouenit ex materia secundum agentis dispositionem. Si enim ponatur prima causa ipsa materia, ipsa etit causa semota etiam intentione agentis, saltem secundum modum intelligendi ideò cùm ipsa sit ad multa indifferens secundum se, quòd vnum determinatum ex ipsa proueniat, non erit nisi vt in pauciotibus & à casu, quia ex nulla agentis intentione prouenit.

Secundò, Formæ non sequuntur dispositionem materiæ sicut primam causam, sed magis econtrario materiæ sic disponuntur, vt sint tales formæ. ergo nec distinctio specierum. patet consequentia, quia distinctio rerum secundum speciem est per formas. probatur antecedens, quia forma est ex intentione agentis. ea autem quæ sunt ex intentione agentis, non sunt ex materia tanquam ex prima causa, tum quia causa agens est prior in causando quàm materia, tum quia videmus ea quæ in materiam vt in primam causam reducuntur, vt monstra, esse præter intentionem agentis

Formæ non sequuntur dispositiones materiæ, sed econuerso.

ADVERTE ex quarto senten. dist. 36. quæst. 1. primo secundum, quòd monstra licèt sint præter primam intentionem naturæ agentis, non tamen sunt contra secundam intentionem. quando enim nõ potest natura ad maiorem perfectionem perducere, perducit ad minorem, & ad eam quam potest.

SED occurrit dubium circa hoc quod dicitur, formas non sequi dispositiones materiæ, sed magis econuerso. Nam secundum doctrinam sancti Thomæ materia signata est principium individuationis in rebus materialibus. ergo formæ distinguuntur, quia recipiuntur in diuersis materiis. ergo formæ sequuntur dispositiones materiæ.

Responderi potest. Primò quòd sanctus Thom. hoc loco loquitur de distinctione formali & specifica, quomodo distinguuntur partes essentiales vniuersi, non autem de distinctione materiali. Secundò responderi potest, quòd formæ quidem accipiunt individuationem siue etiam distinctionem ex materia signata: & ideò exigunt vt habeant materias dispositas & proportionatas: non autem ideireo exigitur vt sequantur dispositiones materiæ tanquam primas causas distinctionis, & vt ordinatum ad finem sequitur finis dispositionem: imò quia agens intendit producere formam limitatam & individuatam, disponit materiam vt sit proportionata formæ taliter limitatæ. Vnde negatur prima consequentia si inferatur de prima causa distinctionis formarum, licèt sit vera loquendo de causa secundaria. Agens enim est prima causa individuationis, quia intendit producere formam singularem & individuatam: materia autem est secundaria causa, inquantum agens intendens sua actione producere hanc formam, disponit materiam vt sit conueniens pro tali forma. Cùm autem infertur, ergo formæ sequuntur dispositiones materiæ, conceditur si sit sensus de ordine quo finis sequitur ea quæ sunt ad finem secundum ordinem executionis. Negatur autem sequela de ordine quo ordinatum ad finem sequitur finem secundum ordinem intentionis agentis.

Tertiò, Multa sunt ab invicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexistenti materia fieri. ergo, &c. patet consequentia, quia distinctio rerum non potest ex materia prouenire, nisi in illis quæ ex præexistenti materia fiunt.

Quartò, supponitur si materia sit causa distinctionis, quòd oportet ponere materias in se esse distinctas. Tunc sic: aliquid aliud est causa distinctionis materiarum, quia haberet causam sui esse: quæ autem habent causam sui esse causam distinguuntur, habent & causam suæ distinctionis. ergo prima causa distinctionis rerum non potest esse diuersitas materiæ. Quintò, Omnes res procedunt à deo per intellectum agentem, igitur sunt à deo viliora propter meliora. ergo materias produxit propter formas & non econuerso. ergo distinctio specierum in rebus quæ est per formas, non est propter materiam, sed magis materiæ sunt creatæ distinctæ vt diuersis formis conuenient. probatur prima consequentia, quia tam intellectus quàm natura agit vilius propter melius, & non econuerso, cùm agat propter bonum. Secunda etiam patet, quia forma est nobilior materia. Per hoc autem inquit sanctus Thom. opinio Anaxagoræ excluditur.

VBI aduertendum, quòd licèt Anaxagoras posuerit causam agentem, voluit tamen vt distinctio partium materialium præexistens generatur distinctioni rerum, ita quòd prima causa distinctionis in rebus esset distinctio illarum partium materialium, quasi agens non posset distinctas res producere nisi distinctæ illæ partes naturales præexisterent. Quod sanè esse falsum ex præcedentibus rationibus est ostensum.

Quòd distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.

Cap. 41.

EX præmissis autem ostendi potest quòd licèt causa distinctionis rerum non est diuersitas materiæ, aut contrarietas agentium. Si enim diuersi agentes ex quibus procedit rerum diuersitas, sunt ordinati adinuicem oportet quòd huiusmodi ordinis sit aliqua causa vna. nam multa non vniuntur nisi per aliquod vnum: & sic illius ordinis est vna causa & vna distinctio rerum. Si verò diuersi agentes non sint adinuicem ordinati, concursus eorum ad diuersitatem rerum producendam erit per accidens. distinctio igitur rerum erit casualis cuius contrarium suprà *est ostensum.

2 Item à diuersis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati nisi fortè per accidens: diuersa autem inquantum huiusmodi non faciunt vnum. Res autem distinctæ inueniuntur habere ordinem adinuicem non casualiter, cùm vt in pluribus vnum ab alio moueatur. impossibile est igitur quod distinctio rerũ sic ordinatarum sit propter diuersitatem agentium non ordinatorum.

3 Amplius, quæcunque habent causam suæ distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum: sed si plura entia ex æquo accipiantur, necesse est quòd habeant causam suæ distinctionis. habent enim causam essendi, cùm omnia entia sint ab vno primo ente, vt suprà ostensum est. *idem autem est causa essendi alicui & distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est *non posse* esse igitur esse prima causa distinctionis rerum diuersitas agentium.

4 Item, si diuersitas rerum procedat à diuersitate vel contrarietate diuersorum agentium, maximè hoc videtur (quod & plures ponunt) de contrarietate boni & mali. ita quòd omnia bona procedant à bono principio, mala à malo: bonũ autem & malũ sunt in omnibus generibus: non autem potest esse vnum primum principium omnium malorum. cùm enim ea quæ sunt per aliud, reducantur ad ea quæ sunt per se: oportebit principium actiuum malorum, esse per se malum. per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est. eius igitur essentia erit mala, hoc autem est impossibile. omne enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum. esse nanque suum vnumquodque amat, & conseruari appetit, signum autem est, quia contra pugnat vnumquodque suæ corruptioni. bonum autem est quod omnia appetunt. non potest igitur distinctio in rebus procedere à duobus contrariis principiis, quorum vnum sit bonum, & aliud malum.

Quomodo Deus facit mala.

5 Adhuc, omne agens agit inquantum est actu. inquantum verò est actu, est vnumquodque perfectum. perfectum verò omne inquantum huiusmodi bonũ dicimus. omne igitur agens, inquantum huiusmodi, bonum est. quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. si autem est malorum primum principiũ, oportet esse per se malũ, vt ostẽsum est. impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere à duobus principiis bono & malo.

Author. suæ script.

6 Ampliùs si omne ens inquãtum huiusmodi bonum est: malum igitur inquantum est malum, est non ens, non entis autem, inquantum huiusmodi, non est ponere causam agentem, quum omne agens agat inquantum est ens actu, agit autem vnumquodque sibi simile: mali igitur inquantum est huiusmodi, non est ponere causam per se agentem: non est igitur fieri reductionẽ malorum in vnum primum causam quæ per se sit causa omnium malorum.

7 Adhuc, quod educitur præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens: sicut cùm quis inuenit thesaurum fodiens ad plantandum, sed malum in effectu aliquo non potest prouenire nisi præter intentionem agentis, quum omne agens aliquod bonum intendat: bonum enim est quod omnia appetunt: malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum, non igitur est ponere vnum primum principium omnium malorum.

8 Item, contrariorum agentium sunt contrariæ actiones, eorum igitur quæ per vnam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria, bonum autem & malum eadem actione producuntur: eadem enim actione aqua corrumpitur, & aër generatur, non sunt igitur propter differentiam boni & mali in rebus inuentam, ponenda principia contraria.

9 Ampliùs, quod omninò non est, nec bonum nec malum est: quod autem est, inquantum est, bonum est, vt ostensum est: oportet igitur malum esse aliquid inquantum est non ens, hoc autem est ens priuatum: malum igitur inquantum huiusmodi est ens priuatum, & ipsum malum est ipsa priuatio: priuatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit inquantum habet formam, & sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, quum agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur quòd malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium: non est igitur vnum primum & per se malorum principium, sed primum omnium principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens.

Author. suæ script.

Hinc est quòd Isai. 45. dicitur, Ego Dominus, & non est alter Deus: formans lucem, & creans tenebras: faciens pacem, & creans malum: Ego Dominus faciens omnia hæc. Et Ecclesiastici 11. Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas à Deo sunt. & ibidem 33. Contra malum bonum est: & contra virum iustum est peccator, & sic intuere in omnia opera altissimi, duo contra duo, & vnum contra vnum. Dicitur autem Deus facere mala vel creare, inquantum creat ea quæ secundum se bona sunt, & tamen aliis sunt nociua: sicut lupus quamuis in sua specie quoddam bonum naturæ sit, tamen oui est malus: & similiter ignis aquæ, inquantum est huiusmodi corruptiuus, & per similem modum est causa malorum in omnibus quæ pœnæ dicuntur. Vnde dicitur Amos tertio, Si est malum in ciuitate, quod Dominus non fecerit? Et hoc est quod Gregorius dicit, Etiam mala quæ nulla sua natura subsistunt, creantur à Domino. Sed

Ecclesiæ error.

creare mala dicitur, quum res in se bonas creatas, nobis malè agentibus in flagellum formar. Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria: qui error primò incepit ab Empedocle, posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, & litem: quorum amicitiam dixit esse causam generationis: litem verò corruptionis, ex quo videtur (vt Aristote. dicit in primo Metaph.) hæc duo bonum & malum prima principia contraria posuisse.

Posuit autem & Pythagoras duo prima bonum & malum, sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum, ponebat enim hæc duo esse genera sub quibus omnia talia comprehenderentur, vt patet per philosophum in primo metaph. Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter exclusi, quidam peruersi sensus homines doctrinæ Christianæ adiungere præsupposuerunt, quorum primus fuit *Marcion, à quo Marcionistæ sunt dicti: qui sub nomine Christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi diuersa principia, quem secuti sunt Cerdoniani, & postmodum Manichæi, qui hunc errorem maximè diffuderunt.

*Marcion.

*Cerdoniani. Manichæi.

Super cap. 41.

CERTIA conclusio est. Causa distinctionis rerum non est contrarietas agentium. Circa cuius probationem duo facit sanctus Thomas. Primò probat absolutè contrarietatem agentium non esse causam distinctionis rerum, secundò idem ostendit particulariter de contrarietate boni & mali. Quantum ad primum arguitur primò sic, Aut diuersi agentes ex quibus procedit rerum diuersitas sunt ordinati, aut non: si primum, ergo illius ordinis est vna causa, quum multa non vniantur nisi per aliquod vnum: ergo vna erit causa distinctionis. si secundum, ergo distinctio rerum erit casualis, quia concursus ipsorum ad agendum erit per accidens.

Si diuersa agentia nõ ordinata sint causa distinctionum rerum, illa distinctio erit à casu.

ADVERTE, quòd quum dicatur à casu euenire quod præter intentionem agentis euenit, erit distinctio casualis si præter intentionem agentium euenit, hoc autem erit si diuersi agentes inter se ordinem non habeant: nam vnus agens intendet suum effectum tantùm, quòd autem alius agens alium effectum producat, erit præter intentionem huius agentis, & similiter dicendum de alio, & sic nec ab vno illorum, nec ab ambobus distinctio rerum erit intenta. Secundò, & est confirmatio præcedentis. Res distinctæ inueniuntur habere ordinem ad inuicem non casualiter, quum vt in pluribus vnum ab alio moueatur, quia scilicèt casus in pauciotibus accidit, sed ipsple sunt multa distincta quorum vnum vt in pluribus ab alio mouetur, sicut ista inferiora à cœlo: ergo eorum distinctio non est casualis, ergo non est à diuersis non ordinatis. Tertiò, Si plura agentia ex æquo accipiantur, habent causam essendi. vt ex superioribus patet. ergo habent causam suæ distinctionis, ergo diuersitas talium agentium non potest esse prima causa distinctionis rerum. Quantum ad secundum probatur primò quòd contrarietas boni & mali non sit causa distinctionis rerum quasi omnia bona procedant à bono principio, & omnia mala à malo. Secundò ostenditur quid sit primum malorum principium. Arguitur ergo primò sic. Si hoc etiam, oporteret principium actiuum malorum esse per se, & per suam essentiam malum, quia omne per aliud reducitur ad per se, hoc autem est impossibile. ergo, &c. probatio: falsitas, quia omne quod est, inquantum est ens, est bonum: quod constat eo quòd vnumquodque appetit conseruare suum esse, bonum autem est quod omnia appetunt.

ADVERTE, quòd hîc loquitur S. Thom. de malo non quo ad priuationem solam, sed de eo quod isti dicũt esse quoddam ens in rerum natura habens propriam naturam & essentiam, & esse malum, & omnium malorum principium.

Secundò, Per se malum non potest esse agens. ergo malum non potest esse primum principium malorum: patet consequentia, quia primum principium malorum est per se malum: probatur autem antecedens. Omne agens inquantum huiusmodi est in actu. ergo perfectum, ergo bonum, ergo quod non est bonum, non est agens. ergo, &c. Tertiò. Malum inquantum malum est non ens. quia omne ens inquantum ens est bonum, ergo mali inquantum huiusmodi non est causa per se agens: ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omne agens agit inquantum est in actu. agit autem vnumquodque sibi simile. & sic oportet vt quod sit, habeat esse actu. Quartò. Malum in effectu non potest prouenire nisi præter intentionem agentis, cùm omne agens bonum intendat: ergo malum non habet causam per se, patet consequentia, quia quod euenit præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens. Quintò, bonum & malum eadem actione producuntur. ergo, &c. probatur consequentia, quia eorum quæ eadem actione producuntur, non sunt principia contraria, quum contrariorum agentium sint contrariæ actiones. antecedens verò probatur exemplo: eadem enim actione aqua corrumpitur, & aër generatur.

CIRCA istam propositionem. Eadem actione aqua corrumpi-

Aqua & oleum aqua corrumpitur & aër generatur.

cumpiunt & aër generatur, dubium occurrit, quia actio agentis per motum aut mutationem, non est aliud materialiter, & secundum essentiam quàm ipse motus & mutatio: sed corruptio aquæ non est idem realiter cum generatione aëris, quum habeant terminos distinctos. ergo non est eadem actio qua vnum generatur, & aliud corrumpitur.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina sanct. Thomæ, ver. quæst. 28. art. 1. quòd cùm motus sit de affirmato in affirmatum: & per consequens sit idem motus quo vnum affirmatiuè significatum acquiritur, & aliud abiicitur: oportet vt motui duæ mutationes adiungantur, quarum vna sit generatio, & alia corruptio. propter hoc possumus in huiusmodi transitu ab vno affirmato ad aliud affirmatum considerare aut rationem motus, aut rationem mutationis. Si ipsum motum consideremus, sic est vnus & idem motus quo abiicitur vnum oppositorum, & quo aliud acquiritur. motus enim accipit speciem & vnitatem à termino ad quem, non autem à termino à quo. Sed si consideremus ipsam rationem mutationis, sic non est vna mutatio, sed sunt plures se inuicem consequentes, eò quòd vna terminetur ad essentialia verò ad non esse. vtraque tamen mutatio se habet ad motum per modum concomitantiæ, & ab vno motu vtraque dependet.

AD dubium ergo dicitur, quòd vna actione & vno motu corrumpitur aqua, & generatur aër: quia istæ mutationes vnum motum & vnam actionem concomitantur. Quum autem arguitur, quia actio agentis per motum aut mutationem, nihil est aliud realiter quàm motus & mutatio, dicitur quòd si vtrumque per se & separatim sumantur, scilicèt motus per se, & mutatio per se, sic actio quæ agit per motum, est ipse motus: & actio quæ est cum mutatione, est ipsa mutatio. sed si accipiatur mutatio vt concomitatur motum, sic actio est quidem motus, non autem est mutatio quæ motum concomitatur. & maximè illa quæ terminatur ad non esse termini à quo, & tamen ad vnam actionem & ad vnum motum qui est inter contrarios terminos, vtraque mutatio quæ est generatio vnius, & corruptio alterius, concomitatur: & sic verum est quòd vna actione corrumpitur aqua, & generatur aër, per concomitantiam ad motum. Sextò, malum inquantum malum, est non ens, sed non est omninò non ens, quia quod omninò non est, nec est bonum neque malum: ergo est aliquid inquantum est non ens. ergo malum inquantum huiusmodi est ens priuatum, quia non eos quod est aliquid, est ens priuatum, & ipsum malum est ipsa priuatio. ergo non habet causam per se agentem. ergo &c. patet antecedens, quia omne quod est, inquantum est, bonum est: & sic si malum inquantum huiusmodi esset ens, ipsum inquantum malum esset bonum.

Malũ inquãtum est non eas est aliquid.

CIRCA istam propositionem, Malum inquantum est non ens, est aliquid, dubitatur, quia videtur. implicatio in adiecto. nam aliquid connetitur cum ente, vt patet de veri. quæst. 21. dicere ergo quòd malum inquantum non eas. est aliquid, est dicere quod inquantum est non eas, est eas. Respondetur quòd ly inquantum, potest specificare rationem formalem qua malum est aliquid, & sic propositio est falsa. non enim ratio non entis est causa quare malum sit aliquid, vt bene procedit obiectio. potest etiam manifestatre genus ad cuius speciem limitatur: & sic accipitur hoc loco ly inquantum. sensus enim est quòd malo conuenit hæc species non entis, quæ est aliquid, id est, quod est ens priuatum inquantum continetur sub non ente. non autem conuenit sibi esse illud non ens, quod est omninò non ens, sicut si diceremus quòd homo secundum quòd continetur sub genere animalis, determinat sibi speciem hominis, non autem speciem equi.

Dicitur vlterius, quòd tale non ens est aliquid, & est aliquo modo ens, ratione scilicèt subiecti, quia dicit negationem in subiecto. Secundo loco concludit sanctus Thomas quòd primum omnium malorum principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, cùm ostensum sit quòd malum non potest primi principij rationem habere. Probatur autem authoritate Isai. 45. Ego dominus, & non est, &c. Ecclesiastici 11. Bona & mala, &c. & 33. Contra malum, &c. Notat autem quòd dicitur deus facere mala vel creare, inquantum creat ea quæ secundum se bona sunt, & tamen aliis sunt nociua, vt lupus oui, & ignis aquæ. sic enim deus est causa malorum in hominibus quæ pœnæ dicuntur, iuxta illud Amos 3. Si est malum, &c. & Gregor. Etiam mala. Ex his excluditur error ponentium prima principia, scilicèt effectiua aut formalia contraria, sicut primò Empedocles, deinde Pythagoras, postremò hæretici quidam, vt Marcionitæ, Cerdoniani, ac Manichæi fuerunt.

CIRCA id quod superius est dictum, quoniam videlicèt primum bonum est primum omnium principium, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, dubitatur, quia quod per accidens consequitur effectum alicuius agentis, est præter eius intentionem: sed nihil est præter intentionem in effectibus dei, qui est primum bonum, cùm nihil per comparationem ad ipsum secundum doctrinam sanct. Thomæ sit fortuitum aut casuale: ergo nihil est per accidens in effectibus eius.

Respondetur quòd dupliciter aliquid potest dici per accidens in effectu alicuius causæ, aut scilicèt quia est omninò præter intentionem agentis, aut quia est primam agentis intentionem. Quod primo modo est per accidens, est fortuitum aut casuale, & hoc modo nullum malum naturæ est per accidens in effectibus diuinis. Quod autem est per accidens tantùm secundo modo, non est fortuitum & casuale, si vt in pluribus accidat, quia secundaria intentione est intentum tanquam consequens, ad id quod primò & per se intenditur: & sic in effectibus diuinis potest esse aliquid per accidens. Primò enim & per se Deus in operibus suis intendit aliquod bonum, sed quia aliquando bonum intentum concomitatur aliquod malum naturæ alicuius: secundariò etiam illud malum intendit, inquantum magis vult illum malum euenire, quàm vt vniuersum eo bono priuetur, ad quod tale malum consequitur.

Quòd causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo.

Cap. 42.

EX eisdem etiam ostendi potest quòd rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt, quòd Deus quum sit vnus & simplex, facit tantùm vnum effectum: qui est substantia primò creata, quæ quia simplicitati propriæ causæ adæquari non potest, quum non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, vt ex ea ideò pluralitas aliqua possit prodire: & sic semper effectibus à simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diuersitas causarum constituitur, ex quibus vniuersum consistit. Hæc igitur positio toti rerum diuersitati non vnam causam assignat, sed singulas causas determinatas effectibus: totam autem diuersitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem à casu esse dicimus, quæ ex concursu diuersarum causatum proueniunt: & non ex aliqua vna causa determinata, distinctio igitur rerum & ordo vniuersi erit à casu.

2 Amplius, id quod est optimum in rebus creatis, reducitur vt in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet igitur effectus proportionales esse causis optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo vniuersi, in quo bonum vniuersi consistit: sicut & in rebus humanis bonum agẽtis est diuinius quàm bonum vnius oportet igitur ordinem vniuersi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem suprà * ostendimus esse summum bonum: non igitur rerum distinctio in quo ordo consistit vniuersi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ.

3 Adhuc, absurdum videtur, id quod est optimum in rebus reducere sicut in causam in rerum defectum, optimum autem in rebus creatis est distinctio & ordo ipsorum vt * ostensum est: incõueniens igitur est dicere quod talis distinctio in hoc causetur, quòd secundæ causæ deficiunt à simplicitate causæ primæ.

4 Item, in omnibus causis agentibus ordinatis vbi agitur propter finem, oportet quòd fines causarum secundarum sint propter finem causæ primæ: sicut finis militaris & æquestris & frenefactiuæ est propter finem ciuilis, processus autem entium à primo ente est per actionem ordinatam ad finem: quum sit per intellectum, vt ostensum est, intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquæ causæ secundæ, oportet quòd fines earum & actiones sint propter finem causæ primæ, qui est vltimus finis in rebus causatis: hic autem est ordo partium vniuersi & distinctio, qui est quasi vltima forma: non est igitur distinctio in rebus & ordo propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secũdarum causarum sunt propter ordinem & distinctionem in rebus constituendam.

5 Adhuc, si distinctio partium vniuersi & ordo earum est proprius effectus causæ primæ quasi vltima forma & optimum in vniuerso: oportet rerum distinctionem & ordinem esse in intellectu causæ primæ. In rebus enim quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur, prouenit à forma simili quæ est in intellectu: sicut domus quæ est in materia, à domo quæ est in intellectu, forma autem distinctionis & ordinis non potest esse in intellectu agente, nisi sint ibi formæ distinctorum & ordinatorum, sunt igitur in intellectu diuino formæ distinctarum rerum diuersarum & ordinatarum: nec hoc simplicitati eius repugnat, vt suprà * ostensum est: si igitur ex formis quæ sunt in intellectu, proueniant res extrà animam in his quæ per intellectum aguntur, poterunt à prima causa immediatè causari plura & diuersa non obstante diuina simplicitate, propter quã quidam in prædictam positionem inciderunt.

** Lib. primo cap. 32. & duobus sequentibus.*

6 Item, actio agentis per intellectum, terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens & à casu: Deus autem agens est per intellectum, vt * ostensum est: non potest igitur eius actio esse casuatur quòd producat effectum suum ex hoc quòd ipsum effectum intelligit & intendit: sed per quam rationem intelligit vnum effectum, potest & multos effectus alios à se intelligere, potest igitur multa causare statim absque medio.

** Cap. 23.*

** Cap. 22.*

7 Ampliùs, sicut suprà * ostensum est, virtus diuina non limitatur ad vnum effectum: & hoc ex eius simplicitate prouenit, quia quantò aliqua virtus est magis vnita, tantò est magis infinita, & ad plura se potest extendere, quòd autem ex vno non fiat nisi vnum, non oportet nisi quando agens ad vnum effectum determinatur: non oportet igitur dicere quòd quia Deus est vnus & omninò simplex, ex ipso multitudo prouenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus.

** Cap. 21.*

8 Præterea, ostensum est suprà * quòd solus Deus potest creare, multa autem sunt rerũ, quæ non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quæ non sunt composita ex materia & forma contrarietati subiecta: huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario & ex materia, talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ, & omnia corpora cœlestia: & etiam ipsa materia prima: oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediatè à Deo sumpsisse sui esse principium. Hinc est quod dicitur Gen. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram. Et Iob. 37. Tu forsitan fabricatus es cœlos, qui solidissimi quasi ære fundati sunt. Excluditur autem ex prædictis opinio Auicen. qui dicit quòd Deus intelligens se produxit vnam intelligentiam primam, in qua iam est potentia & actus: quæ inquantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam: inquantum verò intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis: inquantum verò intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi: & inde procedens diuersitatem rerum instituit per causas secundas.

Author. suæ scrip.

Excluſio erroris auicen. lib. 9. metaph.

Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum hæreticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed angelos: cuius erroris dicitur primò fuisse Simon Magus inuentor.

Super cap. 42.

QVARTA conclusio est, Rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium. Et ponitur hæc conclusio contra Auicen. nono Metaph. volentem quòd Deus fecit vnam tantùm substantiam, quæ quia simplicitatem primæ causæ adæquare non potuit, sed aliquam in se multiplicitatem habet ideò ab ea aliqua pluralitas prodire potest, & sic semper effectibus à causæ simplicitate deficientibus, dum multiplicantur effectus, diuersitas etiam causarum constituitur. Vnde sequebatur quòd rerum distinctio proueniret ex ordine agentium, quorum vnum magis à simplicitate primæ causæ distabat quàm aliud, & secundum eorum multiplicitatem multa prouenirent. Hanc itaque positionem reprobans sanctus Thomas arguit primò sic. Sequeretur illa positione facta, quòd ordo vniuersi & distinctio rerum esset à casu, hoc autem est falsum: ergo, &c. probatur consequentia: quia distinctio huiusmodi non proueniret ab vna causa, sed ex concursu omnium causarum, ea autem quæ ex concursu diuersarum causarum prouenirent. & non ex aliqua vna causa determinata, à casu dicimus euenire. Fundamentum huius rationis vide in prima ratione præcedentis capituli.

Secundò, optimum in omnibus entibus creatis est ordo vniuersi, sicut & in rebus humanis bonum gentis est diuinius quàm bonum vnius: ergo reducitur in id quod est optimum in causis, ergo non causatur ex causis secundis, scilicèt primò, probatur prima consequentia, quia effectus oportet esse proportionales causis.

Tertiò. Ordo vniuersi est optimum in rebus. ergo non causatur ex hoc quòd secundæ causæ deficiunt à simplicitate primæ causæ, patet consequentia, quia optimum non debet sicut in causam in rerum defectum reduci. Quartò, Ordo & distinctio vniuersi est vltimus finis in rebus causatis, quum sit quasi vltima forma: intellige de fine intrinseco, non autem extrinseco, quia ille est bonitas diuina, ergo non est propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones huiusmodi sunt propter ordinem & distinctionem constituendam in rebus: patet consequentia, quia in omnibus causis agentibus ordinatis, vbi agitur propter finem, fines secundarum causarum sunt propter finem causæ primæ: finis autem causæ primæ est vltimus finis in rebus causatis.

SED videtur ista ratio propositum non concludere. Dicentes enim rerum distinctionem prouenire ab ordine causarum agentium, non dicunt quòd distinctio sit propter actiones secundarum causarum tanquam propter finem, sed quòd est ab actionibus ipsarum tanquam à causa efficiente suo modo: ratio autem concludit quòd non est distinctio propter actiones tanquam propter finem, sed magis econuerso: quod ad propositum non esse aperte constat. Respondetur, quòd ista ratio procedit non secundum ordinem essendi in re, sed secundum ordinem essendi in intentione agentis: stat enim quòd aliquid sit prius altero secundum esse reale, & tamen sit posterius in intentione agentis, sicut quum sanitas causatur ex medicina, medicina præcedit sanitatem in re: in intensione autem posterius est, quia non desideratur medicina nisi propter desiderium sanitatis. Licèt ergo dicerent isti per actiones secundarum causarum ordinem & distinctionem rerum causari, oportebat tamen eos dicere, ipsa agentia primò propter actiones intendere, & distinctionem prouenire ex consequenti. vt in prima ratione arguebatur, & sic sequebatur rerum distinctionem prouenire: quia ipsæ actiones causarum à suis agentis intenduntur primò & per se, ex quibus rerum distinctio sequebatur aut præter intentionem omninò, aut præter primam intentionem, sicut si diceremus aliquem primò & per se velle medicinam: & si sanitas medicinam consequeretur, diceremus ipsam sanitatem aut non esse intentam, aut secundariò intentam esse propter eius concomitantiam ad medicinam: & sic ideò sanitas eueniret, quia medicina sumpta esset, non autem esset sumpta medicina vt sanitas eueniret. Dicitur ergo ad dubium, quòd isti sic opinantes dicebant explicitè quidem ordinem & distinctionem in rebus per actiones secundorum agẽtium effectiuè produci: sed implicitè etiam dicebant ipsas actiones esse primò intentas, & distinctionem rerum esse propter actiones tanquam propter finem, & contra hoc procedit ratio sancti Thom. Quintò. Arguitur contra fundamentum & rationem prædictæ positionis. cùm scilicèt inquiunt ideò non posse à prima causa plura & diuersa causari immediatè, quia est simplicissima. Distinctionem & ordinem vniuersi oportet esse in intellectu causæ primæ:

læ primæ: ergo oportet ibi esse formas distinctorum. ergo à prima causa poterunt immediatè plura causari, probatur antecedens quia distinctio partium vniuersi, & ordo earum, est proprius effectus causæ primæ quasi vltima forma, & optimum in vniuerso. in agentibus autem per intellectum forma effectus præexistit in intellectu agentis. patet autem prima consequentia, secunda verò probatur ex hoc suppositio, quòd ex formis quæ sunt in intellectu, proueniunt res extra animam in iis quæ per intellectum aguntur.

ADVERTENDVM, quòd ista ratio non supponit quod habet probare, cùm assumit rerum distinctionem esse proprium effectum dei, quia non assumit illud tanquam concessum, sed tanquam probatum in præcedenti ratione.

ATTENDENDVM etiam, quòd hæc ratio supponit ex formis quæ sunt in intellectu, prouenire res ad extra immediatè, quia hoc videtur esse de ratione agentis per intellectum. sicut enim agēs natutam potest immediatè producere sibi simile quantum ad formam naturalem, ita agens per intellectum sibi simile quantum ad formam præconceptam. Sexto. Deus est agens per intellectum, & non potest in sua actione deficere. ergo producit suum effectum per hoc quòd ipsum effectum intelligit & intendit. ergo multa statim potest creare absque medio. probatur prima consequentia, quia actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens & à casu: quod non potest acci i lere vbi actio deficere non potest, secunda etiam patet, quia qua ratione vnum effectum intelligit, potest & multos alios effectus intelligere.

Septimò, quod vnum solum ex vno fiat, non oportet nisi quando agens ad vnum effectum determinatur. sed virtus diuina non determinatur ad vnum, vt ex superioribus patet, & hoc quia est maximè simplex, quantò autem virtus est magis vnita scilicèt perfectionaliter, tantò est magis infinita. i. magis illimitata & indeterminata, & ad plura se potest extendere. ergo ex deo, quia est vnus & omninò simplex, non est necesse vt vnum tantùm proueniat: imò quia est omninò simplex, ab eo potest multitudo prouenire.

Octauò, multa entia sunt quæ procedere non possunt in esse nisi per creationem, vt sunt intelligentiæ, corpora cœlestia, & materia prima: sed solus deus potest creare. ergo &c. patet maior, quia illa sunt ingenerabilia, quum non sint composita ex materia & forma contrarietati subiecta. Confirmatur Gen. primo, In principio, &c. Et Iob 37. Tu forsitan. &c.

Excluditur autem ex his error Auicen. dicentis deum intelligentem se, produxisse vnam intelligentiam primam, in qua cùm sit potentia & actus, intelligendo deum producit intelligentiam secundam, illa intelligendo se secundum quidem quòd est in actu, producit animam cœli: secundum verò quòd est in potentia, producit subsistantiam orbis primi, & sic deinceps procedendo. Excluditur etiam error antiquorum hæreticorum dicentium deum non creasse mundum, sed angelos: cuius erroris dicitur primò fuisse Simon Magus inuentor.

Quòd distinctio rerum non est per angelum inducentem in materiam diuersas formas.

Cap. 43.

SVNT autem quidam moderni hæretici qui dicunt deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum per diuersas formas fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifestè apparet. non enim cœlestia corpora in quibus nulla contrarietas inuenitur, ex aliqua materia possunt esse formata: omne enim quod fit ex materia præexistente, oportet ex contrario fieri. impossibile est igitur quòd ex aliqua materia prius à deo creata angelus aliquis cœlestia corpora formauerit.

2 Amplius cœlestia corpora aut in nulla materia conueniunt cum corporibus inferioribus, aut non conueniunt in aliqua materia nisi in prima. non enim cœlum est in elementis compositum, nec naturæ elementaris: quod eius motus ostendit à motibus omnium elementorum diuersus. materia autem prima non potest præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cum non sit nisi potentia tantùm. Omne enim esse in actu est ab aliqua forma: impossibile est igitur quòd ex materia prius creata à Deo aliquis angelus omnia visibilia corpora formauerit.

3 Adhuc, omne quod fit, ad hoc fit, vt sit: est enim fieri via ineſſe, sic igitur vnicuique creato conuenit fieri, sicut sibi conuenit esse, esse autem non conuenit formæ tantùm, nec materiæ tantùm, sed composito: materia enim non est nisi in potentia, forma verò est qua aliquid est: est enim actus: vnde restat quòd compositum propriè sit eius igitur solius est propriè fieri: nō materiæ præter formam, non est igitur aliud agens creans materiam solam & aliud inducens formam.

4 Item, prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantùm: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam: & sic quia materia non potest esse absque omni forma, præsupponitur aliqua forma in materia: sed omne agens ad formam solam materialem, oportet quòd sit agens per motum: cùm enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiæ ad talem vel talem formam: impossibile est igitur, quòd prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantùm, sed ab eo qui est creator totius compositi.

5 Adhuc, motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cùm sit actus magis imperfecti, vt probat philosophus* posteriora autem in entibus naturali ordine causantur à prioribus: motus igitur ad formam causatur à motu secundum locum, primus autem motus secundum locum est motus cœlestis, motus igitur omnis ad formam sit mediante motu cœlesti, ea igitur quæ non possunt fieri mediante motu cœlesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum: qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere formam in materia, vt ostensum est: per motum autem cœlestem non possunt produci multæ formæ sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis supositis, sicut animalia quædam non fiunt nisi ex semine: prima igitur institutio harum formarum ad quarum productionem non sufficit motus cœlestis sine præexistētia similium formarum in specie, oportet quòd sit à solo creante.

6 Item, sicut dicitur in tertio Physicorum, idem est motus localis partis, & totius, vt totius terræ, & vnius glebæ: ita mutatio generationis est eadem totius, & partis: partes autem horum generabilium & corruptibilium generantur acquirentes formas in actu à formis quæ sunt in materia, non autem à formis extrà materiam existentibus: cùm oporteat generās esse simile generato, vt probat Philosophus in septimo Metaphysicæ, neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cuiusmodi est angelus: sed oportet quòd hoc fiat vel mediante agente corporeo, vel creante, qui agit sine motu.

7 Adhuc, sicut esse est primū in effectibus, ita respondet primæ causæ vt proprius effectus: esse autem est per formam, & nō per materiam, prima igitur causalitas formarum maximè est primæ causæ attribuenda.

8 Ampliùs, quum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam, cui per formam acquisitam assimilatur: sicut domus in materia, ab arte quæ est species domus in anima, sed omnia similantur Deo, qui est actus purus inquantum habet formas per quas fiunt in actu: & inquantum formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere quòd rerū formatio ad alium pertineat quàm ad creatorem omnium Deum. Et idem est quod ad excludendum istum errorem Gene. primo, Moyses postquam dixerat Deum in principio cœlum & terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit, & Apostolus dicit Col. primo, quòd in ipso condita sunt omnia vniuersa: siue quæ in cœlis sunt, siue quæ in terris, siue visibilia, siue inuisibilia.

tur Gen. 1. vbi Moyses postquam dixerat Deum in principio creasse, &c. subdit quomodo omninò in proprias species distinxit. Item Col. primo, In ipso condita sunt omnia.

Quòd rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diuersitate.

Cap. 44.

VINTA conclusio est. Falsa est opinio dicentium Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum per diuersas formas fuisse distinctam. Probatur, Corpora cœlestia non possunt ex materia fieri, cùm non sit in eis contrarietas: ergo non potest angelus ex materia à Deo creata ipsa corpora formasse. Secundò, Corpora cœlestia non conueniunt in aliqua materia cum corporibus inferioribus, nisi forte in materia prima: sed materia prima non potuit præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata, quum sit pura potentia, & omne esse in actu sit ex aliqua forma, ergo non potuit angelus ex materia a Deo creata omnia visibilia corpora formasse. Tertiò, Fieri propriè conuenit composito tantùm, non autem formæ per se aut materiæ per se, sicut nec esse: ergo non est aliud agens creans materiam solam, & aliud inducens formam. Quartò, Prima inductio formarum in materia non potest esse ab agente per motum tantùm: ergo non potest esse ab agente aut creante solam formam, probatur antecedens, quia omnis motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam, & sic motui oportet supponere aliquam formam in materia, probatur quoque consequentia, quia quum formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ non possunt in esse produci, nisi aut per creationem compositi, aut per transmutationem materiæ ad formam.

Quintò. Motus ad formam causatur à motu secundum locum: ergo à motu cœli, ergo quæ non possunt fieri mediante motu cœli, non possunt fieri ab agente per motum tantùm: sed per motum cœli nō possunt fieri multæ formæ sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis: sicut quædam animalia non fiunt nisi semine: ergo illarum formarum prima institutio non potest fieri ab agente per motum tantùm: sed tale est agens qui non potest inducere nisi formam in materia, ergo, &c. Antecedens probatur quia motus ad formam est naturaliter posterior motu locali. cum sit actus magis perfecti, prima etiam consequentia patet, quia primus motus secundum locum est motus cœli.

ADVERTENDVM, quòd motus duo respicit, scilicèt terminum & subiectum. si comparentur motus vt habent ordinem ad terminum, sic motus localis non est perfectior, imò est imperfectior motu ad formam: terminus enim motus localis est vbi quod imperfectius est qualitate & forma substantiali. Si autem coæparentur secundum ordinem ad subiectum, sic motus localis est perfectior, quia subiectum eius est magis perfectū, vt pote magis in actu & in potentia tantùm ad vbi: & quia terminus ad quem est intrinsecus motui tanquam idem ipsi existens, subiectum autem est ipsi extrinsecum. ideò dici potest quòd motus localis extrinsecè quidem est perfectior motu ad formam, scilicèt ratione subiecti, & sic intellexit S. Tho. hoc loco vt patet ex ratione quam adducit, intrinsecè autem id est, ratione termini est ecōtrario, quia motus ad formam est perfectior motu secundum locum, & prior secundum naturam. Sextò, Partes horum generabilium & corruptibilium acquirunt per generationem formas in actu à formis quæ sunt in materia, non à formis extrà materiam existentibus, cùm oporteat generans scilicèt proximum & immediatum esse simile generato ex 7. meraph. ergo & totalis acquisitio formarum in materia, non potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, nisi mediante agente corporeo, vel creante qui sine motu agit. probatur consequentia, quia ex 3. physic. idem est motus localis, & mutatio generationis eadem totius & partis. Sextò, Esse est propius effectus primæ causæ, ergo & prima causalitas formarum quia esse est per formam. Octauò. Omnia assimilantur Deo inquantum habent formas per quas sunt in actu & inquantum formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur: ergo, &c. patet consequentia, quia ab illo acquirit effectus formā, cui per formam assimilatur.

ADVERTE, quòd per hanc rationem non probatur quòd ab angelo nullo modo imprimantur formæ in materiam, sed quòd ab angelo non imprimantur, & non solùm ab angelo, & sic angelus non erit prima causa introductionis formarum in materia, cuius oppositum dicebat opinio quæ hic impugnatur. Confirma-

VNC supereſt ostendere quòd rerum distinctio non processit ex diuersis motibus liberi arbitrij rationalium creaturarum, vt posuit Origenes in libro Periarchon. Volens enim resistere antiquorum hæreticorum obiectionibus & erroribus, qui ostendere nitebantur diuersam naturam boni & mali esse in rebus ex contrariis actoribus propter multā distantiam inuentā tam in rebus naturalibus quàm in rebus humanis, quam nulla merita præcessisse videntur, scilicèt quòd corpora quædam sunt lucida, quædam obscura: quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur: coactus est ponere omnē diuersitatem in rebus inuentam ex diuersitate meritorum secundum Dei iustitiam processisse, Dicit enim quòd Deus ex sola sua bonitate primò omnes creaturas æquales produxit, & omnes spirituales & rationales, quæ per liberum arbitrium diuersimodè sunt motæ: quædam adhærentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes maius vel minus, & secundum hoc diuersi gradus in substantiis spiritualibus ex diuina iustitia sunt subsequuti: vt quidam essent angeli secundum diuersos ordines, quidam animæ humanæ etiam secundum diuersos status: quidam etiam dæmones in statibus diuersis, & propter diuersitatem rationalium creaturarum dicebat diuersitatem corporalium creaturarum Deum instituisse: vt nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiæ adiungerentur, vt diuersimodè corporalis creatura spiritualium substantiarum diuersitati quibuslibet modis aliis deseruiret. Hæc autem opinio esse falsa manifestè conuincitur, quantò enim aliquid est melius in effectibus, tantò est prius in intentione agentis: optimum autem in rebus creatis est perfectio vniuersi: quæ consistit in ordine distinctarum rerum, in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium, igitur diuersitas rerum prouenit non ex diuersitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

2 Adhuc, si omnes creaturæ rationales à principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere quòd vna earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem prouenit ex concursu diuersarum causarum, quare vna ab alia non dependet, est casualeigitur secūdum prædictam positionem talis distinctio & ordo rerum est casualis: quod est impossibile, vt suprà ostensum est.

3 Ampliùs, quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntarem: motus enim voluntatis siue liberi arbitrij præsupponit existentiam volentis: ad quam eius naturalia exiguntur: si igitur per motum liberi arbitrij acquisitus est diuersus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturæ rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis: hoc autem est impossibile, quum enim differentia specifica sit vnicuique naturalis, sequitur quòd omnes substantiæ rationales creatæ sint vnius speciei, scilicèt angeli, dæmones, & animæ humanæ, & animæ cœlestium corporum, quæ Origenes animata ponebat: & hoc esse falsum diuersitas actionum na-

turalium

Universidad de Deusto
Biblioteca

turalium declarat. non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui sensu & phantasia indiget, & intellectus angelicus, & anima solis: nisi forte singamus angelos & cœlestia corpora habere carnes & ossa, & alias huiusmodi partes ad hoc quod possint organa sensuum habere. quod est absurdum. Relinquitur igitur quòd diuersitas substantiarum intellectualium non consequitur diuersitatem meritorum, quæ sunt secundum motus liberi arbitrij.

4 Adhuc, si ea quæ sunt naturalia, non acquiruntur per motum liberi arbitrij, animam autem rationalem tali corpori vniri acquiritur ei propter præcedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrij: sequetur quòd coniunctio huius animæ ad hoc corpus, non sit naturalis: ergo nec compositum est naturale. homo autem & sol secundum Origenem, & astra sunt composita ex substantiis rationalibus & corporibus talibus: ergo omnia huiusmodi quæ sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

5 Item, si huic substantiæ rationali non conuenit inquantum est talis substantia, huic corpori vniri, sed magis inquantum est: sic materia huic corpori vniri non est ei per se, sed per accidens. ex his autem quæ per accidens vniuntur, non resultat aliqua species: quia non fit ex eis vnum per se. non enim est aliqua species homo albus, vel homo vestitus. Relinquitur igitur quòd homo non sit aliqua species: nec sol, nec luna, nec aliquid huiusmodi.

6 Amplius, ea quæ ad merita consequuntur, possunt in melius vel in peius mutari: merita autem & demerita possunt augeri vel minui, & præcipuè secundum Origenem: qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturæ semper esse in vtramque partem flexibile. si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter præcedens meritum vel demeritum, sequetur quòd possit iterum coniungi alteri corpori: & non solùm quòd anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quòd assumat quandoque corpus sydereum: quod est secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quod libet corpus ingredi. hoc autem & secundum philosophiam apparet esse erroneum: secundum quam determinatis formis & motoribus assignatur determinatæ materiæ, & determinata mobilia: & secundum fidem hæreticum, quæ animam in resurrectionem idem corpus resumere prædicat quod deponit.

7 Præterea, cùm multitudo sine diuersitate esse non possit: si fuerunt à principio creaturæ rationales in quadam multitudine constitutæ, oportuit in eis aliquam diuersitatem fuisse. aliquid ergo habuit vna earum, quod non habuit altera: & si hoc ex diuersitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse vt gradus diuersitas ex meritorum diuersitate proueniret.

8 Item, omnis distinctio aut est secundum diuisionem quantitatis quæ in solis corporibus est, vnde in substantiis primò creatis secundum Origenem esse non potuit, aut secundum diuisionem formalem quæ sine gradus diuersitate esse non potest, cùm talis diuisio reducatur ad priuationem & formam. & sic oportet quòd altera formarum condiuisarum sit melior, & altera vilior. vnde secundum Philosophum species rerum sunt sicut numeri, quorum vnus alteri addit aut minuit. sic igitur si fuerunt à principio multæ substantiæ rationales creatæ, oportet quòd fuerit in eis gradus diuersitas.

9 Item, si creaturæ rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diuersa merita rationalium creaturarum diuersitatem in natura corporali institui: quia & sine diuersitate corporum poterat diuersus gradus in substantiis rationalibus inueniri: si autem creaturæ rationales sine corporibus subsistere non possunt: ergo à principio simul cum creatura rationali, est etiam creatura corporalis instituta, maior est autem distantia corporalis creaturæ ad spiritualem, quàm spiritualium creaturarum ad inuicem: si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis præcedentibus: non oportuit merita diuersa præcedere ad hoc quod in diuersis gradibus creaturæ rationales instituerentur.

10 Adhuc, si diuersitas creaturæ corporalis respondet diuersitati creaturæ rationalis: pari ratione & vniformitati rationalium creaturarum responderet vniformitas naturæ corporalis: fuisset ergo natura corporalis creata etiam si diuersa merita rationalis creaturæ non præcessissent, sed vniformis: fuisset igitur creata materia prima, quæ est omnibus corporibus communis: sed sub vna tantùm forma: sunt autem in ipsa plures formæ in potentia, remansisset igitur imperfecta sola vna eius forma reducta in actu, quod non est diuinæ conueniens bonitati.

11 Item, si diuersitas corporalis creaturæ sequitur diuersos motus liberi arbitrij rationalis creaturæ, oportebit dicere quòd causa quare est tantùm vnus sol in mundo, sit, quia tantùm vna rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium, vt tali corpori mereretur adiungi: hoc autem fuit à casu, quòd vna tantùm sic peccaret, est igitur à casu quòd sit vnus sol in mundo, & non ad necessitatem corporalis naturæ.

12 Præterea, cùm creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum, descendit autem à sua sublimitate: in qua inuisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus vnitur: videtur sequi quòd visibilia corpora sint eis adiuncta propter peccatum: quod videtur propter malo principio processisse. Huic etiam opinioni auctho ritas sacræ scripturæ manifestè contradicit: quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi vtitur Moyses: Videns Deus quòd esset bonum, &c. & postmodum de cunctis simul subiungit: Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Exquo manifestè datur intelligi quòd creaturæ corporales & visibiles ideò sunt factæ, quia bonum est eas esse, quod est consonum diuinæ bonitati: & non propter aliquam creaturarum rationalium merita vel peccata. Videtur autem Origenes non perpendisse, quòd quum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra iustitiam si inæqualia damus, nulla diuersitate meritorum præpensata: quum retributio merentibus debeatur, Deus autem, vt suprà ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit: vnde diuersitas creaturarum diuersitatem meritorum non præsupponit. Item quum bonum totius sit melius quàm bonum singularium partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, vt aliquarum partium augeat bonitatem, non enim ædificator fundamẽto tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam: factor igitur omnium Deus non faceret totum vniuersum sub gradu optimum, si faceret omnes partes æquales: quia multi gradus bonitatis in vniuerso deessent, & sic esset imperfectum.

Super cap. 44.

SEXTA conclusio est, Rerum distinctio non processisse ex diuersis motibus liberi arbitrij rationalium creaturarum. Circa autem hanc conclusionem tria facit sanctus Thomas. Primò enim Origenis opinionem ponit: secundò eam improbat, tertiò, vnde fuerit deceptus ostendit. Quantum ad primum inquit quòd Origenes in libro Periarchon volens resistere antiquorum hæreticorum obiectionibus & erroribus ponentium diuersam naturam boni & mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam tam in rebus naturalibus quàm in rebus humanis inuentam quam nulla merita præcessisse videntur, dum scilicèt aliqua corpora lucida sunt, aliqua verò obscura: hominum verò quidam ex barbaris, id est, infidelibus, quidam verò ex Christianis nascuntur, coactus est, scilicèt propter rationes ab illis hæreticis inductas, ponere omnẽ diuersitatem in rebus inuentam ex diuersitate meritorum secundum Dei iustitiam processisse. Consistit autem Origenis opinio in quatuor punctis. Primus est, quòd omnes creaturæ sunt primò à Deo æquales productæ, & omnes rationales, & spirituales. Secundus est, quòd ex his quædam per liberum arbitrium adhæserunt Deo plus vel minus, quædam verò ab ipso plus aut minus recesserunt. Tertius est, quod ex hoc diuina diuina iustitia sic exigente diuersi gradus in ipsis sunt subsecuti, vt scilicèt quidam essent angeli secundum diuersos ordines, quidam animæ humanæ secundum diuersos status, quidam autem essent dæmones. Quartus est, quòd propter hanc diuersitatem, corporalium creaturarum Deus diuersitatem instituit. Quantum ad secundum, contra hãc opinionem quæ ponit ob meritorum diuersitatem esse à Deo rerum distinctionem institutam, arguitur & primò sic. Optimum in rebus creatis est perfectio vniuersi, quæ consistit in ordine distinctarũ rerum ergo diuersitas rerum prouenit non ex meritorum diuersitate, sed ex principali intentione primi agentis: probatur cõsequentia, quia quantò aliquid est melius in effectibus, tantò est prius in intentione agentis.

ADVERTE, quòd ista positione data sequebatur quòd rerum distinctio esset intenta propter merita præmianda, & punienda demerita, non autem esset primo à Deo intenta, & contra hoc ista ratio procedit. Secundò, Sequeretur quòd ordo & distinctio rerum esset casualis, probatur sequela, quia quod prouenit ex concursu duarum causarum, quarum vna ab alia non dependet, est casuale. Si autem omnes creaturæ rationales à principio fuerunt æquales, oportet dicere quòd vna ab alia in sua operatione non dependet, ergo, &c.

Quod concursu duarum causarum nõ ordinatarum prouenit est casuale.

CIRCA istam propositionem etiam supetiùs adductam, Quod prouenit ex concursu duarum causarum quarum vna ab alia non dependet, est casuale: dubitatur, quia duo homines possent intendere aliquid vnum, putà domum, vnusquisque ex opere suo absque hoc quòd actio vnius dependeat ex alio: ergo non omne quod ab huiusmodi causis dependet, est casuale.

Respondetur, quòd impossibile est vt duæ causæ quarumcunque libet sit per se sufficiens, intendant vnum effectum communem, nisi aut moueantur ab vno tertio, aut vna ab alia moueatur: quia quum effectus sit communis huic causæ & alij, non potest prouenire ab hac causa per id quod est sibi proprium, sed per id quod est commune sibi & alij causæ, & per consequens oportet quòd aut ab vna communi causa intendente illum communem effectum moueantur, tanquam ab illa habentia id commune per quod agunt, aut quòd vna aliam ad effectum intentum moueat: ideò si ex concursu duarum causarum, quarum vna ab alia non dependet, fupple nec vtraque ab alia communi causa aliquit effectus prouenit, oportet talem effectum casualem esse, quia non potest ab illis communis effectus intendi inquantum distinguuntur: causæ enim propriæ. vt sic, proprius est finis: non autem communis. vnde negatur assumptum sumendo eum glossa addita, scilicèt aut vtraque ab vna communi causa dependeat.

Tertiò. Si per motum liberi arbitrij acquisitus est diuersus gradus rationalibus creaturis nulli creaturæ erit suus gradus naturalis, sed accidentalis, sed hoc est falsum, ergo, &c. probatur sequela, quia quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem, quum motus voluntatis præsupponat, existentiam volentis: falsitas etiam consequentis probatur, quia sequeretur hoc dato, quòd omnes substantiæ rationales creatæ essent vnius speciei, quia quum non distinguantur partes nisi per gradus accidentales, ex illis gradibus non poterunt specificè distingui, eo quòd differentia specifica naturalis vnicuique sit hoc autem esse falsum. diuersus modus naturalis intelligendi demonstrat, ergo, & cætera. Quartò. Sequeretur vnionem huius animæ ad hoc corpus non esse naturalem, vt pote ex motu liberi arbitrij acquisitam: ergo nec compositum naturale erit, ergo nobilissima in entibus, vt homo, sol, & alia astra innaturalia erunt: quod absurdissimum est. Quintò, & est confirmatio præcedentis rationis. Sequetur quòd homo, sol & luna & huiusmodi non sint aliquæ species, quia vnio huius substantiæ ad hoc corpus, tanquam ex merito dependens erit accidentalis: ex iis autem quæ per accidens vniuntur, non resultat aliqua species.

Sextò, sequetur quòd anima rationalis quæ consecuta est hoc corpus, possit iterum coniungi alij corpori, etiam sydereo, quia merita & demerita possunt augeri & minui præcipuè secundum Origenem: & sic quæ ad merita consequuntur, possunt in melius & in peius mutari: hoc autem & secundum philosophiam est falsum, secundum quam determinatis formis assignantur determinatæ materiæ: & secundum fidem est hæreticum, quæ animam tenet idem corpus quod deposuit, in resurrectione resumere, ergo, &c. Septimò, in ipsis substantiis rationalibus ante merita fuit distinctio à principio, ita quòd aliquid habuit vna quod non habuit alia: alioquin non fuissent multæ, ergo pari ratione non fuit necesse vt gradum diuersitas ex demeritorum diuersitate proueniret. Octauò, tales substantiæ à principio fuerunt secundum diuisionem formalem, non autem secundum distinctionem materialem distinctæ, quum diuisio secũdum quantitatem in solis corporibus sit: ergo fuerunt distinctæ secundum graduum diuersitatem, quia diuisio formalis reducitur ad priuationem & formam: & sic oportet vnam formarum esse meliorem, & alteram viliorem, vt patet ex Philosopho dicente 8. Metap. quòd species rerum sunt sicut numeri, quorum vnus alteri addit, aut minuit, ergo, &c.

Diuisio formalis re. ducitur ad priuationẽ et formam.

ADVERTENDVM, primò quòd diuisio formalis quæ fit per differentias, non ita reducitur ad priuationem & formam quasi vna differentia aut forma sit priuatio, & altera sit forma: (hoc enim est impossibile, quum priuatio sit non ens, cui non potest conuenire vt naturam aliquam constituat) sed hoc dicitur, quia semper vna differentia se habet sicut imperfecta in comparatione ad aliam, vt patet discurrenti per omnium generum differentias: imperfectum autem vt sic habet similitudinem cum priuatione.

Species rerũ sunt sicut numeri.

CIRCA istam propositionem adductam ex Philosopho 8. Metaph. text. 10. Species rerum sunt sicut numeri, quorum vnus alteri addit, aut minuit: aduertendum quòd dupliciter sensum habere potest. Vnus sensus est, quòd sicut numerus posterior comprehendit in se omnes priores, & vnitatem addit, ita omnis species perfectior includat formaliter in se omnes differentias cuiuscunque speciei imperfectioris, & differentiam ad illas addat, & hic sensus non est intentus ab Aristotele, quum falsus sit & impossibilis, si vniuersaliter sumatur, in omnibus videlicèt speciebus: vna enim species specialissima substantiæ nõ venit in compositionem alterius speciei: non enim in rationem hominis includitur differentia constitutiua bouis & asini, & aliorum animalium imperfectiorum, tum quia tunc homo esset bos, asinus, & alia animalia: tum etiam quia non posset homo quidditatiuè cognosci, nisi omnes animalium differentiæ cognoscerentur: omnes enim necesse esset in ratione quidditatiua suo ordine ponere: sed secundum hunc sensum habet veritatem tantùm in speciebus subordinatis in linea prædicamentali, perfectior enim species quæ est posterior, continet imperfectiorem quæ est superior secundum perfectionem, & addit differentiam ad ipsam, sicut numerus perfectior continet imperfectiorem, & addit vnitatem: & ideò sige vni speciei addatur differentia illius contractiua, siue subtrahatur sua vltima differentia, non remanet eadem species. Si namque (vt exemplificat sanctus Thomas octauo Metaphysic.) animali addatur rationale, non remanet amplius si species quæ erat animal duntaxat, sed constituitur species animalis quæ est homo: & si ab animali remoueatur sensibile, non remanet animalis species, sed plantæ. Similiter est & in numeris. Si enim quaternario addatur vnitas, non remanet quaternarius nisi materialiter, sed fit quinarius: & si ab ipso remoueatur vnitas, remanet ternarius. Secundus sensus potest esse, quòd sicut quælibet species numeri per indiuisibile constituitur, per vltimam scilicèt vnitatem, & vnusquisque numerus aut excedit alium per vnitatem additam, aut deficit ab illo per subtractionem vnitatis: ita quælibet species rerum per indiuisibilem differentiam constituitur, ita quòd quicquid attingit ad illam differentiam, sub illa specie continetur, quicquid autem deficit ab illa, aut illam excedit, ad aliam speciem pertinet: & ideò omnis alia species aut constituitur per differentiam digniorem & excellentiorem, aut per ignobiliorem. ita quòd vnam speciem addere ad aliam, non est illam aliam continere formaliter, & vlterius includere nobiliorem aliquam differentiam: sed est ipsam per nobiliorem & excellentiorem differentiam constitui, differentiam alterius eminenter continentem: quomodo etiam nobilior species dicitur aliqualiter ignobiliorem continere, non quidem formaliter, sed eminenter. Ad hunc ergo sensum accipit propositionem Aristotelis sanctus Thomas, quia ex eo optimè inæqualitas substantiarum quæ formaliter distinguuntur, arguitur: licèt etiam primus sensus habeat veritatem, vt dictum est in speciebus secundum superius & inferius in linea prædicamentali ordinatis. Nonò, aut creaturæ rationales possunt subsistere absque corporibus, aut non: si primum, non fuit necesse propter merita diuersa, corporum diuersitatem institui, quia etiam poterat in substantiis spiritualibus absque corporum diuersitate diuersos gradus inueniri: si secundum, ergo simul cum ipsis fuerunt corpora producta. sed maior est distantia corporalis substantiæ ad spiri-

Universidad de Navarra Biblioteca

ad spiritualem, quàm spiritualium adinuicem. ergo si vtcunque substantiam produxit absque meritis præcedentibus non oportuit merita præcedere ad hoc vt in diuersis gradibus spiritualis substantiæ mitterentur. Decimò, sequeretur quòd propter vniformitatem creaturæ rationalis, si scilicet merita diuersa non præcessissent, fuisset creata natura corporalis vniformis. ergo fuisset creata materia prima sub vna tantùm forma. ergo remansisset imperfecta / cùm sint in ipsa plures formæ in potentia. sed hoc diuinæ bonitati non est conueniens. ergo &c.

Vndecimò, esset à casu quòd in mundo esset tantùm vnus sol, patet consequentia, quia à casu fuit quòd vna tantùm substantia sic peccauit, vt tali corpori mereretur adiungi.

Duodecimò, sequeretur quòd visibilia corpora essent adiuncta substantiis inuisibilibus propter peccatum; quod est propinquum errori Manichæorum.

ADVERTE quòd hoc consequens dicitur propinquum errori Manichæorum, quia sicut Manichæi visibilia dicebant à malo principio effectiuè processisse, ita hoc consequens dicit illa à malo finaliter processisse. Confirmatur autho. Gen. primo, vbi de singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi Moyses vtitur, Vidit deus quòd esset bonum, &c. postea de cunctis simul subiungit Vidit deus cuncta &c.

Quantum ad tertium inquit sanctus Thomas quòd errauit Origenes ex duobus. Primò, quia non perpendit non esse iniustitiam si inæqualia damus absque meritorum diuersitate, quando non ex debito, sed liberaliter damus: & sic non sequitur deum iniustum esse, si creaturas inæquales produxit, cùm non ex aliquo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxerit. Secundò, quia non considerauit quòd factor omnium rerum deus non faceret totum vniuersum in suo genere optimum, si faceret omnes eius partes æquales. multi enim gradus bonitatis in vniuerso deessent, & sic esset imperfectum. cùm autem bonum totius sit melius bono partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, vt aliquarum partium augeat bonitatem: declaratur exemplo domificatoris.

ADVERTENDVM quòd per ea quæ hîc dicit sanctus Thomas, duæ rationes Origenis soluuntur, quibus ostendebat primò deum omnes creaturas æquales condidisse. Prima erat, quia alioquin deus fuisset iniustus dando inæqualia tis in quibus nulla erat inæqualitas meritorum. Secunda erat, quia optimi est optima facere: deus autem est optimus: & sic sequebatur quòd omnia fecerit optima, & per consequens æqualia. Ad primam patet responsio per primum dictum. Non enim est iniustitia vbi aliquid datur non ex merito, sed ex mera liberalitate, sicut deus res produxit. Ad secundam verò per secundum dictum respondetur. optimi enim est optima facere quo ad partes totius, non simpliciter, sed secundum quòd perfectioni totius congruit.

Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.

Cap. 45.

Idem p. p. q. 47. ar. 1. & 2.

OSTENDI autem ex prædictis potest quæ sit verè prima dictinctionis rerum causa. Cùm enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quòd effectus capere potest: tantò hoc agit perfectius, quantò agens perfectius est, patet enim quòd quantò aliquid est calidius, tantò facit magis calidum: & quanto est aliquis melior artifex, tantò formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissimè quantum naturæ creatæ conuenit, sed perfectam dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum vnam solam speciem creaturæ: quia cùm causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter & vnitè, in effectu inuenitur compositè & multipliciter: nisi effectus pertingat ad speciem causæ: quod in proposito dici non potest. non enim creatura potest esse deo æqualis. oportuit igitur esse multiplicitatem & varietatem in rebus creatis ad hoc vt inueniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

2 Amplius, sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiuanta quæ fiunt ab agente, oportet esse in potentia actiua agentis: non autem potentia passiua materiæ perfectè reduceretur in actum, si ex materia fieret vnum tantùm eorum ad quæ materia est in potentia: ergo si aliquis agens cuius potentia est ad plures effectus, faceret vnum illorum tantùm: potentia eius non ita completè reduceretur in actum, sicut quum facit plura: per hoc autem quod potentia actiua reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis: ergo non esset perfecta Dei similitudo in vniuerso, si esset vnus tantùm gradus omnium entium: propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, vt perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quàm per vnum.

3 Adhuc, quantò aliquid in pluribus est Deo simile, tantò perfectius ad eius similitudinem accedit: in Deo autem est bonitas, & diffusio bonitatis in alia, perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solùm bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quàm si solùm in se bona esset: sicut similiùs est soli quòd lucet & illuminat, quàm quod lucet tantùm. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas & inæqualitas: quia agens est aliud à patiente, & honorabilius est. oportuit igitur ad hoc vt in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quòd diuersi gradus in creaturis inuenirentur.

4 Item, plura bona vno bono finito sunt meliora, habent enim hoc ad hæc amplius: omnis autem creaturæ bonitas finita est, est enim deficiens ab infinita Dei bonitate: perfectius est igitur vniuersum creaturarum si sunt plures, quàm si esset vnus tantùm gradus rerum: summo autem bono competit facere quod melius est: ergo conueniens ei fuit vt plures faceret creaturarum gradus.

5 Adhuc, bonitas speciei excedit bonitatem individui: sicut formale id quod est materiale: magis igitur addit ad bonitatem vniuersi multitudo specierum, quàm multitudo individuorum in vna specie. est igitur ad perfectionem vniuersi pertinens non solùm quòd multa sint individua, sed quòd sint etiam diuersæ rerum species & per consequens diuersi gradus in rebus.

6 Item, omne quod agit per intellectum, repræsentat speciem sui intellectus in re facta: sic enim agens sibi per artem facit simile: Deus autem fecit creaturam vt agens per intellectum, & non per necessitatem naturæ, vt supra *ostensum: species igitur intellectus diuini repræsentatur in creatura per ipsum facta, intellectus autem multa intelligens non sufficienter repræsentatur in vno tantùm, cùm igitur intellectus diuinus multa intelligat, vt in primo libro *probatum est, perfectius seipsum repræsentat, si plures vniuersorum graduum creaturas producat, quàm si vnum tantùm produxisset.

7 Amplius, operi à summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio: sed bonum ordinis diuersorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumptorum: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium: non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse, hoc autem bonum esset non posset, si diuersitas & inæqualitas creaturarum non fuisset: est igitur diuersitas & inæqualitas in rebus creatis non à casu: non propter materiæ diuersitatem: non propter interuentum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria Dei intentione perfectionem creaturæ dare volentis, qualem possibile erat eam habere, Hinc

Auth. sæc. scripturæ.

Hinc est quòd dicitur Gen. 1. Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. cùm de singulis dixisset quòd sunt bona: quia singula quidem sunt in suis naturis bona. simul autem omnia valde bona propter ordinem vniuersi, quæ est vltima & nobilissima perfectio in rebus.

Super cap. 45.

QVANTVM ad secundum principale, scilicet quæ sit vera causa distinctionis rerum, ponitur hæc conclusio. Causa distinctionis rerum fuit propria dei intentio volentis creaturæ dare perfectionem, qualem possibile erat eam habere: & loquitur de perfectione essentiali. Probatur primò. Deus est perfectissimum agens. ergo ad ipsum pertinebat perfectissimè suam similitudinem in rebus creatis inducere, quantum naturæ creatæ conuenit. ergo oportuit multiplicitatem & varietatem in rebus creatis esse. probatur prima consequentia, quia quantò agens perfectius est, tantò perfectius suam similitudinem in effectum inducit secundum capacitatem effectus. secunda quoque probatur, quia perfectam dei similitudinem res creatæ consequi non possunt secundum vnam speciem solam creaturæ, cùm creatura non possit diuinam perfectionem æquare, eò quòd deus sit causa excedens effectum.

Aduertendum est quòd hæc ratio & omnes sequentes procedunt supposito quòd deus voluerit producere hoc vniuersum, & illi suam similitudinem communicare secundum quendam determinatum modum, & secundum perfectionem ipsi vniuerso congruentem. Hoc enim supposito conueniens erat vt in vniuerso suam similitudinem induceret, & illi suam perfectionem communicaret secundum quod ipsum vniuersum eam capere poterat. Secundò, non esset perfecta dei similitudo in vniuerso, quantum scilicet vniuersum capere potest, si esset vnus tantùm gradus omnium entium. ergo &c. probatur consequentia ex comparatione potentiæ actuæ ad materiam, quia videlicet si agens possit plures effectus facere, & vnum tantùm illorum faciat, potentia eius non ita completè reducitur in actum sicut si faciat plures. per hoc autem quòd potentia actiua reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis.

ADVERTE quòd intentio rationis non est quòd oporteat deum facere omnia quæ absolutè facere potest, sed omnia quæ facere potest ad perfectionem essentialem vniuersi quod intendit pertinentia. Tertiò, perfectius accedit res creata ad dei similitudinem si non solùm in se bona sit, sed etiam ad bonitatem aliorum agere possit, vt patet de lucido respectu solis. ergo oportet in creaturis esse pluralitatem & inæqualitatem. Probatur consequentia, quia agere ad bonitatem alterius requirit pluralitatem & inæqualitatem, quum agens sit aliud à patiente, & honorabilius ipso.

ATTENDENDVM quòd hic est sermo non tantùm de agente vniuoco, sed etiam de agente æquiuoco, quia si loqueremur de agente tantùm vniuoco, hoc quod est agere, non argueret inæqualitatem secundum speciem, qualem vult ratio concludere, sed tantùm materialem diuisionem.

Quartò, summo bono conuenit vt faciat quod melius est, scilicet in effectu quem intendit. ergo conueniens fuit vt faceret plures gradus creaturarum. patet consequentia, quia plura bona sunt vno bono finito meliora.

Plura bona sunt vno meliora.

ADVERTE primò quòd addidit sanctus Thomas finito, quia vno bono infinito plura bona finita non sunt meliora.

ADVERTE secundo ex doctrina sancti Thomæ, in q. de malo. quæst. 16. artic. 1. ad 13. quòd ista propositio habet veritatem si singula sint vnius ordinis, scilicet ram illud vnum quàm illa plura, putà plures aues sunt meliores vno aueo: non autem tenet quòd plura bona sunt inferioris ordinis illo vno bono. Sed licèt in hoc sensu non accipiatur hoc loco, ex ipsa tamen expositione datur intelligi quòd etiam habet veritatem in rebus diuersorum ordinum, quando plura includunt in se illud vnum. Ideò enim plura vnius ordinis sunt meliora vno illius ordinis, quia continent illud & aliquid amplius. Similiter ergo plura diuersorum ordinum sunt meliora vno illorum tantùm, quia illud includunt & aliquid addunt. Vnde & sanctus Thomas istam propositionem probat, quia habent hoc, & adhuc amplius. Est ergo vniuersaliter vera quando illud vnum in numero aliorum pluriurn continetur, si omnia scilicet sint finita.

Quinto, magis addit ad bonitatem vniuersi multitudo specierum, quàm multitudo individuorum in vna specie. ergo ad perfectionem vniuersi pertinet non solùm quòd sint multa individua, sed quòd etiam sint diuersæ rerum species. probatur antecedens, quia bonitas speciei excedit bonitatem individui, scilicet materialis vbi bonitas speciei à bonitate individui intrinsecè distinguitur. quod patet, quia comparatur ad individuum sicut formale ad materiale. Sextò, intellectus diuinus multa intelligit, scilicet ad perfectionem vniuersi pertinentia. ergo perfectius seipsum repræsentat si plures diuersorum graduum creaturas producat quàm si vnum tantùm produxisset. ergo &c. probatur consequentia, quia omne agens per intellectum repræsentat speciem intellectus in re facta.

SED occurrit dubium, quia si agens per intellectum repræsentat speciem sui intellectus in re facta, sequitur quòd deus vnum tantùm producat, & non plura, quia species sui intellectus est tantùm vna, scilicet diuina essentia. Respondetur quòd est vna materialiter, sed formaliter est plures secundum quòd intelligitur vt propria ratio plurium, & habet rationem plurium idearum. Septimò, bonum ordinis diuersorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto, quum sit formale respectu singularium. ergo debuit esse in rebus. ergo oportuit esse inæqualitatem in rebus. probatur prima consequentia, quia operi à summo bono artifice non debuit deesse summa perfectio. Secunda etiam probatur, quia remota inæqualitate non esset illud bonum.

Bonum ordinis diuersorum est melius quolibet ordinatorum.

ADVERTENDVM cùm dicitur bonum ordinis diuersorum, esse melius quolibet ordinatorum, quod intelligitur non de ipso respectu secundum se. relatio enim est minimæ entitatis, & per consequens minimæ bonitatis est. sed de ipsis extremis ordinis vt ordinata sunt: eodem modo intelligendum est quod in fine capituli dicitur: scilicet quòd ordo vniuersi est vltima & nobilissima perfectio in rebus.

CIRCA illam propositionem, quòd talis ordo non esset sine inæqualitate, dubitatur, quia in diuinis personis est ordo, & tamen non est ibi inæqualitas: dicitur quòd loquitur hic sanctus Thomas de ordine prioris & posterioris, non autem de ordine originis tantùm, cuiusmodi est ordo inter diuinas personas repertus. Confirmatur Gene. 1. vbi dicitur: Vidit deus cuncta, &c.

Quòd oportuit ad perfectionem vniuersi esse aliquas naturas intellectuales.

Cap. 46.

Idem p. p. q. 50. ar. 1.

HAc igitur existente causa diuersitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi quantum ad fidei veritatem pertinet, quod erat tertium à nobis propositorum. & ostendemus primò quòd ex diuina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quòd quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ. Tunc enim effectus maximè perfectus est, quando in suum redit principium: vnde & circulus inter omnes figuras, & motus circularis inter omnes motus est maximè perfectus: quia in eis ad principium redditur. Ad hoc igitur quòd vniuersum creaturarum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. redeunt autem ad suum principium singulæ & omnes creaturæ inquantum sui principij similitudinem gerunt secundum suum esse & suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut & omnes effectus tunc maximè perfecti sunt, quando maximè similantur causæ agenti: vt domus quando maximè similatur arti: & ignis quando maximè similatur generanti. Cùm igitur intellectus dei, creaturarum productionis principium sit, vt supra * ostensum est: necesse fuit ad creaturarum perfectionē quòd aliquæ creaturæ essent intelligentes.

Conclusio.

** Cap. 13.*

2 Amplius, perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionē. sicut autem esse & natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam, oportuit igitur ad consummatam vniuersi perfectionem esse aliquas creaturas quæ in deum redirent, non solùm secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem: quæ

quidem non potest esse nisi per actum intellectus & voluntatis: quia nec ipse deus aliter erga seipsum operationem habet. oportuit igitur ad perfectionem optimam vniuersi esse aliquas creaturas intellectuales.

3 Adhuc, ad hoc quòd perfectè diuinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret, oportuit, vt suprà *ostensum est, non solùm quòd res bonæ fierent, sed etiam quòd ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfectè aliquid alteri in agendo, quando non solùm est eadem speciei actionis, sed etiam idem modus agendi oportuit igitur ad summam rerum perfectionem quòd essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo deus agit. ostensum est autem suprà * quòd deus agit per intellectum & voluntatem. oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes & volentes.

4 Amplius, similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus qui præexistit in agente. agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente: sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis. quandoqueverò secundum alium modum essendi: sicut forma domus quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quæ est extra animam. patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quàm secundam. perfectio autem vniuersitatis creaturarum consistit in similitudine ad deum: sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. requirit igitur summa vniuersi perfectio, non solùm secundam assimilationem creaturæ ad deum, sed etiam primam, quantum possibile est. Forma autem per quam deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso. est enim agens per intellectum, vt suprà * ostensum est. oportet igitur ad summam perfectionem vniuersi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma diuini intellectus exprimatur: & hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

5 Item, ad productionem creaturarum nihil aliud mouet deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum vt ex dictis patet. Similitudo autem vnius inuenitur in altero dupliciter. Vno modo quantum ad esse naturæ: sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem. Alio modo secundum cognitionem: sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quòd similitudo dei perfectè esset in rebus modis possibilibus, oportuit quòd diuina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, nō solùm in essendo, sed etiam cognoscendo. cognoscere autem diuinam bonitatem solus intellectus potest. oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

6 Adhuc, in omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad vltima, imitatur habitudinem primi ad omnia secunda & vltima: licèt quandoque defitienter. ostensum est autem, quòd deus in se omnes creaturas comprehendit: & hoc repræsentatur in corporalibus creaturis, licèt per alium modum. semper enim inuenitur superius corpus comprehendens & continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis: quum deus omnes creaturas simplici modo & non quantitatis extensione contineat. Vt igitur nec in hoc modo continendi dei imitatio creaturis deesset, factæ sunt creaturæ intellectuales, quæ creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem. nam quod intelligitur, est in intelligente, & eius intellectuali operatione comprehenditur.

*Cap. 45.

*Cap. 13.

*Cap. 23.

Super cap. 46.

POSTQVAM determinauit S. Th. de rerum creatione & distinctione. incipit de ipsis rebus creatis quantum ad fidei veritatem pertinet determinare. Et quia inter omnes creaturas maximè circa spirituales versatur fides, ideò san. Th. intentio est de ipsis substantiis spiritualibus doctrinam tradere. Circa hoc autem tria facit. Primò de natura substantiæ spiritualis determinat. secundò de eius vnione ad corpus. cap. 86. tertiò de eius operatione. c. 96. Circa primum duo facit: Primò agit de existentia substantiæ spiritualis secundò de eius natura in cap. sequen. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Oportuit ad perfectionem vniuersi, creaturas aliquas spirituales fieri in summo rerum vertice constitutas. Probatur autem ex diuina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, & primò sic. Ad hoc vt vniuersum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. ergo oportet ad creaturarum perfectionem vt aliquæ creaturæ sint intelligentes. probatur antecedens, quia tunc effectus maximè perfectus est quando ad suum principium redit, vt patet ex circulo & motu circulari. consequentia quoque probatur, quia reditus ad suum principium singulæ creaturæ, inquantum eius similitudinem gerunt secundum esse & naturam earum in quibus quandam habent perfectionem, intellectus autem dei productionis creaturarum principium est.

SED occurrit circa hanc rationem dubium, non enim oportet id quod ab agente per intellectum procedit, assimilari illi quantum ad virtutem intellectiuam, vt scilicèt effectus sit intelligens sicut & causa (aliquin domum & omnia artificiata oporteret intellectum habere) sed sufficit vt assimiletur formæ conceptæ quæ est exemplar rei producendæ, sicut dat exemplum sanct. Tho. de domo quam oportet arti assimilari, non autem potentiæ intellectiuæ artificis. ergo quamuis intellectus dei sit productionis rerum principium, non tamen oportet ipsum vniuersum habere partem quæ intellectiua sit. Confirmatur, quia per hanc rationem concluderetur omnes res creatas habere intellectum, quia principium productionis omnium est intellectus diuinus.

AD huius euidentiam considerandum primò, quòd licèt productas, in duobus tamen differt deus ab artifice creato. Primò quia intellectus diuinus ita est principium productionum creaturarum, quod eius operatio quæ est intelligere, est realiter ipsum producere creaturæ intellectus autem artificis non sic se habet. non enim ipsum intelligere domum, est realiter idem quod producere domum, sed productio domus est operatio alterius potentiæ ab intellectu, regulata tamen secundum exemplar quod est in mente artificis. vnde intellectus diuinus, est immediatè productiuus rerum, non autem intellectus artificis. Secundò differt quia forma intelligibilis per quam artifex creatus rem artificiatam producit, non est idem cum intellectu & specie intelligibili, qua elicitur actus intelligendi, sed eius effectus, forma autem qua diuinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu tanquam cum principio rerum productiuo, & cum specie qua deus intelligit, ex quibus sequitur quòd intellectus diuinus est & principium immediatum diuinæ productionis creaturarum, & ratio agendi sive forma per quam producuntur: & ideò cùm oporteat effectum productum perfectus sit assimilari principio & elicitiuo, & formali suæ productionis quantum possibile est. necesse est vt vniuersum assimiletur deo secundum intellectum, vt scilicèt sit secundum aliquam eius partem naturæ intellectualis & hoc est fundamentum eius hæc ratio sanctus Thomas instituit.

AD dubium ergo dicitur, quod licèt non omne quod producit à quocunque agente per intellectum, oporteat illi quantum ad virtutem intellectiuam assimilari. quia non omnis agentis per intellectum suum intelligere est rei productio, nec forma quæ est ratio agendi, est idem quod intellectus, oportet tamen quod primò & principaliter à deo per intellectum producitur, habere intellectuam intellectiuam si illius sit capax, cum effectus diuini assimiletur quantum possunt deo quantum ad principium eliciti assimilati, & formale suæ productionis qui est intellectus. Non puto autem omnino intellectus hoc loco intelligi tantùm formam intellectualem seu artem dei qua mundum produxit, sed etiam ipsam virtutem intellectiuam, quia aliam rationem ad hanc ipsam conclusionem induxit sanct. Thom. inferius ex ipsa forma intellectualis per quam creaturæ sunt productæ.

Ad confirmationem dicitur similiter, quòd non oportet omnes res creatas habere intellectum, quia non omnes sunt capaces ex natura sua intellectus, vt intellectus est, quamadmodum est vniuersum, sed bene aliquius similitudinis intellectus diuini. non enim sunt principalis dei effectus nisi principalis effectus, id est, vniuersi partes: sicut licèt à deo per lucem eius producatur & lumen & caliditas, primo quod oportet tam lucida quàm calida habere aliqualem similitudinem lucis solaris, non tamen omnia participant ratione lucis solaris vt lux est, sic scilicèt vt lucida sint, sed tantùm ea quæ nata sunt lucem per modum lucis recipere. alia verò assimilantur lucì vt virtualiter calotem continet, aut aliquam aliam perfectionem: sic vnaquæque creatura redit ad intellectum diuinum vt ad suum principium suo modo. aliqua enim illi assimilantur, inquantum intellectus est, aliqua verò inquantum virtualiter alias perfectiones creaturarum continet & eminenter. Et sic patet quòd ratio sancti Thomæ optimè propositum concludit.

Secundò, oportuit ad consummatam vniuersi perfectionem esse aliquas creaturas quæ in deum redirent, non solùm secundum similitudinem naturæ, sed etiam per operationem: sed hæc operatio non potest esse nisi intellectus & voluntatis, quia nec ipse deus aliter erga seipsum operatur, ergo &c. probatur maior quia secunda perfectio quæ est secundum operationem, addit supra primam, tanquam scilicèt existens vltima & consummata rei perfectio. Tertiò ad summam rerum perfectionem oportuit esse aliquas creaturas quæ agerent modo quo deus agit. ergo oportuit esse aliquas substantias intellectuales. patet consequentia, quia deus agit per intellectum & voluntatem. probatur verò antecedens, quia in præcedentibus ostensum est quòd ad perfectam repræsentationem diuinæ bonitatis per creaturas, oportuit res aliquas ad bonitatem aliorum agere. ergo oportuit etiam fieri assimilationem quantum ad modum agendi, quia sic alteri aliquid perfectè assimilatur in agendo.

Quomodo vniuersum sit perfecta dei similitudo.

ADVERTE quòd per creaturas non potest perfectè diuina bonitas vt in se est repræsentari: sed bene potest repræsentari perfectè vt exemplar & forma vniuersi: quod sanè fit, si vniuersum illi assimiletur quantum ad omnia in quibus secundum suam naturam natum est illi assimilari, sicut tunc domus perfectè repræsentat formam quæ est in mente domificatoris, quando habet omnia secundum quæ nata est illam repræsentare, & sic est perfecta repræsentatio ex parte effectus, non ex parte causæ. quia ergo de ratione effectus summè perfecti est, vt perfectè assimiletur suæ causæ secundum omnes modos quibus eam participare potest: ideò quum deus agat ad creaturarum productionem per intellectum & voluntatem, & vniuersum quod primò intendebat producere, natum esset assimilari sibi quantum ad esse, quantum est per intellectum & voluntatem, oportuit & in vniuerso fieri aliquas creaturas quæ ad bonitatem aliorum agerent, & quasdam quæ agerent per intellectum & voluntatem. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Quartò, summa vniuersi perfectio exigit non solù similitudinem ad deum secundum formam, sed etiam secundum eundem modum essendi formæ quantum possibile est, cùm secunda similitudo sit perfectior quàm prima. ergo oportuit esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intellectuale forma diuini intellectus exprimatur. ergo &c. patet prima consequentia, quia hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

ADVERTE quòd natura subsistens quæ est ex se intellecta in actu, non indigens aliquo ad hoc vt fiat actu intelligibilis, est etiam secundum se intellectiua, vt inferius ostendit sanctus Thomas. & prima quæst. 14. artic. 1. ideò bene hoc loco dicitur quòd esse creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma diuini intellectus exprimatur, est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Quintò, ad hoc vt similitudo dei perfectè esset in rebus modis possibilibus (intellige non de modis possibilibus absolutè, sed de modis possibilibus ad vniuersum quod intendebat pertinentibus) oportuit vt diuina bonitas communicaretur per similitudinem non solùm in essendo, sed etiam in cognoscendo, quia istis duobus modis similitudo vnius inuenitur in alio, sed solus intellectus cognoscere diuinam bonitatem potest. ergo &c.

ADVERTE quòd duplices sunt modi possibiles creaturarum, quidam scilicèt generales, putà modus essendi insensibilium, modus sensibilium, & modus intellectualium. & quidam particulares & specifici, putà hominis, equi, lapidis, & huiusmodi: modi generales cùm sint finiti, & supremus sit modus essendi intellectualium quantum à nobis cognoscitur: omnes huiusmodi modi ad perfectionem vniuersi pertinere videntur: modi autem particulares & specifici cùm sint infiniti, non omnes ad perfectionem vniuersi pertinent, sed illi tantùm quos deus voluit in vniuerso esse. Cùm ergo dicitur hic quòd ad hoc vt similitudo dei esset in rebus modis possibilibus, oportuit bonitatem diuinam per similitudinem communicari etiam in cognoscendo de modis generalibus, non autem de modis specialibus intelligitur.

Sextò, in omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad vltima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda & vltima. sed deus omnes creaturas comprehendit intelligibiliter: ergo oportet etiam esse aliquas creaturas intellectuales quæ corporalia intelligibiliter contineant, sicut & superiora corpora continent inferiora secundum extensionem quantitatis.

Quòd substantiæ intellectuales sint volentes.

Cap. 47.

Idem p. p. 2. 59. art. 1.

MAs autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Ineſt in omnibus appetitus boni: quum bonum sit quod omnia appetunt, vt philosophi tradunt. huiusmodi autem appetitus in his quidem quæ cognitione carent dicitur naturalis appetitus. sicut dicitur quòd lapis appetit deorsum. In his autem quæ cognitionem sensitiuam habent, dicitur appetitus animalis: qui diuiditur in concupiscibilem & irascibilem. in his verò quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

2 Adhuc, id quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, tanquam in prius. vnde & secundum Philosophum octauo Physicorum, * mota ab alio reducuntur in prima mouentia seipsa. in syllogismis etiam conclusiones quæ sunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia quę sunt nota per seipsa. inueniuntur autem in substantijs creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ: sicut inanimata, plantæ, & animalia bruta. non enim est in eis agere & non agere, oportet ergo quòd fiat reductio ad alia prima quæ seipsa agant ad operandum. prima autem in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales, vt suprà * ostensum est. hæ igitur substantiæ se agunt ad operandum. hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus: vt pote in ipsa existens agere & non agere: substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

vtex. 8. 25. & infra.

*Cap. 46.

3 Amplius, principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: quum omne agens agat inquantum est actu. oportet igitur quòd secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam. forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. si qua verò fuerit forma quæ sit ab eo, qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. formæ autem naturales ex quibus sequuntur motus & operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cùm per formam naturalem vnumquodque habeat esse in sua natura. nihil autem potest sibi esse causa essendi. & ideò quæ mouentur naturaliter, non mouet seipsa. non enim graue mouet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formæ sensatæ vel imaginatæ monentes non sunt adinuentæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus quæ in sensum agunt, & diiudicatæ per naturalem æstimationem. vnde licèt quodammodo dicentur mouere seipsa, inquātum eorum vna pars est mouens, & alia est mota: tamen ipsum mouere non est eis ex seipsis. sed partim ex exterioribus sensatis, & partim à natura. inquantum enim appetitus monet membra, dicuntur seipsa mouere: quod habēt supra inanimata & plātas. inquantum verò ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum, & iudicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quòd mo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

uicantur: vnde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta per quam substantia intellectualis operatur est ab ipso intellectu: vtpote per ipsum concepta, & quodammodo excogitata: vt patet de forma artis quam artifex concipit & excogitat, & per eam operatur. substantiæ igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum vt habentes suæ operationis dominium. habent igitur voluntatem.

4 Item, actiuum oportet esse proportionatum passiuo, & motiuum mobili: sed in habentibus cognitionem vis apprehensiua se habet ad appetitiuam, sicut motiuum ad mobile: nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, mouet appetitum intellectiuum vel animalem apprehensio autem intellectiua non determinatur ad quædam, sed est omnium: vnde & de intellectu possibili Philosophus dicit in tertio de anima.

*Text. 18 * quòd est quo est omnia fieri. appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, vt ad omnia se habeant. vnde & in

*Cap. 5. tertio Ethicorum * Philosophus dicit quòd est possibilium & impossibilium. Substantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

Super cap. 47.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas oportuisse esse in vniuerso aliquas creaturas quæ intellectuales essent, nunc de natura ipsarum substantiarum intellectualium determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsarum natura absolutè. secundò per comparationem ad esse actualis existentiæ, cap. 51. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipsarum natura quantum ad ea quæ sibi affirmatiuè conueniunt. secundò, quantum ad ea quæ negatiuè significantur cap. 49. Quantum ad primum etiam duo facit. primò ostendit ipsas volentes esse: secundò, quòd liberi arbitrij sint. capit. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Substantias creatas intellectuales necesse est volentes esse. probatur primò. Habent appetitum boni, quia omnia appetunt bonum. ergo sunt volentes. patet consequentia, quia appetitus conuenit iis quæ intelliguntur, est appetitus rationalis qui est voluntas, sicut appetitus eorum quæ cognitione carent, dicitur naturalis, & brutorum appetitus dicitur appetitus animalis.

ADVERTE circa istam distinctionem appetituum, quòd appetitus consequens formam accipit speciem & denominationem à forma quam consequitur. quia ergo in rebus quæ cognitione carent, consequitur formam merè naturalem: ideò in illis dicitur appetitus naturalis: in brutis autem & hominibus vt cum brutis communicant, quia consequitur formam apprehensam per sensum, quantum scilicèt ad actualem inclinationem. potentiam autem sensitiuam intrinsecam, quantum ad potentialem inclinationem: ideò dicitur appetitus sensitiuus siue animalis: in habentibus autem cognitionem intellectiuam dicitur intellectualis, quia consequitur virtutem & cognitionem intellectiuam: & fortitus est etiam aliud nomen, vt scilicèt dicatur voluntas.

Secundò, inueniuntur in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur, vt naturæ, vt plantæ, & bruta. ergo oportet esse aliqua prima quæ seipsa agant ad operandum. ergo necesse est esse aliqua prima quæ sint volentia. ergo substantiæ intellectuales sunt volentes. probatur prima consequentia, quia quod est per aliud reducitur in id quod est per se tanquam in prius. quod probatur exemplo corporum mobilium, quæ reducuntur in corpora prima mouentia seipsa. & conclusionem in syllogismis quæ reducuntur in prima principia per se nota. secunda etiam patet, quia proprium est voluntatis vt per eam aliquid se agat ad operandum, quum per ipsam substantia sit domina suorum actuum, tanquam potens agere & non agere. vltima quoque patet, quia prima in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales. Tertiò, forma intellecta per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu tanquam per ipsum concepta. & quodammodo excogitata. ergo seipsas agunt ad operandum substantiæ intellectuales, tanquam habentes suæ operationis dominium. ergo sunt volentes. probatur antecedens exemplo formæ artis quæ ab artifice excogitatur. prima verò consequentia probatur, quia cùm agens per formam agat, oportet secundum modum formæ esse modum operationis, vt scilicèt forma quæ non est ab ipso agente per formam causet operationem cuius agens non est dominus. forma verò quæ est ab agente per ipsam, causet operationem cuius agens est dominus. declaratur hoc discurrendo per formas quæ sunt actionis principium. Nam formæ naturales non sunt ab iis quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter: & ideò quæ mouentur naturaliter non mouent seipsa, vt patet de grauibus quæ à generante mouentur. Similiter formæ sensatæ vel imaginatæ quæ sunt motores in brutis, non sunt adiuuentæ ab ipsis brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus. & diiudicatæ per naturalem æstimationem. Et ideò licèt dicantur quodammodo mouere ipsa, inquantum vna pars in eis est mouens, & alia est mota: tamen ipsum moueri non est in eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis, & partim à natura.

ADVERTE circa antecedens, quòd ideò inquit sanctus Thom. formam intellectam. esse ab intellectu quodammodo excogitatam, non autem simpliciter excogitatam, quia proprie loquendo cogitare non conuenit intellectui, sed virtuti cogitatiuæ: & ideò propriè loquendo forma intellectus non potest dici excogitata. sed quia cogitatiua, eò quòd intellectui sit coniuncta participat aliquid de intellectu, discurrendo circa particularia: ideò nomina vnius ad aliam quandoque similitudinariè transferuntur. vt dicatur cogitatiua intelligere particularia, & intellectus cogitare. & sic transumptiuè forma ab intellectu concepta potest dici excogitata, licèt non sit propriè dictum: & propter hoc addidit sanct. Thom. quodammodo.

ADVERTENDVM, quoque quod cùm operatio consequatur formam, necesse est vt duus formam det etiam operationem, propter quod dicitur quòd duus formam. dat etiam motum. consequentem formam: sicut duus grauitatem dat motum deorsum. Vnde ideò bene inquit sanct. Thom. quòd forma quæ non est ab ipso agente, sed scilicèt est ipsi data ab aliquo alio, non causat operationem cuius ipsum agens per talem formam sit dominus. quia operatio consequens refertur tanquam in principale agens ad quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suæ actionis, & erit dominus suarum actuum.

SED circa declarationem sancti Thom. de forma mouente in brutis, & natura intelligibili, occurrit duplex dubium: primum est, quia non videtur differentia inter brutum & hominem quantum ad formam per quam vtrumque agit, cuius oppositum dicitur. Nam sicut formæ sensatæ & imaginatæ, ex quibus mouentur bruta, sunt ab exterioribus sensibilibus mediantibus similibus exterioribus causatæ: ita & formæ intellectus, cùm nostra cognitio intellectiua habeat ortum à sensu. ergo in vtraque natura forma quæ est principium operationis & motus, est ab exteriori. Secundum dubium est, quia oppositum eius quod hic dicitur habetur habeti prima quæst. 18. artic. 9. Ibi enim dicitur quod animalia mouent se ipsa quantum ad formam quæ est principium motus quam per se acquirunt, in quo differunt à plantis quæ habent formam ab alio. ergo non habent formam ab exteriori sensato vt hoc dicitur.

AD primum dubium respondetur, quod licèt species intelligibilis quæ præcedit intellectionem ab exterioribus sensibilibus mediante phantasmate causetur. concurrente tamen intellectu agente per modum principalis agentis, sicut & formæ imaginatæ: tamen ipsa forma secundum quam immediatè & proximè mouetur naturæ intellectualis appetitus, non causatur ab alio agente quam ab ipso intelligente. format enim agens per intellectum seipso per actum intelligendi formam rei conuenientis & disconuenientis. quæ dicitur conceptus intellectus: quod non facit brutum in qua forma cõuenientis aut disconuenientis ab alio causatur. Iudicium quoque quo aliquid iudicatur conueniens aut disconueniens in natura intellectuali est liberum: & non est determinatum ad vnam partem determinatũ quàm ad alteram: sed agens intellectuale à seipso determinatur: in brutis autem est à datore naturæ determinatum: & quia appetitus sequitur formam rei apprehensam adiuncto iudicio quo iudicatur conueniens aut disconueniens, quum bruta & formam & iudicium determinatum ab alio habeant. natura autem intellectualis à seipsa habeat vtrumque. conuenienter dicitur quòd formæ mouentes, in brutis ab alio causantur, in intellectuali autem natura ab ipso intellectu.

AD secundum dubium respondetur & dicitur primò, quòd forma imaginata secundum quam mouentur bruta, quamuis quidem ad entitatem suam non causatur à bruto, sed ab exteriori sensibili: quantum tamen ad actualem cognitionem secundum quam ipsa forma dicitur perfectè & complete in actu cognoscitiuo causatur etiam à sensu animalis, quia ad actionem sentiendi non sufficit sensus etiam actiuè concurrit: & ad hunc sensum dicitur in prima parte quod animalia mouent se quantum ad formam. quia forma rei sensibilis non est actuale principium motus, nisi dum est in actu perfecto, nisi scilicèt per ipsam iudicetur de sensibili: & ipse sensus est aliquo modo causa suæ formæ. Hic autem loquitur sanctus Thomas de ipsa entitate formæ secundum se, & quantum ad esse eius imperfectum, quam diximus ab exteriori tantùm fieri sibili esse causatam.

Dicitur secundò, quòd forma quæ est in brutis, licèt quantum ad esse completum quod est, vt per ipsam actu iudicetur, sit aliquo modo à sensu, non est tamen totaliter à sensu, vt habet rationem motiui, quia quantum ad determinationem iudicij quo iudicatur aliquid conueniens aut nociuum (quod requiritur in motu animalis) ab alio dependet, scilicèt à natura. loquitur autem hic sanctus Thomas de forma quantum ad omnia quæ sibi conueniunt, vt est principium motus: & per consequens de forma sensus quantum etiam ad iudicij determinationem: vnde non contradicit iis quæ in prima parte dicuntur, vbi non est sermo de forma motiua animalis, nisi quantum ad complementum sui esse, non autem quantum ad omnem eius conditionem sibi conuenientem, vt habet rationem formæ mouentis. Potest secundò responderi quòd formæ sensatæ vel imaginatæ quæ scilicèt in sensibus interioribus recipiuntur, & quibus per imaginatiuam aut æstimatiuam virtutem iudicatur aliquod sensibile conueniens esse vel nociuum, à sensibus exterioribus in vitibus interioribus imprimuntur: & sic bruta dicuntur causare huiusmodi formas in seipsis: inquantum. s. per sensus exteriores eas in sensu imprimunt interiori: & ad hunc sensum intelligitur quod de prima parte adductum est. Sed tamen non sunt liberè per actum ipsius imaginationis vel æstimatiuæ adiuuentæ & excogitatæ: sed naturali quodam ordine ex sensibilibus causatæ: & ad hunc sensum intelligitur quodhoc loco inquit sanctus Thomas.

Quomodo brutis conueniat moueri aut nõ moueri ex se ipsis.

CIRCA id quod dicitur, quoniam moueri non inest brutis ex seipsis: dubitatur, quia dicitur in 8. Physic. tex. com. 29. quod in omni quod mouet seipsum, est moueri & non moueri: & vocat ibidem Arist. mouentia seipsa quæ diuiduntur in partem mouentem, & partem motam: & animalia vocat mouentia seipsa.

Respondetur secundum doctrinam sancti Thomæ, veri. q. 24. art. 2. ad secundum, quòd ideò dicitur in iis quæ seipsa mouent, etiam moueri & non moueri, non quia in eorum libertate sit moueri & non moueri, sed quia potentia motiua ipsorum secundum se considerata non magis inclinatur ad vnum oppositorum quàm ad aliud: sed tamen quia iudicium quo applicatur potentia motiua ad alterum oppositorum, in brutis est à natura determinatum: ideò moueri non est absolutè in ipsis brutis, quasi in potestate eorum sit vt se moueant aut non moueant, (sicut enim non potest iudicare ouis non esse fugiendum lupum, ita non potest non fugere vnde potentia motiua secundum se indifferens est ad fugiendum & non fugiendum) sed iudicium est determinatum & limitatum à natura. Et quia virtusque indeterminatio requiritur ad hoc vt aliquid prop rie dicatur habere in sua potestate moueri: ideò propriè non inest brutis ex seipsis moueri, in quibus iudicium à natura est determinatum. Et ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas hoc loco. Quartò, apprehensio intellectiua non determinatur ad quædam, sed est omnium. ergo appetitus intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. ergo est voluntas. probatur antecedens, quia tertio de anima dicitur quòd intellectus possibilis est quo est omnia fieri. prima quoque consequentia probatur, quia virtus apprehensiua se habet ad appetitum sicut motiuum ad mobile, actiuum autem oportet proportionatum esse passiuo & motiuum mobili. secunda etiam consequentia probatur, quia proprium est voluntatis vt ad omnia se habeat. est enim possibilium & impossibilium, vt dicitur tertio Ethicorum.

ADVERTE quòd voluntas dicitur esse impossibilium, non inquantum impossibilia sunt, sed inquantum proponuntur sibi sub ratione possibilium: vel dicitur esse impossibilium sub conditione, quia videlicèt vellet illa si essent possibilia.

Quòd substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrij.

Cap. 48.

Idem 3. p. q. 19. art 3. EX hoc autem apparet quòd prædictæ substantiæ sunt liberi arbitrij in operando. Quòd enim arbitrio agant, manifestum est ex eo quòd per cognitionem intellectiuam iudicium habent de operandis. libertatem autem necesse est eas habere, si habent do-

Cap. 47. minium sui actus, vt * ostensum est. sunt igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrij in agendo.

2 Item, liberum est, quod sui causa est. quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. quæcunque autem non mouentur, neque agunt nisi ab aliis mota: non sunt sibiipsis causa agendi. sola ergo mouentia seipsa, libertatem in agendo habent: & hæc sola iudicio agunt. nam mouens seipsum, diuiditur in mouens & motum. motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus: quorum est iudicare. horum igitur hæc sola liberè iudicant, quæcunque in iudicando seipsa mouent. nulla autem potentia iudicans, seipsam ad iudicandum mouet, nisi supra actum suum reflectatur. oportet enim si se ad iudicandum agit, quòd suum iudicium cognoscat: quod quidem solius intellectus est. sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus siue actionis, non autem liberi iudicij: inanimata autem quæ solùm ab aliis mouentur, neque liberæ actionis sunt aut motus: intellectualia verò non solùm liberæ actionis, sed etiam liberi iudicij: quod est liberum arbitrium habere.

3 Adhuc, forma apprehensa est principium mouens secundum quòd apprehenditur sub ratione boni vel conuenientis. actio enim exterior in mouentibus seipsa, procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conueniens per formam prædictam. si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moueat, oportet quòd per aliquam aliorem formam apprehensam se moueat ad iudicandum. quæ quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel conuenientis: per quam de quolibet determinato bono vel conuenienti iudicatur. illa igitur sola se ad iudicandum mouent, quæ communem boni vel conuenientis rationem apprehendunt. hæc autem sunt sola intellectualia. sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum mouent, sola igitur ipsa sunt libera in iudicando: quod est liberum arbitrium habere.

4 Amplius, à conceptione vniuersali non sequitur motus & actio nisi mediante particulari apprehensione: eò quòd motus & actio erga particularia est: intellectus autem naturaliter est vniuersalium apprehensiuus. ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut quæcunque actio: oportet quòd vniuersalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. sed vniuersale continet in potentia multa particularia: potest igitur applicatio cõceptionis intellectualis fieri ad plura & diuersa. iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad vnum tantùm. habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5 Præterea, iudicij libertate carent aliqua vel propter hoc quòd nullum habent iudicium, sicut quæ cognitione carent, vt lapides & plantæ: vel quia habent iudicium à natura determinatum ad vnum, sicut irrationalia animalia. naturali enim æstimatione iudicat ouis lupum sibi nociuum, & ex hoc iudicio fugit ipsum: similiter autem in aliis. quæcunque igitur habent iudicium de agendis non determinatum ad vnum à natura, necesse est liberi arbitrij esse. huiusmodi autem sunt omnia intellectualia. intellectus enim apprehendit nõ solùm hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune: vnde quum intellectus per formam apprehensam moueat voluntatem: in omnibus autem mouens & motum oporteat esse proportionata: voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata à natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem: quod liberum arbitrium habere: quod diffinitur liberum de ratione iudicium.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 48.

QVantum ad secundū ostenditur quod substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrij in operando: & arguitur primò sic. Per cognitionē intellectiuam substantiæ intellectuales iudicium habent de operandis. & libertatem necesse est eas habere, cùm habeant dominium sui actus. ergo &c. Secundò illa sunt liberi arbitrij in agendo, quæ sunt liberi iudicij, & liberæ actionis: sed sola intellectualia sunt huiusmodi. ergo &c. cōsequentia nota est cum maiori, minor verò probatur. quod enim sint liberæ actionis, probatur quia mouent seipsa ad agendum. Sola autem mouentia seipsa, libertatem in agendo habent: non autem quæ nō mouentur neque agunt nisi ab aliis mota: quia cùm liberum sit quod sui causa est, quod non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. quod autem sola sint liberi iudicij probatur. Et quidem quod sola iudicio agant, probatur, quia mouens seipsum dividitur in mouēs & motum: motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Quodverò sola habeant iudicium liberum, probatur, quia quod seipsum ad iudicandum mouet, est liberi iudicij. sola autem intellectualia seipsa ad iudicandum mouent, quia solus intellectus reflectitur supra actum suum quod requiritur ad hoc vt potentia iudicans seipsam ad iudicandum moueat. ergo &c. Ex his concluditur q̄ inanimata neque liberi motus sunt, quia ab alio tantùm mouentur: nec liberi iudicij, cum iudicio non moueantur. irrationalia autem sunt quidem aliquo modo liberi motus, cū seipsa moueant. non autem liberi iudicij: intelligibilia autem sunt & liberi iudicij, & liberæ actionis.

Irrationalia sunt liberæ actionis non tamen mouētur libero arbitrio.

ADVERTENDVM primò, quod licèt irrationalia sint aliquo modo liberi motus, nō tamē dicuntur moueri libero arbitrio, quia ad hoc vt aliquid libero arbitrio moueatur, requiritur quod se ipsum moueat, non autem ab alio tantùm moueatur, & quod habeat liberum iudicium de motu, vt scilicèt possit iudicare conueniens esse vel non conueniens vt ipsum moueatur. modo licèt irrationalia seipsa moueant, quia vna eorum pars est mouens, & altera mota, non tamen habent liberum iudicium de mouendo aut non mouendo. sed illud est sibi à natura determinatum. quis enim videns lupum non potest determinate non esse fugiendum, ideò dicuntur esse liberi motus, non autem mouere se libero arbitrio.

ADVERTENDVM secundò, quod irrationalia esse liberi motus, nihil aliud est quam sibi ipsis esse causam motus. ita scilicèt quod ipsa seipsa moueant ad determinatū finem, nō autem ab extrinseco tantum moueantur tanquam à principali mouente. sicut quæ à natura mouentur, & quæ mouentur per violentiam. sed tamē quia moueri simpliciter liberè, est habere in potestate sua moueri & non moueri, quod brutis non conuenit, non dicit absolutè simpliciter. Thom. quod sint liberi motus. sed addit quodammodo, quasi dicat, sunt liberi motus secundum quid, non autem simpliciter.

Tertiò, sola intellectualia communem boni vel conuenientis rationem apprehendunt. ergo sola seipsa ad iudicandum mouent, ergo sola sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere. Antecedens patet. prima verò consequentia probatur, quia forma apprehensa mouet secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel conuenientis. si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moueat, oportet vt per aliquam altiorem formam apprehensam se ad iudicandum moueat, sed hoc non potest esse nisi ipsa ratio boni vel conuenientis per quam de quolibet determinato bono vel conuenienti iudicatur. ergo &c.

Sola habētia intellectum sunt liberi iudicij sive seipsa ad iudicandū mouent.

ADVERTENDVM, quod cum forma apprehensa moueat ad operationem inquantum per ipsam iudicatur aliquid esse bonū vel conueniens: si aliquid supra suum iudicium reflectatur diuidicando vtrū verum an falsum iudicium sit quo iudicatur aliquid esse bonum aut conueniens oportet hoc ipsa communi ratione boni aut conuenientis fieri: sicut si iudicari debeat an iudicium quo iudicatur aliquid esse animal, sit verum ex ipsa ratione animalis per quam cognoscere possumus, verum hoc aut illud particulare sit animal, oportet tale iudicium fieri. Et ideò cum omne quod seipsum ad iudicandū mouet, supra suum iudicium reflectatur (oportet enim si se ad iudicandum mouet, vt suum iudicium cognoscat, vt dixit S. Th. in præcedenti ratione) necesse est vt mouēs seipsum ad iudicandū, cognoscat altiorem & cōmuniorem formā quam sit forma huius particularis boni aut conuenientis. per quā iudicet vtrùm conueniens iudicatū sit hanc rem particularē bonā aut conuenientem esse. hæc autem communior forma non potest esse nisi ipsa cōmunis ratio boni aut cōueniētis. quæ solo intellectu apprehendi potest. sola ideò habentia intellectum sunt liberi iudicij sive seipsa ad iudicandum mouent. Et hoc est huius rationis fundamentum.

SED occurrit dubium circa vltimum consequens. Si esse liberum in iudicando, est liberum arbitrium habere. ergo liberum arbitrium non erit idem quod ipsa voluntas. sed erit ipse intellectus, quia iudicium liberum est actus intellectus. huius autem oppositum tenet sanct. Thom. vbicunque de libero arbitrio loquitur: ergo quod hic dicitur, contradicit iis quæ alibi à sanct. Thom. dicuntur.

AD huius euidentiam considerandum est ex quæstionibus [illegible] de veri. quæst. 24. quòd quum liberū arbitr. pro potentia accipitur, [illegible] sit potentia qua liberè iudicamus, dupliciter hoc possumus intelligere. Vno modo, quia est principium elicitiuum illius actus quem dicimus liberum iudicium: alio modo, quia est principium faciens libertatem in iudicando. ista enim multùm differunt, & licet multum differt dicere grammaticā esse principium loquutionis, sed non quæ est recta. & ipsam esse principium non loquutionis, sed rectitudinis quæ est in loquutione. Quum ergo dicimus liberum arbitrium esse potentiam qua liberè iudicamus, non accipimus primo modo, quia sic non esset idem quod voluntas, sed esset intellectus, vt arguebatur, quum iudicare ad intellectum pertineat, non ad voluntatem. sed intelligimus secundo modo. & sic voluntas est liberum arbitrium, quia ipsa facit vt liberè iudicemus per ipsam. possumus enim per voluntatem eligere, iudicare & non iudicare. Quartò à conceptione vniuersali non sequitur actio nisi mediante apprehensione particulari: sed intellectus est vniuersalium apprehensiuus, ergo ex apprehensione intellectus non sequitur motus nisi vniuersalis conceptio applicetur ad particularia, sed applicatio conceptionis intellectualis potest fieri ad plura & dictincta, quum vniuersale multa contineat in potentia, ergo iudicium intellectus de agibilibus non est determinatum ad vnum. ergo &c. Quintò, quæ habent iudicium de agendis non determinatum ad vnum à natura, necesse est liberi arbitrij esse: sed intellectualia sunt huiusmodi. ergo &c. Probatur maior, quia quòd aliqua iudicij libertate careant, non est nisi quia aut nullum iudicium habent, aut habent illud à natura determinatum. minor etiam probatur. Intellectus non solùm apprehendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune, ergo non determinatur voluntas ab intellectu mouente ad hoc vel illud bonum. sed tantùm ad bonum commune, quia mouens & motum oportet esse proportionata: ergo quicquid offertur sibi sub ratione boni, in illud potest inclinari.

Concludit ex his sanctus Thomas quòd omnia intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus veniente. quia videlicet libertatis radix est in ratione. ex eo quòd non est ibi determinatum iudicium à natura. licèt libertas ipsa primaliter sit in voluntate. Vnde & diffinitur liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quia scilicèt est iudicium liberum à ratione proueniens.

ADVERTENDVM quòd licèt aliquæ rationes in principio adductæ concludant explicitè quòd sola intellectualia sint liberi arbitrij, non autem quòd omnia: implicitè tamen concludunt quòd omnia intellectualia sint talia, quia eadem est ratio de omnibus intellectualibus substantiis: & ratio qua concluditur de quas earum esse liberi arbitrij, in omnibus eadem saluatur, vtpote omnibus intellectualibus communis.

Quòd substantia intellectualis non sit corpus.

Cap. 49.

EX præmissis autem ostenditur quòd nulla substantia intellectualis est corpus. Nullum enim corpus inuenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: vnde & si se toto totum aliquid contineat, & partem parte continet: maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem: cùm se totum intelligat & comprehendat totum & partem, maiora & minora. nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

2 Amplius, nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quòd recipit formas omnium corporum. perficitur enim intelligendo. intelligit autem secundum quòd habet in se formas intellectorum. nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

3 Adhuc, principium diuersitatis indiuiduorum eiusdem speciei est diuisio materiæ secundum quantitatem. forma enim huius ignis à forma illius ignis non differt nisi per hoc quod est in diuersis partibus, in quas materia diuiditur: nec aliter quàm diuisione quantitatis, sine qua substantia est indiuisibilis. quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem. ergo forma non recipitur in corpore nisi vt indiuiduata. si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi vt indiuiduatæ. intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet: non ergo intellectus intelligit vniuersalia, sed solùm particularia: quod patet esse falsum: nullus igitur intellectus est corpus.

4 Item, nihil agit nisi secundū suam speciem, eò quòd forma est principium agendi in vnoquoque. si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet. non igitur intelliget nisi corpora. hoc autem patet esse falsum. intelligimus enim multa quæ non sunt corpora. intellectus igitur non est corpus.

5 Adhuc, si substantia intelligens est corpus: aut est finitum, aut infinitum: corpus autem esse infinitum actu

3. Physic. & Cœli. est impossibile, vt in Physicis probatur*. est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. hoc autem est impossibile. in nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, vt suprà probatum est. potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo. in infinitum enim intelligit species numerorum augendo: & similiter species figurarum & proportionum: cognoscit etiam vniuersale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum. continet enim indiuidua, quæ sunt potentia infinita: non est igitur intellectus corpus.

6 Amplius, impossibile est duo corpora se inuicem continere, cùm continens excedat contentum. duo autem intellectus se inuicem continent & comprehendunt, dum vnus alium intelligit: intellectus igitur non est corpus.

7. & 8. Physico. 7 Item, nullius corporis actio reflectitur super agentem. ostensum est enim in Physicis* quòd nullum corpus à seipso mouetur nisi secundum partem: ita scilicèt quòd vna pars eius sit mouens, alia mota. intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur. intelligit enim se ipsum non solùm secundum partem, sed secundum totum: non est igitur corpus.

8 Adhuc, actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, vt in Physicis probatum est

5. Physic. *. actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur. intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere: & sic in infinitum. substantia igitur intellectus non est corpus.

Hinc est quòd sacra scriptura substantias intellectuales spiritus nominat: per quem modum consueuit deum

Author. Ser. Script. incorporeum nominare: secundum illud Io. quarto, Deus spiritus est. Dicitur autem Sapien. septimo, Est autem in illa, scilicèt diuina sapientia, spiritus intelligentiæ, qui capiat omnes spiritus intelligibiles.

Exclusio erroris. Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse putabant: vnde & animam credebāt esse corpus, vel ignē, vel aērem, vel aquam, vel aliquid huiusmodi: quamquidem opinionem in fidem Christianam quidam inducere conati sunt, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum.

Super cap. 49.

POstquam determinauit sanctus Thomas de iis quæ intellectualibus positiuè & affirmatiuè conueniūt, consequenter de iis quæ ab eorum natura excludūtur determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim tentat ostendere ab ipsis materialitatem quantū ad substantiam secundū se. secundò, materialitatē quæ est per dependentiam à materia. cap. 51. Quia autē vbi inuenitur materia, inuenitur etiā quantitas cōtinua. ideò vt à notioribus nobis procedat, primò ostendit ipsas substātias nō esse corpus, secundò non esse cōpositas ex materia & forma, cap. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, Nulla substantia intellectualis est corpus. probatur. Primò intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam commensuratione quantitatis, cùm se toto intelligat & comprehendat totum & partes: ergo nulla substantia intelligens est corpus. probatur consequentia, quia nullum corpus continet aliud nisi commensuratione quantitatis.

SED non videtur hæc ratio efficax esse. per ipsam enim similiter probaretur quòd homo non sit corpus, quia suo intellectu non comprehendit aliquid secundum commensurationem quantitatis. Respondetur quòd ex eo quòd intelligitur quantitatiuè nihil comprehendit, arguitur quòd substantia quæ secundum se totam est intelligens, quæ propriè intellectualis substantia dicitur, non est corpus, non autem de substantia quæ est secundum partem intelligens, quasi ex intellectuali & corporali substantia composita, cuiusmodi est homo. ideò obiectio non est contra intentum.

Secundò, intellectus recipit formas substantiales omnium corporum, & tamen non corrumpitur, sed perficitur, cùm per ipsas intelligat. ergo &c. probatur consequ. quia nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi suam formam per corruptionem amittat.

SED posset aliquis dicere ad hanc rationem, quòd formæ corporum non recipiuntur in intellectu secundum quòd sunt substantiæ, sed secundum quòd sunt accidentia, & sic ratio non sequitur. Respondetur quòd cùm forma substantialis corporis in materia existens sit eiusdem rationis cum seipsa existente in intellectu, licèt habeat alium & alium modum essendi, vt in sequentibus ostenditur, & in materia sit substantia, in intellectu autem accidens: ideò potest absolutè dici quòd forma substantialis corporis recipitur in intellectu, licèt in intellectu esse substantiale non habeat. Corpus autem nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis: ideò non potest absolutè dici quòd alterius corporis formam substantialem recipiat. Fundamentum ergo rationis est, quòd corpus nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis, intellectus autem absolutè loquēdo recipit corporum formas, licèt secundum esse spirituale & immateriale recipiantur propter conditionem intellectus susceipientis. Tertiò, quod recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem. ergo forma non recipitur in corpore nisi indiuiduata. ergo si intellectus sit corpus, formæ rerum intelligibiles recipiuntur in ipso indiuiduatæ: ergo intelligit tantùm particularia. hoc consequens est falsum: ergo &c. probatur prima consequentia, quia principium diuersitatis indiuiduorum eiusdem speciei est diuisio materiæ secundum quantitatem. vltima quoque probatur, quia intellectus intelligit res per formas earum quas penes se habet.

Quomodo species intellectualis est vniuersalis.

CIRCA vltimam consequentiam hic adductam dubitatur, quia forma quæ est in hoc intellectu, secundum rei veritatem est indiuidua & singularis numeraliter distincta à forma eiusdem rationis existente in alio intellectu, & tamen per ipsam intellectus intelligit vniuersale. ergo illa consequentia falsa est.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd quum natura materialis existens in intellectu, & sit natura materialis (eiusdem scilicèt rationis existens cum natura quæ est extra intellectum) & habeat in intellectu esse immateriale & intelligibile, tanquam accidens & forma ipsius, in duplici rerum ordine collocatur. I. in ordine intelligibilium ex parte sui modi essendi. & in ordine materialium ex parte suæ rationis: verbi gratia: natura lapidis in intellectu existens habet quòd sit species intelligibilis intellectus, & eius accidens intellectuale, & habet quòd sit natura lapidis. si consideretur vt est in ordine intelligibilium, sive vt est forma intelligibilis intellectus vnius, sic est indiuidua & singularis. habet enim esse distinctum ab alia specie intelligibili eiusdem rationis existente in intellectu alterius. nam accidentia eiusdem rationis numeraliter & indiuidualiter distinguuntur ex numerali distinctione subiectorum in quibus sunt. si autem consideretur vt est natura materialis eiusdem rationis cum forma per ipsam repræsentata quæ est in materia, sic non est indiuidua aut singularis, sed est vniuersalis & abstracta atque illimitata. non enim est forma huius aut illius lapidis habens esse materiale determinatum ad hic & nunc vt habet formam huius lapidis: sed est forma lapidis absolutè & abstractè, sive non est hic aut ille lapis, sed est absolutè lapis habens esse immateriale, & non distinguitur ab aliis particularibus lapidibus, sicut vnus particularis lapis ab alio, sed sicut natura vniuersaliter & absolutè sumpta à singularibus illius naturæ. Vnde esse illius si consideretur vt est esse forma intelligibilis, est esse indiuiduum & singulare. si autem consideretur vt esse naturæ lapidis, est vniuersale & illimitatum: sicut si esset albedo separata ab omni subiecto, non esset hæc aut illa albedo, sed esset absolutè albedo: licèt esset vnum ens ab omni alia albedine distinctum. Nam ergo existens in intellectu secundum suam rationem con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

fiderata, qua est talis forma, non est individua & singularis, quia non magis est huius quàm illius singularis forma, sed est absolutè & illuminatè talis forma. secundum autem quòd est accidens intellectus, tanquam eius forma intelligibilis, est individua & singularis. Quia verò talis species repræsentat formam quæ est ad extra inquantum est eiusdem rationis cum ipsa, secundum quem modum diximus ipsam esse vniuersalem, non autem repræsentat materiam individualem: ideò per ipsam intellectus vniuersale cognoscit primò & per se tanquam per ipsam primò repræsentatum, non autem singulare, nisi secundariò & indirectè. At quia est principium eliciendi intellectionem inquantum forma intellectus, secundum quem modum diximus ipsam esse singularem & individuam: ideò intellectio per ipsam elicita est individua & singularis, ab alia intellectione eiusdem speciei numeraliter distincta. Ad argumentum ergo dicitur, quòd forma existens in intellectu nostro non est individuata & singularis, vt est in ordine materialium secundum suam rationem, sed est vniuersalis, ideò non oportet vt per ipsam singularia tantum illius rationis cognoscat. Sed si intellectus esset corpus, forma in ipso recepta esset individua & singularis: sicut forma huius lapidis, quia corpus individualiter tantùm recipit & materialiter: ideò cognosceret intellectus per eam tantùm particularia. Et sic consequentia tenet, posito quòd intellectus sit corpus: non valet autem si ponamus ipsum esse incorporeum. Quartò. Intellectus non intelligeret nisi corpora, quia nihil agit vltra suam speciem, scilicèt virtute propria, sed bene vt instrumentum alterius. hoc autem est falsum, quia intelligimus multa quæ non sunt corpora. ergo, &c. Quintò. Substantia intelligens non est corpus infinitum, quia illud non datur: nec finitum, quia virtus intellectus est quodammodo infinita in intelligendo. intelligit enim species numerorum, figurarum, & proportionum in infinitum, & vniuersale quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, cùm contineat individua, quæ sunt potentia infinita: in corpore autem finito non potest esse virtus infinita, ergo &c.

SED videtur ista ratio non concludere. licèt enim virtus simpliciter infinita non possit esse in corpore finito, nihil tamùm prohibet virtutem secundum quid infinitam in corpore finito esse. Nam ignis habet virtutem comburendi in infinitum, si sibi in infinitum appouatur combustibile, & cœlum habet virtutem generandi in infinitum corpora, ergo non obstante virtute intellectus quodammodo siue secundum quid infinita, posset intellectus esse corpus infinitum. Respondetur, quòd quantitas virtutis quæ consideratur ex obiecto, attenditur secundum magnitudinem obiecti, vt maior sit virtus quæ in maius obiectum potest, & virtus sit infinita quæ potest in infinitum obiectum. Simpliciter quidem infinita quæ potest in infinitum simpliciter: secundum quid autem infinita quæ potest in infinitum secundum quid. Et ideò intellectum intelligere numeros in infinitum, arguit virtutem infinitum secundum quid, inquantum intellectus non à deo magnum numerum apprehendit quin maiorem possit apprehendere: & similiter intelligere vniuersale, quia vniuersale simul continet infinita. hoc est enim obiectum intellectus esse magnitudinis & perfectionis aliquo modo infinitæ. Dico igitur, quòd virtus ignis non est infinita secundum quid, secundum quantitatem perfectionalem, nec virtus solis, quia licèt possint in infinita secundum numerum, non tamen possunt in infinita secundum speciem. infinitas autem obiectorum secundum numerum, non ostendit magnitudinem infinitam virtutis, quia minima virtus si perpetuò duret, in infinitos effectus secundum numerum potest. intellectus autem potest in infinita secundum speciem, quia augmentum numerorum in infinitum est secundum species: & similiter vniuersale est quodammodo secundum speciem infinitum, inquantum secundum se non est ad hoc aut illud singulare limitatum. sed dicit aliquid illimitatum in sua specie, in quod potest intellectus secundum se, non autem solum vt in singularibus inuenitur. Et ideò ex hoc quod intellectus in hæc obiecta infinita potest, optimè ostenditur quòd est infinitæ quodammodo virtutis & perfectionis intrinsecæ, non autem solum extrinsecæ. Sextò. Duo intellectus se inuicem continent & comprehendunt, dum vnus alium intelligit, non autem duo corpora, cùm corpus continens excedat contentum, ergo &c. Septimò. Intellectus supra seipsum in agendo reflectitur, ergo &c. probatur consequentia, quia nullius corporis actio reflectitur super agentem. cum ostensum sit in physicis quod nullum corpus à seipso mouetur nisi secundum partem. Octauò. Intellectus intelligit se intelligere, ergo &c. probatur consequentia, quia actus corporis non terminatur ad actionem nec motus ad motum. Confirmatur quia sacra scriptura substantias intellectuales spiritus nominat, quomodo consueuit deum incorporeum nominare, iuxta illud fo. 4. Deus spiritus est. Dicitur enim sap. 7. Est autem in illa &c. Excluditur autem per hoc error antiquorum qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant, & Christianorum quorundam dicentium animam esse corpus effigiatum.

Quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales.

Cap. 50.

EX hoc autem apparet quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales. Vnumquodque enim ex materia & forma compositum est corpus, diuersas enim formas materia nō nisi secundū diuersas partes recipere potest: quæ quidem diuersitas partium in materia esse non potest, nisi secundum quòd per dimensiones in materia existentes vna communis materia in plures diuiditur. substracta enim quantitate substantia indiuisibilis est. Ostensum est autem *quòd nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quòd non sit ex materia & forma composita.

2 Amplius, sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia: quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia & forma compositum, est compositum ex materia & forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia & forma individuali: species enim rerum in rellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quòd à materia individuali abstrahuntur: secundum autem quòd sunt intelligibiles actu, fiunt vnum cum intellectu. vnde & intellectum oportet esse absque materia individuali: non est igitur substantia intelligens ex materia & forma composita.

3 Adhuc, actio cuiuslibet ex materia & forma compositi non est tantùm formæ, nec tantùm materiæ, sed compositi. eius enim est agere, cuius est esse, esse autem est compositi per formam: vnde & compositum per materiam & formam agit. si igitur substantia intelligens sit cōposita ex materia & forma, intelligere erit ipsius compositi. actus autem terminatur ad aliquid simile agenti. vnde & compositum generans non generat formam, sed compositum. si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantùm compositum. hoc autem patet esse falsum. non est igitur substantia intelligens composita ex materia & forma.

4 Item, formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu, quàm in rebus sensibilibus. sunt enim simpliciores & ad plura se extendentes. per vnam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. forma autem perfectè in materia existens facit esse actu rale, scilicèt vel igné, vel coloratum. si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfectè in illo, sicut forma caloris in aëre vt in deferente, & sic virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia & forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ, qualis est quod intelligitur: & sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quòd ignem igne cognoscit anima, & terram terra, & sic de aliis: quod patet esse inconueniens. non est igitur substātia intelligens cōposita ex materia & forma.

5 Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. si igitur intellectus sit compositus ex materia & forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam non sicut igitur extra animam sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

6 Item formæ contrariorum secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ: vnde & seinuicem expellunt secundum autem quòd sunt in intellectu, non sunt contrariæ: sed vnum contrariorum est ratio intelligibilis alterius: quia vnum per aliud cognoscitur, non igitur habent esse materiale in intellectu: ergo intellectus non est compositus ex materia & forma.

7 Adhuc, materia non recipit aliquam formam de nouo nisi per motum vel mutationem: intellectus autem non mouetur per hoc quòd recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum. non igitur recipiuntur formæ in intellectu sicut in materia vel in re materiali. vnde patet quòd substantiæ intelligentes immateriales sunt, sicut & incorporeæ. Hinc est quòd Dyonisius dicit 4. cap. de diuin. no. Propter diuinæ bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quæ sicut incorporales & immateriales omnes intelliguntur.

Dionys.

Super Cap. 50.

OStenso substantias intellectuales non esse corpus, restat ostendendum quòd non sint ex materia & forma compositæ. Et ponitur hæc conclusio. Substantiæ intellectuales sunt immateriales. Probatur autem primò sic. Nulla substantia intellectualis est corpus: ergo nulla est ex materia & forma cōposita. probatur consequentia, quia omne compositum ex materia & forma est corpus, cū materia diuersas formas nisi secundum diuersas partes recipere non possit, diuiditur autem per quantitatem.

Secundò, intellectus non potest esse compositus ex materia & forma individuali, ergo substantia intelligens non est composita ex materia & forma. patet consequentia, quia sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. antecedēs verò probatur, quia species rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu, per hoc quòd à materia individuali abstrahuntur, vt autem sunt intelligibiles actu, fiunt vnum cùm intellectu.

De materia huius rationis satis in primo libro diximus, hoc solùm non prætereundum, quòd cùm vnumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, non potest forma ex eo quòd in altero recipitur, immaterialis fieri, nisi & ipsum recipiens sit immateriale. intellige, si recipiatur in eo secundum esse completum, & in facto esse: quia si reciperetur incompletè, & in fieri, quemadmodum virtus agentis recipitur in instrumento, & species coloris in aëre (vt dicitur veri. q. 2 7. quarto quartum) non esset inconueniens formam in re materiali immaterialiter recipi. ideò bene ex hoc quòd forma actu intelligibilis abstracta à materia fit vnum cum intellectu, concluditur quòd necesse est etiam intellectum immaterialem esse.

Tertiò, Si hoc sit, intelligere erit compositi ex materia & forma: ergo intellectus non intelliget nec materiam nec formam, sed tantùm compositum. hoc autem est falsum: ergo, &c. probatur prima consequentia, quia actio cuiuslibet compositi ex materia & forma, non est tantùm materiæ, aut tantùm formæ, sed compositi. secunda etiam probatur, quia actus terminatur ad aliquid simile agenti.

SED non videtur hæc ratio concludere, propter duo. Primò, quia per ipsam concluderetur quòd homo non intelligit nisi compositum, quia intelligere cùm sit actio hominis ex materia & forma compositi, non erit formæ tantùm hominis, sed compositi, & per consequens non intelligit nisi compositum. Secundò, quia sequatur materiam nullo modo intelligi posse. si enim quia actus terminatur ad simile agenti, sequitur si quod intelligit est compositum, vt compositum tantùm intelligatur: eadem ratione sequatur si intelligens est tantùm forma, vt tantùm forma intelligatur.

Actio compositi ex materia & forma non est materiæ aut formæ, sed compositi.

Respondetur quòd illa propositio, Actio compositi ex materia & forma non est materiæ tantùm aut formæ, sed compositi, intelligitur de composito ex materia & forma quæ non est per se subsistens, sed dependet secundum esse à materia. Tunc enim cùm forma non habeat per se esse, nec etiam habebit per se operationem: sed operatio erit tantum compositi, sicut eius quod operatur. Si autem compositum constituatur per formam per se subsistentem, non tantùm dicetur compositum operari, sed etiam ipsa forma quantum ad operationem, cuius ipsa forma inquantum subsistit est principium. quia enim talis forma habet per se esse, ideò etiam & per se operatur. Quia ergo forma hominis est per se subsistens, ideò intelligere non solùm est hominis, sed etiam ipsius formæ: imò (vt dicitur de spiritualibus creaturis, ar. 2. secundum) dicitur homo intelligere inquantum anima quæ est eius pars formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti. Si autem intellectuale purum, & totaliter esset cōpositum ex materia & forma, ipsum sic cōpositum esset subsistens, & propter hoc solius compositi esset intelligere, vt ratio concludebat. Ex his patet obiectionem adductam non esse contra intentionem sancti Thomæ, & ipsam rationem efficacem esse.

Ad secundum dicendum, quòd actio terminatur ad simile agenti aut secundum naturam, aut secundum formam superadditam secundum quam agit. si autem intellectus non sit ex materia & forma compositus, in ipso esse possunt similitudines rerum immaterialiter ac vniuersaliter, & non tantùm formæ, sed etiam materiæ, siue sit propria similitudo materiæ, siue sit eadem & compositi & materiæ: & cùm per tales similitudines intelligat, ideò non tantùm formam, sed etiam materiam intelligere poterit. Sed si esset ex materia & forma cōpositus, non ageret nisi aut per suam propriam naturam, aut per formas individualiter receptas, & materialiter, quæ solum compositum materialiter repræsentarent, non autem quidditatem materiæ aut formæ distinctè: ideò solum compositum intelligeret, non autem materiam & formam. Ratio ergo ex illa propositione procedens, bene concludit quòd solum compositum intelligetur, si ponatur substantia intellectualis ex materia & forma composita: non autem si ponatur forma simplex & immaterialis.

Quartò, Formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quàm in rebus sensibilibus. ergo si intellectus sit ex materia & forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse talis naturæ qualis est quod intelligitur. ergo sequitur error Empedoclis, quòd scilicèt ignem igne cognoscit anima, & terram terra, & sic de aliis. probatur antecedens, quia in intellectu sunt simpliciores, & ad plura se extendentes. probatur etiam prima consequentia, quia forma perfectè in materia existens facit esse actu tale, scilicèt ignem, aut coloratum, &c. non autem si est in ipsa imperfectè.

Forma quæ imperfectè est aliquo non facit ipsum esse tale.

ADVERTENDVM circa probationem consequentiæ, quòd omnis forma in materia recepta dat quidem esse actu, cùm cuiuslibet formæ sit dare esse: sed verum est quòd aliquando esse quod dat alicui materiæ, non est sufficiens vt res possit denominari absolutè talis naturæ qualis solet dici quod talem formam habet. aliquando autem est sufficiens vt res denominetur talis. quando enim forma habet esse diminutum & imperfectum in materia non denominat habens illam formam talis naturæ: sicut quia forma coloris in aëre habet esse intentionale diminutum & imperfectum per comparationem ad esse ipsius in patiete, cùm sit ibi tantùm sicut in deferente, ideò non dicitur aër coloratus: in pariete autem quia habet esse fixum & permanens, & secundum perfectum modum quo natus est color subiectum materiale aperfectum modum quo natus est color subiectum materiale aperfectum modum quo natus est color subiectum materiale aquate, ideò dicitur paries coloratus. Quod ergo dicit sanctus Thomas quoniam forma quæ imperfectè est in aliquo, non facit ipsum esse tale, non est intelligendum quasi nullum det esse. (non enim esset in ipso vt forma) sed quòd non dat esse denominatiuum à tali forma secundum quòd à tali forma solet aliquid denominari tale absolutè, quia enim color in aëre habet esse imperfectiori modo quàm in propria materia, cùm sit sibi intentionaliter & diminutè, ideò potest dici quidem aër intentionaliter coloratus, non autem absolutè coloratus.

Formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus.

CIRCA autem antecedens huius rationis dubitatur, quia formæ rerum sensibilium in intellectu habent esse accidentale, in propria autem natura habent esse substantiale: ergo non habent perfectius esse in intellectu quàm in rebus. Respondetur quòd esse rei dupliciter considerari potest, scilicèt quantum ad rem, & quantum ad modum, quantum ad rem semper esse substantiale est nobilius esse accidentali quantum autem ad modum, aliquod esse accidentale est nobilius aliquo esse substantiali. sicut & ipsum accidens dicimus inquantum est forma substantiæ esse ipsa substantia nobilius. loquitur ergo hoc loco sanctus Thomas de esse non quantum ad rem, sed quantum ad modum essendi. nobilior enim modus essendi est habere esse immateriale & illimitatum per materiam, quàm habere esse materiale & limitatum, licèt esse limitatum sit substantiale, illimitatum autem & immateriale sit accidentale. Quintò, Tunc formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut extra, quia vnumquodque est in alio per modum recipientis: ergo non erunt intellectuales actu in intellectu, sicut nec extra, hoc est falsum: ergo, &c.

Vnum contrariorum est ratio intelligendi alterum.

Sextò, Formæ contrariorum non sunt contrariæ in intellectu, ergo in eo non habent esse materiale: ergo, &c. probatur antecedens, quia vnum contrariorum est ratio intelligibilis alterius. consequentia etiam prima probatur, qua secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ & se inuicem expellunt.

ADVERTE cùm dicitur vnum contrariorum esse rationem intelligibilem alterius, quòd hic non accipitur ratio intelligibilis pro specie intelligibili rei intellectæ repræsentatiua, sed accipitur vniuersaliter pro forma per quam intellectus aliquid intelligit. sic enim vnum contrarium est ratio intelligibilis alterius, inquantum ducitur intellectus ex cognitione vnius contrarii per formam eius in alterius etiam contrarii cognitionem, ideò assignauit sanctus Thomas rationem sui dicti, subiungens, quia

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia per vnum contrarium scilicèt cognitum aliud cognoscitur.

Septimò, intellectus non mouetur per hoc quòd recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit. ergo, &c. Probatur consequentia, quia materia non recipit aliquam formam nisi per motum aut mutationem.

ADVERTENDVM quòd si motus accipiatur pro omni receptione formæ, sic intellectus in receptione specierum intelligibilium mouetur. sed si accipiatur motus vt dicit receptionem formæ cum abiectione formæ contrariæ. sic non mouetur intellectus recipiendo species rerum, nec mutatur mutatione, scilicèt quæ est cum abiectione formæ præexistentis, vt inquit sanctus Thomas tertio de anima, lectione vndecima. materia autem non recipit formam nisi per abiectionem præcedentis formæ, ideò ipsa propriè in tali receptione mutatur. Et de motu sic sumpto procedit ratio hic adducta. Confirmatur conclusio authoritate Dionysij quarto capitulo de diuin. nomi. dicentis, Propter diuinæ bonitatis radios, &c.

Quòd substantia intellectuales non sunt formæ materiales, sed subsistentes.

Cap. 51.

PER eadem ostenditur quòd naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum à materia dependeat. Formæ enim secundum se à materia dependentes, non ipsæ propriè habent esse, sed composita per ipsas. si igitur naturæ intellectuales essent huiusmodi formæ, sequeretur quòd haberent esse materiale, sicut & si essent ex materia & forma compositæ.

2 Adhuc, formæ quæ per se non subsistunt, non possunt per se agere: agunt autem composita per eas. si igitur naturæ intellectuales huiusmodi formæ essent, sequeretur quòd non intelligerent, sed composita ex eis & materia: & sic intellectus esset compositus ex materia & forma: quod est impossibile, vt ostensum est.* *Cap 50

3 Amplius, si intellectus esset forma in materia, & non per se subsistens, sequeretur quòd id quod recipitur in intellectu: reciperetur in materia. huiusmodi enim formæ quæ habent esse in materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cùm igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quòd intellectus sit forma materialis.

4 Præterea, dicere quòd intellectus sit forma non subsistens, sed materiæ immersa, idem est secundum rem, ac si dicatur quòd intellectus sit compositus ex materia & forma: differt autem solùm secundum nomen. nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi, secundo verò modo diceretur intellectus ipsum compositum. si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia & forma, falsum erit quòd sit forma non subsistens, sed materialis.

Super cap. 51.

POSTQVAM excluſit sanct. Thom. à substantiis intellectualibus materiam quantum ad earum essentiam: nunc excludit ab eis materiam quantum ad dependentiam secundum esse à materia. Et ponit hanc conclusionem: Naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum à materia dependeat. Probatur primò. Si hoc esset, ipsæ naturæ propriè non haberent esse. sed composita, ergo haberent esse materiale, sicut & si essent ex materia & forma compositæ, quia scilicèt esse earum esset propriè esse rei compositæ ex materia & forma, sicut & esse compositi. hoc autem est falsum, ergo &c. Secundò. Non per se agerent, sed composita per eas, ergo non intelligerent, sed composita ex eis & materia, ergo intellectus esset compositus ex materia & forma.

ADVERTE quòd loquitur san. Th. de natura intellectuali inquantum intellectualis est, & quæ tota est intellectualis. de hac enim verum est quòd si non intelligeret per se, sed compositum, quòd oporteret naturam intellectualem, inquantum intellectualis est, esse ex materia & forma compositum, quia natura intellectualis est cui primo conuenit intelligere secundum se totum, sicut id quod intelligit: & hoc significauit san. Tho. inferendo quòd intellectus esset compositus ex materia & forma. per intellectum enim significauit non potentiam intellectiuam, sed naturam quæ tota intellectualis est. Tertiò. Id quod recipitur in intellectu reciperetur in materia, hoc est falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia formæ quæ habent esse in materia obligatum, id est immersum materiæ, & à materia dependens, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur, vt patet in potentijs corporeis organis affixis. Quartò. Intellectus non est compositus ex materia & forma, ergo non est forma materialis. probatur consequentia, quia dicere intellectum esse formam immersam materiæ, secundum rem est idem ac si dicatur ipsum esse compositum ex materia, & forma sed est differentia, tantùm secundum nomen. Nam primo modo, id est, dicèdo intellectum esse formam materiæ immersam, diceretur intellectus ipsa forma compositi. Secundo verò modo, id est, dicendo intellectum esse compositum ex materia & forma, diceretur intellectus ipsum compositum, & sic forma & compositum solo nomine distinguerentur.

ADVERTE quòd idcirco inquit san. Tho. esse idem dictu secundum rem intellectum esse formâ materiæ immersam, & ipsum esse ex forma & materia compositum: quia vtroque modo dicitur, intellectualem naturam vt sic, à materia secundum esse dependere, & secundum operationem. tam enim forma immersa materiæ quàm compositum ex materia & forma taliter in materia à materia secundum esse & operari dependet. Secundò etiam possumus hoc interpretari, scilicèt quòd non tantùm ipsa forma compositi diceretur intellectus in natura purè intellectualis, sed etiam ipsum compositum, quia ex vnione formæ merè & purè intellectualis ad materiam, resultaret cõpositum quod merè & purè naturæ intellectualis esset: sicut quia anima intellectiua est etiam sensitiua & vegetatiua, & non solùm intellectiua, resultat ex vnione sui ad materiam natura non merè intellectualis, sed etiam sensitiua & vegetatiua. Quia ergo falsum est naturam merè intellectualem esse compositam ex materia & forma vt superius est ostensum, ideò optimè sequitur intellectum non esse formam materiæ immersam. Et hæc interpretatio videtur magis ad mentem sancti Thomæ esse.

Quòd in substantiis intellectualibus differt esse, & quod est.

Cap. 52.

NOn est autem opinandum quòd quantæ substantiæ intellectuales non sint corporeæ, nec ex materia & forma compositæ, nec in materia existentes sic formæ materiales: quòd propter hoc diuinæ simplicitati adæquentur. Inuenitur enim in eis aliqua compositio, ex eò quòd non est idem in eis esse, & quod est. si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adiungitur: quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod ineſt existenti præter esse eius, est quidem existenti vnitum, non autem est vnum cum esse eius, est quidem per accidens, inquantum est vnum subiectum, habens esse, & id quod est præter esse: sicut patet quòd sorti præter suum esse substantiale, ineſt album: quod quidem diuersum est ab eius esse substantiali. non enim est idem esse sortem, & esse album nisi per accidens. si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei vniri illud quod est præter esse, sicut se autem inquantum est esse, non potest esse diuersificari per aliquid quod est præter esse: sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. illud igitur quòd est subsistens, non potest esse nisi vnum tantùm. ostensum est autem quòd deus est suum esse subsistens. nihil igitur aliud præter ipsum potest esse suum esse. oportet igitur in omni substantia quæ est præter ipsum, aliud esse ipsam substantiam, & aliud eius esse.

2 Amplius, natura communis si separata intelligatur, non potest esse nisi vna: quãuis habentes naturam illam plures possint inueniri. si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quæ sunt hominis, vel quæ sunt bouis. iam enim nõ esset animal rãtùm, sed homo vel bos. remotis autẽ differentiis cõstitutiuis specierum remanet natura generis indiuisa: quia eædem differentiæ quæ sunt constitutiuæ specierum, sunt diuisiuæ generis. sic igitur si hoc ipsum quod est esse, sit commune, sicut genus: esse separatum per se subsistens non potest esse nisi vnum. si verò non diuidatur differentiis sicut genus, sed per hoc quòd est huius vel illius esse: iam hoc magis est verum, quòd non potest esse per se existens, nisi vnũ. Relinquitur igitur quòd cùm deus sit esse subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

3 Adhuc, impossibile est quòd sit duplex esse omninò infinitum. esse enim quod omninò est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit. & sic si duobus talis adesset infinitas, non inueniretur quo vnum ab altero differret. esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens præter primum.

4 Item, si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens. quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non conuenit ei nisi per accidens ratione subiecti. vnde si separatum à subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum, non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum: & sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, vt suprà ostẽsum est. illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quòd sit non causatum: nullum igitur ens causatum est suum esse.

5 Amplius, substantia vniuscuiusque est ens per se, & non per aliud: vnde esse lucidum actu, non est de substantia aëris, quia est ei per aliud: sed cuilibet rei creatæ suum esse est ei per aliud: alias non esset creatum: nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua substantia.

6 Item, cùm omne agens agat inquantum est actu: primo agenti quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. tantò autem aliquid est perfectius in actu, quantò ralis actus est in via generationis posterior. actus enim est tempore potentia posterior in vno & eodem quod de potentia ad actum procedit: perfectius est quoque in actu quod est ipse actus, quàm quod est habens actum. hoc enim propter illud actus est. his ergo sic positis constat ex supra ostensis, quòd deus solus est primum agens: sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, vt scilicèt sit ipse actus perfectissimus. hoc autem est esse ad quod generatio & omnis motus terminatur. omnis enim forma & actus est in potentia antequam esse acquirat. soli igitur deo competit quòd sit ipsum esse, sicut soli competit quòd sit primum agens.

7 Amplius, ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam. esse enim dei est eius substantia, vt suprà * ostensum est. quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non conuenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne: ipsum igitur esse competit omnibus aliis à primo agente per participationẽ quandam. quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. impossibile est igitur quòd substantia alterius entis *Cap. 23.

præter agens primum sit ipsum esse. Hinc est quòd Exod. 3. proprium nomen dei ponitur esse, qui est: quia eius solius proprium est quòd sua substantia non sit aliud quàm suum esse.

Super cap. 52.

POstquam determinauit sanctus Thomas de natura substantiæ intellectualis secundum se, nunc determinat de ipsius natura per comparationem ad esse actualis existentiæ. Circa hoc duo facit. Primò enim agit de distinctione essentiæ ab esse, secundò de eius inseparabilitate, cap. 55. Quantum ad primum tria facit. Primò ostendit essentiam in illis ab esse distingui, & ideò non adæquare eas diuinam simplicitatem, quamuis sint incorporeæ & immateriales. secundò infert corollarium quoddam, capit. sequenti. tertiò remouet vnum dubium, cap. 54. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. In substantiis intellectualibus non est idem esse & quod est, id est suppositum. nam suppositum est id quod est. probatur autem primò, esse subsistens est vnum tantùm, sed deus est esse subsistens: ergo nihil aliud à deo est esse subsistens. ergo in omni substantia creata aliud est ipsa substantia, & aliud esse eius. probatur antecedens, quia si diuersificaretur, aut diuersificaretur inquantum est esse, aut per aliquid aliud sibi adiunctum. Non primum, quia esse inquantum est esse, non potest esse diuersum, sed bene diuersificari potest per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis, propter aliam & aliam scilicèt naturam lapidis & hominis. Non etiam secundum quia esse subsistenti nihil præter ipsum adiungitur: quod patet quia etiam in iis quorum esse non est subsistens, quod ineſt existenti præter esse eius, licèt sit existenti vnitum, non est tamen vnum cum eius esse nisi per accidens, inquantum est vnum subiectum habens esse, & id quod est præter esse.

PRO declaratione huius rationis aduertendum, quòd ipsi esse nihil vniri potest per modum quo actus vnitur potentiæ, cùm esse sit vltima actualitas, & omnium formarum actus. vnde & tertio Metaphysicæ dicitur quòd ens non potest per differentias diuidi: & ideò si aliquid debet sibi vniri, oportet vt altero duorum modorum fiat, aut scilicèt quia illud est subiectum receptiuum esse, aut quia tam esse quàm illud aliud sunt in vno communi receptiuo. Si autem ponatur esse per se subsistens, nullam habebit susceptiuum: alioquin non esset per se subsistens. ideò si ponatur subsistens, nihil sibi adiungi potest, cui si addatur, quòd esse ipsum inquãtum esse non potest esse diuersum, sicut nec homo inquantum homo, diuersificatur, relinquetur quòd esse subsistens vnum duntaxat esse possit. Et hoc est huius rationis fundamentum. Secundò, & est confirmatio præcedentis. Esse subsistens & separatum est tantùm vnum. ergo, &c. probatur antecedens. Aut esse est commune, sicut genus differentiis diuisum: aut diuiditur per hoc quòd est huius aut illius. si primum, ergo esse separatum & subsistens per se non potest esse nisi vnum, sicut si natura animalis subsisteret à differentiis separata, non esset nisi vna, quia non haberet ea quæ sunt hominis vel bouis, &c. Si secundum, multò magis verum erit, quod separatũ ab omni susceptiuo non erit nisi vnum: ergo &c.

Dicetur forte, quòd esse diuiditur per hoc, quòd est esse huius & illius: & quòd si ponatur subsistens, non oportet vt ponatur ab omnibus quæ secundum rationem ab ipso distinguuntur, esse separatum: sed sicut alia est essentia subsistens Gabrielis & alia Raphaëlis, ita est aliud & aliud esse subsistens, quod est realiter idem cum essentia, distinctum tantùm ab ea ex natura rei, & sic non tollitur ab ipso esse, licèt ponatur subsistens, quin sit huius & illius.

SED contra istam responsionem arguitur. Ex ipsa enim habetur quòd esse Gabrielis non est realiter receptum in alio, cùm non distinguatur ab essentia eius nisi ex natura rei, idem autem realiter non fit realiter suimet susceptiuum, & per consequens habet receptiuum tantùm secundum modum intelligendi. ergo erit secundum rem separatum ab omni principio limitante, cùm limitari non possit nisi per receptiuum: & per consequens erunt plura esse separata subsistentia, cùm etiam deus sit ipsum esse subsistens. hoc autem repugnat omni communi vt absque principio distinctiuo consideratur: ergo, &c.

Tertiò, si sic esset, daretur multiplex esse omninò infinitum, quia esse subsistens oportet esse infinitum, eò quòd non terminetur à aliquo recipiente. hoc autem est impossibile, quia non inueniretur quo vnum ab altero differret, cùm esse infinitum omnem essendi perfectionem comprehendat: ergo, &c.

Posset ad hanc rationem dici, quòd non omne esse subsistens est

est infinitum, sed tantùm illud quod ita subsistit, vt ad nullum gradum essendi sit limitatum modo licèt aliquod esse sic sit subsistens, vt à nullo subiecto à se realiter distincto sit receptum, sicut esse substantiæ separatæ, si sit idem quod essentia, potest tamen esse ad aliquem gradum essendi limitatum, vt scilicèt sit esse Gabrielis, aut Raphaelis: indeò non oportet vt sit infinitum.

Sed hæc responsio non tollit rationem, quia cùm esse non possit limitari per differentias formales, eò quòd nihil ipso actualius sit, necesse est si ad gradum aliquem determinati debeat, vt per susceptuum determinetur, non enim potest esse multiplicari realiter nisi aut per differentias, aut per susceptum. Si ergo ponatur nullum habere reale susceptiuum, & cùm hoc non est per differentias diuisibile, oportet vt ad nullum gradum essendi sit limitatum, & per consequens oportet vt sit purum esse & infinitum. Quartò, esse subsistens oportet vt causatum non sit, ergo nullum ens creatum est suum esse, probatur antecedens. Esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantum ens: sed esse causatum non conuenit enti inquantum ens: aliàs omne ens esset causatum, ergo &c. probatur maior, quia quod conuenit alicui non inquantum huiusmodi, non conuenit ei nisi per accidens ratione subiecti vnde si separati à subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Ad hanc rationem negari posset antecedens, & ad probationem dici quòd maior est falsa: & similiter quod ad eius probationem assumitur, falsum est. Nam essentia angeli est per se subsistens, & tamen multa ei conueniunt quæ non conueniunt sibi inquantum huiusmodi, sed per accidens. Item si ista ratio concluderet, per istam posset concludi quòd deus non est ens ex se necesse esse. Nam sicut esse causatum non conuenit enti inquantum est ens, ita nec ex se necesse esse, alioquin omne ens esset necesse esse, ergo si esse subsistenti non conuenit esse causatum, quia non conuenit enti inquantum ens est, deo qui est esse subsistens, non conueniet eadem ratione ex se necesse esse. hoc autem est inconueniens: ergo illa ratio non concludit: sed falsum est quod assumit, scilicet quòd esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantum ens, & quòd conueniens alicui non inquantum huiusmodi non conuenit ei nisi per accidens ratione subiecti.

SED quòd ista responsio non soluat rationem, patet, quia loquitur sanctus Thomas in probatione antecedentis de eo quod per se subsistit separatum ab omni susceptiuo per modum abstractè significati, sicut est ipsa actualis existentia. Nam constat quod albedini quæ poneretur per se subsistens ab omni subiecto separata, nihil conueniret quod non esset sibi intrinsecum, quia abstractum formale dicit id quo solo & quo toto aliquid formaliter est tale quale per concretum significatur. vnde ideò dicitur abstractum, quia ab aliis quæ sibi præter eius rationem conuenire possunt in subiecto, est separatum. Instantia ergo non est ad propositum, quia essentia angeli non est subsistens per modum abstracti, sed est secundum se individua substantia, & hoc suppositum.

Esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantum ens

Ad aliud prætermissa responsione quæ haberi potest ex cap. primo distinct. 8. quæst. prima nam diligenter hanc rationem intuenti, patet quòd responsio eius non est ad mentem sanct. Thom. hoc loco, præsertim ex eo quod dicitur, quoniam si esse causatum conueniret enti inquantum ens, conueniret omni enti: potest primò dici quòd ratio concludit de esse causato, non autem de esse ex se necesse esse. Nam illa propositio, esse subsistenti, nihil conuenit nisi quod est entis inquantum ens, & similiter eius probatio, intelligitur de eo quod est positiuum, non autem de eo quod dicitur negatiuè. Nam albedini separatæ conueniret per se quòd non esset corpus, non esset quantitas, non esset in materia, & huiusmodi: licèt sibi nihil positiuum poset in esse. Ex se autem necesse esse: licèt secundum vocem affirmatiuè dici videatur, tamen secundum rem dicitur negatiuè, & est idem quòd non habere esse ab alio: sed esse causatum dicitur affirmatiuè: ideò esse subsistenti conuenire potest quòd sit ex se necesse esse, non autem esse causatum. Secundò responderi potest, quòd propositio sancti Thomæ intelligitur de iis quæ esse subsistenti attribuuntur absolutè, non autem de iis quæ modum essendi ipsius concomitantur. Nam hæc sibi verè attribuuntur, quanquam enti inquantum ens est, non conueniant, sicut quòd sit vnum, quòd sit infinitum, & similia, & in hoc genere est hoc quod dico necesse esse. Conuenit enim esse omninò abstracto, ratione abstractionis suæ totalis, vt sit necesse esse. hoc autem dici non potest de esse causato. Nam esse abstracto non conuenit ratione abstractionis suæ vt sit causatum, imò ex modo essendi hoc sibi repugnat, quum ex tali essendi modo sibi conueniat vt sit simpliciter infinitum, ideò dum non etiam enti inquantum est ens conueniat, sequitur quòd esse abstracto, nullo modo possit conuenire. Quod dicendum est, vt est sapientia, iustitia, bonitas, & huiusmodi. conuenit enim esse omni abstracto inquantum huiusmodi, vt omnem perfectionem essendi simpliciter contineat. Vnde propositio sancti Thomæ sic est intelligenda: Esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantum ens, aut quod ipsam subsistentiam & separationem concomitatur.

Quintò, Substantia conuenit vnicuique rei per se, id est, non per aliquam causam productiuam, esse autem conuenit sibi per aliud: ergo, &c. declaratur antecedens ex opposito. esse enim incidum actu non est de substantia actis, quia conuenit sibi per aliud.

ADVERTENDVM quòd aliud est dicere essentiam alicuius est rei habere causam productiuam, & aliud ipsam essentiam conuenire rei per aliquam causam effectiuam. Primum enim est verum, & secundum est falsum. Nam cùm omnis processio terminetur ad esse actualis existentiæ, omne quod ab alio habet esse, dicitur causam productiuam habere: & sic cùm omnis essentia creata ab alio habeat esse, necesse est dicere omnem essentiam creatam habere causam productiuam. Cùm autem dicitur hominem esse animal, non dicitur aliquod esse actualis existentiæ sed tantùm compositio prædicati cum subiecto, & ordo vnius ad alterum, qui ordo, quia conuenit rei siue sit in rerum natura, siue non sit, secundum mentem Alnicen. Algazelis, Alpharabij, & Alberti. siue enim homo sit siue non sit, ista semper est vera, homo est animal. ideò hominem esse animal, nullam habet causam productiuam, sed bene hominem esse, habet causam productiuam. Nec obstat, quòd aliquando doctores dicant deum facisse hominem rationalem, quia non ideò dicitur quasi deus faciat rationale homini conuenire, sed quia produxit animam intellectiuam hominis ex qua habet homo formaliter vt sit rationalis. Posset autem aliquis dicere ad rationem sancti Thomæ quòd subsistentia conuenit quidem rei per se formaliter, non autem effectiuè: & ideò ab alio sibi conuenit, sicut & esse.

Sed contra hanc responsionem à Thomistis arguitur, tum quia semota omni causalitate, verum est hominem esse hominem & hominem esse animal: alioquin prædicata primi modi possent intelligi non ad esse rei, & diffinitio à diffinito separaretur, quæ sunt contra omnem philosophiam. tum quia aliquid haberet posse quam est, quia remota omni efficientia, adhuc verum esset hominem esse hominem, cùm prædicatum conueniat formaliter subiecto ex seipso, & idcirco sit sempiternæ veritatis. & sic si aliqua causa faciat hominem esse hominem, sequitur quòd faciat aliquid postquam est. tum quia æqualiter necessaria sunt hominem esse hominem, & deum esse vnum, cùm eorum opposita sint æqualiter impossibilia ex implicatione, scilicet contradictionis. deum autem esse vnum constat nullam habere causam effectiuam. Nec valet si dicatur quòd huiusmodi propositiones sunt necessariæ suppositæ existentia subiecti, quia tic non magis esset necessaria ista, duo & tria sunt quinque, quàm ista, terra est, cælum est, & similes, quas constat ex suppositione necessarias esse, quod est & contra philosophiam, & contra Augustinum de libero arbitrio.

Primum falsum secundum verum

AD euidentiam autem huius quomodo dictæ propositiones in quibus prædicatum est de diffinitione subiecti, sint sempiternæ veritatis, & quoniam non habent causam effectiuam quantum ad inhærentiam prædicati ad subiectum, considerandum, quòd cùm natura tripliciter considerari possit, scilicèt absolute abstrahendo ab omni esse, tam in intellectu, quàm extra intellectum, vt habet esse in intellectu, & vt habet esse extra intellectum in ipsis rebus, prædicata quidditatiua conueniunt naturæ non ex esse quod habet in intellecto, nec ex esse quod habet in rebus, sed secundum se vt ab omni esse abstrahit. nullo enim intellectu considerante, nec etiam homine in rerum natura existente, homo est animal rationale. Dico autem prædicationem conuenire naturæ non quantum ad actualem prædicationem, quia ista non sit nisi per opus intellectus, sed fundamentaliter & quantum ad rem. Sed licèt talia prædicata non conueniant fundamentaliter & secundum rem naturæ ex esse quod habet in intellectu, quasi scilicèt si intellectus non esset, homo non esset animal rationale: tamen huiusmodi inhærentia prædicati ad subiectum ab intellectu tam diuino quàm creato cognoscibilis est & ideò dupliciter verum est huiusmodi propositiones esse æternæ veritatis: primò, quia æternaliter ipsa res est talis essentialiter, & nata est verè intelligi cum attributione talis prædicati: alio modo quia ab intellectu diuino cognoscuntur æternaliter sic se veræ non tantùm intelligentis, sed etiam ex parte rei intellectæ. quia enim in mente diuina sunt æternaliter ideæ omnium naturarum, quibus positis resultat connexio prædicati substantialis cum subiecto, ideò ab intellectu diuino intelliguntur tales propositiones esse veræ ab æterno, & per consequens nulla requiritur causa effectiua quæ faciat prædicatum conuenire subiecto.

Sextò, Solus deus est primum agens, ergo soli deo conuenit vt sit

vt sit in actu perfectissimo modo ergo sibi conuenit vt sit actus per fectissimus, ergo vt ipse solus sit ipsum esse: ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omne agens agit inquantum est in actu, secunda quoque probatur, quia perfectius est in actu, quod est ipse actus, quam habens actum, cùm propter ipsum, habens actum sit in actu, secunda etiam probatur, quia esse est ad quod omnis generatio & motus terminatur. actus autem tantò est perfectior, quantò est posterior in via generationis.

Perfectius est in actu quod est ipse actus quã habens actum.

CIRCA illam propositionem, perfectius est in actu quod est ipse actus quam habens actum, aduertendum quòd intelligitur exteris paribus, si scilicèt vtrumque primò sit in actu, & subsistat: quia si acciperetur compositum quod primò est in actu, & forma eius per quam est in actu, non esset perfectius in actu forma quàm cõpositum, quia forma eius non est primò in actu. Potest etiam dici quòd intelligitur in ratione actus: vt sit sensus, quòd perfectius accedit ad rationem actus id quod essentialiter est actus, quàm id quod participat actu, & hoc etiam constat verissimum esse. Septimò, Esse conuenit Deo secundum propriam naturam: ergo omnibus aliis per participationem conuenit, ergo impossibile est quòd substantia alterius entis à primo sit ipsum esse: probatur antecedens, quia quòd esse Dei sit eius substantia, superius est ostensum: prima autem consequentia probatur, quia quod conuenit alicui secundum suam propriam naturam, non conuenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus abigne. Secunda verò consequentia probatur, quia quod competit alicui per participationem, nõ est substantia eius.

SED non videtur hæc ratio concludere, primò, quia sic probaretur nihil de creatura substantialiter prædicari. Nam omnis perfectio creaturæ est quædam participata similitudo diuinæ naturæ: si ergo quod competit alicui per participationem, non est substantia eius, sequitur quòd nulla perfectio creaturæ est eius substantia.

Vtrũ quod conuenit alicui per participationẽ sit eius substantia.

Secundò, Aut participare aliquam formam est habere illam non secundum totam eius rationem, aut est habere quidem illam secundum totam eius rationem, sed non secũdum omnem eius modum, & amplitudinem. Si primo modo, sic falsum videtur quòd creatura participet esse: sicut enim tota ratio entis omnibus entibus conuenit, ita & tota ratio ipsius esse. Si secundum, tunc videtur falsum quod conuenit alicui per participationem, non esse substantiam eius: animal enim conuenit equo per participationem, cùm non conueniat sibi secundum omnes eius differentias, & tamen equus substantialiter est animal.

Ad primum dubium respondetur, quòd perfectionem creaturæ esse participatam similitudinem diuinæ naturæ, dupliciter potest intelligi. Vno modo vt ly participata accipiatur tanquam nomen & tanquam determinans similitudinem formaliter sumpta: & tunc erit sensus quòd perfectio creaturæ est similitudo quædam partialis & diminuta diuinæ naturæ. Alio modo vt accipiatur tanquam participium passiuum, & tanquam determinans rem quæ similitudo denominatur: & tunc erit sensus quòd perfectio creaturæ est res participatiuè & partialiter habita. propositio assumpta, sic est quidem vniuersaliter vera, sed non est ad propositum. Nam quum ioquit sanctus Thomas quod conuenit alicui per participationem, non esse substantiã rei, non intendit quod est similitudo diminuta & imperfecta alterius, non posse alicuius substantiam esse, sed quòd id quod ab aliquo participatur & partialiter habetur, non potest esse eius substantia. Si autem accipiatur in secundo sensu, sic propositio illa non est vniuersaliter vera: multæ enim perfectiones creaturarum quæ sunt similitudines Dei, sunt totaliter non autem partialiter habitæ.

AD euidentiam secundi dubij considerandum primò, quòd aliquid secundum propriam naturam alicui competere tribus modis potest intelligi. Vno modo, quia est eius propria essentia & natura omninò ac simpliciter, sicut esse animal rationale conuenit homini. Alio modo quia proprium eius naturam & essentiam naturaliter & primò concomitatur, sicut esse calidum competit igni. Tertio modo, quia est pars substantiæ eius aut logicè aut naturaliter, sicut homini competit esse animal.

CONSIDERANDVM secundò, quòd competere alicui per participationem opponitur primò & secundo dictorum modorum, non autem tertio. Nam quum participare aliquid, sit illud particulariter non autem totaliter habere: quod autem competit alicui secundum propriam naturam primo aut secundo modo perfectissimè & totaliter habeatur, non potest idem alicui conuenire secundum propriam naturam, & secundum participationem. Non inconuenit autem quòd aliquid sit pars substantiæ alicuius, & tamen habeatur partialiter & non secundum suam totalitatem & vniuersalitatem ideò potest aliquid tertio modo alicui & secundum propriam naturam competere, & secundum participationem, sicut animal vtroque modo conuenit homini.

Accipit ergo sanctus Thomas hoc loco conuenire alicui secundum propriam naturam primo & secundo modo, non autem tertio. Vnde verum est quòd esse conuenit deo secundum propriam naturam primo modo. Esse enim est ipsa diuina natura. Verum quoque est, quod istis modis alicui conuenit secundum propriam naturam, non posse alteri naturæ conuenire nisi partialiter & imperfectè, quod est secundum participationem conuenire. Similiter verum est non esse rei substantiam quod per participationem conuenit ei. Nam rei essentia & natura non conuenit ipsi naturæ partialiter & imperfectè. Et postremò verum, quòd esse nulli creaturæ secundum propriam eius essentiam conuenit, sed tantùm secundum participationem, eò quòd deo secundum propriam substãtiam conueniat, & ipsi etiam competat primò & perfectissimè.

Ad dubium ergo dicitur, quòd hoc loco accipiatur participare secundo modorum in obiectione positorũ, pro eo scilicet quòd est habere aliquid non secundum omnem eius gradum & amplitudinem. & cùm arguitur, quia animal est de substantia equi, & tamen equus non habet naturam animalis secundum omnem eius amplitudinem, & sic illa propositio erit falsa, Quod conuenit alicui per participationem, non est substantia eius, dicitur quòd non dicit sanctus Thomas illud quod conuenit alicui per participationem, non esse de substantia eius, sed quòd non est eius substantia. ista enim multum differunt: dicitur enim aliquid esse substantia alicuius, quando est tota essentia eius, & nihil aliud: sicut animal rationale est hominis substantia, quia tota essentia hominis est animal rationale, & albedo si esset separata, esset ipsa albedinis essentia. Ad hoc autem vt aliquid sit de substantia alicuius, sufficiat vt sit pars eius essentialis. Quod autem est alicuius substantia & essentia, conuenit illi secundum omnem eius gradum, sicut animal rationale homini, quia natura vnius est natura alterius. naturæ autem, vt absolutè significatur, conuenit omnis perfectio illius naturæ. Et sic si esse esset substãtia & essentia creaturæ, oporteret vt haberet creatura omnem modum & perfectionem essendi: quod cùm non sit, oportet dicere quòd esse non est essentia creaturæ. Patet ergo obiectionem inductam non esse contra intentum literæ.

Esse nõ cõuenit rei secũdum eius essentiam.

SED contra hanc responsionem, inquantum dicit quòd esse non conuenit creaturæ secundum eius essentiam, sed tantùm secundum participationem, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dicere sanctus Thomas prima quæst. 50. art. 5. Nam ibi ait quòd esse secundum se competit formæ, cùm ergo in substantiis separatis forma sit essentia rei, sequitur quòd esse conueniat ipsis per earum essentiam. Respondetur, quòd esse conuenire formæ per se dupliciter intelligi potest: vno modo essentialiter, alio modo formaliter. Primo modo non conuenit sibi per se, quasi videlicet esse sit essentia formæ, sed bene secundo modo, quia inquam non conuenit sibi per aliud formaliter, in quo à composito differt. cui non conuenit esse nisi per formam. Non repugnant ergo dicta sancti Thomæ, quia hic intelligitur esse non conuenire alicui per essentiam tanquam sit eius essentia: in prima verò parte intelligitur quòd conuenit formæ per se formaliter, id est, non per aliquod aliud principium formale. Confirmatur conclusio ex authoritate Exod. 3. vbi proprium nomen dei ponitur, qui est. Alia quæ circa hanc conclusionem difficultatem faciunt, vide in cap. 8. distinct. prima sen. & in aliis Thomistis.

Quòd in substantiis intellectualibus creatis est actus & potentia.

Cap. 53.

EX hoc autem euidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus & potentiæ. In quocunque enim inueniuntur aliqua duo quorũ vnum est complementum alterius, proportio vnius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum. nihil enim completur nisi per proprium actum: in substantia autem intellectuali creata inueniuntur duo, scilicet substantia ipsa, & esse eius, quod non est ipsa substantia, vt ostensum est. * ipsum autem esse est complementum substantiæ existentis. vnumquodque enim actu est per hoc quòd esse habet. Relinquitur igitur

Idẽ prima par. q. 50. artic. 2. ad secundum Idẽ in 2. secundæ sen. dist. 3. art. 2.

Cap. 52.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tus, quod in qualibet prædictarum substantiarum sit compositio actus & potentiæ.

2 Amplius, quod ineſt alicui ab agente, oportet esse actum eius. agentis enim est facere aliquid actu. ostensum est autem suprà quòd omnes aliæ substantiæ habent esse à primo agente: & per hoc ipsæ substantiæ creatæ sunt, quòd esse ab alio habent. ipsum igitur esse ineſt substantiis creatis vt quidam actus earum: id autem cui actus ineſt, potentia est: nam actus inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur. in qualibet igitur substantia creata est potentia & actus.

3 Item, omne participãs aliquid comparatur ad ipsum quòd participatur, vt potẽtia ad actum. per id enim quod participatur, fit participans actuale. ostensum est autem suprà quòd solus deus est essentialiter ens: omnia autem alia participant ipsum esse. comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

4 Præterea, assimilatio alicuius ad causam agentem, fit per actum. agẽs enim agit sibi simile inquantum est actu: assimilatio autem cuiuslibet substantiæ creatæ ad deum, est per ipsum esse, vt suprà ostensum est. ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum: ex quo relinquitur quòd in qualibet substantia creata sit compositio actus & potentiæ.

Super cap. 53.

EX præmissa conclusione infertur corollariè alia conclusio, scilicèt, In substantiis intellectualibus est compositio actus & potentiæ, probatur primò. In substantia intellectuali creata inuenitur essentia, & esse, quòd est essentiæ existentis complementum. ergo in ipsa est compositio potentiæ & actus probatur consequentia, quia in quocunque inueniuntur duo quorum vnum est complementum alterius proportio vnius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum.

Secundò, Esse ineſt substantiis creatis, sicut actus: ergo ipsa substantia est potentia respectu esse. ergo, &c. probatur antecedens, quia omnes substantiæ creatæ habent esse à primo agente. quod autem ineſt alicui ab agente, oportet esse actum eius, cùm agentis sit facere aliquid actu. prima quoque consequentia probatur, quia id cui actus ineſt, potentia est.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis dubitatur, quia composito ex materia & forma ineſt materia prima à Deo, & tamen materia non est actus compositi: ergo falsum est quod ineſt alicui ab agente, oportere esse actum eius.

Respondetur quòd non inquit sanctus Thomas, omne quod est in aliquo ab agente, oportere esse actum eius, sed omne quod ineſt. ineſse autem est posterius aduenientis aut secundum durationem, aut secundum ordinem generationis, non autem præcedentis & præsuppositi. ideò sensus propositionis est, omne quod conuenit alicui ab agente per modum sibi aduenientis, oportere esse actum eius, materia autem non conuenit composito, imò illi præsupponitur. propterea non est obiectio contra mentem literæ. Tertiò, Omnia creata participant esse, cùm solus deus sit essentialiter ens: ergo, &c. probatur consequentia, quia participatum comparatur ad participans vt actus ad potentiam, cùm per ipsum participans sit actu tale.

ADVERTENDVM cùm dicitur quòd solus deus est essentialiter ens, quòd accipitur ens participaliter, vt significat esse, non autem nominaliter, vt essentiam significat. Quartò, Omnis substantia creata assimilatur deo secundum esse, vt superius est ostensum. ergo, &c. probatur consequentia, quia assimilatio alicuius ad causam agentem sit per actum, cùm agat sibi simile inquantum est in actu.

Quòd non est idem compositio ex materia & forma, & ex substantia & esse.

Cap. 54.

*Idem primo par. q. 50. artic. 2.

NON est autem eiusdem rationis compositio ex materia & forma, & ex substantia & esse: quanuis vtraque sit ex potentia & actu. Primò quidem, quia materia non est ipsa substantia rei: nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiæ. Secundò autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius, eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quòd sit, esse autem non dicitur de materia, sed de toto, vnde materia non potest dici quod est: sed ipsa substantia est id quod est. Tertiò, quia nec forma est ipsum esse: sed se habent secundum ordinem, comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucem vel albedo ad album esse: deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse vt actus, per hoc enim in compositis ex materia & forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi: quia facit eum proprium subiectum luminis: vnde in compositis ex materia & forma: nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse, forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium: ipsa autem substantia est ipsum quod est, & ipsum esse est quo substantia denominatur ens: in substantiis autem intellectualibus quæ non sunt ex materia & forma compositæ, vt ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens: forma est quod est: ipsum autem esse est actus, & quo est, & propter hoc in eis est vnica tantùm compositio actus & potentiæ, quæ scilicèt est ex substantia & esse: quæ à quibusdam dicitur ex quod est, & esse, vel ex quod est, & quo est. In substantiis autem compositis ex materia & forma est duplex compositio actus & potentiæ, prima quidem ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia & forma: secunda verò ex ipsa substantia iam composita & esse: quæ etiam potest dici ex quod est & esse: vel ex quod est & quo est. Sic igitur patet quòd compositio actus & potentiæ est in plus quàm cõpositio formæ & materiæ, vnde materia & forma diuidunt substantiam materialem: potentia autem & actus diuidunt ens commune, & propter hoc quæcunque quidem consequuntur potentiam & actum, inquantum huiusmodi sunt communia substantiis materialibus & immaterialibus creatis, sicut recipere & recipi: perficere & perfici, quæcunque verò sunt propria materiæ & formæ inquantum huiusmodi: sicut generari & corrumpi, & alia huiusmodi: hæc sunt propria substantiarum materialium, & nullo modo conueniunt substantiis immaterialibus creatis.

Super cap. 54.

QVIA dictum est in præcedenti conclusione, quòd est in substantiis intellectualibus compositio ex essentia & esse tanquam ex potentia & actu, posset aliquis existimare quòd ista compositio esset eiusdem rationis cum compositione ex materia & forma, eo quòd illa etiam sit ex potentia & actu: ideò volens hoc dubium removere sanctus Thomas ponit in vtramque comparationem multiplicem differentiam, quarum prima est, quia materia non est substantia & essentia rei, sed pars essentiæ. Secunda, quia esse nõ est actus materiæ vt posset dici quod est, sed substantiæ totius: ipsa enim substantia est id quod est, secundum scilicèt quòd in concreto significatur. Tertia, quia esse non est ipsa forma, sed comparatur ad ipsam ad ipsum esse sicut lux ad lucere, & albedo ad album esse. Quarta est scilicèt causa formalis ad suum effectum formalem, comparatur etiam esse ad formam vt actus, quia in compositis ex materia & forma ideò forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiæ cuius actus est ipsum esse, vnde nec materia nec forma est id quod est, nec ipsum etiam esse, sed forma est id quo est, & ipsum esse est quo substantia denominatur ens: ipsa autem substantia composita est id quod est. In substantiis autem intellectualibus forma est id quod est, & esse est actus eius, & quo est. Ex his sequitur primò, quòd in intellectualibus est tantùm vna compositio actus & potentiæ, scilicèt ex essentia & esse. in compositis autem ex materia & forma, duplex est compositio, prima ipsius substantiæ quæ componitur ex materia & forma: secunda ex ipsa substantia iam composita & esse. Sequitur secundò, quòd compositio actus & potentiæ est in plus quàm compositio formæ & materiæ: cuius signum est, quòd materia & forma diuidunt substantiam materialem, actus autem & potentia diuidunt ens commune. Ex quo sequitur tertiò, quòd quæ consequuntur potentiam & actum, inquantum huiusmodi, sunt communia materialibus & immaterialibus creatis: quæ autem sunt propria materiæ & formæ, inquantum huiusmodi, conueniunt tãtùm substantiis materialibus.

Forma est id quo aliquid est, sed esse est id quo aliquid denominatur ens.

CIRCA id quod in tertia differentia dicitur, quoniam scilicèt forma est id quod est, & esse id quo substantia denominatur ens: aduertendum quòd tam forma quàm esse est id quo compositum est, sed diuersimodè, forma enim est quo est aliquid tanquam principium formale cuius effectus formalis est esse. sicut albedo est, quo aliquid est album, ideò dixit S. Tho. quòd forma potest dici quo est sicut essendi principium: esse autem est quo substãtia est, sicut actus quo denominatur ens, licèt enim forma faciat denominationem suam inquantum forma, (ab anima enim dicitur aliquid animatum) non tamen facit denominationem secundum hoc nomen existens siue ens: non enim ab anima res animata denominatur ens siue existens, sed ab ipso esse. Est ergo forma id quo aliquid est, tanquam principio formali ipsius esse. Ipsum verò esse, est id quo aliquid est tanquam actu à quo aliquid formaliter denominatur ens, scilicèt existens.

ATTENDENDVM etiam quòd ex prædictis differentiis resultat alia differentia inter compositionem ex essentia & esse, & compositionem ex materia & forma: quia enim dictum est quòd materia non est substantia rei quæ est essentia, sed tãtùm pars substantiæ, sequitur quòd ex compositione materiæ & formæ resultet aliquod totum, ex partibus enim essentialibus totum essentiale resultat, quia verò essentia rei non est pars substantiæ sed totum, ideò ex essentia & esse non resultat aliquod totum, cùm ex duobus actibus non resultet aliquod per se vnum tertium: licèt vnus actus alteri per se vniri possit, quando vnus ad alterum se habet vt potentia quo fit. vt compositio ex materia & forma dicatur compositio ex eis: compositio autem ex essentia & esse, dicatur compositio cum iis, quia essentia componit cum esse, & esse cum essentia. Et si aliquando dicatur aliquid compositum ex essentia & esse, hoc est improprié dictum: propriè autem dicitur quòd in ipso est compositio essentiæ cum esse, & econuerso esse cum essentia.

Quòd substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles.

Cap. 55.

*Infr. p. parte 2. q. 50. art. 5.

EX hoc autem apertè ostẽditur quòd omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. Omnis enim corruptio est per separationem formæ à materia: simplex quidẽ corruptio per separationem formæ substantialis: corruptio autem secundum quid per separationem formæ accidentalis, forma enim manente oportet rem esse, per formam enim substantia fit proprium susceptiuum eius quod est esse: vbi autem non est compositio formæ & materiæ, ibi non potest esse separatio earundem, igitur nec corruptio: ostensum

Cap. 50. est autem quòd nulla substantia intellectualis est compositus ex materia & forma, nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

2 Ampliùs, quod per se alicui competit, de necessitate & semper & inseparabiliter ei ineſt, sicut rotundum per se quidem ineſt circulo, per accidens autem æri: vndè æs quidem fieri non rotundum est possibile: circulum autem non esse rotũdum est impossibile: esse autem per se cõsequitur ad formam, per se enim dicimus quod secundum ipsum vnumquodque autem habet esse secundum quòd habet formam, subsũtãtiæ igitur ipsæ quæ non sunt formæ, possunt priuari esse secundum quòd amittunt formam: sicut æs priuatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiæ verò quæ sunt ipsæ formæ, nunquam possunt priuari esse: sicut si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda, ostensum est autem *suprà, quòd substantiæ intellectuales sunt ipsæ formæ subsistentes: impossibile est igitur quòd ipsæ esse desinant, sunt igitur incorruptibiles. *Cap. 50*

3 Adhuc, in omni corruptione remoto actu manet potentia, non enim corrumpitur aliquid in omninò non ens: sicut nec generatur aliquid ex omninò non ente. In substantiis autem intellectualibus, vt ostensum est* actus est ipsum esse: ipsa autem substantia est sicut potentia, si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem: quod est omninò impossibile: omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis. *Cap. 53.

4 Item, in omni quod corrumpitur, oportet quòd sit potentia ad non esse: si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse: manifestum est enim ex dictis quòd substantia completa est proprium susceptiuum ipsius esse, proprium autem susceptiuum alicuius actus ita comparatur vt potentia ad actum illum, quòd nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem vt potentia ad actum, quòd nullo modo est in potentia ad frigus, vnde nec in ipsis substantiis corporalibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa, nisi ratione materiæ: in substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsæ sunt substantiæ completæ simplices: igitur in eis non est potentia ad non esse, sunt igitur incorruptibiles.

5 Præterea, in quibuscunque est compositio potentiæ & actus, id quod tenet locum primæ potentiæ siue primi subiecti, est incorruptibile: vnde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis, sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum potentiæ primæ & subiecti, est ipsa earũ substantia completa: igitur substantia ipsa est incorruptibilis, nihil autem est corruptibile nisi per hoc quòd sua substantia corrumpitur, igitur omnes intellectuales naturæ sunt incorruptibiles.

6 Ampliùs, omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se, vel per accidens, substantiæ autem intellectuales non possunt per se corrumpi: omnis enim corruptio est à contrario: agens enim cùm agat secundum quod est actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu, vnde si per huiusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quòd hoc contingat per contrarietatem eorum ad inuicem: nam contraria sunt quæ mutuò se expellunt, & propter hoc oportet omne quod corrũpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum: neutrum autem horum substantiis intellectualibus conuenit: cuius signum est, quòd in intellectu ea etiam quæ secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria, album enim & nigrum in intellectu non sunt contraria, non enim se expellunt, imò magis se consequuntur: per intellectum enim vnius eorum intelligitur aliud, substantiæ igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens: sic enim corrumpuntur accidentia & formæ non subsistentes, ostensum est autẽ suprà quòd substantiæ intellectuales sunt subsistentes: sunt igitur omninò incorruptibiles.

7 Adhuc, corruptio est mutatio quædam, quam oportet esse terminum motus: vt in physicis est probatum. vnde oportet quòd omne quod corrumpitur, moueatur, ostensum est autem in naturalibus quòd omne quod mouetur, est corpus: oportet igitur omne quod corrumpitur

5. physic. text. com. 9. & 8. physic. text. com. 31.

Universidad de Deusto
Biblioteca

pitur, esse corpus, si per se corrumpatur: vel aliquam formam seu virturem corporis à corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes seu formæ à corpore dependentes: ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. sunt igitur omninò incorruptibiles.

8 Item, omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur. nam & ipsum corrumpi, est quoddam pati. nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quæ ducat ad corruptionem: nam pati, recipere quoddam est. quòd autem recipitur à substantia intellectuali, oportet quòd recipiatur in eo per modum ipsius, scilicèt intelligibiliter. quod verò sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, & nō corrumpens eam. intelligibile enim est perfectio intelligentis. substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

9 Præterea, sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. sensus autem propria corruptione non corrumpitur, nisi per excellentiam sui obiecti: sicut visus à valde fulgidis, & auditus à sonis fortibus, & sic de aliis. dico autem propria corruptione: quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subiecti: qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui: cùm non sit actus corporis vllius quasi à corpore dependens, vt suprà ostensum est.

? Cap. 43 *patet autem quòd nec corrumpitur per excellentiam sui obiecti: quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis: intellectus igitur nullo modo est corruptibilis,

10 Amplius, intelligibile est propria perfectio intellectus: vnde intellectus in actu, & intelligibile in actu, sunt vnum: quod igitur conuenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet conuenire intellectui inquantum huiusmodi: quia perfectio & perfectibile sunt vnius generis. intelligibile autem inquantum est intelligibile, est necessarium & incorruptibile, necessaria enim perfectè sunt intellectu cognoscibilia: contingentia verò inquantum huiusmodi, non, nisi deficienter. habetur enim de eis non scientia, sed opinio. vnde & corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quòd sunt incorruptibilia: inquantum scilicèt sunt vniuersalia. oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

11 Adhuc, vnumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ. ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiæ ipsius: intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quòd est extra motum existens. perficitur enim secundum intellectuam animam scientia & prudentia sedatis per mutationibus & corporalibus animæ passionibus, vt patet per philosophum in 7. physicorum. Modus igitur substantiæ intelligentis est quòd esse suum sit supra motum: & per consequens supra tempus. esse autem cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui & tempori: impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

ntex. ?.10

12 Præterea, impossibile est naturæ desiderium esse inane. natura enim nihil facit frustrà. sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, nō solùm vt perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum. Quod sic patet: naturalis enim appetitus quidusdam quidem, ineist ex apprehentione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium de quibus pascitur: & homo naturaliter desiderat fœlicitatem. quibusdam verò absque apprehensione ex sola inclinatione naturalium principiorum: qui naturalis appetitus in quibusdam dicitur: sicut grave appetit esse deorsum, vtroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est, quia & ea quæ cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium: & ea quæ cognitionē habent, resistunt eidem secundum modum suę cognitionis: illa igitur cognitione carentia, quorum principium ineist virtus ad conseruandum esse perpetuum, ita quòd maneant semper eadem secundum numerum: naturaliter appetunt esse perpetuum eriam secundum idem numero: quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solùm ad conseruandum esse perpetuum secundum idem specie: sic naturaliter appetunt perpetuitatem: hanc igitur differentiam oportet in his inuenire, quibus desiderium essendi cum cognitione ineist, vt scilicèt illa quæ non cognoscunt esse nisi vt nunc, desiderant esse vt nunc. non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt: desiderant tamen esse species perpetuum absque cognitione, quia virtus generatiua quæ ad hoc deseruit, præambula est & non subiacens cognitioni, illa autem quæ ipsum esse perpetuum cognoscunt & apprehendunt: desiderant ipsum naturali desiderio, hoc autem conuenit omnibus substantiis intellectualibus. omnes igitur substantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum: ergo impossibile est quòd esse deficiant.

13 Adhuc, quæcunque incipiunt esse & desinunt, per eandem potentiam habent vtrunque: eadem enim est potentia ad esse, & non esse. sed substantiæ intellectuales non pomerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia quæ potuerit præstare, vt ostensum est, *igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quòd potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile: tum quia res dicuntur necessariæ & contingentes secundum potentiam quæ est in eis & non secundum potentiam Dei, vt suprà ostensum est, * tum etiam quia Deus qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturæ earum: ostensum est autem quòd proprium naturis intellectualibus est quòd sint perpetuæ: vnde hoc eis à Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles. Hinc est quod in Psalm. Laudate Dominum de cœlis, connumeratis angelis & cœlestibus corporibus, subiungitur, Statuit ea in æternum & in seculum seculi, per quod prædictorum perpetuitas designatur. Dyonysius etiam in tertio capite de diuinis nominibus dicit, quòd propter diuinæ bonitatis radios subsistentur intelligibiles & intellectuales substantiæ, & sunt & viuunt, & habent vitam indeficiētem & immemorabilem ab vniuersa corruptione & generatione: quod morte mundo existentes, & eleuatæ ab instabili & fluxa variatione.

Super Cap. 55.

VLTIMO loco quantum ad hanc partem ostendit sanctus Thomas omnem substantiam intellectualem incorruptibilem esse. Et arguit primo sic. Omnis corruptio tam simpliciter quàm secundum quid fit per separationem formæ à materia, quia fit ex materia manente oportet rem esse, quum per ipsam subsistantia fit prium susceptiuum esse, sed in substantiis intellectualibus non potest fieri separatio formæ à materia, quum non sint ex materia & forma compositæ: ergo. &c.

Esse per se consequitur formam.

SED non videtur quòd ista ratio concludat. Posset enim aliquis ad maiorem dicere quòd est vera de corruptione compositarum, non autem de corruptione spiritualium substantiarum: vnde Scotus quarto sententiarum, distinctione quadragesima tertia q. 2. inquit, quòd non omnis corruptio est per separationem vnius ab alio, esse enim angeli est destruibile per successionem oppositi ad ipsum esse. Item non videtur sufficiens ratio quòd forma manente maneat esse, quia per formam substantia fit proprium susceptiuum esse. Non enim si per aliquid fit proprium susceptiuum alicuius actus, oportet manente illo principio rem habere illum actum. Nam per principia corporis fit proprium susceptiuum albedinis, non tamen oportet vt illis manentibus corpus sit album: alioquin omne corpus esset album.

Ad primum horum dicitur, quòd sanct. Thom. accipit illam propositionem tanquam vniuersaliter vetam ex iis quæ apud nos apparent. Videmus enim in iis quæ apud nos corrumpuntur substantialiter, corruptionem fieri per separationem formæ substantialis à materia, corruptionem autem accidentalem fieri per separationem formæ accidentalis à subiecto, fundamentum autem huius propositionis est, quia in omni corruptione (vt patet ex tertia ratione inferius posita) oportet aliquid manere, alioquin non esset mutatio: & oportet aliquid nō manere, alioquin non esset corruptio. id quod manet, est materia, quia materia est primum subiectum & generationis & corruptionis. quod non manet, est aliquid distinctum à materia, quod est proprium susceptiuum esse, hoc autem non potest esse nisi per separationem formæ à materia, quia quandin forma vnitur materiæ, tandiu est proprium susceptiuum ipsius esse, vt hoc dicitur. Vnde sic potest probari propositio. In omni corruptione oportet aliquid remanere, & aliquid desinere esse: sed hoc non potest esse nisi per separationem formæ à materia, quia in eo quod est compositum ex materia & forma, si remaneret forma vnita materiæ, remaneret compositum quod est proprium susceptiuum esse, in forma autē subsistenti non maneret aliquid, si desineret esse, & per consequens non esset corruptio. ergo &c. Vnde patet quòd instantia Scoti nulla est. Nam esse angeli (vt patuit) non est destruibile per corruptionem, quasi aliquid remaneat de ipso angelo post esse eius, quod sit sub eius non esse. Non enim subiectum quod manet in corruptione, dicitur manere sub non esse alicuius, nisi quia accipit esse alterius speciei, cui non esse illius coniungitur. Nam quod nullo modo habet esse, non dicitur manere in natura. non enim dicimus quod lapis corruptus remaneat in natura post sui corruptionem. Si autem esse angeli desineret, angelus non reciperet aliud esse, cui sum non esse coniungeretur, vt sic posset dici permanere post suum esse, nec aliquod subiectum quod fuisset eius materia remaneret. ideò esse ipsius no destruetur per corruptionem, sed per annihilationem suæ substantiæ. Et sic patet quòd propositio hæc est verissima: omnis corruptio fit per separationem formæ à materia.

Ad secundum dicitur, quòd sicut forma necessariò consequitur vltimam dispositionem materiæ, quæ dicitur necessitas ad formam, quia materia sic disposita non potest nec sine forma, nec cum alia forma manere: ita esse necessariò recipitur in proprio susceptiuo ipsius esse. non enim potest esse quòd proprium subiectum esse sit in natura constitutum, & tamen esse non habeat, ideò oportet quòd manente in re principio per quod ipsa fit proprium susceptiuum esse, ipsa res sit. Ad instantiam dici potest primò, quòd non est eadem ratio de susceptiuo formæ accidentalis, & de susceptiuo actus substantialis. quia susceptiuum accidentalis formæ. dato quòd formam accidentalem non habeat, adhuc tamen per formam substantialem remanet in actu. non autem proprium susceptiuum actus substantialis actu esse potest sine actu illo substantiali. Dici potest secundò & melius, quòd si ponatur aliquod corpus esse proprium susceptiuum albedinis sic quòd sit vltimo ad albedinem dispositum, albedo necessariò in ipso corpore erit quandiu in subiecto est illud secundum quod fit proprium subiectum albedinis: sicut quia per formam corpoream vnitam materiæ fit proprium susceptiuum quantitatis, manente tali forma in re corporea: ipsa semper est quanta non autem omne corpus sic est proprium susceptiuum albedinis: ideò instantia nulla est.

Secundò. Substantiæ intellectuales sunt formæ subsistentes, ergo impossibile est vt desinant esse. antecedens patet ex supradictis, consequentia verò probatur, esse per se consequitur formam, ergo substantiæ quæ sunt ipsæ formæ, non possunt prius vel posterius desinere esse, quàm ipsæ formæ, non possunt prius esse, ergo &c. probatur antecedens, quia vnumquodque secundum formam habet esse: per se autem dicimus, quòd secundum quod ipsum consequentia etiam probatur. quia quod per se alicui competit, de necessitate & semper & inseparabiliter ineist, vt patet de rotunditate respectu circuli.

CIRCA istam propositionem, esse per se consequitur formam dubitarut. Primò, quia supertius capit. 52. in ratione quinta dixit sanctus Thom. quòd cuilibet substantiæ creatæ suum esse est ei per aliud, ergo non consequitur per se formam & sæpenumero de mente Auicen. dicit quod esse est prædicatum accidentale.

Quia solutio horum dubiorum ex intellectu huius propositionis, esse per se consequitur formam, dependet, sciendum quòd cùm per se accipiatur & vt opponitur ei quod est per aliud, & vt opponitur ei quod est per accidens, dicunt quidam quòd vtroque modo dicta propositio habet veritatem primo quidem modo, quia esse conuenit formæ immediatè immediatione actionis, hoc est quòd non rtius sit forma, & posteà per aliam actionem coniungitur ipsi esse, sed ipsum fieri formæ ad illam coniunctionem terminatur, sic enim verum est, quod per se conuenit alicui, inseparabiliter ei conuenire: quia quæ eadem gene ratione generantur, eadem corruptione corrumpuntur. Secundo autem modo esse conuenire formæ declarant distinguentes per se in per se simpliciter, & in per se physicè. prima perfectas super habitudine terminorum absolutè sumptorum fundatur, secunda verò super habitudine terminorum in esse naturali positorum. item in prima, prædicata nihil non necessarium præsupponunt, quoniam resiciunt subiecta absolutè sumpta, & propositio est adeò necessaria, quòd oppositum contradictionem implicat. In secunda verò prædicata præsupponunt aliquid non necessarium, scilicèt subiecta in rerum natura producta esse, & in ea non est necessitas nisi cursus naturalis: & ideò oppositum non implicat contradictionem. Dicunt igitur, quòd esse per se consequitur formam non perfectate simpliciter, sed perfectate physica. Nàm ipsam productam, necessariò, quantum est ex se, & inseparaliter concomitatur.

Sed licèt ista interpretatio pulchra sit, & viri omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi conueniens esse. Primò namque non videtur ad mentem philosophi interpretari per se, vt distinguitur contra per aliud. quod enim alicui aliquid conueniat immediatè per exclusionem mediæ actionis, non videtur constituere istud per se. risibilitas enim & rationalitas conuenit isto modo immediatè Sorti, cùm vna & eadem actione producatur Sortes & sua risibilitas, suaque rationalitas, & tamen ista non conueniunt Sorti hoc modo per se, sed per aliud, scilicèt per hominem. Item si hoc sufficeret ad talem perfectatem, tunc non tantùm formæ, sed etiam composito esse conueniret per se hoc modo: cuius oppositum & hic, & prima parte quæstione quinquagesima, articulo quinto dicitur. Quod autem hoc sequatur, patet. Nam sicut eadem generatio terminatur ad formam & ad esse, ita fieri compositi ad compositum, & ad vnionem esse cum ipso terminatur.

Secundò videtur ista interpretatio quantum ad secundum modum perfectatis deficere si per se simpliciter accipiatur, vt de secundo modo posito ab Aristotele primo Posteriorum dicitur. Non enim videtur aliquid necessario & inseparabiliter conuenire alicui posito in natura, nisi quia conuenit sibi aliquo modorum per se simpliciter, quia videlicèt aut ipsum est de ratione subiecti, aut subiectum de ratione ipsius. vt enim inquit sanctus Thomas primo posteriorum, lectione decimaquarta, si aliquod accidens de necessitate & semper ineist subiecto, oportet quòd causam habeat in subiecto, qua posita non possit accidens non ineisse: & ex hoc concludit quòd oportet vt in eius diffinitione ponatur subiectum, & consequenter quòd sit accidens per se. Si ergo esse conuenit per se formæ substitenti positæ in natura, necesse est vt sibi per se simpliciter conueniat, vt pote in cuius diffinitione oporteat poni ipsam formam subsistentem.

Præterea, si diceretur esse perse conuenire formæ, quia formam productam positam in natura concomitatur necessariò, eadem ratione diceretur per se omni naturæ conuenire, & sic sequeretur omnem naturam esse incorruptibilem. probatur sequela, quia omnem rem positam in natura necessariò concomitatur existere, imò est de ratione suæ sequantum ponitur in natura. repugnat enim rem poni in natura extra suam causam, & non existere, cùm non propter aliud dicatur aliquid poni in natura, nisi quia accipit esse extra suam causam. Nec sufficeret dicere quòd non conuenit primò cuicunque rei sicut formæ, tum quia hic sermo est de per se vt opponitur ei quod est per accidens, non autem vt idem est quòd primò: tum quia dummodo esse rebus conueniat per se, sequitur omnia esse incorruptibilia, licèt esse non conueniat eis primò. ita enim à Sorte remouetur possibilitas ad oppositum risibilitatis, sicut ab homine cui risibilitas conuenit primò.

Hac ergo interpretatione prætermissa videtur mihi dicendum quòd vtique esse consequitur formam per se & vt opponitur per aliud, & vt opponitur per accidens, sed quòd alio modo accipienda sunt ista, quàm prædicta acceperit opinio.

AD cuius euidentiam considerandum est primò ex doctrina sancti Thomæ loco prælegato, quòd aliquid ab essentia di-

Universidad de Deusto
Biblioteca

eius distinctum sibi conuenire per se, vt per se distinguitur contra per accidens, est habere aliquam causam in subiecto ad quam de necessitate consequatur. dicitur enim tunc subiecto conuenire per se, quia per propria & intrinseca illius principia sibi conuenit: & quia tunc subiectum ponitur in diffinitione eius quod sibi dicitur per se conuenire ideò tale per se est simpliciter per se, vt pote: fundatum super rationibus terminorum absolutè sumptorum. ex hoc autem sequitur, vt tale à subiecto posito in natura, & suæ naturali conditioni relicto remoueri & separari non possit, & quòd oppositum, illi suæ naturæ relicto conuenire, implicat contradictionem: & ideò non potest alicui posito in natura conuenire per se & necessariò, nisi quia sibi conuenit per se simpliciter.

CONSIDERANDVM secundò ex loco præallegato, & ex supradictis capit. 15. quòd primò siue secundum quòd ipsum includit per se, & super hoc addit adæquationem quandam, quod scilicèt subiectum non inueniatur extra prædicatum, neque prædicatum extra subiectum, hoc est quòd nihil habeat rationem talis subiecti, aut inquam formaliter, aut secundum participationem cui illud prædicatum non conueniat: & prædicatum nulli conueniat cui non conueniat subiectum, aut formaliter aut participatiuè. Sic enim dicimus risibile primò homini conuenire, quia nullus est homo qui non sit risibilis, neque aliquid est risibile, quod non sit homo. Sorti autem non conuenire primò, quamuis ei conueniat per se, quia alicui conuenit qui non est Sortes.

Dico igitur, quòd esse conuenire per se formæ, intelligitur primò & secundum quod ipsum illi conuenire. vt patet hoc loco à diuo Thoma, qui per se exponit pro eo quod est secundum quòd ipsum: & quia primò includit per se vt distinguitur contra per accidés, ideò dicitur esse & per se simpliciter. & primò illi conuenire. Per se quidem, quia ex ipsa essentia formæ consequitur: primò verò, quia omni formæ conuenit esse, & esse nulli conuenit nisi quia aut est forma, aut participat formam. patet ista interpretatio ex iis quæ & hoc loco, & prima quæst. 55. artic. 6. dicit sanctus Thomas & ex exemplo adducto de rotunditate circuli. constat enim quòd rotunditas per se primò simpliciter conuenit circulo, & non tantùm per se physicè.

Dubium quomodo esse primo & per se conueniat formæ.

SED contra hanc interpretationem multæ insurgunt difficultates. Prima est, si esse conuenit formæ subsistenti per se simpliciter, sequitur quòd ista sit simpliciter per se, Angelus est. sed hoc est falsum: ergo, &c. probatur falsitas, si ista esset simpliciter per se, angelus est sua opposita implicaret contradictionem, & sic non posset fieri à deo quòd angelus non esset, hoc est contra doctrinam omnium Theologorum: ergo. &c. Secunda est. Quod conuenit alicui per se primò, nunquam ab eo separatur. saltem naturaliter, neque inquam per se neque per accidens, sed esse separatur à forma in corruptione compositi: nam corrupto composito, forma amplius non est, loquendo de aliis formis ab anima intellectiua: ergo. &c. Confirmatur, quia in Christo secundum doctrinam sancti Thomæ anima non habet esse proprium, sed tracta est ad esse diuini suppositi: ergo. &c.

Tertia est, esse primò & per se conuenit composito. quia composito propriè conuenit fieri, vt est de mente Aristotelis septimo Metaphysicæ text. 17. & in infinitis propriè locis citat sanctus Thomas: ergo non consequitur formam primò & per se.

Quarta est, quod conuenit alicui primò & per se, causatur ex principiis substantialibus eius, si sit ab essentia realiter distinctum. vt patet ex dictis. sed vt inquit sanctus Thomas prima q. tertia, articulo quarto, esse non potest esse causatum ex principiis essentialibus rei: ergo nulli rei creatæ potest conuenire primò & per se.

Responsio ad dubium.

PRO solutione harum difficultatum attendendum est, quod aliud est prædicatum aliquod non conuenire alicui subiecto, & aliud ipsum à subiecto separari, aut econuerso. Ad primum enim sufficit negatio prædicati à subiecto. & ideò etiam de subiecto non existente potest dici quòd non est tale, sicut de Sorte non existente potest dici, quòd non est albus. Ad secundum verò propriè loquendo non sufficit negatio vnius de alio, sed requiritur quòd vnum sit alio sibi non inexistente, dicimus enim album separari à Sorte quando Sortes est & non est albus.

ATTENDENDVM secundò, quòd differentia est inter primum & secundum modum perfectionis. quòd in primo modo perfectionis prædicatum ita necessariò concomitatur subiectum quòd nullo modo nec per quamcunque potentiam potest inueniri subiectum sine prædicato: & ideò siue in re siue in apprehensione intellectus ponatur subiectum, semper sibi inest prædicatum, aut in re, aut in apprehensione intellectus. ita quòd non potest intelligi hoc esse illo esse, & oppositum simpliciter contradictionem implicat, cùm idem per subiectum & prædicatum formaliter improretur. In secundo verò modo quando prædicatum est res ab essentia subiecti realiter distincta, licèt prædicatum naturali concomitantia sequatur subiectum, non inconuenit tamen vt per diuinam potentiam impediatur ne sequatur id quod secundum naturam in seipsa consideratam natum erat consequi, vt inferius libro quarto declarabitur: & ideò per diuinam potentiam, potest vnum ab alio separari in esse reali. scilicèt quod vnum sit in natura sine alio, & consequenter potest apprehendi etiam per intellectum, quòd vnum sit, & tamen sibi tale prædicatum non insit. Dicuntur tamen tales propositiones ex necessitate simpliciter, & æternæ veritatis: quia prædicatum naturali concomitantia semper sequitur subiectum, vtroque secundum propriam naturam considerato, & sibi derelicto, non impedimque per diuinam potentiam, quæ suæ infinitate virtutis, potest prohibere ne sequatur ex vno quod secundum se natum est ad illud consequi.

Tunc ad primam difficultatem dicitur, primò quòd ista propositio est per se. Angelus est. sicut & ista, angelus est semper siue perpetuus & incorruptibilis: licèt fortè ista sit in primo modo perfectionis, illa verò in secundo. Ad rationem verò in oppositum dicitur, quòd sua opposita implicat contradictionem eo modo quo opposita propositionem secundi modi per se, contradictionem implicant, quia scilicèt implicat, vt subiecto suæ naturæ derelicto conueniat oppositum prædicati per se. Nam cùm subiecto ita prædicatum conueniat per se, quòd oritur ex principiis subiecti. & in subiecto nulla est potentia ad oppositum talis prædicati, repugnat vt subiectum suæ naturæ relinquatur & sibi oppositum talis prædicati conueniat: non autem implicat contradictionem simpliciter & omninò. Cùm autem infertur. ergo non posset fieri à deo quòd angelus non esset. negatur consequentia, cuius ratio est, quia deus faceret quòd angelus non esset. non faceret id quod contradictionem implicat. non enim implicat contradictionem angelum absolutè non esse: licèt ipsum non esse suæ naturæ derelictum propter aliquam potentiam in ipso existentem ad non esse, contradictionem implicet.

ATTENDENDVM tamen cùm dico angelum suæ naturæ derelictum non posse non esse, quòd per hoc non intelligo diuini influxus subtractionem, quasi si diuinus influxus remoueretur ab angelo etiam angelus in esse permaneat. hoc enim est contra omnium Theologorum mentem, & maximè Gregorii dicentis quòd omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis conseruaret. Nam vt dicitur prima parte quæst. 104. artic. primo ad primum, esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu diuino. sed intelligo remotionem diuinæ actionis impedientis naturalem sequelam existentiæ ad angeli essentiam naturalémque cursum exhibentis.

Ad secundum difficultatem dicitur, quòd esse. in corruptione compositi non separatur à forma, licèt & forma & esse desinat. non enim remanet forma, vt possit dici quòd forma est & non habet esse: sicut licèt corrupto Sorte, Sortes non sit risibilis in esse naturæ, non dicitur tamen risibilitas esse à Sorte risibilis in esse naturæ, non dicitur tamen risibilitas esse à Sorte separata. quasi remaneat Sortes & non habeat risibilitatem. Hæc responsio à simili in quæstionibus de potentia, quæst. quinta, articulo tertio ad decimum. vbi ait sanctus Thomas quòd si deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, non propter hoc sempiternitatem à natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna, sed tota natura deficeret influxu eius cessante.

SED contra istam responsionem arguitur. sequitur enim ex ipsa. quòd eodem modo esse conueniat per se composito, sicut formæ. Nam sicut à forma separati non potest esse, ita quòd remaneat esse, ita non potest separari à composito, ita quòd oppositum remaneat & non habeat esse: & ita compositum est incorruptibile. sicut forma subsistens.

Respondetur. & dicitur primò quòd vtique esse conuenit per se composito, vt per se contra per accidens dividitur. cùm separatur formam eius: non tamen sibi conuenit per se primò, quomodo conuenit formæ.

Dicitur secundò, quòd non sequitur omne compositum, esse incorruptibile, sicut omnis forma per se subsistens incorruptibilis est. Si enim compositum sit tale vt formam per quam habet esse, non possit amittere, erit incorruptibile. si autem possit formam amittere. corruptibile erit. vt patet in exemplo adducto de rotunditate. à circulo enim nullo modo potest remoueri rotunditas, ita quòd maneat circulus & non sit rotundus: sed bene à circulo aere remoueri potest. eò quòd abære figura circuli possit remoueri. Ergo ab eo cui primò & per se conuenit, remanet non potest, sed bene ab eo cui conuenit per se, sed per aliud. scilicèt res formali potest remoueri, si illud formam amittere possit, & tunc illud est corruptibile.

Dicitur tertiò, quòd licèt esse non possit à composito separari, ita quòd compositum secundum se totum remaneat in natura absque esse. potest tamen separari ab ipso secundum aliquam partem sui essentialem, secundum scilicèt materiam. Ad confirmationem dicitur, quod vtique per quamdiuinam

diuinam absolutè fieri potest vt forma sit & suum proprium, & naturale esse non habeat: si tamen suo naturali cursui relinquatur, semper & necessariò suū esse naturale habet quando producitur in natura: & ista necessitas (vt superius dictum est) ad perfectatem secundi modi sufficit, quando prædicatum aliquid dicit à subiecti essentia realiter distinctum.

Ad tertiam dicitur, quòd esse ad formam dupliciter comparari potest. Vno modo sicut effectus formalis ad suam causam. Alio modo sicut actus ad potentiam, tanquam scilicèt actus per quem ipsa forma existit in natura. Cùm ergo dicimus quòd esse primò & per se conuenit formæ, dupliciter potest intelligi. Vno modo absolutè & indistinctè, non determinando aliquem modum conuenientiæ seu concomitantiæ. Alio modo determinando modum quo conuenit alicui sicut actus conuenit potentiæ, faciendo scilicèt ipsam existere tanquam id quod est. Si primo modo accipiatur, sic esse primò & per se conuenit formæ. Nam cùm illi conueniat sicut effectus formalis, compositio autem sicut actus, prius autem natura & intellectu sit effectum à sua causa profluere, quàm ipsum aliquod subiectum actuare, licèt vtrunque simul tempore fiat, necesse est dicere quòd esse prius naturā conueniat formæ quàm composito: & sic intendit sanctus Thomas hoc loco esse conuenire formæ primò & per se. Si verò accipiatur secundo modo, sic esse per prius conuenit composito quàm formæ, ipsum enim compositum propriè est id quod est, forma autem est id quo compositum est existitque, tanquam pars cōpositi primò existentis, & ad hunc sensum intendit Philosophus & sanctus Thomas esse primò & per se conuenire composito.

Ad quartam dicitur, quòd non dicit sanctus Thomas absolutè esse non posse ex principiis substantialibus rei causati, sed addit tantum. Intendit enim quòd vtique esse causatur ex principiis essentialibus rei, ex essentia scilicèt formæ, sed quòd non tantum ex ipsa causatur, imò præter causalitatem formæ requiritur causalitas efficientis, propter quod dixit loco superius allegato, quòd esse per se consequitur formam, supposito tamen influxu dei. Quòd autem hæc sit eius intentio, patet ex probatione ibidem adducta, quia scilicèt nulla res sufficit vt sit sibi causa essendi si habeat esse causatum. non enim dicit nullam rem esse sibi causam essendi, se quòd non sufficit, quia videlicèt præter principia rei quæ sunt causa esse, requiritur etiam extrinsecum agens. Ad illud quod superius adducebatur, dicitur primò diuinè, huic autem non repugnat quòd conueniat sibi per se formaliter, vt nos intendimus. Dicitur secundò, quòd esse dicitur prædicatum accidentale, quia est ab essentia rei realiter distinctum: non autem quia per accidens conueniat formæ.

Tertiò. Si corrumperetur, remaneret post suam corruptionem, hoc autem est impossibile, ergo &c. probatur consequentia, quia in omni corruptione remoto actu remanet potentia, eò quòd non corrumpatur aliquid in omninò non ens. in substantiis autem intellectualibus esse est sicut actus, ipsa autem substantia sicut potentia.

Proprium susceptiuum alicuius actus nullo modo est in potentia ad oppositum.

Quartò. in substantia intellectuali non est potentia ad non esse, ergo &c patet consequentia, quia in omni quod corrumpitur, oportet quòd sit potentia ad non esse, antecedens verò probatur. Proprium susceptiuum alicuius actus nullo modo est in potentia ad oppositum. patet de igne respectu caloris: substantia completa est proprium susceptiuum esse, ergo non est in potentia ad non esse, nisi forte ratione materiæ in substantiis compositis. ergo substantiæ intellectuales quæ sunt immateriales & completæ non sunt in potentia ad non esse.

CIRCA istam propositionem. Proprium susceptiuum alicuius actus, non est in potentia ad oppositum: dubitatur. Nam oculus est proprium susceptiuum visus, & tamen est subitus & ptiuationis. Item eadem est subiectum habitus & priuationis. Item eadem est potentia contrariorum, ergo quod est susceptiuum alicuius actus est etiam susceptiuum oppositi.

Respondetur, quod per proprium susceptiuum alicuius actus intelligit sanct. Thom. susceptiuum proximum & proportionatum actui, non autem susceptiuum remotum & non proportionatum: & est vniuersaliter verum, quòd non est in potentia ad oppositum, non enim quod est proportionatum calori, est proportionatum frigori, vt sit ad illud in potentia proxima vnde etiam materia prima secundum quòd est proportionata formæ ignis per accidentia ignis, non est susceptiua formæ aquæ, licèt absolutè considerata sit eius susceptiua, tanquam primum & communе subiectum omnium formarum. Vnde ad primum dicitur, quòd si nomine oculi intelligimus substantiam oculi cùm dispositionibus quibus est proprium subiectum visus, non est in potentia ad cæcitatem. Nam cæcitas non aduenit illi nisi quia mutatur à sua naturali dispositione. Si autem nomine oculi intelligamus substantiam absolutè quæ subsistat talibus dispositionibus, oculus non est proprium susceptiuum visus, sed remotum.

Ad secundum dicitur de mente sancti Thomæ veri. 21. articul. 2. ad primum, quòd non sic dicitur idem esse subiectum habitus & priuationis, quasi omne quod habet aliquam formam, sit etiam susceptiuum priuationis. Patet enim in rebus esse aliqua accidentia in quibus non potest eorum primatio esse, sicut dat exemplum sanctus Thomas de calore ignis: sed quia si in aliquo nata est esse priuatio, illud esse oportet susceptiuum habitus oppositi. Ad tertium dicitur, quòd non oportet eandem esse proximam potentiam contrariorum, sed sufficit vt sit eadem potentia remota, vt est de mente sancti Thomæ secundo cæli lect. 10.

Eadem est potentia contrariorum.

Similiter quando vnum contrariorum inest per naturam, non est eadem potentia susceptiua contrariorum vt dicitur veri. vbi supra. Substantia igitur completa, quia est proprium susceptiuum esse, non est secundum se in potentia ad non esse. Sed si aliqua est in potentia ad non esse, hoc conuenit sibi per aliud, scilicèt ratione materiæ quæ nata est aliam formam recipere.

Quintò. In substantiis intellectualibus ipsa earum substantia completa, est id quod tenet locum primæ potentiæ & primi subiecti. ergo substantia ipsa est incorruptibilis: ergo, &c. probatur prima consequentia, quia in quibuscunque est compositio potentiæ & actus, id quod tenet locum primæ potentiæ, & primi subiecti, est incorruptibile, vt patet de materia prima corruptibilium secunda etiam probatur, quia nihil est corruptibile, nisi quia eius substantia corrumpitur. Sextò. Non sunt corruptibiles neque per se, neque per accidens. ergo, &c. quòd non per se, probatur, quia nec habent contrarium, nec ex contrariis sunt compositæ: cuius signum est, quia quæ secundum naturam sunt contraria, in intellectu desinunt esse contraria, imò vnum per aliud intelligitur. omne autem quod per se corrumpitur, necesse est aut habere contrarium, aut ex contrariis componi, cùm quæ mutuò se expellunt, necesse sit esse contraria: quòd non per accidens, patet, quia sunt subsistentes. quæ autem corrumpuntur per accidens, sunt accidentia, & formæ non subsistentes.

Quæ secundum naturā sunt contraria in intellectu desinūt esse contraria.

CIRCA signum quo probatur substantias intellectuales non habere contrarium, & non esse ex contrariis compositas, quia videlicèt quæ secundum naturam suam sunt contraria, in intellectu desinunt esse contraria, considerandum, quòd loquitur sanctus Thomas de formis contrariis, cuiusmodi est album & nigrum. constat enim quòd species horum secundum quas dicuntur in intellectu esse, simul sunt in intellectu, & per consequens contrarietatem non habent: & etiam de ipsis contrariis est vna scientia. non autem loquitur de ipsis operationibus intellectus, opiniones enim intellectus de contrariis sunt contrariæ, & in intellectu simul esse non possunt: ex quo sequitur ipsas esse contrarias non tantùm obiectiuè, vt quidam volunt, (quia sic etiam species albi & nigri obiectiuè sunt contrariæ, quas tamen dicit sanctus Thomas in intellectu non esse contrarias) sed etiam ex parte subiecti, cùm ab intellectu in quo subiectiuè recipiuntur, mutuò se expellant, quod ad rationem contrarietatis sufficere inquit sanctus Thomas secundo cælo, lec. 10.

SED tunc occurrit dubium, quomodo contrarias formas amittere contrarietatem in intellectu. signum esse potest intellectualem naturam neque contrarium habere, neque ex contrariis esse compositam. Nam licèt aliqua contraria amittant contrarietatem in intellectu, sunt tamen in ipso contrariæ opiniones.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd esse susceptiuum contrariorum secundum rationem contrarietatis, non est sufficiens signum habendi contrarium, aut compositionis subiecti ex contrariis, nisi fortassis in natura subsistenti. quia materia generabilium & corruptibilium est receptiua contrariarum formarum, & tamen neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita: & idcirco est incorruptibilis, licèt sit principium corruptionis in aliis: sed bene non esse subiectum contrariorum est sufficiens signum non habendi contrarium, aut non essendi ex contrariis compositum, quia omne habens contrarium aut compositum ex contrariis, est de necessitate receptiuum contrariorum, cum vnum contrarium natum sit in aliud agere. ideò volens ostendere sanctus Thomas substantiam intellectualem neque contrarium habere, neque esse ex contrariis compositam, pro conuenienti signo adduxit quod non est contrariorum susceptiua, vt contraria sunt, cum ea quæ secundum naturam suam sunt contraria, contrarietatem in intellectu non habeant.

SED aduertendum quòd loquitur sanctus Tho. (vt prius dicebatur) de contrarietate ipsarum rerum existentium extra intellectum, quia ex ista contrarietate sumitur signum corruptionis rerum & incorruptionis. nam quod non suscipit res contrarias per modum contrarietatis, non habet contrarium neque est ex contrariis compositum & est incorruptibile, cùm sit inalterabile. quod autem res contrarias per modū contrariorū suscipit, aut est corruptibile. vt compositū, aut principium est corruptionis in compositō, vt materia generabilium & corruptibiliū, non autem loquitur de contrarietate affirmationis & negationis, quæ contraria licet,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt dicitur in secundo Periẽmenias, ex ista enim contrarietate nõ sumitur iudicium corruptionis, aut incorruptionis rei. Vnde vt dicitur prima secundæ quæstion. 64. artic. 3. ad tertium, licèt res contrariæ in quæ extra intellectum contrariæ sunt non habeant contrarietatem in anima, in intellectu tamen, est contrarietas affirmationis & negationis. quamuis enim esse & non esse sint contradictoria prout in rebus considerantur, tamen vt ad actum animæ referuntur. secundum quòd anima opinatur aliquid esse, & opinatur idem non esse, putà cùm opinatur bonum esse bonum, & bonum non esse bonum, sunt contraria. Propter hoc conuenienter adduxit sanctus Thomas pro signo quòd substantia intellectualis non sit ex contrariis composita, quia ex quæ secundum naturam suam, id est secundum esse quod habent extra intellectum, sunt contraria, dum in intellectu recipiuntur, contrarietatem amittunt, licèt in intellectu contrariæ opiniones recipiantur, quia videlicèt ex istis sumitur iudicium corruptibilitatis & incorruptibilitatis, non autem ex contrarietate affirmationis & negationis, secundum quam non est nata fieri transmutatio in ipsa substantia naturæ intellectualis.

Septimò, Substantia intellectualis non est corpus, ergo non mouetur. ergo non corrumpitur per se, nec etiam corrumpitur per accidens. quia non est forma, aut virtus à corpore dependens. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omne quod mouetur, est corpus. Secunda quoque probatur, quia corruptio est mutatio quæ est terminus motus, & ideirco oportet vt omne quod corrumpitur, moueatur.

Octauò, Non patitur passione quæ ducat ad corruptionem: ergo, &c. patet consequentia, quia corrumpitur aliquid per hoc quòd aliquid patitur. antecedens verò probatur. quia omne quod recipitur in substantia intelligente, recipitur in ea intelligibiliter. quod autem sic in ea recipitur, est perficiens eam, non corrumpens. cùm intelligibile sit perfectio intelligentis, ergo, &c.

Nonò, Non corrumpitur propria corruptio neque est propter excellentiam sui obiecti, quia qui intelligit magis intelligibilia, magis etiam intelligit minus intelligibilia, nec propter corruptionem subiecti, cùm à subiecto non dependeat. ergo, &c. patet consequentia, quia sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus, sensus autem non corrumpitur nisi aut propter excellentiam sui obiecti, aut propter corruptionem subiecti.

Sensus corrumpitur & ab excellẽtia sensibili & corruptione subiecti.

CIRCA ea quæ hic de sensu dicuntur, occurrit dubium, quia videtur velle sanctus Thomas sensum corrumpi per se ab excellentia sui obiecti, per accidens autem ex corruptione organi, quasi sensus dupliciter corrumpatur, scilicèt aliquando per se absque organi corruptione, aliquando autem propter organi corruptionem. Hoc autem non videtur esse verum. non enim alia ratione videtur excellens sensibile sensum corrumpere, nisi quia organi proportionem soluit: & sic non corrumpitur sensus etiam ab excellenti sensibili nisi propter corruptionem organi.

Ad hoc dupliciter potest responderi. Primò, quòd per subiectum non intelligit sanctus Thomas organum sensus, sed ipsum animal: & sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilis, à corruptione ipsius propter corruptionem organi, sed à corruptione ipsius propter corruptionem animalis. illa enim quæ est propter excellentiam sensibilis, dicitur propria corruptio sensus, quia conuenit sensui inquantùm sensus est, vtpote à proprio obiecto proueniens. alia verò non est sibi propria, sed conuenit sibi tantùm inquantùm est accidens animalis. Secundò responderi potest, quòd per subiectum sensus intelligit sanctus Thom. eius organum. vultóque quòd ad eius corruptionem dupliciter corrumpi potest: sicut dupliciter ipsum organum corrumpi contingit. Nam cùm organum dupliciter ad sensum comparari possit, scilicèt tanquam eius instrumentum coniunctum, per quod suam operationem exercet, & tanquam subiectum ipsum in esse sustentans: inquantùm est instrumentum, ab excellentia sensibilis illius sensus corrumpi habet tanquam à proprio corruptino, eò quòd talis excellentia sensibilis, organi proportionem soluat, per quam est ad operationem sensus idoneum, à valde enim fulgidis, oculi proportio soluitur, quæ ad actum visionis eliciendum requiritur. Inquantùm verò est subiectum sensus, quod est ex contrariis compositum, à qualitatibus actiuis, calido scilicèt frigido & similibus habet corrumpi, sicut & alia quæ ex contrariis sunt composita. Similiter ergo sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi, scilicèt ad corruptionem eius vt organum est, & ad eius corruptionem vt est subiectum. Prima corruptio est propria sensui, quia conuenit ei inquantùm sensus est, & tali corpore vt instrumento coniuncto ad sentiendum vtitur, fitque ab excellentia propriij sensibilis tanquam à proprio corruptino organi sui vt organum est. Secunda verò non est sibi propria, sed est sibi & aliis formis accidentalibus communis. commune est enim omni accidenti, vt ad sui subiecti corruptionem corrumpatur. hæc autem corruptio organi, vt dictum est, à communibus corruptiuis fit, scilicèt à qualitatibus actiuis, vt naturaliter agunt. Ex his patet non esse mentem sancti Thomæ hoc loco quòd sensus per se absque organi corruptione ab excellentia propriij sensibilis corrumpatur, sed quòd ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicèt organum inquantùm huiusmodi ab excellentia propriij sensibilis corrumpitur: quandoque verò corruptione omnibus accidentibus communi, quando scilicèt organum inquantùm subiectum corrumpitur corruptione non ab excellentia propriij sensibilis, sed ab aliis agentibus prouenlente, secundum quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

SED circa istam responsionem dubium occurrit. Sensibile enim excellens si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suæ speciei sensibilis in sensu & in organo. Sed species sensibilis existens in sensu non potest sensum aut organum sensus corrumpere, cùm talis species habeat in sensu esse intentionale: intentio autem naturalem transmutationem non causet, vt dicitur prima quæstion. 67. articulo 3. & secundo sententiarum dist. 14. artic. 3. ergo, &c. Respondetur negando minorem. Ad authoritatem sancti Thomæ dicitur quòd licèt forma habens esse intentionale, inquantùm huiusmodi, non sit corruptiua aut actiua alicuius effectus naturalis secundum se, potest tamen obiectum sensus, talem formam impetmendo, naturalem transmutationem causare: sicut licèt virtus principalis agentis existens intentionaliter in instrumento non possit ex se inquantùm habet tale esse diminutum, effectum principalis agentis causare, ipsum tamen principale agens potest per ipsam sic existentem in instrumento operari. intendit ergo sanctus Thomas quòd intentio secundum se non potest naturalem transmutationem causare: non autem negat quin obiectum per ipsam intentionem organo sensus impressam organi proportionem soluere possit.

Decimò, Intelligibile inquantùm intelligibile, est necessarium & incorruptibile. quod patet ex hoc, quod necessaria secundum se perfectè intellectu cognoscibilia: contingentia autem non nisi inquantum sunt incorruptibilia. scilicèt inquantum sunt vniuersalia. ergo oportet intellectum esse incorruptibilem. probatur consequentia, quia quod conuenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet conuenire intellectui inquantùm huiusmodi, quia perfectionem & perfectibile oportet esse vnius generis.

Intellectus perficitur & dditis animæ passionibus.

CIRCA illam propositionem. necessaria sunt perfecti intellectu cognoscibilia: aduertendum, quòd loquitur sanctus Thomas de ipsis necessariis secundum se consideratis, & de perfectione cognitionis se tenente ex parte intelligentis. necessitatem enim quantam est ex se, natum est intelligi certa cognitione & euidenti, quæ est perfecta cognitio ex parte cognoscentis.

CIRCA consequentiæ probationem dubitatur, quomodo si ideò intellectus est incorruptibilis, quia sua perfectio est incorruptibilis, eò quòd oporteat perfectibile & perfectionem esse vnius generis, sequetur corpus hominis esse incorruptibile. eius enim perfectio scilicèt anima intellectiua, est incorruptibilis.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd perfectio propria alicuius comparatur ad suum perfectibile sicut proprius actus ad propriam potentiam: proprius autem actus & propria potentia in eodem rerum ordine reponuntur, cùm oporteat materiam esse proportionatam formæ. vnde nulla potentia recipit tanquam proprium formam aliquid superioris aut inferioris ordinis, alioquin non esset proportio inter materiam & formam. sicut materia generabilium non respicit tanquam propriam actum formam corporis cœlestis, cùm illa sit superioris ordinis, vtpote quæ est completiua totius capacitatis suæ materiæ, quod complementum materiæ generabilium per vnam formam consequi non potest: neque etiam materia cœli est receptiua aliquius formæ generabilium & corruptibilium, quia forma rei generabilis & corruptibilis relinquit materiam in qua recipitur, in potentia ad aliam formam, quod est à materia cœli longè alienum. Cùm ergo inquit sanctus Thomas oportere perfectibile & suam perfectionem esse eiusdem generis: per esse eiusdem generis intendit esse eiusdem ordinis. Sic enim intelligibile inquantùm intelligibile sit proprius actus intelligentis inquantùm intelligens est, oportet intellectum & intelligibile inquantùm huiusmodi, esse vnius ordinis rerum: & ideò enim intelligibile, vt sic, sit de ordine incorruptibilium, cùm sic abstrahatur à materia individuali, quæ est principium corruptionis, necesse est intelligentem vt sic, esse incorruptibilem. Istis suppositis facilè ad obiectionem ex doctrina sancti Th. prima quæst. 76. & in quæstionibus de anima, art. 8. quòd anima intellectiua est eiusdem generis sitæ eiusdem ordinis cum corpore humano quantùm ad ea

secundum quæ tale corpus assumitur, vt perfectibile ab anima: non autem oportet vt sit eiusdem ordinis quantum ad illud quod consequitur ex necessitate materiæ, & non secundum intentionem primam eligentis materiam propter formam. corpus autem humanum accipitur vt materia animæ intellectiuæ inquantum est conueniens instrumentum ad operationes sensitiuas quibus mediantibus accipiat species intelligibiles à rebus. non enim (vt dicitur prima parte vbi supra articul. quinto ad secundum) animæ intellectiuæ debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitiuam virtutem. vt sic autem sunt eiusdem ordinis anima & corpus, quia anima intellectiua requirit organum æqualiter proportionatum vt est principium sentiendi, & corpus est sic proportionatum vt sit conueniens ad sentiendum: vnde vtrumque ponitur in ordine sensibilium. vnum quidem, sicut actus, alterum verò sicut potentia. corruptibilitas autem sequitur ex necessitate materiæ, eò quòd corpus sic æqualiter proportionatum & ex contrariis mixtum necessariò corrumpatur. & accidit ipsi inquantum assumitur vt materia talis formæ. sicut accidit ferro vt sumitur tanquam materia serræ, quòd rubiginem contrahat, eligeret enim artifex magis materiam ad quam non consequitur talis defectus, si posset inueniri. ideò non oportet animã intellectiuam, & corpus humanum esse eiusdem ordinis quantum ad corruptibilitatem aut incorruptibilitatem, sed bene intelligibile & intellectum, quia corruptibilitas non potest sequi ex aliqua necessitate materiæ in intellectu cùm sit immaterialis, & immixtus. Vnde ad rationem negatur consequentia, quia corruptibilitas sequitur corpus hominis ex necessitate materiæ. Propositio autem sanct. Thom. sic intelligitur, quòd perfectionem & perfectibile oportet esse eiusdem ordinis & modi essendi, nisi per accidens aliter eueniat ex necessitate materiæ, & præter agentis primam intentionem.

Vndecimò, Intellectus non perficitur per motum, sed per hoc, quòd est extra motum existens: quod patet, quia perficitur per scientiam & prudentiam sedatis animæ passionibus, vt dicitur 7. phy. ergo modus substantiæ intelligentis est, quòd esse suum sit supra motum & tempus. ergo &c. probatur prima consequentia quia vnumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ. secunda etiam probatur, quia esse cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui & tempori.

SED videtur ista ratio non concludere, quia licèt per cessationem alicuius motus extrinseci anima per scientiam & prudentiam perficiatur, cum hoc tamen stare posset, quòd per motum ipsius intellectus perficiatur anima per prudentiam & scientiam. sicut quia per flatũ venti impeditur aliquando ne lignum comburatur, ideò non comburitur nisi cessante vento & motu aeris: & tamen cessante motu aëris comburitur lignum per motum ipsius ignis. similiter licèt ad acquirendam scientiam & prudentiam oporteat sedari animæ passiones & perturbationes corporis, quia illæ iudicium intellectus impediant cùm fuerint inordinatæ, non tamen per hoc nec necessariò habetur quòd cessantibus illis motibus scientia & prudentia adueniant animæ absque motu ipsius intellectus.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina sanct. Thom. 7. phy. in exp. tex. 20. quòd cùm intellectus sit in vltima dispositione ad recipiendum speciem intelligibilem, si secundum se consideretur, statim deductis impedimentis ad præsentiam obiectorum per expertmentum acceptorum informatur specie intelligibili: sicut speculum forma speculari ad præsentiam corporis, quia verò per inordinatas animi passiones & corporis perturbationes anima ab acquisitione impeditur scientiæ, ideò remotis aut sedatis huiusmodi passionibus, statim causantur species in intellectu eorum quorum experimẽtalis iam est habita cognitio. Et iccirco subita ista acquisitio scientiæ per cessationem motus extrinseci, signum est quòd scientia non acquiritur per motum ipsius intellectus neque per se requiritur alteratio precedens, licèt requiratur remotio prohibentis & sic patet quòd intellectus per se loquendo perficitur non per motum, sed per hoc quòd est aliquid extra motum & tempus existens.

AD dubium ergo dicitur primò, quòd non fiant simul per cessationem motus extrinseci animam perfici per scientiam statim, vt intendit sanct. Thom. & ipsam per motum acquirere scientiam, quia quod statim remoto impedimento perficitur, non actuatur per motũ ad exẽplum quod adducitur quòd dicitur non ignitur per motũ aeris incendentis, eò quòd non sit in vltima dispositione ad formã ignis. sicut intellectus est secundum se in vltima dispositione ad formas intelligibiles & ad scientiam.

Duodecimò. Substantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum. ergo &c. patet consequentia, quia naturale desiderium non potest esse frustra. cùm natura nihil frustra operetur, probatur antecedens. Cognoscunt & apprehendunt esse perpetuum: ergo & illud naturaliter appetunt. probatur consequentia ex comparatione ad ea quæ cognitione carent. illa enim quorum principiis inest virtus ad conseruandum esse perpetuum secundum numerum, appetitu consequente illa principia appetunt esse perpetuum secundũ numerum. quorum autem principia habent virtutem ad conseruandũ esse perpetuum secundum speciem, illa appetunt esse perpetuum secundum speciem. ergo & illa quæ non cognoscunt esse nisi vt nunc, appetunt esse tantum vt nunc, appetitu sequente cognitionẽ, non autem esse perpetuum, quæ autem cognoscunt esse perpetuum, etiam perpetuũ esse appetunt. patet consequentia, quia & per appetitum sequentem principia naturalia, & per appetitum sequentem cognitionem, inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est, quòd & cognitione carentia, & quæ cognitionem habent refugiunt contrarium suum quodque suo modo.

Substantiæ intellectuales appetũt esse perpetuũ naturaliter quia illud appetendum.

Antecedens huius rationis eiusque probationem dupliciter interpretari possumus, & vtroque modo ad mentem sancti Thomæ.

AD euidentiam primæ interpretationis sciendum. Primò, quòd substantias intellectuales apprehẽdere esse perpetuum in proposito est ipsas apprehendere esse absolutè. apprehendere autem esse absolutè, est apprehendere esse absque aliqua limitationẽ. & cùm dupliciter limitari possit esse, scilicèt sicut actus limitatur per potentiam in qua recipitur, quomodo dicimus esse humanum, aut esse angelicum, & sicut mensuratum tempore dicitur limitari ad aliquod tempus determinatum, quomodo dicimus esse vnius diei, aut vnius mensis, aut vnius anni, & similiter apprehendere hoc loco esse absolutè & absque limitatione est apprehendere esse sine determinatione ad aliquam naturam, & hoc determinatione ad aliquod tempus, sed solùm inquantum est existere in rerum natura. Esse autem sic absolutè consideratum est esse sempiternum & perpetuum negatiuè, quia videlicèt nullis terminis durationis clauditur, non autem est positiuè perpetuum, quia sicut abstrahit ab hoc aut illo tempore, ita abstrahit à temporis perpetuitate: consequentia tamen oportet ipsum esse perpetuum etiam positiuè, quia si existeret in natura vt absolutè apprehenditur & appetitus, cùm abstrahat ab omni temporis limitatione, oporteret vt omni tempore necessariò duraret. sicut quia abstrahit ab omni natura limitante, oporteret vt omnem cuiuscunque naturæ perfectionem essendi contineret. vnde sese in deo concomitatur esse abstractum omnem essendi perfectionem continens & esse æternum ab omni temporis differentia abstractum. Aduertendum secundò, quòd res apprehensa non monet appetitum nisi apprehendatur sub ratione boni & conuenientis. rideò appetitus rationalis creatnræ ad esse absolutè, non consequitur ad apprehensionem esse perpetui, nisi inquantum esse absolutè apptehenditur sub ratione boni & conuenientis. Fundamentum ergo huius rationis est, quòd quia natura intellectualis vt sic apprehendit tanquam bonum & appetibile esse absolutè absque determinatione ad aliquod certum tempus, ideò appetit esse absolutè, non cum aliqua determinatione ad aliquod tempus sic autem appetere primò ipsum vt sibi conuenit perpetuitas, negatiuè quidem primò, sed secundatiò & consecutiuè etiam affirmatiuè. Secundò eam probationem interpretari possumus, vt per esse perpetuum intelligamus esse cum ipsa perpetuitate consideratum, vt scilicèt contra esse tempore distinguitur. Et tunc sensus rationis est, quod cùm natura intellectualis apprehendat per modum boni & appetibilis ipsum esse cum perpetuitate (non est enim dubium quin perpetuitatem essendi cognoscat, & eam bonam esse iudicet) cùm nobilissimum ens, qui est deus, cognoscat esse æternum, ideò appetit ipsum esse simul perpetuitatem in essendo appetendo, sicut & ea quorum principiis inest virtus ad conseruãdum esse perpetuum, appetunt esse cùm perpetuitate. apprehensio enim boni in habentibus intellectum se habet ad appetitum intellectualem, sicut principium & forma non habentis cognitionem se habet ad appetitum naturalem.

SED contra vtramque expositionem dubitatur. Contra primam quidem, quia si ad appetere esse absolutè, quod est esse vniuersale & sempiternum negatiuè, cõsequitur appetere esse perpetuum positiuè, vt prima expositio dicit, sequitur quòd cognitio qua cognoscitur & apprehenditur esse absolutè, sit etiam apprehensio perpetuitatis essendi, ita quòd perpetuitas sit pars obiecti cogniti. appetitus enim non fertur nisi in cognitum. hoc autem est falsum, quia sicut cùm apprehenditur vniuersale absolutè, non oportet vt eius vniuersalitas apprehendatur: licèt sit conditio concomitans ipsum vniuersale, vt absolutè cognoscitur, ita nõ oportet quòd ad apprehensionẽ esse absolutè apprehendatur ipsa perpetuitas etiam negatiuè sumpta: licèt concomitetur obiectum sic cognitum. ergo multò minus apprehenditur perpetuitas essendi positiuè.

CONTRA secundam verò expositionem arguitur, quia appetitus consequens apprehensionem perpetuitatis non videtur naturalis, sed magis imperfecta quædã voluntas. secundum quam voluntas vellet omnes perfectiones si possibile esset. Confirmatur, quia secundum hoc sequeretur quòd vnusquisque homo naturaliter ap-

ter appeteret esse perpetuum, cùm vniusquisque apprehendat esse perpetuum: quod tamen est falsum, quia tunc quilibet homo esset perpetuus iuxta rationem hic positam. Contra ipsum quoque antecedens instari potest ex Scoto, vbi suprà ad primum. Aut enim arguitur de desiderio naturali propriè dicto, & tunc ad probandum desiderium naturale ad aliquid, oportet probare possibilitatem in illa natura ad illud: & sic in proposito ad probandum vnitatem intellectualem naturaliter appetere perpetuum esse, oporteret prius ostendere in ipsa esse possibilitatem ad esse perpetuum: & econtrario arguere, esset petitio principij. Aut arguitur de desiderio naturali minus propriè dicto, qui est actus elicitus, & tunc non potest probari quòd aliquod desiderium sit naturale nisi prius probetur quòd ad illud sit desiderium naturale primo modo, & per consequens nisi prius probetur possibilitas in natura ad illud. & ideò, vt prius arguebatur, probare possibilitatem naturalem in natura ad illud ex naturali desiderio, est petere principium.

Ad primam harum obiectionum dicitur quòd appetitus se habet ad conditionem obiecti appetibilis sibi propositi, eo modo quo ad ipsam se habet apprehensio. si enim apprehendatur tanquam bonum, aut tanquam ratio bonitatis, tunc appetitus fertur in ipsam per se vt in rem appetitam, aut rationem rei appetitæ. si autem non apprehendatur, sed concomitetur obiectum apprehensum, vt sic appetitur etiam concomitanter, & tanquam conditio rei appetitæ & per aliud: sicut si intellectus apprehendat bonum vniuersale tanquam bonum, & appetibile apprehendendo ipsum vt omnem perfectionem includit, ita quòd includere omnem perfectionem sit pars obiecti cogniti, appetitus hanc cognitionem sequens fertur per se in bonum vniuersale, & in ipsam continentiam omnis perfectionis tanquam in rem appetitam, si autem apprehendat communem rationem boni per abstractionem ab omni principio limitante ad particularem aliquam boni rationem, nihil aliud de ipso bono communi apprehendendo, tunc continentia omnis bonitatis & perfectionis non est pars obiecti cogniti, sed conditio concomitans obiectum cognitum, & appetitus illam apprehensionem sequens fertur in continentiam omnis perfectionis, non per se, sed per aliud, & concomitanter, inquantum illa est conditio concomitans obiectum appetitum. Sic ergo in proposito, quia apprehensionem esse absolutè absque limitatione ad aliquod tempus, concomitatur perpetuitas essendi negatiuè tanquam conditio obiecti cogniti vt sic: ideò & appetitus ipsius esse absolutè fertur concomitanter tantùm in ipsam perpetuitatem essendi negatiuè sumptam, & quia in esse sic perpetuò negatiuè, includitur perpetuitas affirmatiuè sumpta implicitè, quia si poneretur in rerum natura esse absolutè vt intelligitur, illud perpetuò duraret ex quo nullum sibi certum tempus determinaretur ideò in apprehensione esse perpetui negatiuè apprehenditur implicitè esse perpetuum affirmatiuè, & appetitus esse absolutè appetit implicitè esse perpetuum affirmatiuè: & sic patet quòd eo modo quo appetitur esse perpetuum, etiam ab intellectu apprehenditur: & econuerso sicut apprehenditur, ita appetitur.

AD euidentiam secundi dubij, consideranda est similitudo quam ponit sanctus Thomas inter principia naturalia rei, & cognitionem boni, quia scilicèt sicut ad principia naturalia consequitur appetitus essendi naturalis, ita & ad apprehentionem ipsius esse: cuius signum ponit, quia & ea quæ cognitione carent, & ea quæ cognitionem habent, resistunt corrumpentibus. illa quidem secundum virtutem suorum principiorum naturalium, ista autem secundum modum suæ cognitionis. Ex hac enim similitudine & comparatione apparet, quòd sicut secundum conditionem principiorum naturalium, appetitus illa principia consequens naturaliter appetit esse quia quorum principia habent virtutem ad esse perpetuum, illa naturaliter appetunt esse perpetuum: illa verò quorum principia non habent virtutem ad conseruandum esse perpetuum, sed vsque ad terminatum tempus, non appetunt naturaliter esse nisi tanto tempore: ita secundum modum apprehentionis ipsius esse, oportet esse modum appetendi esse naturaliter, vt illa scilicèt quæ apprehendunt esse vt nunc, desiderent naturaliter esse vt nunc: quæ autem apprehendunt esse perpetuum, desiderent naturaliter esse perpetuum. Cùm ergo obiicitur, quia ista est tantùm quædam imperfecta voluntas hoc negatur, nec est simile de esse, & de aliis perfectionibus aliarum rerum, quia esse naturaliter appetitur ab vnoquoque modo, non autem aliarum rerum perfectiones naturaliter appetuntur ab vnoquoque: ideò & naturaliter appetitur ipsum esse secundum modum quo apprehenditur. Ad confirmationem dicitur, quòd consequentia non tenet, quia apprehensio qua homo apprehendit esse perpetuum, non est operatio totius compositi, quasi à composito immediatè elicita, sed est operatio solius animæ secundum quam etiam dicitur homo intelligere, sicut & ab operatione partis totum denominatur. ideò non oportet vt ipsum compositum naturaliter appetat esse perpetuum, sed vt sola anima hominis perpetuitatem naturaliter appetat, cuius solius est perpetuitatem apprehendere. Vnde insequitur sanctus Thomas eodem argumento probans animæ humanæ perpetuitatem concludit, consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam qua esse simpliciter & secundum omne tempus apprehendit.

Ad tertiam obiectionem quæ sumitur ex Scoto, dicitur quòd accipitur hoc loco appetitus naturalis, vt dicit actum elicitum necessariò cognitionem & apprehentionem boni consequentem. Cùm verò arguitur quòd esset petitio principij, negatur, quia quòd tale desiderium naturale substantiis intellectualibus insit, probatur ex eo quòd apprehendunt esse perpetuum. ex hoc autem naturali appetitu à posteriori concluditur ipsas esse perpetuas & incorruptibiles. Tertiodecimo. Non potuerunt incipere nisi per potentiam primi agentis. ergo non possunt desinere esse nisi per potentiam primi agentis probatur antecedens, quia non sunt ex materia quæ potuerit præfuisse. consequentia etiam probatur, quia quæ incipiunt & desinunt esse, per eandem potentiam habent vtrunque.

Posset autem aliquis hac ratione motus arguere. Possunt tales substantiæ desinere esse per potentiam primi agentis, ergo sunt corruptibiles. cuius oppositum hic intenditur. Respondet sanctus Thomas negando consequentiam, tum quia res dicuntur necessariæ & contingentes non per potentiam extrinsecam, sed per intrinsecam, tum quia cùm sit eis proprium quòd sint perpetuæ, non hoc subtrahit ab eis deus, licèt absolutè eas annihilare posset. cùm enim deus sit naturæ institutor, non subtrahit à rebus, quod est proprium naturis earum.

SED occurrit dubium hoc loco. Videtur enim quòd hic dicitur, aduersari iis quæ superius in secunda ratione dicta sunt. Ibi enim ostensum est quòd substantiæ quæ sunt ipsæ formæ, nunquam possunt priuari esse, & quod impossibile est vt esse desinant, eò quòd esse per se consequatur formam. hic autem dicitur quòd possunt desinere esse per potentiam primi agentis.

Ad hoc dupliciter responderi potest. Primò quòd superius intellexit eas non posse desinere esse per potentiam aliquam intrinsecam, quomodo dicerentur corruptibiles. huic autem non repugnat quòd desinere possint per potentiam extrinsecam primi mouentis, vt hic dicitur. Secundò potest responderi quòd superius intellexit eas non posse priuari esse ipsis, aut aliquo ipsarum in natura manentibus, quod est per corruptionem desinere esse. non potest enim aliquid ipsarum remanere sub non esse ipsarum, cùm sint omninò secundum substantiam simplices. hic autem vult quòd possint desinere esse per annihilationem, in quo nihil rei annihilatæ remanet in natura. Constat autem hæc nullam inter se contradictionem habere. Confirmatur conclusio auctoritate Psalm. Laudate dominum de cœlis, &c. vbi enumeratis angelis & cœlestibus corporibus subinfertur: Statuit ea in æternum, &c. & Dionysius etiam tertio cap. de diui. no. ait quòd propter diuinæ bonitatis radios, &c.

Vtrum substantia intellectualis possit vniri corpori, & per quem modum.

Cap. 56.

QVM autem supra ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus, neque virtutem aliquam à corpore dependentem: restat inuestigandum vtrùm aliqua substantia intellectualis corpori possit vniri. Est autem primò manifestum quòd substantia intellectualis non potest corpori vniri per modum mixtionis. Quæ enim miscentur, oportet adinuicem alterata esse: quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem: & quæ possunt esse actua & passiua adinuicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus. sunt enim immateriales: vt suprà * ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

2 Adhuc, quæ miscentur mixtione iàm facta, non manent actu, sed virtute tantùm. nam si actu manerent, non esset mixtio: sed confusio tantùm: vnde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est: hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus: sunt enim incorruptibiles, * vt suprà ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis vniri corpori per modum mixtionis. Similiter autem patet quòd substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est. sunt enim tangentia, quorum vltima sunt simul: & puncta vel lineæ aut superficies, quæ sunt corporum vltima: non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori vniri potest. Ex hoc autem relinquitur quòd neque continuatione, neque compositione, aut colligatione, ex substantia intellectuali & corpore vnum fieri possit. omnia enim hæc sine contactu fieri non possunt.

* Cap. 44.

Secunda conclusio.

Est tamen quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori vniri potest. corpora enim naturalia tangendo se alterant, & sic adinuicem vniuntur, non solùm secundum vltima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam imprimit in alteratum. & quanuis si considerentur solum vltima quantitatis: etiam oportet in omnibus mutuum esse tactum, tamen si attendantur ad actionem & passionem, inuenientur aliqua esse tangentia tantùm, & aliqua tacta tantùm. corpora enim cœlestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora inquantum ea alterant, non autem tanguntur ab eis: quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quæ in quantitatis vltimis non tangant, dicentur nihilominùs tangere inquantum agunt: secundum quem modum dicimus quòd contristans nos tangit. hoc igitur modo tangendi possibile est vniri substantiam intellectualem corpori per contactum. agunt enim substantiæ intellectuales in corpora & mouent ea, cùm sint immateriales, & magis in actu existentes. hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis: vnde differt hic tactus à tactu corporeo in tribus. * Primò, quia hoc tactu, id quod est indiuisibile, potest tangere diuisibile: quod in tactu corporeo non potest accidere. nam punctò non potest tangi nisi indiuisibile aliquod. substantia autem intellectualis quanuis sit indiuisibilis, potest tangere quantitatem diuisibilem inquantum agit in ipsam. alio enim modo est indiuisibile punctum, & substantia intellectualis. punctum quidem est sicut quantitatis terminus: & ideò habet situm determinatum in continuo vltra quem porrigi non potest: substantia autem intellectualis est indiuisibilis, quasi extra genus quantitatis existens: vnde non determinatur ei indiuisibile aliquid quantitatis ad tangendum. Secundò, quia tactus quantitatis est solum secundum vltima tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur, sic enim tangitur secundum quòd patitur & mouetur: hoc autem fit secundum quòd est in potentia. potentia autem est secundum totum, & non secundum vltima totius, vnde totum tangitur. EX quo patet tertia differentia: quia in tactu quantitatis quæ fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur: & non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, cùm sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, & incedentem per ipsam absque impedimento. sic igitur substantia intellectualis potest corpori vniri per contactum virtutis. quæ autem vniuntur secundum talem contactum, non sunt vnum simpliciter: sunt enim vnum in agendo & patiendo, quod non est esse vnum simpliciter. sic enim dicitur esse vnum quomodo & ens. esse autem agens non significat esse simpliciter. vnde nec esse vnum in agendo, est esse vnum simpliciter. Vnum autem simpliciter, tripliciter dicitur. Vel sicut indiuisibile: vel sicut continuum: vel sicut quod est ratione vnum: ex substantia autem intellectuali, & corpore, non potest fieri vnum quod sit indiuisibile. oportet enim illud esse compositum ex duobus. Nec iterum quòd sit continuum. quia partes continui quantæ sunt. Relinquitur igitur inquirendum vtrum ex substantia intellectuali & corpore possit fieri vnum, sicut quòd est ratione vnum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione vnum nisi sicut ex forma substantiali & materia. ex substantia enim & acidente non fit ratione vnum. non enim est eadem ratio hominis & albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur, vtrum substantia intellectualis, corporis alicuius forma substantialis esse possit. Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile. Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquod vnum. actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur: substantia verò intellectualis est substantia actu existens, vt ex præmissis apparet. similiter autem & corpus. non igitur potest aliquid vnum fieri vt videtur, ex substantia intellectuali & corpore.

Primi contactus vir tutis à contactu corporeo triplex differentia.

Vnum simpliciter tripliciter dicitur.

Tertia conclusio. Prima probatio.

2 Adhuc, forma & materia in eodem genere continentur omne enim genus per actum & potentiam diuiditur. substantia autem intellectualis & corpus sunt diuersa genera. non igitur videtur possibile vnum esse formam alterius.

3 Amplius, omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale: sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quòd esse eius sit in materia corporali. non enim esse formæ est præter esse materiæ sequitur igitur quòd substantia intellectualis non sit immaterialis, vt suprà ostensum est.

4 Item, impossibile est id cuius esse est in corpore, esse à corpore separatum: intellectus autem ostenditur à physicis esse separatus à corpore, & quòd neque est corpus, neque virtus in corpore: non est igitur intellectualis substantia forma corporis. sic enim esse eius esset in corpore.

5 Adhuc, cuius esse est commune corpori, oportet & operationem communem esse. vnumquodque enim agit secundum quòd est ens: nec virtus operatiua rei potest esse sublimior quàm eius essentia: cùm virtus essentiæ principia consequatur. si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quòd esse eius sit sibi & corpori cõmune. ex forma enim & materia fit aliquid vnum simpliciter, quod est secundum esse vnum: erit ergo & operatio substantiæ intellectualis communis corpori: & virtus eius, virtus in corpore: quod ex præmissis patet esse impossibile.

Super cap. 56.

POstquam determinauit sanct. Thom de substantia intellectuali quantum ad eius naturam, incipit de ipsa quantum ad vnionem eius ad corpus determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit aliquam intellectualem substantiam vniri corpori. Secundò ostendit præter hanc, esse alias corporibus non vnitas. cap. 91. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit animam rationalem vniri corpori. Secundò inquirit quali corpori vniatur capit. 90. Circa primum tria facit. Primò agit de ipsa vnione animæ intellectiuæ ad corpus secundum se. Secundò de duratione ipsius ante & post vnionem. cap. 79. Tertiò de eius productione dictam vnionem caulante cap. 85. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipsa substantia animæ intellectiuæ vnitæ. Secundò de potentijs eius quæ sunt intellectus possibilis, & intellectus agens cap. 59. tuxgesimotertio. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit quid in hac difficultate sit manifestum. Secundò quid sit dubium circa medium præfentis capituli. Quantum ad primum ponuntur tres conclusiones, quarum primaeit. Substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum mixtionis, probatur. primò.

Universidad de Biblioteca

substantia immaterialis non communicat in materia cum corporalibus, cùm sit immaterialis: ergo non adinuicem alterantur ergo non miscentur. probatur prima consequentia, quia non contingit esse vnumquem alteratu, nisi quæ communicant in materia, quæ possunt esse actiua & passiua adinuicem Secunda quoque probatur, quia quæ miscentur, oportet adinuicem esse alterata. Secundò, Quæ miscentur, mixtione iam facta non manent actu sed virtute tantùm, ergo &c. probatur antecedens, tum quia si manerent, non esset mixtio, sed confusio tantùm, tum etiam significatio, quia corpus mixtum ex elementis nullum illorum est. consequentia quoque probatur, quia substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles.

AD EVIDENTIAM huius propositionis. Quæ miscentur, mixtione iam facta non manent actu, sed virtute tantùm, vt de elementis in mixto patet. Sciendum quòd ista propositio sumitur ex philosopho in libro de generatione, vbi tenet in vera mixtione oportere vnumquodque misibilium corrumpi, & ex ipsis sic corruptis aliquod tertium generari: propter quod inquit in secundo, quod si gutta vini mille amphoris aquæ apponatur, non fit vera mixtio, sed corruptio, quia videlicet gutta vini speciem amittit, & in aquam transmutatur: in mixtione autem non oportet vnum misibilium in aliud conuerti, sed oportet vtrunque corrumpi, & in quoddam medium commune conuerti.

Quomodo elementa maneant in mixto.

Quomodo autem dicantur misibilia in mixto virtute manere, dupliciter à Thomistis exponitur. quidam enim sic intelligunt, quòd ex qualitatibus elementorum remissis resultat qualitas media realiter composita ex partibus diuersarum rationum, vtpote habens aliquid formaliter de calore, & aliquid de frigiditate, & sic de aliis, ita quòd quandoque vna eius pars intenditur, & alia remittitur, & secundum hoc mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud, habet autem hæc opinio fundamentum ex verbis sancti Thom. Primò, quia prima parte quæstion. 76. articul. 4. ad quartum inquit, quòd in mixto manent qualitates propriæ elementorum, sed remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Secundò quia de ma. quæst. 5. artic. quinto ad sextum dicit quòd contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur & conseruantur ne se inuicem corrumpant, per formam substantialem. Tertiò quia in tractatu qui intitulatur, quomodo elementa maneant in mixto, inquit quòd remissis excellentiis qualitatum elementorum, ex iis constituitur qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti differens in diuersis secundum diuersam mixtionis proportionem. Quartò quia quarto sent. distinct. 44. quæst. prima. articul. primo. quæstion. 1. ad quartum inquit, quòd forma mixtionis est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus. Potest etiam hoc haberi ex ipso in fine primi libri de generatione, vbi exponens illa verba, Mixtio est misibilium alteratorum vnio inquit, quòd hæc alteratio solum est intelligenda in virtutibus siue qualitatibus eorum. Sed si alteratio sumatur impropriè, mixtio est misibilium alteratorum, id est corruptorum secundum formas vnio. Hoc enim sic intelligi potest, quòd ipsæ substantiæ quæ miscentur, non propriè vniuntur quasi remanentes in sua substantia alteratæ, imò corrumpuntur, & desinunt esse, sed qualitates eorum sunt illæ quæ vniuntur, & remanent alteratæ, id est, remissæ ab earum excellentiis, & sic constat qualitatem mixtionis esse quid compositum ex qualitatibus mixtorum remissis, & ad medium redactis, Potest etiam haberi hoc ex Aristot 3. topic. capit. 9. vbi dicit albius esse quod est nigro impermixtius, vbi videtur velle quòd in medio extrema actu contineantur. Alij verò dicunt ex qualitatibus elementorum corruptis generari mediam qualitatem actu quidem simplicem, vtpote in qua non sit actu diuersitas caliditatis & frigiditatis, aut alterius qualitatum: sed virtualiter multiplicem, inquantum in ipsa virtualiter qualitates elementorum continentur. hanc autem esse mentem sancti Thom. probant ex verbis ipsius in tertio sententiarum distinct. 4. articul. 2. quæstion. 3. primum vbi ait, quod in minus albo nihil est nigredinis, sed albedo minus intensa ex quo videtur velle quòd in medio non sint extrema in actu. Veranne harum opinionum sustentari posset etiam in doctri. sanct. Thom. Tenendo enim primam opinionem, quam etiam tenet Capreolus secundo sententiarum distinct. 15. in responsione ad vltimum contra secundam conclusionem. Ad id quod obiicitur in contrarium ex verbis sancti Thomæ dupliciter respondere potest. Primò, quod non est eadem ratio de qualitatibus elementorum, & de colore, quia illæ sunt qualitates primæ, color autem est qualitas secunda, ex diuersa mixtione qualitatum primarum diuersimode resultans. secundò, quòd intelligit sanctus Thomas de minus albo, quod cum magis albo est eiusdem speciei, non autem de minus albo quod est alterius speciei ab albo, vt est rubeum, aut viride, quod est propriè medium inter album & nigrum quemadmodum qualitas complurationis, sunt mixtionis est media inter qualitates elementorum. In tali enim minus albo est etiam aliquid nigredinis, tenendo autem secundam opinionem, dici potest ad authoritates superius adductas, quòd sufficit ad mentem sancti Thomæ qualitates elementorum in qualitate complexionali virtualiter contineri. Ad Aristotelem verò dici potest, quòd per nigrum non intelligit qualitatem, sed albedinis privationem. Sensus enim verborum eius vult, quòd albius dicitur quod minus de priuatione albedinis habet, hoc est quod perfectiorem habet albedinem. Secunda conclusio est. Substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum contactus propriè dicti, patet quia talis contactus non est nisi corporum.

Corollarium. Non potest ex intellectuali substantia & corpore fieri vnum continuatione, aut compositione, aut colligatione, quia videlicet hæc sine contacto fieri non possunt. Tertia conclusio. Possibile est substantiam intellectualem vniri corpori secundum contactum virtutis, quia talis tactus in agendo consistit, substantiæ autem intellectuales agunt in corpora, & mouent ea, cùm sint immateriales, & magis in actu existentes.

AD huius autem manifestationem ponitur in litera triplex differentia inter tactum secundum virtutem, & tactum corporeum. contactu enim virtutis indiuisibile potest congere diuisibile, sit talis contactus non solùm secundum virtutem, sed etiam secundum totum, est quoque ad intima, faciens substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, quorum nullum in tactu corporeo inuenitur.

ADVERTENDVM circa secundam & tertiam differentiam, quòd potentia passiua secundum quam aliquid corporeum dicitur pati à substantia spirituali, aut moueri, est potentia substantiæ compositæ, non autem extremitatis quantitatiuæ, quoniam superficies secundum se non habet potentiam ad patiendum, licèt substantia sit in potentia ad colores medianteque superficie, sicut enim accidens per se non habet esse, ita sibi non conuenit propriè pati: & quia potentia rei compositæ est sibi intrinseca, ideò quum substantia ibi sit vbi operatur, oportet vt substantia spiritualis quæ corpus tangit, sit illi intrinseca, & per ipsam incedat, sua scilicet virtute tangendo, quum non sit aliquid ipsius corporis, quod ipsam intellectualem substantiam impediat, quin intrinsecus possit operari, sicut moles corporis impedit ne aliud corpus ipsum quantum ad mutinseca tangat. Quomodo autem substantia intellectualis sit in loco per contactum virtutis, dicetur in tertio libro. Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas quid in ipsa difficultate dubium sit. Et primò ostendit rationem dubitandi, cùm enim ex solo contactu virtutis non fiat vnum simpliciter, cum esse vnum in agendo & patiendo non sit esse vnum simpliciter, non sufficit ad hoc vt dicatur substantia intellectualis vniri simpliciter corpori, quòd sibi vniatur secundum virtutem, sed oportet quòd ex ipsa & corpore fiat vnum, aut sicut indiuisibile, aut sicut continuum aut sicut ratione vnum. Certum est autem quòd ex substantia intellectuali & corpore non potest fieri vnum sicut indiuisibile, cùm sint duo: nec continuitate, cùm sibi non habeat quantitatem, relinquitur ergo hoc solùm inquirendum, vtrum ex ipsis possit fieri vnum simpliciter, sicut quod est ratione & essentia vnum. Et quia ex duobus permanentibus non fit ratione vnum, nisi sicut ex materia & forma, dubitatio est, vtrùm substantia intellectualis alicuius corporis forma substantialis esse possit. Secundò ingreditur difficultatis materiam quisitionem.

Circa quod quatuor principaliter facit. Primò enim ponit rationes ad partem foliam secundò oppositiones aliorum narrat in capitulo sequenti. Tertiò determinat veritatem, cap. 68. Quartò rationes in oppositum adductas soluit, cap. 69.

Ponit ergo primò quinque rationes ostendentes, quòd non potest substantia intellectualis corpori vniri vt forma substantialis: quarum prima est, quia ex duabus substantiis actu ex tertio non potest fieri aliquid vnum. Secunda, quia substantia intellectualis & corpus sunt diuersa genera, forma autem & materia in eodem genere continentur. Tertia, quia sequeretur quòd substantia intellectualis non sit immaterialis, quia illum esse erit in materia. Quarta, quia intellectus ostenditur à philosophis esse separatus à corpore. Quinta, quia sequetur quòd operatio substantiæ intellectualis sit communis corpori, sicut & esse eius.

Positio

Positio Platonis de vnione animæ intellectiuæ ad corpus.

Cap. 57.

Idem 1. p. q. 70. ar. 3.

EX hoc autem & similibus rationibus aliqui moti dixerunt quòd nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura cõtradicere videbatur, quia ex anima intellectuali & corpore videtur esse compositus: excogitauerũt quasdam vias per quas naturam hominis saluarent. Plato igitur posuit & eius sequaces, quòd anima intellectualis non vnitur corpori sicut forma materiæ, sed solùm sicut motor mobili: dicens animam esse in corpore sicut nauta est in naui: & sic vnio animæ & corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo suprà dictum est.

Improbatio dicens ad intentum.

Hoc autem videtur inconueniens: secundum enim prædictum contactum non fit aliquid vnum simpliciter, vt ostensum est, ex vnione autem animæ & corporis fit homo. Relinquitur igitur quòd homo non sit vnum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens. Ad hoc autem euitandum Plato posuit quòd homo non sit aliquid compositum ex anima & corpore sed quòd ipsa anima vtens corpore, sit homo: sicut Petro, sed homo vtens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim & homo sunt quædam sensibilia & naturalia: hoc autem non esset si corpus & eius partes non essent de essentia hominis & animalis: sed rota essentia vtriusque esset anima secũdum positionem prædictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur hominem & animal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum.

Euitatio prædicti incommodi.

1 Item, impossibile est quòd eorum quæ sunt diuersi secundum esse, sit operatio vna: dico autem operationẽ vnam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quòd egreditur ab agente: multi enim trahentes nauim, vnam actionem faciũt ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diuersi impulsus ad trahendum: quum est vnum: sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diuersi impulsus ad trahendum: quum enim actio consequatur formam & virtutem, oportet quorum sunt diuersæ forma & virtutes, & actiones esse diuersas: quamuis autem animæ sit aliqua operatio propria in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi: hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatæ partis corporis, ex quo patet quòd simul sunt animæ & corporis operationes, oportet igitur ex anima & corpore vnum fieri, & quòd non sint secundum esse diuersa. Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obuiatur: nihil enim inconueniens est motuentis & moti, quamuis secundum esse diuersorum, esse eiusdem actu: nam motus est idem quòd actus mouentis, sicut a quo est, mori autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporisque communes, vt videlicet sint animæ sicut mouentis, & corporis sicut moti. Sed hoc esse non potest: quia

1 de anim. t. 29. vt probatur philosophus in secundo de anima, *sentire accidit in primo moueri à sensibilibus exterioribus: vnde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moueri absque mouente: organum igitur sensus mouetur & patitur in sentiẽdo, sed ab exteriori sensibili, illud autem quod patitur, est sensus, quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur à sensibilibus tali modo passionis: sensus igitur est virtus passiua ipsius organi, anima igitur sensitiua non habet se in sentiendo sicut mouens & agens: sed sicut quo patiens patitur: quod impossibile est esse diuersum secundum esse à patiente, non est igitur anima sensibilis secundum esse diuersa à corpore animato.

2 Præterea, licèt motus sit communis actus mouentis & moti, tamen alia operatio est facere motum, & recipere motum: vnde & duo prædicamenta ponuntur facere & pati: si igitur in sentiendo anima sensitiua se habet vt agens, & corpus vt patiens, alia erit operatio animæ, & alia corporis: anima igitur sensitiua habebit aliquam operationem propriam: habebit igitur & subsistentiam propriam: non igitur destructo corpore esse desinet, animæ igitur sensitiuæ etiam irrationalium animalium erunt immortales: quod quidem improbabile videtur, tamen à Platonis opinione non discordat, sed de hoc infrà erit locus quærendi.

3 Amplius, mobile non fortitur speciem à suo motore. Si igitur anima nõ coniungitur corpori nisi sicut motor mobili: corpus & partes eius non consequuntur speciem ab anima: abeunte igitur anima remanebit corpus & partes eiusdem speciei, hoc autẽ est manifestè falsum: nam caro, & os, & manus, & huiusmodi partes post abscessum animæ non dicuntur nisi æquiuocè, quum nulli harum partium propria operatio adsit, quæ speciem consequitur: nõ igitur vnitur anima corpori solùm sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

4 Adhuc, mobile non habet esse per sinum motorem sed solùm motũ: si igitur anima vniatur corpori solummodo vt motor, corpus mouebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam: viuere autem est quoddam esse viuentis, non igitur corpus viuet per animam.

5 Item, mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur, quum non dependeat mobile à motore secundum esse, sed secundum moueri tantùm: si igitur anima vniatur corpori solùm vt motor, sequetur quòd in vnione animæ & corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio: & sic mors quæ consistit in separatione animæ & corporis, non erit corruptio animalis: quod est manifestè falsum.

6 Præterea, omne mouens seipsum, ita se habet quòd in ipso est moueri, & non mouere: mouere, & non mouere: sed anima secundum Platonis opinionem mouet corpus sicut mouens seipsum, est ergo in potestate animæ mouere corpus, & non mouere: si ergo non vnitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari à corpore quum voluerit, & iterum vniri ei quum voluerit, quod patet esse falsum. Quòd autem vt propria forma anima corpori vniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente, actu ens est forma & actus ipsius: corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente, viuere enim est esse viuentis, semen autem ante animationem est viuens solùm in potentia: per animam autem fit viuens actu. Est igitur anima, forma corporis animati.

7 Amplius, quia tam esse quàm operari non est solùm formæ, neque solùm materiæ, sed coniuncti: esse & agere duobus attribuitur: quorum vnum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quòd homo est sanus corpore & sanitate, & quòd est sciens scientia & anima: quorum scientia est forma animæ scientis: & sanitas corporis sani, viuere autem & sentire attribuitur animæ & corpori. Dicimur enim viuere & sentire anima & corpore, sed anima tamen sicut principio vitæ & sensus: est igitur anima forma corporis.

8 Adhuc

3 Adhuc, similiter se habet tota anima sensitiua ad totum corpus, sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem, quòd est forma & actus eius. Visus enim est forma & actus oculi. ergo anima est forma & actus corporis.

Super cap. 57.

POsitis rationibus quibus aliqui probabant substantiam intellectualem non posse esse corporis formam, nunc de opinionibus taliter opinantium disputat sanct. Thom. Circa hoc autem duo facit. Primò namque disputat contra opiniones existimantium animam intellectiuam, propter quam hæc est mota difficultas, esse substantiam immaterialem. Secundò contra opiniones existimantium ipsam aliquam materialem dispositionem esse cap. 62. Circa primum duo facit, secundum quòd contra duas Platonis opiniones disputat. Primò enim inquirit an anima intellectiua corpori vniatur tantùm vt motor: secundò vtrùm in nobis sit distincta ab anima vegetatiua & sensitiua, in capit. sequenti. Quantum igitur ad primum, Cùm teneret Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit quod corpori vnitur tantùm per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nicenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut naturam in naui. Contra quam positionem arguere volens sanct. Thom. primò probat quòd non vnitur anima intellectiua corpori vt motor tantùm, secundò quod illi vnitur vt forma. Quantum ad primum arguit primò sic. Sequitur ex hac positione, quòd homo non sit vnum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens, quia secundum contactum virtutis non fit vnum simpliciter, vt superius est ostensum, ex anima autem & corpore sit homo, hoc autem est inconueniens. ergo &c. Si dicatur vt dicebat Plato) quòd homo non est ex anima & corpore, sed est ipsa anima vtens corpore: sicut petrus non est aliquid compositum ex homine & indumento, sed homo vtens indumento: contra hoc arguitur dupliciter. primò, sequeretur quòd homo & animal non essent aliqua sensibilia, materialia, quia anima non est aliquid sensibile materiale, hoc autem falsum. ergo &c.

Secundò. Sunt aliquæ operationes communes animæ & corpori, vt timere, irasci, sentire, & huiusmodi, cùm accidant secundum transmutationem alicuius determinatæ partis corporis. ergo &c. probatur consequentia, quia impossibile est quòd eorum quæ sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna secundum quòd egreditur ab agente, licèt possit esse vna ex parte operati, cùm enim actio sequatur formam & virtutem, oportet quorum sunt diuersæ formæ & virtutes, sint etiam actiones diuersæ.

Si dicatur secundum Platonis sententiam quòd prædictæ operationes sunt communes animæ & corporis, animæ quidem sicut mouentis, corporis autem sicut moti: non est autem inconueniens mouentis & moti, quamuis sint diuersa secundum esse, eundem esse actum. Contra arguitur, tum quia anima sensitiua non se habet in sentiendo, sicut agens & mouens corpus, sed sicut quo patiens patitur à sensibilibus, quod impossibile est esse diuersum secundum esse à patiente. Carentia enim sensu non patiuntur à sensibilibus eo modo passionis qui ad sentiendum requiritur, tum quia secundum hoc anima sensitiua habebit aliquam operationem propriam, licèt enim motus sit communis actus mouentis & moti, alia tamen operatio est facere motum, & alia operatio recipere motum: & sic sequetur quòd habebit propriam subsistentiam, & per consequens non destruetur destructo corpore, sed erit immortalis: quod improbabile videtur, vt inferius ostendetur, licèt ab opinione Platonis non discordet.

Quomodo sensus est potentia passiua.

ADVERTENDVM, circa primam improbationem solutionis datæ, quòd licèt sensus sit potentia passiua, & ideò necesse sit vt sentire sit quoddam pati, & moueri à sensibilibus exterioribus, vt dicitur secundo de anima, & per consequens quòd in sentiendo sensus non se habeat vt mouens, sed vt potentia mota, & sicut id quo organum mouetur spirituali motione, non tamen sic dicitur potentia passiua sensus, & sentire moueri & pati, quasi sensus nullum habeat actum qui sit operatio, hoc enim manifestè falsum esse constat, eò quòd sentiendo operatio quædam sensus sit qua iudicat de sensibili, sed cum dupliciter comparari possit potentia ad suum obiectum, aut scilicèt secundum quod absolutè in natura est, aut secundum quòd iam est per suam similitudinem potentiæ vnitum, dicitur propriè aliquid potentia passiua aut actiua per comparationem ad obiectum in natura consideratum, non autem vt considerator tanquam per suam similitudinem vnitum potentiæ. Nam si potentia sit ipsius obiecti transmutatiua, dicitur potentia actiua. comparatur enim ad obiectum sicut agens ad patiens sicut potentia calefactiua ignis est potentia actiua, quia est transmutatiua calefactibilis. Si autem ipsa potentia sit ab obiecto transmutabilis, sic est passiua, eo quòd ad obiectum comparetur, sicut patiens ad agens. Ex hoc autem quòd potentia comparatur ad suum obiectum vt est in natura, sicut patiens ad agens, sequitur quòd similitudo obiecti in potentia recepta comparatur ad ipsam potentiam sicut actus & forma ad subiectum, & quia non inconuenit subiectum & actum eius simul ad vnã operationem productiuè concurrere, ideò nihil prohibet aliquam potentiam esse passiuam, & tamen simul cum similitudine obiecti in ipsa recepta ad aliquam operationem conuenire: sicut calefactibile simul cum forma caloris in ipso causata à calido potest calefacere. Sic igitur sensus est potentia passiua, qua organum à sensibili patitur per receptionem speciei sensibilis, & tamen est principium operationis sentiendi. Et ideò quum dicitur à Philosopho, quòd sentire accidit in ipso moueri à sensibilibus, non est sensus, quòd ipsum moueri à sensibilibus sit essentialiter sentire (non enim sentire est recipere nisi antecedentis, sed operari, quia est iudicare de re sensibili) sed est sensus quòd sentire, sua ratione transmutationis consideretur, non conuenit ex hoc quòd sensus organum aut obiectum transmuter, sed ex hoc quòd sensus & organum à sensibilibus transmutatur. Non enim sentire potest sensus, nisi obiecti similitudinem in se recipiat, quod est moueri & pati.

IN secunda improbatione quum dicitur, quòd alia operatio est facere motum, & recipere motum: notandum quòd operatio non accipitur hîc pro actu producto ab eo cuius dicitur operatio (recipere enim motum nò est actus productus à mobili) sed iuxtà ea quę dicuntur tertio huius cap. 21. accipitur operatio prout vltimum per quod vnaquæque res ordinatur ad suum finem, dicitur eius operatio, secundum quem modum calefieri & secari dicitur operatio calefactibilis & secabilis.

Idem 3. p. q. 76. ar. 3.

CIRCA fundamentum rationis principalis, videlicèt, quòd impossibile est vt diuersorum secundum esse sit vna operatio secundum quòd egreditur ab agente, licèt possit esse vna ex parte operati, dubium occurrit. Si enim actio (vt superius est determinatum) nihil absolutum ponit in agente, sed est tantùm motus ipse qui recipitur in passo: si actio est vna ex parte operati, necesse est vt etiam sit vna secundum quòd egreditur ab agente.

Respondetur sustinendo quòd actio nihil absolutum ponat in agente, quòd licèt actio materialiter dicat tantùm motum vel mutationem in passo receptam: formaliter tamen connotat respectum originis in agente, & ideò vbi pluta agentia ad vnum effectum concurrunt, licèt motus sit vnus, respectus tamen originis sunt plures in pluribus agentibus: vnde potest dici ibi esse vnam actionem materialiter, sed plures formaliter: & sic intelligitur exemplum sancti Thomæ cùm inquit quòd multis trahentibus nauem, ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, sunt enim multæ formaliter propter diuersos impulsus, id est, diuersas applicationes virtutum ad trahendum, in quo significatur esse diuersos respectus originis in ipsis trahentibus nauim, sicut sunt diuersæ virtutes: quamuis materialiter sit vna actio. Intelligit ergo sanctus Thomas propositionem assumptam de vnitate formali actionis quæ resultat ex vnitate respectus importati per actionem, non autem de vnitate materiali, de qua procedit obiectio.

Secundò principaliter sequitur, quòd corpus & eius partes non consequuntur speciem ab anima: ergo abeunte anima corpus & eius partes remanebunt eiusdem speciei, hoc autem esse falsum constat, quum tunc nulli partium propria operatio inesse quæ speciem consequitur: ergo non vnitur anima corpori tantùm vt motor, probatur sequela, quia mobile non sortitur formaliter speciem à suo motore vt sic. Tertiò, corpus non habebit esse per animam, quia mobile non habet esse per suum motorem, qui scilicèt est motor tantùm: ergo nec viuet per animam, quia viuere viuentibus est esse, hoc est falsum. ergo, &c.

Quartò, sequitur quòd in vnione animæ ad corpus, non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio, & per consequens mors non erit corruptio animalis: probatur consequentia, quia mobile non generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur, cùm mobile non dependeat à motore, vt sic, secundum esse, sed tantùm secundum moueri. Quintò, erit in potestate animæ separati à corpore eius voluerit, & rerum vniti ei quum voluerit, quod patet esse falsum. Probatur consequentia, quia secundum Platonem anima mouet corpus sicut mouens seipsum: mouens autem seipsum in se habet potestatem vniri & non vniri ei vt voluerit.

Quantum ad secundum, probat sanctus Thomas, quòd anima vnitur corpori vt forma. Et arguitur primò sic: Per animam corpus fit actu ens, de potentia ente: ergo, &c. probatur antecedens, quia semen ante animationem est viuens tantùm in potentia, per animam autem fit viuens actu: consequentia etiam patebatur, quia quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma & actus ipsius.

Quomodo semen fit in genere cause efficientis aut materialiter.

CIRCA probationem antecedentis dubium occurrit. Nam vt habetur secundo physic. & quinto metaphysic. Semen se habet in generatione vt efficiens, materia autem & efficiens non coincidunt in idem numero: ergo semen non est materia viuentis, cuius oppositum videtur velle sanctus Thomas, cùm inquit semen ante animationem viuere tantùm in potentia, per animam autem fieri viuens actu.

AD huius euidentiam sciendum, quòd opinio Arist. (vt patet 15. de animalibus) fuit, semen animalis non concurrere ad generationem vt materiam, sed tantùm vt agens, inquantum in ipso est virtus generantis vnde & secundo physic. & quinto metaphysicæ semen ponit in genere causæ efficientis. Alij autem ponunt semen concurrere ad generationem sicut materiam, ex qua per multas transmutationes formatur corpus. Sequendo ergo opinionem Arist. non potest intelligi quòd hîc dicitur, de semine à generante decisso, sed intelligendum est homine seminis sanguis menstruus, ex quo corpus animalis perfecti generatur, aut quodcunque aliud se habens vt materia proxima generationis rei viuentis. Sed si aliorum opinionem sequi voluerimus, possumus dicere ex doctrina sancti Thomæ potentia q. 3. art. 9 & 11 in responsionibus ad argumenta, & infrà in hoc secundo cap. 89. quòd semen animalis concurrit & effectiuè & materialiter ad generationem, secundum diuersa quæ in ipso reperiuntur. Est enim in semine corpulenta substantia, ex qua multotiens transmutata corpus formatur: & quantum ad hoc semen se habet vt materia. est etiam spiritus in ipso contentus, in quo est virtus formatiua sicut in proprio subiecto, & qui non destruitur, sed permanet etiam per facta generatione: & quantum ad hoc effectiuè ad generationem concurrit, loquitur ergo sanctus Thomas (si hanc opinionem sequi velimus) de semine quantum ad eius corpulétam substantiam non autem quantum ad spiritum in ipso contentum. Et sic patet quòd nõ sequitur materiam & ageos coincidere in idem numero.

Secundò. Viuere & sentire, attribuitur animæ sicut principio vitæ & sensus, ergo anima est forma corporis, probatur cõsequentia, quia cum esse & operari sit coniuncti, duobus attribuitur, quorum vnum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: ergo si viuere attribuitur animæ sicut principio, corpori autem sicut materiæ, ipsa anima erit corporis forma.

Tertiò. Pars animæ se habet ad partem corporis, sicut forma & actus eius, visus enim est forma oculi: ergo anima est forma & actus corporis, probatur consequentia, quia ita se habet tota anima sensitiua ad totum corpus, sicut pas ad partem.

ADVERTE quòd loquitur 5. Th. de parte potentiali animæ, non autè integrali, aut essentiali, quia anima huiusmodi partes non habet. saltem anima perfectorum animalium.

ADVERTE etiam, quòd oculus dupliciter considerari potest, vno modo materialiter, quantum scilicèt ad substantiam suam, & sic visus non est forma & actus eius (loquor de forma oculi constitutiua) sed ipsa animæ substantia. Alio modo formaliter, vt est organum & instrumentum animæ quo animal videt, & sic visus est forma oculi constitutiua, est enim oculus ad videndum aptus propter potentiam visiuam, vnde si ipsa potentia visiua sit priuatus, non potest esse instrumentum ad videndum, & non est amplius formaliter oculus: licèt possit materialiter manere oculus, loquitur ergo S. Tho. hoc loco de oculo secundo modo, non autem primo.

Quòd nutritiua, sensitiua & intellectiua, non sunt in homine tres animæ.

Cap. 58.

POtest autem prædictis rationibus secundum opinionem Platonis obuiari, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eãdem animam in nobis intellectiuam, nutritiuam, & sensitiuam: vnde & si aliqua sensitiua sit forma corporis. Non oportebit propter hoc dicere quòd aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. Quod autem hoc sit impossibile sic ostendendum est. Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diuersas formas, prædicantur de se inuicem per accidẽs: quia Socrati accidit albedo & musica, si igitur anima intellectiua & sensitiua & nutritiua sunt diuersæ virtutes aut formæ in nobis: ea quæ secundum has formas no bis conueniunt, de inuicem prædicabuntur per accidens sed secundum animam intellectiuam dicimur homines secundum sensitiuam animalia, secundum nutritiuam viuentia, erit igitur hæc prædicatio per accidens: homo est animal, vel animal est viuum: est autem per se talis prædicatio: nam homo secundum quod est homo, est animal: & animal secundũ quòd est animal, est viuũ, est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo, & viuum. Si autem dicatur quòd etiam prædictis animabus diuersis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eo quòd animæ illæ adinuicem ordinem habent: hoc iterum remouetur, nam ordo sensitiui ad intellectiuum, & nutritiui ad sensitiuum, est sicut ordo potentiæ ad actum: nam intellectiuum sensitiuo, & sensitiuum nutritiuo posterius secũdum generationem est, prius enim generatione fit animal, quàm homo: si igitur iste ordo facit prædicationes prædictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se, qui accipitur secundum formam: sed secundum illum qui accipitur secundum materiam & subiectum, sicut dicitur superficies colorata: hoc autem est impossibile: quia isto modo dicendi per se, id quod est formale, prædicatur per se de subiecto: vt cùm dicimus, superficies est alba: vel numerus est par, & iterum hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut numerus in diffinitione paris ibi autem econtrariò accidit: non enim homo per se prædicatur de animali, sed econuerso, & iterum non ponitur subiectum in diffinitione prædicati, sed econuerso, non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

2 Præterea, ab eodem aliquid habet esse & vnitatem vnum enim consequitur ad ens: quum igitur à forma vnaquæque res habeat esse, à forma etiam habebit vnitatem: si igitur in homine ponãtur plures animæ sicut diuersæ formæ: homo non erit vnum ens, sed plura: nec ad vnitatem hominis ordo formarum sufficiet: quia esse vnum secundum ordinem non est esse vnum simpliciter: cùm vnitas ordinis sit minima vnitatum.

3 Item, ad hæc redibit prædictum inconueniens, vt scilicèt ex anima intellectiua & corpore non fiat vnum simpliciter, sed secundum accidens tantùm: omne enim quod alicui aduenit post esse completum, aduenit ei accidentaliter, cùm sit extrà essentiam eius, quælibet etiam forma substantialis facit ens completum in genere substãtiæ, facit enim ens actu, & hoc aliquid: quicquid igitur post primam formam substantialem aduenit rei accidentaliter aduenier, cùm igitur anima nutritiua sit forma substantialis, (viuum enim substantialiter de homine prædicatur, & de animali) sequetur quòd anima sensitiua aduenial accidentaliter, & similiter intellectiua: & sic neque animal, neque homo simpliciter significabit vnum, neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ.

4 Ampliùs, si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima & corpore compositum, sed est anima vt ens corpore: aut hoc intelligitur solùm de anima intellectiua, aut de animabus tribus, si tres sunt: siue de duabus earum: si de tribus vel duabus, sequitur quòd homo non sit vnum: sed sit duo vel tria, est enim tres animæ, vel saltem duæ. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiua tantùm, ita scilicèt quòd intelligatur anima sensitiua esse forma corporis, & anima intellectiua vtens corpore animato & sensificato, sit homo, sequentur adhuc inconuenientia, scilicèt quòd homo non sit animal, sed vtatur animali: nam per animam sensitiuam aliquid est animal: & quòd homo nõ sentiat, sed vtatur re sentiente, quæ quum sint inconuenientia,

impossib.

impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectiuum, sensitiuum, & nutritiuum.

5 Adhuc, ex duobus aut pluribus non potest fieri vnum, nisi non sit aliquid vniens: nisi vnum eorum se habeat ad alterum vt actus ad potentiam. sic enim ex materia & forma fit vnum nullo vinculo extraneo eos colligante. si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent adinuicem sicut materia & forma, sed omnes ponuntur vt actus quidam & principia actionum: oportet igitur si vniantur ad faciendum aliquid vnum, putà hominem, vel animal, quòd sit aliquid vniens. hoc autem non potest esse corpus, cùm magis corpus vniatur per animam: cuius signum est, quòd recedente anima corpus dissoluitur. Relinquitur igitur quòd oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus vnum: & hoc magis erit anima, quam illa plura quæ per ipsum vniuntur. si igitur hoc iterum est habens partes diuersas, & nō est vnum secundum se: oportet adhuc esse aliquod vniens. quum igitur non sit abire in infinitum, oportet deuenire ad aliquid quod sit secundum se vnum, & hoc maximè est anima. oportet igitur in vno homine vel animali vnam tantùm animam esse.

6 Item, si id quod est ex parte animæ in homine, est ex pluribus congregatum: oportet quòd sicut totùm congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis: quod etiam à positione Platonis non discordat. ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritiuam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum, dupliciter. Primò quidem, quia aliqua pars est animæ quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicèt intellectus, de quo suprà ostensum est, quòd non est actus alicuius partis corporis. Secundò, quia manifestum est quod in eadem parte corporis apparent diuersarum partium animæ operationes: sicut patet in animalibus quæ decisa viuunt: quia eadem pars habet motum & sensum & appetitum quo mouetur: & similiter eadem pars plantæ decisa nutritur, augetur, & germinat: ex quo apparet quòd diuersæ partes animæ in vna & eadem parte corporis sint, non igitur sunt diuersæ animæ in nobis diuersis partibus corporis attributæ.

7 Amplius, diuersæ vires quæ non radicantur in vno principio, non impediunt se inuicem in agendo: nisi fortè earum actiones essent contrariæ: quod in proposito non contingit. videmus autem quòd diuersæ operationes animæ impediunt se. quum enim vna est intensa, altera remittitur. oportet igitur quòd istæ actiones & vires quæ sunt eorum proxima principia, reducantur in vnum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere: tum quia si principium harum virium & actionum esset corpus, inquantum huiusmodi inuenirentur in omnibus corporibus: quod patet esse falsum: & sic relinquitur quòd sit principium earum, forma aliqua vna, per quam hoc corpus est tale corpus: quæ est anima. Relinquitur igitur quòd omnes actiones animæ quæ sunt in nobis, ab ipsa vna procedunt: & sic non sunt in nobis plures animæ.

8 Huic autem consonat quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus: Neque duas animas esse credimus in vno homine, sicut Iacobus & alij Syrorum scribunt, vnam animalem qua animatur corpus, & immixta sit sanguini: & alteram spiritualem, quæ rationem ministrat: sed dicimus vnam eandem esse animam in homine: quæ & corpus sua societate viuificat: & semetipsam sua ratione disponat.

VIa ad prædictas rationes quibus probatum est animam esse formam corporis, posset aliquis respondere secundum opinionem Platonis, quòd non est in nobis eadem anima nutritiua, sensitiua & intellectiua, & ideò licèt sensitiua sit forma corporis, non tamen sequitur intellectiuam corporis formam esse: ostendit sanctus Thomas hanc positionem Platonis impossibilem esse, scilicèt quòd sensitiua, nutritiua, & intellectiua, sint in nobis tres animæ: & arguit primò sic. Hoc dato, sequeretur has prædicationes esse per accidens, homo est animal, & animal est viuum, sed hoc est falsum, quia homo secundum quòd est homo, est animal: & animal secundum quòd est animal, est viuum: ergo, &c. probatur consequentia, quia quæ attribuuntur alicui eidem secundum diuersas formas, prædicantur de se inuicem per accidens: sicut album dicitur musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo & musica. secundum autem animam intellectiuam dicimur homines, secundum sensitiuam animalia, secundum nutritiuam viuentia: ergo, &c. Si negetur consequentia, quia licèt animæ sint diuersæ, tamen adinuicem ordinem habent: & sic potest esse prædicatio per se: contra arguitur, quia tunc prædicatio non erit secundum illum modum dicendi per se, qui accipitur secundum formam, sed secundum eum qui accipitur secundum materiam & subiectum. hoc autem est impossibile: ergo, &c. probatur consequentia, quia ordo nutritiui ad sensitiuum, & sensitiui ad intellectiuum, est sicut ordo potentiæ ad actum. Probatur etiam falsitas, quia in isto modo dicendi per se, quod est formale, prædicatur per se de subiecto, & subiectū ponitur in diffinitione prædicati: quorum neutrum ipsorum cum dico, homo est animal, imò est econtrario.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ primo poster. quòd primus modus per se accipitur secundum habitudinem formæ & essentiæ, quia videlicèt prædicatum est de essentia subiecti, & ideò ponitur in eius diffinitione. Secundus autem sumitur secundum habitudinem subiecti & materiæ, inquantum videlicèt prædicatum non est de essentia subiecti propriè, sed id de quo prædicatur, est eius materia & subiectum. Constituitur autem hic modus per se ex eo quòd forma subiecti est præambula formæ prædicati, & forma prædicati naturaliter sequitur formam subiecti, sicut risibilitas humanitatem naturaliter consequitur: & ideò in hoc modo subiectum ponitur in diffinitione prædicati: propterea bene inquit sanctus Thomas quòd si propter ordinem formarum est prædicatio per se, quum dicitur, homo est animal, aut animal est viuum: ibi non erit prædicatio per se primi modi, quæ accipitur secundum formam & essentiam, sed secundi modi, quæ accipitur secundum materiam & subiectum, quia videlicèt prædicatum tunc non est de essentia subiecti, quæ est eius forma totalis: sed tantùm est ibi ordo per se propter naturalem ordinem formæ subiecti, & formæ prædicati, ex quo secundus modus per se constituitur.

SED occurrit dubium circa hanc rationem. Videtur enim velle sanctus Thomas, quòd cùm secundum istum modum per se, qui est secundus, oporteat formale prædicati de subiecto per se, oporteret hominem prædicari per se de animali, quia est formale respectu animalis, quum intellectiuum (à quo homo est homo) comparetur ad sensitiuum, à quo sumitur animal sicut formale ad materiale. Contra hoc autem videtur esse, quia omne diffiniens comparatur ad diffinitum sicut formale ad materiale. ponit enim Philosophus & sanctus Thomas in secundo Physicorum, & quinto Metaphysicæ diffinientia in genere causæ formalis: & sic non videtur quòd propter ordinem formarum oporteat hominem de animali prædicari tanquam formale, sed magis econuerso. cùm animal sit formale respectu hominis: vnde non videtur excludi à secundo modo per se hæc propositio, homo est animal, quia prædicatum non comparetur ad subiectum sicut formale ad materiale.

AD huius difficultatis solutionem considerandum, quòd aliter loquendum est de istis terminis homo & animal, si ponantur in homine plures animæ, & aliter si ponatur vna tantùm anima. Nam si ponantur plures animæ, tunc alia erit forma à qua homo dicitur homo, & alia à qua dicitur animal, & quum anima sensitiua, à qua sumitur animal, comparetur ad intellectiuam, à qua sumitur homo, sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum, quum prior generatione sit (prius enim generatur animal quàm homo) ideò animal ad hominem sicut materiale ad formale comparatur non sicut formale ad materiale. Et quod dico de animali respectu hominis, idem de omni superiori est dicendum, si superius & inferius à diuersis rei formis sumantur, nam semper forma à qua sumitur superius, comparatur ad formam à qua sumitur inferius, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut potentia ad actum. Si autem ponatur vnam & eandem animam in re esse à qua sumitur

natura generis & speciei, aliter de ipsis terminis est dicendum. Dupliciter enim accipi possunt, vno modo quantum ad ipsam naturam significatam, alio modo quantum ad id à quo sumitur ratio talis naturæ. Quantum ad ipsam naturam significatam, iterum dupliciter considerari possunt ex doctrina sancti Thomæ in tractatu de ente & essentia. Vno modo secundum quòd animalis natura considerat cum præcisione alterius perfectionis: alio modo secundum quòd consideratur sine tali præcisione, sed vt implicitè includens perfectiones specificas. Si itaque consideretur animalis natura vt implicitè continens perfectiones specificas, sic animal coparatur ad hominem, sicut genus & sicut causa formalis, quia sic dicit hominis essentiam, quæ est eius forma. Si autem consideretur cum præcisione alterius perfectionis, sic non est genus hominis, sed eius pars. est enim homo compositus ex sensitiuo & intellectiuo, non est autem pars formalis, sed materialis, quia intellectiuum est actualitas & perfectius sensitiuo. Similiter si consideretur quantum ad id à quo sumitur ratio vtriusque, sic iterum animal non habet rationem formalis sed materialis in comparatione ad hominem, quia sensitiuum à quo sumitur ratio animalis, est materiale respectu intellectiui, à quo sumitur ratio hominis.

ADVERTENDVM tamen, quòd non omne habens rationem formæ alterius comparatur ad ipsum, sicut formale ad materiale, sed tantùm quando comparatur ad ipsum, sicut vna pars ad aliam partem. dicimus enim animam intellectiuam esse formam hominis, inquantum dat ei esse specificum, & hominis essentiam complet, non tamen homo comparatur ad animam intellectiuam sicut materia ad formam, sed sicut totum ad partem formalem. Sic ergo dicendum est, quòd animal & omne superius, vt implicitè continet specificas perfectiones comparatur ad suum inferius sicut forma, inquantum significat naturam & essentiam inferioris quæ per formam completur, & propter hoc à philosopho & sancto Thoma ponuntur partes diffinitionis quæ scilicet in recto prædicantur de diffinito, in genere causæ formalis. vt autem excludit alias perfectiones, & quantum ad id à quo sumitur ratio nominis, non comparatur ad inferius vt forma, sed vt pars materialis eius respectu alterius partis. Vnde ad dubium dicitur, quòd id quod hic dicitur à sancto Thoma non contradicit iis quæ alibi ab ipso & à philosopho dicuntur. Nam hic loquitur de animali vt consideratur quantum ad id à quo sumitur ratio animalis. Sic enim cùm in secundo modo per se (è quo sermonem facit) oporteat vt forma à qua sumitur prædicatum, comparetur ad formam à qua sumitur subiectum, sicut actus ad potentiam, & sicut formale ad materiale, ideò si animal de homine prædicaretur in secundo modo per se, necesse esset, vt id à quo sumitur animal, comparetur ad id à quo sumitur homo, sicut formale ad materiale, quod cùm falsum sit, ideò ibi non est secundus modus perfectatis. hoc autem non tollit quin quantum ad naturam significatam, vt implicitè perfectiones specierum continet, ad hominem comparetur, non quidem sicut forma ad materiam, sed sicut forma totius ad id quod, per talem formam constituitur.

SED ad hanc rationem sanct. Thom. respondendo, Scotus in 4. d. 11. q. 3. dicit duo: Primum est, quòd prima facie non videtur habere ex hac ratione, nisi quòd prædicatum acceptum à forma posteriore non prædicatur per se de eo quod sumitur à forma priore: & sic non habetur nisi quod hæc non est per se, animal est homo, quod conceditur. Secundum est, si etiam dicatur per hanc rationem concludi, nec etiam econuerso esse probationem per se, dicendo, homo est animal, quòd id quod præcisè accipitur à forma posteriore, & quod præcisè sumitur à forma priore, sic se habent, quòd vnum per se de alio non prædicatur, si autem vnum sumitur à forma posteriore, sed non præcisè, & aliud à forma priore, potest inter illa esse prædicatio per se, & ideò nec genus de differentia, nec differentia de genere per se prædicatur, quia vnum sumitur à forma priore, & alterum à forma posteriore præcisè, sed bene genus de specie per se prædicatur, quia etsi species importet differentiam vltimam tanquam principalem in sua ratione, non tamen præcisè importat illud, sed cùm hoc rationem generis tanquam de per se concepta eius.

Sed quòd neutrum horum tollat vim rationis, facilè videri potest ex ipsa rationis forma. Primum quidem constat non esse ad propositum rationis, quia non deducit ratio sanct. Tho. ad hoc, quòd ista non sit per se, animal est homo, sed quòd hæc non est per se, homo est animal, aut ista, animal est viuum, & arguit, quia si ista propositio, homo est animal, & animal est viuum, est per se, propter ordinem formarum subiecti & prædicati, non potest esse in primo modo per se, sed tantùm in secundo, in quo tamen ut naturalis sequela & ordo formarum, sed nec in secundo modo potest esse per se, quia in illo modo prædicatum quantum ad id à quo sumitur, est formale respectu subiecti, & subiectum ponitur in diffinitione prædicati. neutrum autem est, quum dicitur, homo est animal, aut animal est viuum. non enim homo prædicatur de animali, quod deberet esse si attenderetur ordo formarum, vbi prædicatum debet esse formale, sed animal de homine, quod est materiale respectu hominis: nec enim homo ponitur in diffinitione animalis, sed econuerso. non ergo ratione ordinis formarum prædictæ propositiones dicuntur per se. Et sic patet primum dictum Scoti procedere ex malo intellectu rationis sancti Thomæ secundum etiam nullius est momenti. Nam secundo modo per se sitatis prædicatur id quod est formale quantum ad id à quo ipsum prædicatum vt sic dicitur formaliter tale: & sic oportet vt actus & forma à qua formaliter prædicatum dicitur tale, sit posterior forma à qua formaliter subiectum est tale: sicut in hac propositione per se, superficiatum est coloratum: color à quo formaliter dicitur aliquid coloratum, est forma posterior superficie à qua corpus dicitur superficiatum, & in hac, ignis est calidus: caliditas à qua sumitur calidum, est posterior forma à qua sumitur ignis: & sic necesse est quòd forma subiecti & prædicati se habeant, sicut quod antecedit, & quod sequitur, vt patet prima quæst. 76. art. 4. vbi est propositio per se propter ordinem formarum. Impertare ergo formam posteriorem præcisè, aut non præcisè, nihil facit ad propositum, quum oporteat semper prædicatum in modo per se qui est propter ordinē formarum dicere formam posteriorē & actualiorem forma à qua subiectum dicitur formaliter tale, licèt subiectum cum illa forma aliam formam priorem includat. quod cùm non sit in hac propositione, homo est animal, cum sumitur à quo sumitur animal, non sit formalius & actualius, sed materialius & potentialius intellectiuo à quo sumitur formaliter homo: sequitur necessariò quòd in illa propositione non est modus per se sitatis, qui accidit propter ordinem formarum. Et sic nulla ex parte responsio Scoti insistit rationem sanc. Tho.

Secundò, sequetur quòd homo non erit vnum ens, sed plura: quia vnum ens dicitur ab vna forma. sicut enim à forma vnaquæque res habet esse ita & vnitatem. cùm vnum consequatur ad ens. si dicatur quòd ad vnitatem hominis sufficit ordo formarum, hoc non valet, quia esse vnum secundum ordinem, non est esse vnum simpliciter, cùm vnitas ordinis sit minima vnitatum.

Vnum esse vnam formā requirit.

AD hanc rationem Scoti vbi supra dupliciter respondet. Primò negat vnum esse, vnam tantùm formam requirere. Sicut enim eos diuiditur in simplex & cōpositum, ita & esse: & ideò sicut totū ens ex multis formis includit illas entitates partiales, ita esse totius compositi quod est vnum, includit multa esse partialia multarum partium, vel formarum: & sic non oportet vnum esse compositi, esse ab vna tantùm forma.

Secundò respondet. Si fiat, inquit, vis in verbo, concedo quòd formale esse totius compositi est principaliter per vnam formam, quæ est vltima adueniens omnibus præcedētibus: & hoc modo totum compositum diuiditur in duas partes essentiales, scilicèt in actum proprium, qui est vltima forma qua est illud quod est: & propriam potentiam illius actus quæ includit materiam primam cum omnibus formis præcedentibus.

SED prima harum responsionum procedit ex malo intellectu rationis sancti Thomæ. Dicitur enim primò, quòd quum dicit sanctus Thomas vnum esse ab vna forma procedere, non loquitur principaliter de esse actualis existentiæ, vt videtur Scotus intelligere, sed de esse quod essentiam rei dicit, licèt secundariò loquatur de esse actualis existentiæ. vna enim essentia est ab vna forma. Dicitur secundò, quòd essentia vna quantumcunque composita, non potest esse nisi ab vna forma: quia quælibet forma substantialis aduenies materiæ, vnum esse essentiale constituit. quum enim vnum consequatur ens, forma quæ constituit eos, facit etiam vnum ens. ergo vbi ponuntur plures formæ, oportet ex illis constitui plures essentias quarum vnaquæque est vna per se. & sic patet quòd vna essentia est tantùm ab vna forma. Nec valet dicere quòd in vno composito sunt plures essentiæ partiales per particulares formas constitutæ, sed est vna essentia composita totalis, quæ ex pluribus formis & essentiis partialibus resultat. Primò, quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri vnum per se, vt dicitur septimo Metaphysicæ, textu 49. & constat quòd loquitur Philosophus de substantiis partialibus, quia vt patet ex verbis Commentatoris ibidem, sequebatur vnum esse ex duabus substantiis in actu. si vniuersale est pars substantiæ individui demonstrati præter substantiam ei propriam, contra quod arguit Philosophus, quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri vnum: vbi patet quòd loquitur de substantiis partialibus. Secundò, quia ponatur quòd in homine præter animam intellectiuam sit forma corporeitatis constituens essentiam corporis, aut anima sensitiua constituens essentiam animalis: quæritur vtrum anima intellectiua adueniens illi essentiæ, constituat essentiam corporis, vel animalis, an tantùm constituat intellectiuum aut rationale. Primum non potest esse, tum

quia

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia eadem numero essentia partialis à pluribus formis substantialibus fieri non potest, cùm diuersæ formæ diuersas essentias constituant: tum quia quod est, non fit de nouo, ante autem aduentum animæ intellectiuæ erat essentia corporis, aut animalis. Non potest etiam dici secundum, quia tunc corpus aut animal non esset genus hominis, sed eius pars: constaret enim homo ex animali & rationali tanquam ex duabus partibus à se inuicem distinctis, & per consequens non possent de ipso essentialiter & in recto prædicari: pars enim non prædicatur essentialiter de suo toto.

SECVNDA etiam responsio contra omnem philosophiam est, dum dicit propriam potentiam ex qua cum vltimo actu fit vnum per se, esse quid compositum ex materia & formis præcedentibus. Primo, quia Philosophus in loco præallegato, quare ex duabus substantiis pluribus in actu non fit vnum, rationem assignans, inquit, quia actus separat, vbi dicit Commentator, & causa in hoc est, quia actus facit additum esse diuisum & duo: & ideò impossibile est vt vnum fit ex duobus in actu. ergo propria materia ex qua cum actu constituitur vnum simpliciter, non potest esse aliquid secundum se existens in actu Secundò, eadem ratione posset dici quòd ex subiecto & accidente fit vnum simpliciter in actu, putà ex diaphano & lumine, quia diaphanum licèt fit aliquid in actu, est tamen propria potentia respectu luminis.

Tertiò, supponitur quòd illæ plures formæ non simul introducantur in materia, sed quòd prius introducatur forma corporeitatis, à qua sumitur corpus, quod est genus, nullum enim agens simul in eadem materia plures formas inducit. tunc sic. In illo priori quæritur vtrum forma corporis det aliquod esse specificum, aut non. Non potest dici secundum, quia etiam secundum ipsum Scotum in secundo sententiarum, dist. 12. quæst. 2. quicquid determinat sibi genus formæ, determinat sibi aliquam speciem in genere illo: & sic non potest aliquid esse in genere corporis, quin sit in aliqua eius specie. Si primum, contrà, aut illa species est animatum, aut inanimatum non secundum, quia tunc post aduentum animæ intellectiuæ esset verum dicere quòd homo est corpus inanimatum, si admittatur corpus de homine prædicari, cùm sit eius genus. hoc autem constat esse falsum, cùm homo sit corpus animatum, si illa species est animata siue viuens, aut erit sensibile, aut insensibile. si insensibile, tuoc verum esset aliquando dicere, homo est insensibilis. si sensibile siue animal, aut erit rationale, aut irrationale. non enim (vt dictum est) inuenitur genus sine specie. si irrationale: ergo homo erit animal irrationale. si rationale: ergo ab eadem forma aliquid est corpus, viuens, animal, & rationale siue homo: & per consequens non oportebit in homine ponere aliam formam distinctam à forma corporeitatis. Tertiò principaliter, anima intellectiua & sensitiua aduenient accidentaliter. ergo neque homo neque animal simpliciter significabit vnum, neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ, sed secundum accidens tantùm. probatur prima consequentia. Quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter. facta autem illa suppositione, aduenient dictæ animæ post esse completum, cùm anima vegetatiua postquam aduenient sensitiua & intellectiua, sit forma substantialis, forma autem substantialis faciat ens completum in genere substantiæ, eò quòd faciat ens actu & hoc aliquid. ergo &c.

Omnis forma aduenies vel post esse completum est accidentalis.

AD hanc rationem sequendo principia Scoti, vbi suprà, responderi potest, quòd si per esse completum intelligatur omne esse substantiale, non oportet omnem formam aduenientem rei post esse completum, esse accidentalem. potest enim vna forma substantialis aduenire alteri formæ, & tamen dare esse substantiale: si autem per esse completum intelligatur vltimum esse substantiale rei, tunc falsum est omnem formam substantialem dare esse completum, sic enim sola vltima forma substantialis dat esse completum, aliæ autem præcedentes dant esse substantialia partialia, & includuntur in proprio potentiali compositi quod per vltimam formam constituitur.

SED quòd hæc responsio nulla sit, facilè ostendi potest. Per esse enim completum intelligit sanctus Thomas essentiam rei secundum quam aliquid est id quod est, ad quam sequitur esse substantiale: & sensus maioris propositionis est, omne quod aduenit alicui post essentiam eius completam, & consequenter etiam post esse substantiale eius quo in rerum natura subsistit, aduenit ei accidentaliter. patet autem ipsam propositionem esse veram ex probatione quam adducit sanctus Thomas. Omne enim quod est extra essentiam rei, est illi accidentale, sed omne aduenies post essentiam completam est extra rei essentiam: non enim adueniret post essentiam, si esset de numero eorum quæ ingrediuntur essentiam. probatur maior, quia omne quod est substantiale, ingrediretur rei essentiam, alioquin non esset rei substantiale. essentia enim complectitur omnia principia substantialia rei. similiter ad hunc sensum vera est alia propositio. s. quòd omnis forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ. rationem adducit sanctus Thomas, quia facit ens actu & hoc aliquid. Omne enim quod per se existit in natura, & est hoc aliquid, siue singulare demonstratum, habet essentiam substantialem completam, quia subsistere tanquam hoc aliquid conuenit tantùm habentibus essentiam completam. non enim dicimus sortem existere in natura, nisi postquam habet essentiam cõpletam, sed omnis forma substantialis facit aliquid actu per se existens, & hoc aliquid secundum conditionem suiipsius. forma enim substantialis ex vnione sui ad materiam facit aliquod compositum per ipsam constitutum existere absolutè in natura. per hoc enim quòd forma equi est vnita materiæ, verum est absolutè & absque alia additione dicere, quoniam equus est. & per hoc quòd anima intellectiua materiam informat, homo est in natura: ergo, &c. Et sic manifestum est datam responsionem non instringere rationem sancti Thomæ. Patet enim ex dictis, omne quod aduenit alicui vt forma realiter informans post esse substantiale, accidentaliter aduenire, quum omne tale oporteat esse extra essentiam rei, eò quòd tantùm habens essentiam substãtialiter primò existat. Patet etiam omnem formam substantialem dare esse completum & vltimum rei secundum conditionem ipsius formæ. forma enim corporis facit essentiam corpoream, & esse corporeum, quod est vltimum esse substantiale essentiæ corporeæ vt sic: & forma animalis facit essentiam & esse animalis vt sic. omne enim aliud esse post illud aduenies, non est corporis aut animalis vt sic præcisè, sed hominis, aut equi, aut alicuius alterius per cuius formam constituitur tale esse.

Confirmatur hæc ratio sancti Thomæ per rationem Commentatoris primo Physicorum, com. 63. Quum enim poneret Auic. formam corporeitatis ante aduentum aliarum formarum materiam informare, arguit contra ipsum Commen. quia tunc omnes subsequentes formæ essent accidentia. Si enim ratio eius contra Auic. tenet, & hanc rationem sancti Thomæ efficacem esse dicamus oportet.

SED occurrit dubium circa vltimum consequens quod deducit sanctus Thomas quantum ad eam partem qua inquit, quoniam neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ, significabit vnum simpliciter. Hoc enim non videtur sequi de genere, quod per vnam formam constituitur, sicut hoc genus quod dico corpus, quod per formam duntaxat corporeitatis constituitur. Quum enim plures formas non dicat, non sequitur quòd ex vnum per accidens, licèt de homine & animali hoc sequatur, in quibus secundum Platonem ponuntur plures animæ distinctæ. Responderi potest quòd non loquitur sanctus Thomas vniuersaliter de genere substantiæ, sed tantùm de substantia animata, de qua in hoc cap. est sermo, aut etiam de substantia corporea. sequitur enim quòd nullum genus aut species substantiæ viuentis, aut corporeæ sit vnum simpliciter, quia omne tale genus aut species habebit formam additam formæ corporeitatis, aut animæ vegetatiuę. qua ratione enim in homine ponitur anima intellectiua distincta à sensitiua & vegetatiua, eadem ratione in omnibus aliis viuentibus erit forma distincta à forma generis, quæ est anima vegetatiua, & in omni substantia corporea erit forma distincta à forma corporeitatis.

Quartò, si secundum opinionem Platonis homo est animal vtens corpore, aut intelligitur de anima intellectiua tantùm, aut de animabus tribus, aut duabus. Si secundum, tũc homo non erit vnum simpliciter, quia erit tres aut duæ animæ. si primum, ita licèt quòd anima sensitiua sit forma corporis, & anima intellectiua vtens corpore sensificato, sequitur quòd homo non sit animal, sed vtatur animali, & quòd non sentiatur, sed vtatur sentiente. hæc sunt inconuenientia: ergo, &c.

Quintò, oportebit si vniantur plures animæ ad faciendum aliquid vnum, quòd sit aliquid eas vniens, quum non se habeant plures animæ in homine sicut materia & forma, sed omnes ponantur vt actus quidam & principia actionum: hoc autem non potest esse corpus, quum magis corpus vniatur per animã. ergo erit aliquid formalius eis, & hoc erit magis anima quàm illa plura quæ per ipsum vniuntur: & sic deinceps arguetur quousque ad aliquid quod sit secundum se vnum, deueniatur.

ADVERTE quòd ideò oporteret vniens illas animas magis esse animam, quia vniens formaliter est perfectius, formalius & virtuosius rebus vnitis. nihil autem est formalius anima inter formas materiales, cùm anima sit perfectissima omnium formarum: & ideò non possent vniti plures animæ per aliquid, nisi illud magis haberet rationem animæ, vtpote magis existens actus corporis organici, &c.

AD hanc rationem fortè secundum principia Scoti locupletata præallegata respondebitur, quòd non oportet ponere aliquid existens dictas animas, quia licèt non se habeant sicut materia & forma, se habent tamen sicut proprius actus & propria potentia, aut constitutiuum propriæ potentiæ.

SED

SED contra hanc responsionem sunt argumenta superius contra alias Scoti responsiones adducta, quibus ostensum est non posse compositum ex materia & forma substantiali esse propriam potentiam alterius formæ substantialis.

Sextò, si quod se tenet ex parte animæ in homine, sit ex pluribus congregatum, vtpote plures animas ineludens, oportet vt singula ad singulas partes corporis se habeant sicut totum ad totum. vnde Plato dicebat rationalem esse in cerebro, nutritiuam in hepate, concupiscibilem in corde. sed hoc est falsum, tum quia intellectus alicui parti corporis attribui non potest, cùm non sit actus alicuius corporis, vt superius est ostensum: tũ quia in eadem parte corporis apparent diuersarum partium operationes. vt patet in partibus animalium quæ decisa viuunt, in quibus est motus, sensus, & appetitus, & partibus decisis plantarum, quæ nutriuntur, augentur, & germinant: ergo, &c.

CIRCA probationes istas falsitatis consequentis, dubitatur, non enim videntur probare intentum. Prima quidem procedit de potentia intellectiua, nos autem loquimur de anima intellectus: licèt enim verum sit potentiam intellectiuam non esse actum alicuius corporis: constat tamen ipsam animam intellectiuam esse actum corporis. Secunda autem ostendit plures potentias eiusdem animæ, putà potentiam motiuam, sensitiuam, & appetitiuam, quæ sunt virtutes animæ sensitiuæ. in eadem parte animalis inueniri: & nutritiuam, augmẽtatiuam, atque generatiuam, quæ sunt virtutes animæ vegetatiuæ, in eadem parte plantæ. probandum autem erat ipsas diuersas animas in eadem parte corporis inueniri.

AD primum horum dicitur quòd ratio illa non procedit solùm de potẽtia intellectiua, sed etiam de ipsa anima. Anima enim intellectiua vt sic, non est actus corporis, sed tantùm inquantùm materiæ nisi propter vires sensitiuas, quibus ad intelligendum indigere, vtpote habens tantùm quod intellectiuè est, nullius corporis est actus: & ideirco non poterit sibi assignari aliqua pars corporis pro materia.

AD secundum potest responderi quòd ratio procedit supposito quòd sicut propter diuersitatem operationum ponitur ista animæ distinctæ, ita oporteat esse distinctas animas, motiuum, sensitiuum, & appetitiuum, quæ diuersarum operationum principia sunt, & eadem ratione nutritiuum, augmentatiuum, & generatiuum; & ideò si diuersis animabus sunt diuersæ partes corporis attribuendæ, non poterunt etiam prædictæ in eadem parte corporis inueniri, quod quum falsum sit, falsum etiam erit in homine plures animas inueniri. Septimò, arguitur à signo. Diuersæ operationes animæ se impediunt, quia dum vna est intensa, altera remittitur. ergo & operationes & vires quæ sunt harum operationũ principia, oportet in vnum principium reduceri. hoc autem non potest esse corpus, tum quia actui intelligendi nõ communicat corpus, scilicèt productiuè & instrumentaliter, licèt communicat obiectiuè: tum quia inueniretur omnes istæ operationes in omnibus corporibus. ergo erit anima, ergo non sunt plures animæ in vno homine. probatur prima consequentia, quia diuersæ vires quæ non radicantur in eodem principio, non impediunt se inuicem in agendo, nisi fortè earum actiones essent contrariæ.

Confirmatur conclusio per id quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, vbi manifestè ponitur in homine plures animas non esse. Rationes quæ sunt contra hanc conclusionem, & earum solutiones vide apud Capreolum in secũdo sententiarum, dist. 33. quæst. prima.

Quòd intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

Cap. 59.

VErunt autem & alij alia aduentione vtentes in sustinendo quòd substantia intellectualis non possit vniri corpori vt forma. Dicunt enim quòd intellectus etiam quem Aristoteles possibilem vocat, est quædam substantia separata non communicta nobis vt forma. Et hoc cõfirmare nituntur. Primò ex verbis Aristotelis: qui dicit de hoc intellectu loquens, quòd est separatus & immixtus corpori, & simplex & impassibilis: quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis.

2 Item, per demonstrationem eiusdem, qua probat quòd quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium vt in potentia ad eas existens, oportet quòd omnibus careat: sicut pupilla quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore. si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores: quinimo nihil videretur nisi sub illo colore: & simile contingeret de intellectu possibili si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. hoc autem oporteret esse si esset mixtus alicui corpori: & similiter si esset forma alicuius corporis: quia cùm ex materia & forma fiat vnum, oportet quòd forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

3 Adhuc, si esset forma alicuius corporis materialis, esset eiusdem generis receptio huius intellectus, & receptio materiæ primæ. id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. materia autem prima recipit formas indiuiduales: imò per hoc indiuiduantur, quòd sunt in materia. intellectus igitur possibilis reciperet formas vt sunt indiuiduales: & sic non cognosceret vniuersalia: quod patet esse falsum.

4 Præterea, materia prima non est cognoscitiua formarum quas recipit. si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis, & materiæ primæ: nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas: quod est falsum.

5 Amplius, impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, vt probatur ab Aristotele in octauo Physic. * nec intellectus igitur possibilis est quodammodo virtutis infinitæ. Iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum inquantùm per ipsum cognoscimus vniuersalia sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore. Ex his autem motus est Auerrois, & quidam antiqui, vt ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse à corpore, & non esse formam corporis.

*tex. 3. 79

Auer. 3 de anima 18 5

6 Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur: determinat etiam modum quo cõtinuatur nobiscum, dicens quòd species intellecta in actu, est forma intellectus possibilis: sicut visibile in actu, est potentia formæ visiuæ. vnde ex intellectu possibili & forma intellecta in actu, fit vnum cuicunque igitur coniungitur forma intellecta prædicta, coniungitur intellectus possibilis. coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formæ intellectæ. per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur. Quòd autem hæc friuola sint & impossibilia, facile est videre. habens enim intellectum est intelligens. intelligitur autem id, cuius species intelligibilis intellectui vnitur. per hoc autem quòd species intellectualis intellectui vnita est in homine per aliquẽ modum, non habebit homo quòd sit intelligens, sed solùm quòd intelligatur ab intellectu separato.

Improbatio.

7 Præterea, si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiæ visiuæ ipsius oculi: species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam (& hac similitudine ipse vtitur, & etiam Arist.) similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, & potentiæ visiuæ ad colorem qui est in lapide. hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solùm videri. ergo &

prædicta

Universidad de Deusto
Biblioteca

prædicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solùm. planum autem est quòd propriè & verè dicitur quòd homo intelligit. non enim naturam intellectus inuestigaremus, nisi per hoc quòd nos intelligimus. non igitur sufficiens est prædictus continuationis modus.

3 Adhuc, omne cognoscens per virtutem cognoscitiuam, coniungitur obiecto, & non econuerso: sicut & operans omne per virtutem operatiuam coniungitur operato. homo autem est intelligens per intellectum, sicut per virtutem cognoscitiuam. non igitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibilis coniungitur.

4 Amplius, id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius. nihil enim agit nisi secundum quòd est actu. actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma eius. vnde & Aristoteles probât animam esse formam, per hoc quòd animal per animam viuit & sentit: homo autem intelligit, & non nisi per intellectum. vnde & Aristoteles inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturâ intellectus possibilis. oportet igitur intellectum possibilem formaliter vniri nobis, & non solùm per suum obiectum.

*2 de anima tex. 6. & 4. & infra.

5 Præterea, intellectus in actu, & intelligibile in actu, sunt vnum: sicut sensus in actu, & sensibile in actu. non autem intellectus in potentia, & intelligbile in potentia: sicut nec sensus in potentia, & sensibile in potentia. species igitur rei secundum quòd est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu. non enim sic est vnum cum intellectu in actu, sed secundum quòd est à phantasmatibus abstracta: sicut nec species coloris est insensata in actu secundum quòd est in lapide, sed solùm secundum quòd est in pupilla. sic autem solùm continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quòd est in phantasmatibus secundum positionem prædictam. non igitur continuatur nobiscum secundum quòd est vnum cum intellectu posibili, vt forma eius, cui non potest esse medium quo continuetur intellectus posibilis nobiscum: quia secundum quòd continuatur cum intellectu posibili, non continuatur nobiscum, nec econuerso.

6 Patet autem eum qui hanc positionem inducit, æquiuocatione deceptum fuisse. colores enim extra animam existentes, præsente lumine sunt visibiles actu, vt potentes mouere visum: non autem vt actu sensata, secundum quòd sunt vnum cum visu in actu: & similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectum posibilem: non autem vt sint intellecta actu, secundum quòd sunt vnum cum intellectu posibili facta in actu.

7 Item, vbi inuenitur altior operatio viuentis, ibi inuenitur altior species vitæ correspondens illi actioni. in plantis enim inuenitur sola actio ad nutritionem pertinens: in animalibus autem inuenitur altior actio, scilicèt sentire & moueri secundum locum. vnde & animal viuit altiori specie vitæ, sed adhuc in homine inuenitur altior operatio ad vitam pertinès quam in animali, scilicèt intelligere. ergo homo habebit altiorem speciem vitæ: sed vita est per animam: habebit igitur homo altiorem animam qua viuit, quàm sit anima sensibilis. nulla autem est altior quàm intellectus. est igitur intellectus anima hominis, & per consequens forma ipsius.

8 Adhuc, quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus: forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus: vnio autem intellectus posibilis ad hominem secundum positionem prædictam consequitur hominis operationem. fit enim mediante phantasia, quæ secundum Philosophum est motus factus à sensu secundum actum. ex tali igitur vnione non consequitur homo speciem. non igitur differt homo specie à brutis animalibus per hoc quòd est intellectum habens. *3 de memor.

9 Amplius, si homo speciem sortitur per hoc quòd est rationalis, & intellectum habens: quicunque est in specie humana, est rationalis, & intellectum habens. sed puer etiam antequam ex vtero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, quæ sunt intelligibilia actu: non est igitur homo intellectum habens, per hoc quòd intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili: cuius subiectum est phantasma.

Super cap. 59.

POstquam san. Thom. contra positiones Platonis disputauit, incipit contra errorem Auerrois disserere. Circa quod tria facit. Primò ponit fundamenta positionis, secundò ipsam positionem declarat, tertiò contra ipsam arguit. Quantum ad primum inquit, quòd fuerunt & a pluribus actiuentione venientes in sustinendo quòd substantia intellectualis non possit corpori vniri vt forma: qui scilicet dicunt quòd intellectus possibilis est quædam substantia separata non continuata nobis vt forma. Hæc opinio est Auerrois tertio de anima commen. 5. & multis aliis in locis eámque etiam antiquis ipse philosophus ascribit. hanc autem positionem & fictionem suam, & ex quibusdam Arist. verbis, & ex quibusdam friuolis rationibus nititur sibi firmare. Primò, quia Aristot. de hoc intellectu loquens dicit, quòd est separatus, & immixtus corpori, & simplex & impassibilis. Secundò, quia si esset mixtus alicui corpori, & similitet si esset forma alicuius corporis, haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus, quia cùm ex materia & forma fiat compositum, oportet quòd forma participet aliquid de natura & forma eius cuius est forma, hoc autem si esset non posset alias naturas sensibiles intelligere, vt ex demonstratione Arist. patet. Tertiò, quia tunc intellectus receptiuus & receptio materiæ primæ, essent eiusdem generis, & sic reciperet formas vt individuales. patet consequentia, quia sequeretur quod non cognosceret formas receptas sicut nec forma corporis non recipit aliquid absque sua materia. Quartò, quia intellectus possibilis est quodammodo virtutis infinitæ, cùm per ipsum iudicemus infinita secundum numerum contenta sub vniuersalibus: impossibile est autem esse in corpore virtutem infinitam.

Quantum ad secundum, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur: ostendit sanct. Thom. modum quo Auer. posuit ipsum intellectum nobis coniungi, vt per ipsum dicamur intelligere. Inquit enim quòd cùm species intellecta in actu, ex specie & intellectu possibili fit vnum, vniatur nobis per phantasma, eo quòd phantasma sit subiectum quoddam illius formæ, & ipsum intellectum possibilem oportet nobis mediante phantasmate vniri.

ADVERTE cùm inquit Com. phantasma esse subiectum formæ intellectæ, quòd non accipit subiectum pro subiecto inhæsionis, cùm enim in æreat vt forma ipsi intellectui possibili non potest esse subiectiuè per modum inhærentiæ in phantasmate, etiam quia quandiu est in phantasmate, est tantum intellecta in potentia, non intellecta in actu, sed nomine subiecti intelligit fundamentum & originem. est enim phantasma fundamentum formæ intellectæ, vnde habet vt naturæ intellectæ proportionetur, ex hoc enim hæc species, putà equi est naturæ equi proportionata, quia repræsentat vniuersaliter naturam equi quam eius phantasma in nobis existens particulariter repræsentat.

CIRCA istam positionem Auerro. considerandum quòd quidam iuniores Auerroistæ videntes difficultates maximas quæ in hac defendenda positione occurrebant, dixerunt non esse intentem Auer. vt intellectus vntatur nobis tantum per phantasmata ad intelligendum, vt sibi fecisse imponit sanct. Thom. sed quòd vniatur nobis secundum esse, licèt in omnibus hominibus non sit numero sit. Hoc autem esse de mente eius ostendunt ex multis, sed maximè ex verbis eius. 10. Ethicor. vbi ait, quòd existentia cuiuscunque hominis inquantum homo est per hanc substantiam est intellectus nominatus, cùm sit melius & honorabilius quod est in eo. Item ex tertio de anima com. 20. vbi ait quòd intellectus potentialis prima cõtinuatione continuatur nobis per naturam. Item ex septimo metaphisicæ com. 12. vbi ait hominem constare ex animalitate & rationalitate. Sed quòd hoc non sit ad mentem Auerrois: ad præsens sufficiat ostendere, primò ex verbis eius tertio de anima commen. 5. Cum enim apud ipsum vnus numero sit intellectus omnium hominum, sequitur si vnitur homini secundum esse, quòd sit vnum esse omnium hominum, & sic habebit efficaciam ratio quam contra se facit tertio de anima commento 5 scilicèt quòd tu esses per esse mei, & ego per esse tui, sed ipsam reputat Auerrois inefficacem, vnde nec eam dignatur soluere. ergo oportet dicere vt hoc euitetur inconueniens, quòd intellectus non vnitur homini vt forma dans esse. Secundò in eodem tertio com. 36. sic ait: Intellectus materialis non copulatur nobiscum per se & primò, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis imaginabilibus. ergo secundum ipsum non vnitur nobis secundum esse, sic enim non copularetur nobiscum solùm per copulationem sui cum formis imaginalibus. Tertiò, primo metaphisicæ com. 33. inquit, quòd impossibile est formas remanere, & deficere res quarum sunt formæ, quoniam tunc non esset generatio neque corruptio: sed deficiente individuo adhuc remanet intellectus. ergo secundum ipsum, intellectus non est forma dans esse individuo. Posset ex alio locis hoc ipsum confirmari: sed quoniam est quæstio hæc ab alijs discussa, & viri summæ authoritatis, vt Albertus, Sanct. Thom. Scotus, atque alij plerique Auerrois pertinacissimi sectatores, hoc ipsi attribuunt: ideireo non est mihi hoc loco vlterius circa mentem Auer. immorandum. Quod autem primò ex decimo Ethicorum obiciunt, non cogit. dici enim potest primò, quòd ibi Commentator loquitur non secundum propriam, sed secundum vulgi opinionem. Secundò dici potest, quòd loquitur non de existentia hominis substantiali, secundum quam dicitur homo esse in rerum natura, (hæc enim secundum ipsum homini per cogitatiuam conuenit) sed de existentia in ordine ad operationem, quæ est intelligere. inquantum enim homo habet hanc operationem quæ est intelligere, vnitur sibi intellectus, eo modo quo formam habens, in aliquo fundamentum dicitur vniri fundamento ipsius formæ: aut etiam eo modo quo ars vnitur instrumento. principale autem ex quo homo intelligit, est intellectus: sicut principale ex quo instrumentum artis operatur, est ipsa ars: & sic dicitur quòd existentia hominis inquantum homo est i. existentia & esse hominis vnde habet vt possit intelligere, conuenit sibi per intellectum, quia honorabilius ens est intellectus vnitus homini, & sibi tanquam principaliori attribuitur actio intelligendi homini autem sicut instrumento. Potest etiam tertiò dici quòd existentia hominis conuenit sibi per intellectum extrinsecè tantùm, non autem essentialiter & intrinsecè, licèt aliquam cum homine intellectus habeat vnitatem. Non cogit etiam quod secundò obiciunt. Dicitur enim quòd loquitur de continuatione potentiali. talis enim continuatio est prima, & est naturalis. Potest etiam dici, quòd primam continuationem vocat illam quæ est ratione primorum principiorum. cùm enim primorum principiorum notitia sit nobis naturaliter inserta, vnio intellectus nobiscum ad ea principia intelligenda naturalis erit.

Ad tertiam authoritatem potest primò dici, quòd per rationalitatem accipit virtutem cogitandi. cogitatiua enim ratio participialis dicitur. Potest secundò dici, quòd per rationalitatem intelligit quidem virtutem ad intelligendum: sed per hoc non sequitur intellectum vniri nobis secundum esse. per cogitatiuam enim homo est natus intelligere tanquam per instrumentum intellectus possibilis, siue tanquam per id ex quo homo habet vt continuari possit cum intellectu, quomodo dicitur 12. Metaph. co. 38. quòd hominis forma inquantum est homo, non est nisi per continuationem eius cum intellectu. vnde & per cogitatiuam homo intrinsecè & essentialiter secundum ipsum à brutis differt, per intellectum autem extrinsecè, inquantum per cogitatiuam non est natus homo intelligere, nisi inquantum nata est vt sibi intellectus posibilis copuletur. Quantum ad tertiam partem arguit sanct. Thom. contra hanc Auerrois fictionem, & primò abrepugnare. c. 61. Quantum ad primum arguit ex duplici via. Prima sumitur ex ipsa hominis operatione, quæ est intelligere. secunda ex natura atque specie hominis, & incipit in septima ratione huius capitis. In prima via suppponitur tanquam manifestum, quòd homo intelligit. hoc enim vnusquisque in seipso experitur: ostendit autem quod propter continuationem intellectus cum phantasmate non potest dici homo intelligere, si ponatur intellectus subsistentia ab homine secundum esse separata: & arguitur primò sic: Id quod habet intellectum, est intelligens: & id intelligitur, cuius species intelligibilis intellectui vnitur. ergo ex hoc quod species vnita intellectui est aliquo modo in nobis. i. per phantasma in quo habet veritatis fundamentum, non sequitur quòd homo intelligat, sed quòd intelligatur.

ADVERTE fundamentum huius primæ rationis esse, (vt patet in quæstionibus de anima attical. 2.) quod non est aliquid cognoscitiuum ex hoc quod adest ei species cognoscibilis, sed ex hoc quod adest ei potentia cognoscitiua. ex hoc autem quod species intelligibilis aliquo modo vnitur homini ratione phantasmatis, non adest homini virtus cognoscitiua, sed tantùm ipsa species intelligibilibilis, cùm intellectus remaneat secundum esse ab homine separatus. ideireo ex tali vnione intellectus nobiscum ratione phantasmatis, non sequitur quod homo sit intelligens, sed magis quod intelligatur, cùm species sui phantasmatis sit vnita intellectui.

Secundò, & est declaratio quædam & explicatio præcedentis rationis, similis continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, & potentiæ visiuæ ad colorem qui est in lapide: sed hæc continuatio non facit lapidem videre, sed videri: ergo & dicta continuatio intellectus nobiscum non facit nos intelligere, sed solùm intelligi. ergo non est sufficiens prædictus continuationis modus. consequentiæ notæ cum minori. maior autem probatur ex comparatione qua vtitur & ipse Auerrois & Aristot. scilicèt quòd sic se habet species intelligibilis ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum extra animam. Ad hanc rationem duplicitèr secundum Auerroistas responderi potest. Primò, quod ratio supponit falsum, scilicèt quod ideò intellectus dicatur nobis copulari, quia ipse intelligat phantasma quod in nobis est hoc enim non est ad mentem Auer. sed ideò secundum ipsum dicitur intellectus nobiscum copulari, quoniam idem cognoscitur ab intellectu & à nostra cogitatiua, sed ab intellectu quidem vniuersaliter, à cogitatiua autem particulariter. se habent enim sicut ars & securis, quæ in vna operatione circa idem continuantur: ars quidem principaliter, securis verò instrumentaliter. Vnde comparatio adducta licèt sit quantum ad aliquid conueniens, & ratione illius sit ab Arist. assumpta: non tamen quantum ad omnia conueniens est: & ideò dicitur quod maior adductæ rationis est falsa: non enim continuatur visus cum colorato ratione operationis circa idem obiectum. sicut intellectus possibilis cum phantasmate. Secundo, responderi potest, quod secundum Auer. non habet homo ex illa sola vnione cum phantasmate, vt intelligat, sed ex assistentia intellectus ad corpus humanum ranquam ad proprium mobile essentialiter sibi correspondens, sicut se habet intelligentia ad orbem. vnde verum est dicere ex tali vnione quod Sortes intelligit, sicut quòd cœlum mouet se.

De copulatione intellectus nobis per phantasma, ita apud Auer.

SED contra primam harum responsionum arguitur. primò, quia non videtur assignari continuatio intellectus nobiscum per phantasma ad mentem Commentatoris. scilicèt quia cogitatiua & intellectus copueniant in vna operatione. Assignans enim Auer. 3. de anima modum continuationis, inquit quod ideò continuatur nobis intellectus, quia species intelligibilis quæ est in intellectu, habet duplex subiectum. f. intellectum ipsum, & phantasma in nobis existens. ex quibus patet quod non ponit continuationem intellectus nobiscum, quia idem cognoscatur ab intellectu per speciem intelligibilem, & à cogitatiua per formam imaginatam: sed quia per speciem intelligibilem fit aliqua colligatio intellectus nobiscũ, eò quod illa in nobis habeat subiectum. f. phantasma, sicut habet pro subiecto intellectum. licèt alio & alio modo. intellectus enim est eius subiectum per modum inhæsionis, phantasma autem eò quod eius veritatem fundet. Secundum ergo hanc continuationem procedit ratio, non secundum illam quod intellectus cognoscat phantasma in nobis existẽs & maior assumpta est vera. sicut enim species intelligibilis habet duplex subiectũ, ita & species visibilis. f. potẽtia visiua & colorẽ à quo causatur. & ideò vtrobique similis est cõtinuatio. Ex quo patet responsionẽ neque ad mentẽ rationis datã esse, neque ad mentem Com. Secundò, etto quòd continuationẽ illam intendat Auer. quam respondendo ponit, sequitur quod homo nihil vniuersaliter ex illa vnione cognoscat: (cuius oppositũ vnusquisque experitur) & per consequens homo non intelligeret, cùm intelligere vniuersalũ sit probatur conseq. Continuatur nobiscum intellectus, quia idem comprehẽsum est ab intellectu & cogitatiua, ab intellectu vniuersaliter, à cogitatiua particulariter. sed intellectus nihil est hominis, imò est secundum esse ab ipso separatus. ergo per hoc quod intellectus id quod cogitatiua cognoscit particulariter, ipse vniuersaliter intelligat, non sequitur quod homo vniuersaliter intelligat, sed tantùm particulariter comprehendat per suam virtutem cogitatiuam: sicut per hoc quòd deus vniuersaliter cognoscat, quod nos particulariter apprehendimus, non sequitur nos vniuersaliter intelligere. Tertiò, vnio duorum cognoscentium in aliquo extrinseco obiecto, non facit vt eadem numero cognitio vnius sit alterius cognitio. idem enim à diuersis potest simul diuersis cognitionibus apprehendi. ergo quòd idem ab intellectu & cogitatiua hominis cõprehendatur, non facit vt homo cogitans eadem intellectione intelligat qua ipse intellectus. ergo quũ non possit dici alia operatione intelligere, quũ intelligere sit solius intellectus operatio, sequitur quòd per talem continuationem nullo modo possit dici homo intelligens.

Quartò. Intelligere non est per organum corporeum. ergo non conueniunt intellectus & cogitatiua in comprehensione eiusdemisso quòd intellectus sit principale agens sicut ars, & cogitatiua quæ est in organo corporeo, sicut instrumentum.

Contra secundam responsionem arguit sanctus Thomas prima quæst. 76. & in tractatu de vnitate intellectus, nonnullis rationibus quæ ab aliis Thomistis sunt explanatæ, ideò non oportet nos in ea improbanda vlterius immorari.

Tertiò arguitur ad conclusionem. Homo est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitiuam: ergo non per formam intelligibilem coniungitur intellectui, sed econuerso per intellectum coniungitur intelligibili. ergo male dicitur quòd homo coniungitur intellectui ratione speciei intelligibilis fundate in phantasmatæ. probatur consequentia, quia cognoscens per virtutem cognoscitiuam coniungitur obiecto, & non econuerso per obiectum coniungitur virtuti cognoscitiuæ, sicut omne corpus per virtutem operatiuam coniungitur operato.

Quartò. Homo intelligit, & non nisi per intellectum. ergo oportet ipsum vniri nobis formaliter, & non solùm per suum obiectum. probatur consequentia, quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius, quod probatur, tum quia nihil agit nisi secundum quòd est actu, actu autem non est aliquid nisi per formam tum quia Aristot. per illud probat secundo de anima tex. 24. animam esse formam.

Id quo aliquid operatur est forma eius.

CIRCA hanc propositionem, Id quo aliquid operatur, est forma eius, dans scilicèt esse illi: attendendum quòd habet veritatem de eo quo primò aliquid operatur, si ab operante sit dictinctum, vt patet ex philosopho loco præallegato. Dicitur autem quo primò aliquid operatur, id cui conuenit vt sic quo aliquid operatur, & non conuenit sibi per aliquid aliud vt sit tale: imò si alicui hoc conuenit, vt scilicèt sit quo aliquid operatur. conuenit ei per ipsum. ad hunc sensum propositio est verissima, quia primum principium quo aliquid operatur, necesse est vt actuet operantem, cùm nihil agat nisi secundum quod est in actu, habet etiam vniuersaliter veritatem de eo quo aliquid operatur tanquam potentia operatiua. Et per hoc excluditur obiectio quæ posset fieri de diuina essentia vnita intellectui beatorum. per ipsam enim intellectus beati vident diuinam essentiam, & sic per ipsam beatus operatur, & tamen non informat intellectum secundum esse. Constat enim quòd non est id quo primo neque quo tanquam virtute intellectiua beatus videt diuinam essentiam, sed ipsa animæ substantia est quo primo beatus videt diuinam essentiam: intellectus autem est virtus ipsa intellectiua. Supponit enim diuina essentia, vt supplet vicem speciei intelligibilis, & animam & intellectum, per quem anima est capax diuinæ visionis, & lumen gloriæ eleuans intellectum. diuina autem essentia supplet vicem speciei intelligibilis ex qua ipsa visio speciem sumit, vt sit talis rei intellectio. Nam cùm species intellectualis det esse quoddam immateriale & accidentale intellectui, & sit ei principium intelligendi tanquam perficiens ipsum ad intelligendum, diuina essentia supplet vicem speciei, non quantum ad primum, sed quantum ad secundum, vt ostenditur inferius in tertio libro.

CIRCA illam propositionem, homo intelligit, & non nisi per intellectum: attende, quòd per dictionem illam exclusiuam non excluditur species intelligibilis. sed excluditur alia virtus siue aliud quo primò homo intelligat, nullo enim alio tanquam prima virtute intelligendi homo intelligit quam intellectu, non faciendo distinctionem pro nunc inter intellectum & animam intellectiuam.

AD hanc rationem ab Auerroistis respondetur negando eius fundamentum, scilicèt id quo aliquid operatur, est forma eius, si intelligatur de forma dante esse. non enim oportet quo aliquid operatur, dare esse operanti, sed sufficit vt sit operans intrinsecum. & cùm probatur, quia oportet vt agens sit in actu per id quo operatur, non est autem in actu per illud, nisi vniatur sibi secundum esse: respondetur, quòd compositum esse in actu per aliquid potest esse, aut quia esse vnius partis recipitur in alia, sicut esse formæ recipitur in materia: aut quia id quod alteri vnitur, sit ens actu in se, modò non oportet vt id quod operatur per aliquid, sit in actu per ipsum primo modo, sed sufficit vt sit per ipsum in actu alterò illorum modorum. Contra hanc responsionem arguitur vt arguebamus in quæstionibus nostris de anima. Primò, quia apud philosophos nunquam reperitur ideò vnum dici per aliquid fieri actu, quia illud existens per se actu, vnitur sibi ad operandum, cùm enim esse actu, opponatur ei quod est esse in potentia, sicut non dicitur aliquid esse in potentia ad formam, quia ipsa forma nata est sibi vniri alio modo quàm per esse, sed quia natum est per ipsam formam habere esse (per hoc enim cognoscitur differentia materiæ à forma. & natum eius esse putam potentiam, quia videlicèt nata est à formis actuari secundum esse) ita & aliquid esse actu, per formam, erit non tantum vniri sibi formam per se actu existentem, sed per ipsam habere esse.

Secundò, quia ratio Aristotelis ad probandum animam esse formam dantem esse corpori, erit vana, & vniuersaliter de nulla forma ex operationibus probari poterit quòd det esse operanti. poterit enim dici quoniam id quo primò mouemur, sentimus &c. non est forma dans esse operanti, sed quòd ipsa in se actu existens vnitur corpori vt motor: & sic non oportet animam corpus informare. Confirmatur, quia tunc secundum hanc responsionem, cùm plures trahunt nauim, poterit dici quòd vnus est actu per alium, & quòd operatur inquantum est actu per illum: quod ab omni philosophia est alienum.

Quintò, Species intelligibilis secundum quòd est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu, sicut nec species colorit est sensata in actu secundum quòd est in lapide, & per consequens non est vnum cum intellectu possibili: quia intelligibile in actu est vnum cum intellectu in actu, non autem intelligibile in potentia cum intellectu in potentia. ergo non continuatur nobiscum secundum quòd est in intellectu possibili. ergo non potest esse medium quo continuetur nobiscum intellectus possibilis. probatur prima consequentia, quia secundum positionem prædictam, sic solùm continuatur nobiscum species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus. Secunda quoque conseq. probatur, quia sic talis species secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec econuerso. Subiungit autem sanct. Thom. authorem huius positionis per æquiuocationem deceptum esse, quia cùm duplicitèr dicatur actu intelligibile, aut scilicèt quia potest mouere intellectum possibilem, aut quia est intellectum in actu tanquam factum vnum cum intellectu possibili in actu, sicut dicitur visibile actu, aut quia potest mouere visum, sicut colores præsente lumine, aut quia est actu sensatum, secundum quod est vnum cum visu in actu, sicut species visibilis, non distinxit hæc positio vnum modum ab alio, sed existimauit in ipso phantasmate esse formam actu intellectam, quia lumine intellectus agentis possunt phantasmata mouere intellectum: & ideò cùm intellectum in actu & vnitum intellectui, existimauit per talem formam fieri copulationem inter intellectum & hominem, tanquam per medium quoddam & vinculum vniens.

ATTENDENDVM hoc loco, quòd dicitur formas intellecta in actu, aut sensata in actu, quando vnitur actu intellectui aut sensui, & illi suum obiectum repræsentat aut actu perfecto, aut habitualiter. hoc autem est quando est actualiter forma intellectus aut sensus. nam dum est ab intellectu aut sensu separata, non est vnum cum intellectu aut sensu, nec illi suum obiectum repræsentat. & ideò videtur hic sanct. Thom. nullam ponere differentiam inter formam secundum quod est intellecta aut sensata in actu. & ipsam vt est vnum cum intellectu aut sensu. Ex quo patet quod aliud est dicere (si propriè loquamur) formam esse actu intelligibilem aut sensibilem, & ipsam esse actu intellectam, aut sensatam. dicitur enim esse actu intelligibilis, aut sensibilis, quando habet esse secundum quod potest intellectum aut sensum mouere, causando in ipso formam intellectam aut sensatam in actu: & sic colores extra existentes præsente lumine dicuntur actu visibiles, quia secundum esse quod habent extra, assistente lumine possunt mouere sensum: res autem materiales secundum esse naturale non sunt actu intelligibiles, quia secundum illud non possunt mouere intellectum, sed secundum quod per phantasma sunt in phantasia præsente lumine intellectus agentis sunt actu intelligibiles, quia per lumen intellectus agentis possunt mouere intellectum possibilem. Dicitur autem intellecta actu aut sensata, quia est actualiter vnita intellectui, aut sensui, & illi actualiter obiectata aut perfectè, aut habitualiter, vt accidit in intellectu.

SED ad hanc rationem sanct. Thom. posset dici quòd procedit ex malo intellectu positionis Commentatoris. Non enim ideò ponit Commentator fieri continuationem intellectus nobiscum per speciem intelligibilem, quasi eadem numero species quæ actuat intellectum, actuet etiam phantasma, vt videtur ratio hæc ponere: sed quia species existens in intellectu habet fundamentum in phantasmate: & illud aliquo modo repræsentat. & sic intellectus continuatur phantasmati, sicut speculum continuatur homini, cuius species resultat in speculo.

CONTRA hanc responsionem arguitur ex doctrina sancti Thomæ in tractatu de vnitate intellectus, quia non potest salvari aliquo pacto ex hoc vnionis modo id quod intendit Commentator. Vult enim ostendere quòd non obstante separatione intellectus, secundum esse potest homini attribui quòd intelligat propter continuationem intellectus cum phantasmate. hoc autem nullam habet apparentiam posito illo modo vnionis. non enim propter eam continuationem quam habet speculi actionem, quæ est repræsentare, sequitur vt homo habeat speculi actionem, quæ est repræsentare. ergo ad hoc vt aliquid apparetiæ habeat sua positio, oportet vt intelligamus eam vnionem intellectus cū phantasmate per speciē, qp species sit actu in intellectu, & sic etiam in phantasmate: quod sic etiam ipsa positio veritatem non contineat, vt est ostensum.

Sextò, in homine est altior operatio vitæ quam in anima. li, quæ est intelligere. ergo homo habet altiorem speciem vitæ quàm sit vita animalis. ergo habet altiorem animam qua vitit, quàm sit anima sensibilis. ergo intellectus est anima hominis, & per consequens eius forma. antecedens patet ex confessō ab omnibus. consequentia verò prima probatur, quia vbi inuenitur altior operatio viuentis, ibi inuenitur altior species vitæ correspondens illi actioni, vt patet comparando animalia ad plantas. Secunda quoque probatur, quia vita est per animam. vltima autem patet, quia nulla anima est altior sensibili quàm intellectus. ideò quàm anima intellectiua.

ADVERTE quod contra hāc rationem instari non potest dicendo quod intelligere apud Sanct. Thom. non est ab anima actiuè, sed tantùm passiuè, ab obiecto autem actiuè, vt falsò asseribere videtur sibi Scotus 4 sent. 43. q 2. Non enim apud Sanct. Thom. intellectus merè passiuè concurrit ad intellectionem, sed etiam aliquo modo actiuè, inquantum ipsam elicit intellectionem. licèt hoc non possit nisi recipiendo speciem ab obiecto, quod est quoddam pati. Sed de hoc satis in superioribus est dictum. Quantum ad secundam viam arguitur primò ex hac septima ratione sic. Sequitur enim quod homo nō differt à brutis per hoc quod est intellectum habēs. hoc est manifestè falsum. ergo &c. probatur consequentia, quia si sit intellectus separatus secundum esse ab homine, vnitus autem tantùm modo prædicto, homo non sortietur speciem per vnionem ad intellectum, sed tantùm per formam sensibilem, quia talis vnio consequitur hominis operationem, cùm consequatur phantasiam quæ est motus factus à sensu secundum actum. quod autem consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur ei speciem: nam operatio est actus secundus. forma autem per quam aliquid speciem habet, est actus primus. Octauò, eadem via arguitur. Si homo sortitur speciem per hoc quod est rationalis, & intellectum habens, quicunque est in specie humana, est rationalis, & intellectum habens: puer etiam antequam egrediatur ex vtero, erit rationalis. & intellectum habēs, cùm sit in specie humana. & tamen in ipso nondum sunt phantasmata. ergo non erit homo rationalis, & intellectum habens propter dictam continuationem.

ADVERTE circa hanc rationē, quod antecedens conditionalis accipit S. Th tanquam confessum, quoniam si hoc non esset, tunc homo non differret specie à brutis per hoc quod est ipsum esse rationalem. & habere intellectum, ad quod tanquam ad inconueniens in præcedenti ratione deduxerat.

Quòd homo non sortitur speciem per intellectum passiuum, sed per intellectum possibilem.

Cap. 60.

Positio Auer. 2. de anim. com. 5.

IS autem rationibus obuiatur secūdum prædictam positionem. Dicit enim prędictus Auer quòd homo differt specie à brutis per intellectū quem Arist. vocat passiuum, qui est ipsa vis cogitatiua, quæ est propria homini: loco cuius alia animalia habent quandam æstimatiuam naturalem. Huius autem cogitatiuæ virtutis est distinguere intentiones indiuiduales, & comparare eas adinuicem: sicut intellectus qui est seperatus & immixtus, comparat & distinguit inter intentiones vniuersales: & quia per hanc virtutem simul cum imaginatiua & memoratiua præparantur phantasmata vt recipiant actionem intellectus agentis, à quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali: ideò prædicta virtus vocatur nomine intellectus & rationis. de qua medici dicūt quòd habet sedem in media cellula capitis: & secundum huius dispositionem virtutis differt homo vnus ab alio in ingenio, & in aliis quæ pertinent ad intelligendum: & per vsum huius & exercitium acquirit homo habitum scientiæ: vnde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passiuo sicut in subiecto: & hic intellectus passiuus à principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam antequam actu intelligat. Quòd autem hæc sint falsa, & abusiuè dicta, euidenter apparet. operationes enim vitæ cōparantur ad animam vt actus secundi ad primum, vt patet per Philosophum in tertio de anima. actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum: sicut scientia est ente considerare. in quocunque igitur inuenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquā partem animæ quæ comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. sed homo habet propriam operationem supra alia animalia. s. intelligere & ratiocinari, quæ est operatio hominis inquantum homo est, vt Arist. dicit in 1. Ethic. * ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod propriè dat speciem homini: quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. hoc autem non potest esse intellectus passiuus prædictus: quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile, & non mixtum corpori, vt Philosophus probat *. cuius contrarium apparet de intellectu passiuo. non igitur est possibile quòd per virtutem cognitiuam quæ dicitur intellectus passiuus, homo speciem sortiatur per quam ab aliis animalibus differat.

Cap. 9.

3. de anim. tex. 18.

2 Adhuc, quod est passio partis sensitiuæ, non potest ponere in altiori genere vitæ quàm sit vita sensitiua: sicut quod est passio animæ nutritiuæ, non ponit in altiori genere vitæ quàm sit vita nutritiua. Constat autem quòd phantasia & huiusmodi potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, vt memoratiua & consimiles, sunt passiones partis sensitiuæ, vt probat Philosophus in lib. de memoria: non igitur per prædictas virtutes vel aliqua earum, animal aliquod potest poni in altiori genere vitæ, quàm sit anima sensitiua. Homo autem est in altiori genere vitæ, quod patet per Philosophum in secundo de anima, * qui distinguens genera vitæ, superaddit intellectiuum (quod homini attribuit) sensitiuo: quod attribuit communiter omni animali: non igitur homo est viuens vita sibi propria per virtutem cogitatiuam prædictam.

2. tex. 24. & infra.

3 Amplius, omne mouens seipsum, secundum quòd probat Philosophus in octauo Physicorum, * componitur ex mouente & moto. homo autem, sicut & alia animalia, est mouens seipsum: ergo mouens & motum sunt partes ipsius. primum autem mouens in homine est intellectus. nam intellectus suo intelligibili mouet voluntatem. Nec potest dici quòd solus intellectus passiuus sit mouens: quia intellectus passiuus est solùm particularium. in mouendo autem accipitur vniuersalis opinio quæ est intellectus possibilis: & particularis, qui potest esse intellectus passiui, vt patet per Arist. in 3. de anima, & in 7. Ethic. ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, & est dignissimum & formalissimum in ipso: ergo ab eo speciem sortitur, & nō ab intellectu passiuo.

2. tex. 40.

3. de anima tex. 18. 7. Ethic. c. 5.

4 Adhuc, intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quòd est cognoscitiuus omnium formarum sensibilium in vniuersali. nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad vniuersalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicuius corporis. voluntas autem est huiusmodi. omnium enim eorum quæ intelligimus, possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi: apparet etiam actus voluntatis in vniuersali. odimus enim (vt dicit Arist. in sua rhetorica) in vniuersali latronum genus. iracimur autem particularibus tantùm. voluntas autem non potest esse actus alicuius partis corporis: nec consequi aliquam potentiam quæ sit actus corporis. omnis autem pars animæ est actus alicuius corporis præter solum intellectum proprié dictum. igitur voluntas in intellectiua parte est. vnde & Ari. dicit in. 3. de anima, quòd voluntas in ratione est, irascibilis autem & concupiscibilis in parte sensitiua. propter quod & actus concupiscibilis & irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. voluntas autem hominis

tex. 42.

Universidad de Deusto
Biblioteca

non est extrinseca ab homine quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. aliter enim non esset dominus suarum actionum. quia ageretur voluntate cuiusdã substantiæ separatæ, & in ipso essent tantùm potentiæ appetitiuæ cum passione operantes scilicèt irascibilis & concupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiua. sicut & in cæteris animalibus, quæ magis aguntur quàm agant. Hoc autem est impossibile, & destructiuum totius moralis philosophiæ & politicæ conuersationis. oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse per quem à brutis differamus: & non solùm secundum intellectum passiuum.

5 Item, sicut nihil est potens agere nisi per potentiam actiuam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passiuam quæ est in ipso. combustibile enim est potens comburi. non solùm quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam vt comburatur. Intelligere autem quoddam pati est, vt dicitur in 3. de anima. cùm igitur puer sit intelligens potentia, & si non actu intelligat: oportet quòd sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. hæc autem potentia est intellectus possibilis. oportet igitur quòd puero iam sit coniunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat: non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini à principio sicut aliquid eius. Huic autem rationi respondet Auerrois prædictus. dicit enim quod puer dicitur potentia intelligere, duplici ratione. Vno modo, quia phantasmata quæ sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia. Alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, & non quia intellectus sit iam vnitus ei. Ostendendum est autem quòd vterque modus sit insufficiens. alia enim potentia est qua agens potest agere, & alia potentia qua patiens potest pati: & ex oppositio diuiduntur. Ex eo igitur quòd conuenit alicui quòd possit agere, non competit ei quòd possit pati. posse autem intelligere, est posse pati: cùm intelligere quoddam pati sit, secundum philosophum. non igitur dicitur puer potés intelligere ex eo quòd phantasmata in eo possint esse intelligibilia in actu, cùm hoc pertineat ad posse agere: phantasmata enim mouent intellectum possibilem.

tex. com. 8.

*Responsio Auer. ad prad. rationem com. 5. tertiꝝ de anima vltra medium & prima improbatio huius responsionis.

6 Adhuc, potentia consequens speciem alicuius non competit ei secundum id quod speciem non largitur. posse autem intelligere, consequitur speciem humanam. est enim intelligere operatio hominis inquantum huiusmodi: phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

7 Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere, quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati per potentiam actiuam vel passiuam, sicut dicitur albus per albedinem: non autem aliquis dicitur albus antequam albedo sit ei coniuncta: ergo neque dicitur aliquis potés agere vel pati antequam potẽtia actiua vel passiua ei adsit. non ergo de puero posset dici quòd est potens intelligere antequam intellectus possibilis qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

8 Prætereà, aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, & aliter postquam iam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando, sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leue: & aliter postquam iam est generatum leue, sed impeditur in suo motu. puer autem est in potentia intelligens: non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentũ vt non intelligat. impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, vt dicitur in 7. Physicorum. non igitur propter hoc dicitur potens intelligere, quia intellectus possibilis qui est intelligendi principium, potest continuari sibi: sed quia iam est continuatus, & impeditur ab actione propria: vnde impedimento remoto statim intelligit.

ma. 8. 9

9 Item, habitus est quo quis operatur cùm voluerit. oportet igitur eiusdem esse habitum, & operationẽ quæ est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiæ, non potest esse intellectus passiui, sed est ipsius intellectus possibilis. ad hoc enim quòd aliqua potentia intelligat, oportet quòd non sit actus corporis alicuius: ergo & habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, sed in intellectu possibili: scientia autem in nobis est secundum quam dicimur scientes: ergo & intellectus possibilis est in nobis, non secundum esse à nobis separatus.

10 Adhuc, scientia est assimilatio scientiis ad rem scitam. rei autem scitæ, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species vniuersales. scientia enim de huiusmodi est: species autem vniuersales non possunt in intellectu passiuo esse, cùm sit potentia vtens organo, sed solùm in intellectu possibili. scientia igitur non est in intellectu passiuo, sed solùm in intellectu possibili.

11 Amplius, intellectus in habitu (vt aduersarius confitetur) est effectus intellectus agentis: intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, vt Aristot. dicit in 3. de anima. * oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiæ, esse in intellectu possibili non passiuo.

12 Prætereà impossibile est quòd perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori. perfectio autem intellectus possibilis dependeret ab operatione hominis. dependet enim à phantasmatibus quæ mouent intellectum possibilem: non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine: ergo oportet quòd sit aliquid hominis vt actus & forma ipsius.

13 Adhuc, quæcunque sunt separata secundum esse habent etiam separatas operationes. nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum. vnde Arist. dicit in primo de anima. *quod si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est animam separari: operatio autẽ intellectus possibilis indiget corpore. dicit enim Philosophus in 3. de anima, quod anima potest agere per seipsam, scilicèt intelligere: quando intellectus est factus in actu per speciem à phantasmatibus abstractam quæ non sunt sine corpore: igitur intellectus possibilis non est omninò à corpore separatus.

14 Amplius, cuicunque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei à natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Aristot. probat in 2. lib. de cœlo. *si stellæ mouerentur motu progressiuo ad modum animalium, quòd natura dedisset eis organa motus progressiui. sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necessariò esse phantasmata: natura igitur intellectum possibilem corporeis vniuit organis. non est igitur secundum esse à corpore separatus.

15 Item, si sit secundum esse à corpore separatus, maxime intelliget substantias quæ sunt à materia separatæ, quarum formas sensibiles: quia sunt magis intelligibiles, & magis ei conformes. non potest autem intelligere substantias omninò à materia separatas: quia eorum non habet

aliqua phantasmata. hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, vt Aristoteles dicit in tertio de anima*. sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit: non est igitur substantia separata à corpore secundum esse.

*te. 18 30.

16 Adhuc, in omni genere tantùm se extendit potentia passiua quantùm potentia actiua illius generis: vnde non est aliqua potẽtia passiua in natura cui non respondeat aliqua potẽtia actiua naturalis: sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phãtasmata: ergo nec intellectus possibilis mouetur ab aliis intelligibilibus nisi à speciebus à phantasmatibus abstractis: & sic substantias separatas intelligere non potest.

17 Amplius, in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem: non ergo acciperet eam à phantasmatibus: quia non abundat superfluis. Si autem dicatur quòd substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quòd eis adsit altior cognitio: quam oportet non deesse intellectui possibilis, si prædictas substantias intelligit. habebit igitur duplicem scientiam: vnam per modum sustantiarum separatarum, aliam à sensibus acceptam, quarum altera superflueret.

*vt. com. 5.

18 Præterea, intellectus possibilis est quo intelligit anima, vt dicitur in tertio de anima. si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, & nos intelligimus eas: quod patet esse falsum. habemus enim ab eas sicut oculus noctuæ ad solem, vt Aristoteles dicit *.

*2. Meta. tex. 18. 3. Responsio secunda pe. Auer.

19 His autem respondetur secundum positionem prædictam. Intellectus enim possibilis secundum quòd est in se subsistens, intelligit substantias separatas: & est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem. secundum autem quòd continuatur nobis à principio, est in potentias ad formas à phantasmatibus abstractas: vnde nos à principio non intelligimus per eum substantias separatas. Sed hoc stare non potest: intellectus enim possibilis ex hoc dicitur secundum eos continuari nobis, quòd perficitur per species intelligibiles à phantasmatibus abstractas: prius igitur est considerare intellectum vt in potentia ad huiusmodi species, quàm vt continuetur nobis. non igitur per hoc quòd continuatur nobis est in potentia ad huiusmodi species.

Prima improbatio huius responsionis.

20 Prætereà, secundum hoc esse in potentia ad prædictas species, non esset ei secundum se conueniens, sed per aliud: per ea autem quæ non conueniunt alicui secundum se, non debet aliquid diffiniri. non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quòd in potentia est ad prædictas species, vt diffinit ipsum Aristot. in tertio de anima.

*tex. 18. 3. & infra.

21 Adhuc, impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi vnum per aliud intelligat. nõ enim vna potentia simul pluribus actibus perficitur nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas, & species à phantasmatibus abstractas: oportet quòd vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel econuerso.

22 Quodcunque autem detur, sequitur quòd nos intelligimus substantias separatas, quia si nos intelligimus naturas sensibilium, inquantum intelligit eas intellectus possibilis: intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quòd intelligit substantias separatas: similiter & nos intelligimus: & similiter si sit econuerso. Hoc autem est manifestè falsum: non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas: non est igitur substantia separata.

Super cap. 60.

AD has rationes secundum mentem Auerrois respondetur & dicitur primò, quòd homo differt à brutis non per intellectum possibilem, sed per intellectum passiuum, qui est vis cogitatiua in homine, cuius loco bruta habent æstimatiuam. Dicitur secundò, quòd huius virtutis est distinguere intentiones particulares, & eas adinuicem comparare, & simul cum imaginatiua & memoratiua præparare phantasmata, vt ab intellectu agente fiant actu intelligibilia, ex quo habet vt vocetur nomine intellectus & rationis, vt scilicèt dicatur intellectus passiuus, & ratio particularis. Est etiam ipsius acquirere sibi vsu & exercitio habitus scientiarum. Dicitur tertiò, quòd hic intellectus passiuus à principio adest puero, per ipsumque sortitur speciem humanam, & antequam actu intelligat.

SED attendendum quòd nomine intentionum indiuidualium intelliguntur formæ particulares secundum quòd in ipsis inueniuntur aliquæ conditiones quę sub sensu exteriori non cadunt, sicut sunt amicitia, inimicitia, vtile & nocuum, & similia. hæc enim per æstimatiuam in brutis, & per cogitatiuam in homine cognoscuntur. Ouis enim æstimans lupum inimicum fugit: non autem fugit aliam ouem, quia amicam reputat: & sic inter ouem & lupum distinctionem facit & cõparationem. Similiter auis colligit paleam, quia eam vtilem iudicat ad nidificãdum: non autem colligit sarmentum, quia illud inutile iudicat. Quod faciunt bruta per æstimatiuam, id homines per cogitatiuam faciunt, & longè perfectius, cùm etiam per ipsam particulares propositiones componat, quod bruta non faciunt, sed tantùm in re apprehendunt amicitiam & inimicitiam & similia.

CONTRA hanc autem responsionem arguit San. Tho. multipliciter. primò, homo habet aliquã operationem propriam suprà alia animalia. Cintelligere & ratiocinari, ex primo Ethicorum. go in homine oportet ponere aliquam partem animæ quæ propriè det speciem homini. quæ se habeat ad intelligere, sicut actus primus ad secundum. ergo per intellectũ passiuum non potest homo speciem sortiri, per quam ab aliis animalibus differt. probatur prima conseq. quia operationes vitæ comparantur ad animam vt actus secundi ad primum, vt patet 2. de anima. actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. Secunda quoque conseq. probatur, quia principiũ intellectionis non potest esse intellectus passiuus, cùm oporteat principium talis operationis esse impassibile & immixtum corpori, vt Philosophus probat, cuius contrarium apparet de intellectu passiuo: cui. f. assignatur pro sede media capitis cedulla.

CIRCA istam propositionem, Actus primus in eodem præcedit tempore actum secundum: dubitatur, quia grauestatim cùm genitum est, incipit moueri, nisi adsit impedimentum: & corpus luminosum statim illuminat præsente diaphano non impedito.

Responderur quòd hæc propositio habet veritatem vbi actus secundus naturali necessitate non sequitur ad actum primum, sicut est in proposito, vbi actus intelligendi non necessario sequitur posito principio intellectiuo in materia. Potest secundò responderi, quòd loquitur S. Tho. de possibili. f. quòd potest actus primus tempore præcedere actum secundum: & hoc conformiter dicitur ad id quod habetur 11. q. 52. vbi ait S. Th. quòd habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et hoc ad propositum San. Thomæ sufficit. Vult enim habere ex hoc quòd oporter in eodem esse actum primum & secundum: quod manifestè habetur si in eodem non solùm natura, sed etiam tempore actus primus actum secundum quandoque præcedat.

SED ad hanc rationem posset dupliciter responderi. Primò, quòd secundum principia sanct. Thom. non concludit, vt videtur dicere Scotus quarto sentẽtiarum. distinct. 43. q. 2. apud sanctum Thomam enim intellectus & intelligere se habent passiuè, & non actiuè: & ideò ab anima non est operatio intelligendi, sed ab obiecto intelligibili aut phantasmate. Secundò, quòd intelligere est propria quidem operatio hominis, sed non intrinseca, quoniam conuenit quidem omni homini & soli per continuationem cum intellectu possibili, non autem per formam à qua vltimò constituitur in esse, quoniam homo constituitur in esse per cogitatiuam: & ideò non oportet vt in homine sit actus primus huic operationi correspondens tanquam dans sibi esse: & illa propositio in quocunque inuenitur aliqua operatio vitæ, oportet in illo ponere aliquã partem animæ quę ad illam cõparetur vt actus primus ad secundum: est vera dũtaxat vbi ponitur operatio in aliquo tanquã sibi intrinseca, vtpote ab eius forma cõpletiua procedens.

AD primam harum responsionum dicitur primò quòd non est doctrina S. Th. intellectum merè passiuè ad intellectionẽ concurrere, licèt intellectus sit potentia passiua. Etsi enim accipiat speciem qua intelligit ab ipso obiecto, ratione cuius dicitur pati, & secundum quam considerationem est potentia passiua in for-

Universidad de Navarra Biblioteca

matus tamen specie intelligibili ipsam intellectionem producit elicitiue, vt patet ex veri. q. 1. 9. Vnde falsò nobis à Scoto imponitur quod intellectus & intelligere se habeant merè passiuè, & nullo modo actiuè. Dicitur secundò quod admisso etiam quod intellectus merè passiuè ad intellectionem concurreret, adhuc ratio fan. Thom. efficax est, quia si intellectio est hominis operatio propria, siue actiuè siue passiuè, (hoc enim manifestum est, quòd intellectio ineit homini formaliter, & per ipsam excedit alia animalia) oportet dicere quod proptium eius receptiuum sit formaliter in homine. actus enim & potentia illius receptiua ad idem suppositum pertinent & sic connenienter arguitur ex hoc quod intelligere est propria hominis operatio, siue ab ipso producta, siue in ipso recepta, oportere principium illius operationis, siue productiuum, siue receptiuum, esse hominis formam: & cùm hoc non possit esse nisi anima intellectiua, relinquitur ipsam animam intellectiuam hominis formam esse. Contra secundam responsionem arguitur, quia natura vniuersumque ex proptia specie operatione cognoscitur: & ex hoc quod operatio aliqua conuenit alicui naturæ inquantum talis, argui potest quòd illud speciem sortiatur per id quod est illius operationis principium: alioquin nulla esset via ex operationibus cognoscendi naturas rerum. Si ergo intelligere est propria hominis operatio, conueniens homini inquantum homo est, & in qua hominis beatitudo consistit, ac etiam per quam omnia alia transcendit, necesse est vt eius operationis principium sit forma hominis duns illi speciem. proprium enim & specificam operationem oportet à propria & specifica forma procedere. Secundò, phantasia & potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, vt memorativa, & consimiles, sunt passiones partis sensitiuæ, vt dicitur in libro de memoria & reminiscentia, ergo per ipsas aut aliquam illarum non potest aliquod animal poni in altiori genere vitæ quam sit anima & vita sensitiua. ergo homo non est viuens vita sibi propria per virtutem cogitatiuam probatur prima conseq. quia passio partis sensitiuæ non potest ponere in altiori genere vitæ quam sit vita sensitiua, sicut nec nutritiua in altiori genere vitæ ponit, quàm sit vita nutritiua. Secunda verò manifestatur, quia homo est in altiori vitæ genere quam sit vita sensitiua, vt patet per Philosophum 2. de anima, vbi intellectiuum quod homini tribuit, superaddit sensitiuo, quod omni tribuit animali. Dicetur fortè quod licèt cogitatiua absolutè accepta non ponat aliquid in superiori genere vitæ quam sit vita sensitiua, potest tamen ponere in superiori genere, vt est intellectui coniuncta, quia ex tali coniunctione habet aliquid nobilitatis, quod absolutè consideratæ non habet. Sed contra hoc arguitur. Primò, aut intelligitur ista coniunctio ratione phantasmatis, aut secundum rationem motoris & moti. Non primum, quia puer in ventre matris est essentialiter homo, & tamen non habet eius cogitatiua vnionem cum intellectu quæ est ratione phantasmatis. non secundum, quia ex hoc quod vnum sit alterius motiuum, non habet perfectionem qua essentialiter aliquid constituere possit. vnio enim motoris ad mobile, ipsum mobile præsupponit. ergo nulla est responsio.

Secundò, quantumcunque per vnionem cogitatiuæ cum intellectu ipsa cogitatiua aliquid perfectionis haberet, nunquam tamen tantùm eleuatur vt sit supra partem sensitiuam. ergo ex vnione sui cum intellectu non potest aliquid ponere in altiori gradu vitæ quam sit vita sensitiua. Tertiò principaliter, homo est mouens seipsum sicut & alia animalia. ergo moueus & motum sunt partes eius: ergo intellectus. probatur prima consequentia ex 8. Physi. Secunda verò probatur, quia primum mouens in homine est intellectus, cum suo intelligibili moueat voluntatem. Si dicatur quod sufficit ad mouendum intellectus passiuus: contra arguitur, quia intellectus passiuus est solùm particularium. in mouendo autem accipitur præter hoc vniuersalis opinio, quæ est intellectus possibilis, vt patet 3. de anima, tex. 38 & 7. Ethic. cap. 5.

AD hanc rationem possent Auerroistæ dupliciter respondere. Primò, quod non oportet primum mouens hominem esse partem huius, sed sufficit vt sit ipsi coaptatum vt proptium mouens. sicut cœlum dicitur mouere seipsum. & tamen intelligentia mouens corpus cœli non est illius pars, sed est tantùm vnita, vt proprius eius motor. Secundò, quod mens Arist. est mouens per modum efficientis esse partem mouentis seipsum, non autem mouens per modum finis. modò intellectus non mouet per modum efficientis. sed tantùm per modum finis, tanquam præsentans obiectum voluntati. Sed contra primam responsionem arguitur. Non est intelligibile quòd aliquid moueat se, nisi dicatur quod aut totum moueat totum, aut pars partem: ita quod totum ratione vnius partis sit mouens. & ratione alterius motum. ex hoc autem quod aliquod extrinsecum ab eius substantia illud moueat, quantumcunque sit motor illi appropriatus, illud non dicitur mouere. sed moueri: vnde & pars animalis mota ab alia parte non dicitur mouere animal. quantumcunque pars mouens si motor illi appropriatus. ergo responsio nulla. Nec valet instantia de cœlo, quia si ponatur cœlum mouere seipsum, non dicitur mouere se ratione intelligétiæ abstractæ sed ratione animæ eius. oportet enim illo dato ponere cœlum esse verè animatum, vt inferius ostendet sanct. Thom. Si dicatur quod homo potest nominare aut constitutum tantum per cogitatiuam, aut aggregatum ex ipso & intellectu, & quod primo modo non mouet se complete, sed vt accipitur secundo modo, contra arguitur: tum quia non minus mouet se homo quam alia animalia: sed alia animalia secundum solam suam essentiam considerata mouent seipsa & homo substantialiter tantum consideratus, quantum ad suas partes essentiales est mouès seipsum. tamen quia homo secundo modo acceptus non dicit vnũ simpliciter & per se, cum intellectus & homo non sint substantialiter indiuisa. non enim conueniunt in vno esse substantiali.

Quòd verò secunda responsio vana sit, constat. cùm enim secundo de anima potuerit philosophus motiuum secundum locum esse animæ partem, in re tio inquirens de hoc principio ponit intellectum & appetitum esse mouentia in homine, & intellectum ac appetitum habere rationem vnius mouentis. Ex quibus manifestè patet, quòd intellectum non excludit à motiuo, quod est pars animæ, quocunque ponamus intellectum mouere, siue inquam per modum finis, siue per modum efficientis. superius autem est ostensum quomodo moueat intellectus. Quartò. Voluntas hominis est in intellectiua parte, & non est extrinseca ab homine tanquam substantia separata, sed est in ipso homine. ergo intellectum possibilem oportet in nobis esse, per quem à bonis differamus non solùm secundum intellectiuum passiuum maior probatur, quia voluntas non potest esse actus alicuius corporis, nec consequi aliquam potentiam quæ sit actus alicuius partis corporis, quod constat: tum quia potest se extendere ad vniuersalia omnium formarum sensibilium. omnium enim quæ intelligimus, possumus habere voluntatem saltem ea cognoscendi. & etiam ad vniuersale eius actus fertur, sicut cum odimus in vniuersali latronum genus, vt dicit Arist. in sua rhetorica: omnis autem pars animæ est actus alicuius corporis præter solum intellectui propriè dictum, tum quia dicitur tertio de anima, quod vnitus in ratione est, itasibilis autem & concupiscibilis in parte sensitiua. vnde & actus voluntatis est cum electione, non autem cum passione: minor quoque probatur quia aliter non esset homo dominus suarum operationum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiæ separatæ quod est destructiuum totius moralis philosophiæ & politicæ conuersationis.

CIRCA illam propositionem. Omnium quæ intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi, attendendum quod addidit sanct. Thom. saltem ea cognoscendi, quia cum voluntas non sequatur intellectum speculatiuum, sed practicum, vt dicitur tertio de anima: posset aliquis dicere multa à nobis intelligi in quæ voluntas non fertur, scilicèt ea quæ sunt omninò speculabilia. Sed hoc admisso, negari tamen non potest quin circa ea quæ opere intellectus produci non possunt, possit aliquis actus esse qui sub ratione boni, aut conuenientis apprehendatur, & per consequens ad intellectum practicum pertineat, sicut est considerare & intelligere. licèt enim triangulum habere tres angulos, non habeat in se rationem appetibilis, aut fugibilis, cognitio tamen eius potest habere rationem boni & conuenientis: & sic licèt voluntas non appetat triangulum habere tres angulos, potest tamen huius cognitionem appetere sibi sub ratione boni & appetibilis ab intellectu propositam, & per consequens voluntatem habere possumus omnium quæ intelligimus, ea appetendo saltem quantum ad eorum cognitionem. Quintò. Hæc est potens intelligere. ergo puero est coniunctus intellectus possibilis antequam intelligat. ergo non est continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed inest homini à principio tanquam aliquid sui. probatur prima consequentia, quia sicut nihil potest agere nisi per potentiam actu existentem in ipso, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passiuam quæ est in ipso, vt patet de combustibili. secunda etiam probatur, quia intellectus possibilis est illa potentia qua homo potest intelligere & pati ab intelligibili. Ad hanc rationem respondet Auer. 3. de anima, quod puer dicitur in potentia intelligere dupliciter. s. quia phantasmata quæ sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia, & quia intellectus potest continuari cum ipso, non autem quia sit cum eo vnitus. Contra primam partem huius responsionis arguit sanct. Thom. Primò, quia phantasmata posse in puero esse intellecta in actu, est posse agere. ergo non dicitur puer posse intelligere, eò quòd phantasmata in eo possint esse intellecta in actu. probatur antecedens, quia phantasmata mouent intellectum possibilem. consequentia etiam probatur, quia posse intelligere est posse pati, ex eo autem quo conuenit alicui quòd possit agere, conuenit quòd pati possit.

AD euidentiam antecedentis considerandum, quòd species intellecta in actu coniuncta intellectui possibili non sic dicitur esse in potentia in phantasmate quasi phantasma sit potétia receptiua illius, vt sic dicatur esse in ipso tanquam in potentia passiua. sed quia phantasma potest illam cum intellectu agente in intellectum possibilem causare. comparatur enim phantasma ad intellectum possibilem vt obiectum ad potentiam: vt dicet sanctus Thomas

inferius, obiectum autem intellectus est eius motiuum, cùm intellectus sit potentia passiua: vnde in præcedenti cap. dixit sanctus Thomas quòd phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectum possibilem. Ideò bene dicitur hic in antecedente, quòd phantasmata posse esse intellecta in actu, pertinet ad posse agere. non enim dicuntur posse esse intellecta in actu, quasi ipsum phantasma idem numero possit à materialibus conditionibus denudari, & intellectum possibilem informare, sed quia potest causare formam in intellectu possibili à materialibus conditionibus denudatam per quam intellectus est actu potens intelligere.

Posse intelligere, est posse pati.

CIRCA illam propositionem, Posse intelligere est posse pati: aduertendum quòd illud intelligitur de posse intelligere primo & essentiali, secundum quòd non habens formam intellectualem actu, dicitur posse intelligere propter potentiam tantùm intellectiuam in ipso existentem, non autem de posse intelligere accidentali, secundum quòd existens in habitu dicitur posse operari. Cùm enim intellectus possibilis non possit intelligere nisi informetur specie intelligibili, quando est absque tali specie, potest illam ab obiecto & phantasmate recipere: & sic posse intelligere est posse pati, quia est posse recipere speciem ab intelligibili er qua potest possimodum actum intellectionis producere per modum principij actiui. vnde considerato simpliciter intellectu denudato ab omni specie, ipsum posse intelligere est ipsum posse pati & recipere. considerato autem ipso vt iam specie informato ipsum posse intelligere non est ipsum posse pati, sed ipsum posse operari, quod est aliquo modo agere. Si autem diceretur aliquis quòd posse intelligere etiam considerato intellectu vt specie informato, est posse pati, quia intelligere est operatio immanens, quæ. s. recipitur in operante, & sic posse intelligere, est posse recipere intellectionem: dicitur quòd licèt intellectio sit operatio quæ in operante recipitur, non tamen recipitur in potentia simul & specie intellectuali, sed tantùm in ipsa potentia intellectiua: vnde non sequitur quòd intellectum informatum specie, vt sic, posse intelligere, sit posse recipere & posse pati, sed tantùm intellectum secundum se consideratum & nudum. Secundò. posse intelligere consequitur speciem humanam, cùm intelligere sit operatio hominis inquantum huiusmodi. ergo non potest dici puer potentia intelligens ratione phantasmatis potentur consequentia, quia potentia consequens speciem non cõpetit ei secundum id quod speciem non largitur. phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis hominis operationem consequuntur. Contra secundam partem arguit. & primò, sic dicitur aliquis posse agere aut pati per potentiam, sicut dicitur albus per albedinem. sed non potest dici aliquis albus antequam albedo sit ei coniuncta: ergo non dicitur potens intelligere, quia intellectus possit sibi coniungi, sed quia intellectus est ei vnitus, & impeditur ab actione propria. Declaratur antecedens ex multiplici modo quo dicitur aliquis potens operari. Sextò, principaliter arguitur contra aliud dictum in prima responsione. scilicèt quòd cogitatiuæ est sibi habitus scientiarum acquirere. Considerate intelligendo, qui est actus scientiæ, non est intellectus passiui, sed possibilis. ergo habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, sed possibili. ergo intellectus possibilis est in nobis non secundum esse separatus, probatur antecedens, quia ad hoc vt potentia aliqua intelligat, oportet vt non sit actus corporis alicuius. probatur etiam prima conseq. quia eiusdem est habitus & operatio secundum habitum, cum habitus sit quo quis operatur cùm voluerit. probatur & vltima conseq. quia scientia est in nobis secundum quam dicimur scientes.

Septimò, rei scitæ inquantum est scita, non assimilatur nisi secundum species vniuersales, cùm scientia sit de huiusmodi. s. de vniuersalibus. ergo scientia non est in intellectu passiuo, sed solùm in intellectu possibili. ergo &c. probatur consequentia. quia intellectus passiuus est potentia vtès organo. in tali autem potentia non possunt esse species vniuersales. Quomodo species intelligibiles sint vniuersales, satis superius est ostensum.

Octauò. intellectus in habitu est effectus intellectus agentis, vt ipse Auer. confitetur. ergo intellectus in habitu qui est habitus scientiæ, est in intellectu possibili, vnnin intellecta passiuo. probatur conseq. quia effectus intellectus agentis sunt intelligibilia in actu, quorum receptiuum est intellectus possibilis. ad quem (secundum Arist. 3. de anima, te. 17.) comparatur agens sicut ars ad materiam. Nonò, perfectio intellectus possibilis dependet ab hominis operatione, cùm dependeat à phantasmatibus quæ mouent intellectum. ergo non est substantia homine superior, ergo est aliquid hominis, vt actus & forma eius. probatur prima consequentia, quia impossibile est quòd perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori.

PRO secunda consequentia aduerte quòd tenet secundum positionem Auer. qui ponit ideò intellectum non esse hominis formam, quia est substantia homine superior. Sed ad hanc rationem posset responderi, primò quòd fundamentum eius est falsum. homo enim & quantum ad sensum & quantum ad intellectum perficitur à rebus inanimatis à quibus species cognoscibiles accipit, & tamen inanimata sunt inferiora homine secundum substantiam: & sic non est impossibile perfectionem superioris substantiæ ab inferiori dependere. Secundò, admisso illo fundamento dici posset quòd habet veritatem de dependentia substantiæ superioris ab inferiori tanquam à principali agente, non autem tanquam ab instrumento. Non enim inconuenit substantiam superiorem ab inferiori instrumentaliter perfici.

AD primam harum dicitur, quòd fundamentum rationis est verum, si sanè intelligatur. Per substantiam enim superiorem non intelligit Sanct. Thom. substantiam quomodocunque superiorè, sed quę est superioris ordinis. Nunquã enim substãtia superioris ordinis à substantia inferioris ordinis perficitur. oportet enim agens & patiens in eundem ordinem conuenire, aut quòd agens sit superioris ordinis. videmus enim quòd corpora corruptibilia non possunt agere in corpora incorruptibilia ea perficiendo, neque substantiæ materiales in immateriales, sed bene ecõuerso. Vnde instantia non est ad propositum. licèt enim inanimata sint imperfectiora animatis, pertinent tamen ad eundem ordinem cum homine. tam enim homo qui à rebus inanimatis perficitur, quàm res inanimatæ pertinent ad ordinem rerum materialium. inter quas homo supremum locum tenet. ex quo habetur, quòd si intellectum ponat Auer. ab homine abstractum tanquam substantiam superioris ordinis, non potuit perfici ab homine qui est inferioris ordinis secundum ipsum, vtpote per cogitatiuam quæ est virtus materialis in propria specie constitutus. Ad secundam dicitur, quòd nec etiam instrumentaliter potest substantia superioris ordinis ab inferiori perfici. Vt enim 10 3. huius inquit Sanct. Thom. illud non potest fieri per aliquod instrumentum, ad quod actio illius instrumenti se extendere non potest: alioquin non oporteret determinatorum effectuum esse determinata instrumenta. res autem inferioris ordinis non potest sua actione attingere res superioris ordinis. ergo &c. vnde & intelligentia non vtitur corporibus corruptibilibus ad immutationem corporum incorruptibilum, neque corporibus ad immutandum & perficiendum aliam intelligentiam.

Decimò, operatio intellectus possibilis indiget corpore: quia vt dicitur in 3. de anima, tunc intellectus intelligere potest, quando est factus in actu per speciem à phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore. ergo non est omninò à corpore separatus. probatur conseq. quia quæcunque sunt separata secundum esse, habent separatas operationes: quod patet, tum quia res sunt propter suas operationes sicut actus primus propter secundum, tũ cõditionali posita à Philosopho 1. de anima. scilicèt quòd si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est eam separari.

AD hanc rationem instari posset, quia corpora inferiora non possunt in suas actiones sine corporibus cœlestibus. cessante enim motu cœli cessabunt & motus naturales aliorum corporum, vt tenet Sanct. Thom. Similiter animal non potest sentire absque corporibus à quibus species sensibiles accipit, & tamen sunt separata secundum esse. ergo non est vniuersaliter verum quòd separata secundum esse habeant separatas operationes, ita quod vnum ab altero in sua operatione non dependeat. Respondetur quòd non est mens Sancti Thom. ea quæ sunt separata secundum esse, ita habere separatas operationes, quòd vnum nullo modo ad alterius operationem concurrere possit, vt obiectio procedit, sed quòd habent operationes proprias distinctas, ita quòd operatio vnius non est alterius tanquam proximè agentis dictam actionem elicientis. sicut enim esse vnius non est esse alterius, ita propria operatio vnius non est alterius, cùm diuersæ formæ ad diuersas operationes ordinentur. Secundum autem hunc sensum optimè procedit ratio Sanct. Thom. quia si substantia intellectiua secundum intellectum possibilem (nomine enim intellectus possibilis accipit Sanct. Thom. substantiam tali intellectu intelligentem) esset distincta secundum esse ab anima sensitiua cuius est phantasmata formare, operatio formandi phantasmata substantiæ tali intellectiuæ non conueniret tanquam formæ proximè illam operationem elicienti. hoc autem falsum est, quia oportet formam intellectiuam quæ per abstractionem à phantasmatibus intelligit, sibi ipsi phantasmata apta ad intelligẽdum formare. non enim forma intellectiua abstrahit à phantasmatibus alienis, sed à propriis tanquam illustratis ab ipsa ad hoc vt ex ipsis intelligibilis species abstrahi possit. oportet ergo vt forma talster intellectiua, & anima sensitiua in vno esse conueniant, quod cum sensitiua cui connenit phantasiari, non sit à corpore separata, quia phantasia non est sine corpore, necesse est vt etiam huiusmodi forma intellectiua non sit à corpore secundum esse separata.

Universidad de Navarra Biblioteca

Vndecimò. Operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phantasma, ergo natura intellectum possibilem corporeis organis vniuit, ergo &c. probatur prima consequentia ex Aristotel. 2. coeli. text. 34. quia cuicunque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei à natura attributa ea sine quibus illa operatio completi non potest.

ADVERTENDVM, quòd ex eodem fundamento procedit hæc ratio, ex quo præcedens, quia scilicèt oportet vt forma per intellectum possibilem cognoscitiua antequam sit actu per speciem intelligibilem abstrahat: quod cùm non possit fieri absque corporeis organis in quibus oportet esse phantasmata, necesse est vt natura intellectum possibilem, id est ipsam substantiam tali intellectiui intelligentem, non autem ipsam potentiam intellectiuam corporeis organis vniuerit. Duodecimò. Non potest intelligere substantias omninò à materia separatas. scilicèt secundum earum essentiam, & quidditatiuè, ergo &c. probatur antecedens, quia nihil intelligit huiusmodi intellectus sine phantasmate, vt dicitur tertio de anima, eò quòd phantasmata comparentur ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. talium autem non fiat phãtasmata. probatur quoque consequentia. quia si intellectus esset separatus, magis intelligeret substantias separatas quàm sensibiles, cùm sint magis intellectuales & magis ei conformes.

Tertiodecimò. & est confirmatio antecedendis præcedentis rationis, sicut & aliæ rationes quæ sequuntur. Intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata, ergo nec intellectus possibilis mouetur ab aliis intelligibilibus nisi ex speciebus à phantasmatibus abstractis, ergo substantias separatas intelligere non potest. probatur prima consequentia, quia in omni genere tantùm se extendit potentia passiua quantum potentia actiua illius generis. quod hoc signo ostenditur, quia nulla est potentia passiua in natura, cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis.

Nulla est potẽtia passiua in natura cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis.

CIRCA hanc propositionem. Nulla est potentia passiua in natura cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis: dubitatur. Primò, quia in materia est potentia ad animam intellectiuam & tamen nullum agens naturale potest animam intellectiuam producere. Secundò, quia materia quæ fuit sub vna forma corrupta est ad eandem formam in potentia naturali, cùm sit eadem priuatio huius formæ in materia antequam haberet formam & postquam habuit: & tamen nullum agens naturale potest illam formam in materia introducere, cùm impossibile sit idem numero reparari per agens naturale. ergo &c.

AD huius euidentiam considerandum, quòd quamuis naturale multis modis accipi possit, hoc tamen loco dicitur potentia naturalis illa potentia quæ ad aliquid secundum naturæ creatæ inclinationem ordinatur, vnde dicitur potentia passiua in natura, siue naturalis potẽtia naturæ, cui innata est inclinatio ad recipiendum ab extrinseco creato formam naturalem, sicut materia prima inclinatur ad recipiendum formam substantialem ab aliquo agente corporeo & materiali. potentia autem actiua naturalis dicitur virtus creata, cui est innata inclinatio ad aliquid agendum in alterum creatum. sicut autem quælibet potentia naturalis siue actiua siue passiua determinat sibi obiectum proprium cuius est receptiua aut productiua, ita determinat sibi potentia passiua proprium agens à quo formam recipiat. & potentia actiua determinat sibi proprium patiens in quod agit. Vnde sensus propositionis adductæ, quæ est Commentatoris nono metaphisicæ. est quòd nulla est potentia passiua inclinata ex naturæ conditione ad recipiendum formam naturalem ab altero cui tanquam proprium agens non respondeat aliqua potentia creata actiua ad agendum in ipsam naturaliter inclinata. Cùm enim potentia passiua naturalis sit ordinata ad recipiendum formas naturales, forma autem naturalis sit quæ ab agente naturali & creato produci potest, necesse est vt potentiæ naturali passiuæ correspondeat aliqua potentia actiua naturalis tanquam proprium agens à quo nata sit formam naturalem recipere.

Ad primam itaque obiectionem dicitur, quòd quomodo anima intellectiua est forma naturalis. eo modo materia est in potentia naturali ad ipsam, & agens naturale est eius productiuum. Si enim consideretur quantum ad esse eius absolutè, sic non est forma naturalis, sed supernaturalis, & sic materia prima non est in potentia naturali ad ipsam, quia materia dicitur in potentia naturali quantum ad esse formæ absolutè quando talis forma est educibilis per agens naturale de potentia materiæ. anima autem intellectiua non est per agens naturale, educibilis de potentia materiæ, cùm possit remanere separata à materia. si autem consideretur quantum ad vnionem eius cum materia, sic est forma naturalis & materia est in potentia naturali ad ipsam, vt scilicèt materiæ vnibilis est & agens naturale est eius causa inquantum causat dispositiones in materia facientes ad vnionem eius cum materia.

Ad secundum dicitur, quod materia non est potentia naturali ad eandem numero formam quam amisit, quia illa forma non est postquam desiit esse in materia non est amplius forma naturalis: vnde ipsa eadem forma antequam per ipsam actuetur materia, est naturalis, vtpote ab agente naturali producibilis in esse. postquam autem separata à materia desiit esse aut vniri materiæ, est supernaturalis, vtpote ab agente tantum supernaturali producibilis. dicitur tamen absolutè secundum rationem suæ speciei naturalis forma, quia absolutè loquendo est ab agente naturali producibilis in esse. Ad probationem dicitur primò, quòd ad hoc vt materia sit in potentia naturali ad formam, non sufficit vt habeat priuationem formæ, si per priuationem intelligatur sola negatio formæ in materia, sed requiritur etiam aptitudo & inclinatio materiæ ad formam naturalem. ideò licèt post amissionem formæ remaneat eadem priuatio propter identitatem termini & subiecti, non tamen remanet eadem potentia naturalis, quia non remanet aptitudo materiæ ad formam, tanquam ad formam naturalem.

Dicitur secundò quòd si per priuationem intelligatur negatio formæ in subiecto apto recipere formam tanquam naturalem, sine ab agente naturali, non est eadem priuatio numero antè & pòst propter variationem aptitudinis & inclinationis subiecti. prius enim materia inclinabatur ad ipsam tanquam ad formam naturalem, posterius verò non habet illam aptitudinem & inclinationem, licèt sit apta illam formam à Deo recipere, in quo consistit ratio potentiæ obedientialis, non autem potentiæ naturalis propriè loquendo. Quartodecimò, si intelligeret substantias immateriales. in eis accipetet sensibilium cognitionem, quia in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter per quas de sensibilibus cognitionem habent. ergo non acciperet eam à phantasmatibus.

Si dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium: contrà, quia saltem habebunt cognitionem aliquam altiorem: & cùm oporteat eas non deesse intellectui possibili si substantias separatas intelligat, habebit intellectus possibilis duplicem scientiam, vnam per modum substantiarum separatarum, aliam à sensibus acceptam, & sic altera superfluet.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Primò, quia prima consequentia non videtur vera. species enim existentes in intellectu vnius substantiæ separatæ non sunt causatiuæ specierum in intellectu alterius substantiæ separatæ, nec vna substantia separata intelligit per speciem alterius substantiæ separatæ, cùm oporteat intellectum intelligentis, informari specie intelligibilis. ergo quamuis species sensibilium sint in substantia separata intelligibiliter, non sequitur quòd intellectus intelligens substantias separatas, accipiat in eis sensibilium cognitionem.

Secundò, quia non videtur si intellectus habeat illam duplicem cognitionem, quòd altera superfluat. non enim si intellectus habet cognitionem aliquam de deo, & aliquam de sensibilibus, altera superfluit: aliquin aut Metaphysica aut philosophia naturalis superflua esset. eodem modo si intellectus possibilis habeat scientiam vnam ad modum substantiarum separatarum, quæ sit altior cognitione sensibilium, & aliã à sensibus acceptam, quia ipsa sensibilia cognoscat: non oportet earum alteram superuacaneam esse.

AD primum horum dicitur quòd ratio procedit ex suppositione modi intelligendi quem videtur ipsæ Auerrois ponere super 4. de anima, commento 20. & 16. vt etiam sibi imponit sanctus Thomas 4. dist. 49. q. 2. artic. 1. Ponit enim intellectum quem ipse materialem vocat, secundum se consideratum, non autem secundum quòd est nobis copulatus, semper substantias separatas intelligere, ex eo quòd ipsa substantia separata intellectui materiali est vnita, quemadmodum & illi substantia intellectus agentis vnitur, secundum enim hanc positionem sicut nos ponimus intellectum beatorum semper videre diuinam essentiam, per hoc quòd diuina essentia intellectui vnitur per modum formæ intelligibilis, ita ponitur intellectum substantias separatas intelligere ex hoc quòd intellectui per modum formæ intelligibilis vniuntur: & ideò sicut videntes diuinam essentiam videntur omnia creata tanquam per ipsam essentiam in qua intelligibiliter sunt repræsentata, ita intellectus videns substantiam separatam essentialiter vt in se est, si in substantia separata continentur intelligibiliter res sensibiles, in ipsa essentia substantiæ separatæ videt res sensibiles per ipsam esse tiam repræsentatas, & sic in eis accipit cognitionem rerum sensibilium: sicut videntes diuinam essentiam, in ipsa accipiunt cognitionem eorum quæ sibi per diuinam essentiam repræsentantur. Si etiam ponatur intellectum non intelligere substantias separatas per hoc quòd ipsæ vniantur intellectui, sed per species, adhuc sequitur propositum, quia quomodocunque intellectus ipsas cognoscat, si quidditatiuè & perfectè eas cognoscat, videbit species in ipsis existentes quibus repræsentantur sensibilia tanquam eius proprietates, aut tanquam habentes cùm essentia substantiæ separatæ identitatem, & sic cognoscet

gnoscet res sensibiles in substantiis separatis. Ex quibus patet consequentiam sancti Thomæ optimam esse, non quia speciebus existentibus in substantia separata, oporteat effluere species in intellectum materialem, sed quia per species existentes in substantia separata cognitas res materiales intelliget. Quum autem contra hoc instatur, quia vna substantia separata non intelligit per species alterius substantiæ separatæ, dicitur quòd vtique vna intelligentia non intelligit per species in alia intelligentia existentes tanquam per principium elicitiuum operationis, sed bene potest intelligere per illas tanquam per rem cognitam in qua alia videntur, sicut dicimus beatos per essentiam diuinam ab eis visam videre creaturas. Si autem quæratur quid erit principium elicitiuum huiusmodi cognitionis per modum speciei intelligibilis: respondetur quòd ei quod videtur in alio, non oportet assignare proprium & adæquatam speciem quæ sit principium cognitionis eius, sed sufficit species eius in quo ipsum videtur, per speciem enim speculi videntur omnia quæ in speculo videntur, & per diuinam essentiam vnitam intellectui videntur omnia quæ in diuina essentia cognoscuntur, sic etiam dicemus quòd per formam qua intellectus materialis siue possibilis videt substantiam separatam, siue sit ipsamet substantia separata, siue species eius, videbit etiam sensibilia quæ in ipsa repræsentantur.

Ad secundum dicitur, quòd cùm negatur in responsione per sanctum Thomam adductas substantias separatas habere cognitionem sensibilium, non intendit responsio negare à substantiis separatis cognitionem sensibilium ex parte rei cognitæ quasi nullo modo sensibilia cognoscant, vt obiectio supponit, sed ex parte medij intelligibilis, sicut in argumento fuerat assumptum, quòd in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, quia videlicèt non intelligit per species ipsis rebus sensibilibus proportionatas & adæquatas, sed per alteores & vniuersaliores: & hanc vocat sanctus Thomas altiorem cognitionem, & sic sequitur quòd altera cognitio de rebus sensibilibus erit superflua. Si enim intellectus cognoscit res sensibiles per inspectionem altiorum specierum, & vniuersaliorum existentium in substantia separata, non erit opus ipsum accipere à sensibilibus cognitionem quum illa sit sufficiens cognitio de sensibilibus, & sic cognitio à sensibilibus accepta erit superflua. Si diceretur quòd nulla istarum erit superflua cognitio, quia sunt cognitiones diuersarum rationum, sicut & in Christo est scientia infusa & acquisita: hoc non obstat, quia licèt essent aliquo modo diuersarum rationum, vtraque tamen esset naturalis: & ideò si intellectus naturaliter cognoscit res sensibiles ad modum substantiarum separatarum, superflua erit sibi alia cognitio naturalis earundem rerum, vni enim potentiæ cognoscitiuæ sufficit vna naturalis scientia respectu earundem rerum. non est autem simile de scientia infusa & acquisita in Christo, quia scientia infusa in Christo, non erat naturalis animæ Christi coniunctæ corpori: non enim inconuenit intellectum respectu etiam earundem rerum quas naturaliter cognoscit, à Deo altiori modo perfici. Quintodecimò, Secundum Auerro. quòd intellectus possibilis intelligit substantias separatas quæreretur quòd nos substantias separatas intelligeremus, intellectus enim possibilis est id quo intelligit anima, hoc est falsum, vt patet ex secundo Metaphysicæ, ergo, &c. Si dicatur secundum Auerro. quòd intellectus possibilis intelligit substantias separatas secundùm quòd est in se subsistens, & est in potentia ad eas. sicut diaphanum ad lucem, est autem in potentia ad formas abstractas à phantasmatibus secundum quòd continuatur nobis per huiusmodi species: & ideò non per hoc quòd continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species: cum quia esse in potentia ad huiusmodi species, non conueniret ei per se. sed per aliud, scilicèt per continuationem nobiscum, & sic non conuenienter diffiniretur intellectus possibilis per hoc quòd est in potentia ad huiusmodi species, vt diffinitur tertio de anima, non enim diffinitur aliquid per ea quæ non conueniunt ei secundum se: tum quia si intellectus intelligat substantias separatas & species à phantasmatibus abstractas. oportet quòd vel intelligat per tales species substantias separatas, vel econuerso per ipsas substantias separatas tales species intelligat, quia impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, scilicèt in actu perfecto, nisi vnum per aliud intelligat, quum vno potentia non perficiatur simul pluribus actibus nisi secundum ordinem, id est, nisi inter se naturalem ordinem & concomitantiam habeant: quodcunque horum detur, oportet vt nos intelligamus substantias separatas, quia si nos intelligimus res sensibiles in quantum intelligit eas intellectus (intelligit autem eas intellectus per hoc quod intelligit substantias separatas) oportet & nos similiter eas intelligere: & similiter si sit econuerso, scilicèt quòd intellectus intelligat substantias separatas per hoc quòd res senbiles intelligit.

ATTENDENDVM quia sanctus Thomas videtur hoc loco ponere species intelligibiles tanquam id quod cognoscitur, quum tamen alibi ponat eas tanquam id quo intellectus cognoscit, quòd dupliciter possumus eius mentem interpretari. Primò quòd licèt species à phantasmatibus abstractæ non sint id quod intelligitur primò & directè. sed se habeant vt principium quo intelligendi, tamen secundariò & indirectè intelliguntur, & sic de ipsis procedit argumentum.

Secundò quòd per species à phantasmatibus abstractas vult intelligere naturas vniuersales rerum sensibilium. quæ vt vniuersales sunt, à phantasmatibus abstrahuntur. & singularibus, cùm enim sint diuersa scibilia formaliter substantiæ separatæ & res sensibiles, nec in vna formali ratione obiecti conueniant, multò minùs possunt simul intelligi ab intellectu possibili quàm duæ res sensibiles, nisi vnum eorum per alterum intelligatur. Quomodo autem intellectus possibilis non possit multa simul intelligere, ostensum est in superioribus.

Quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Cap. 61.

SEd quia huic positioni Auerrois præstat robur authoritatis nititur, propter hoc quòd dicit Aristotelem ita sensisse: ostendemus manifestè quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis. Primò quidem, quia Aristoteles in secundo de anima diffinit animam dicens quòd est actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis. Et posteà subiungit, quòd hæc est diffinitio vniuersaliter dicta de omni anima: non sicut prædictus Auerrois fingit, sub dubitatione hoc proferens, vt patet ex exemplaribus Græcis, & translatione Boëtij.

Ibi prima par. q. 76. art. 1. & 2.

tex. com. 7.

tex. com. 11.

Postmodum autem in eodem capitulo subiungit esse quasdam partes animæ separabiles, quæ non sunt nisi intellectiuæ. Relinquitur igitur quòd illæ partes sunt actus corporis. Nec est contra hoc quod posteà subiungit, *de intellectu autem & perspectiua potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animæ alterum genus esse. Non enim per hoc vult intellectum alienare à communi diffinitione animæ, sed à propriis naturis aliarum partium: sicut qui dicit quòd alterum genus animalis est volatile à gressibili, non aufert à volatili communem diffinitionem animalis. *Vnde vt ostenderet in quo dixerit alterum, subiungit: Et hoc solùm contingit separari sicut perpetuum à corruptibili. Nec est intentio Aristotelis (vt Commentator prædictus fingit) dicere quòd nondum est manifestum de intellectu verùm intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet, nihil est declaratum, siue nihil est dictum, sed nihil est manifestum: quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem (vt ipse dicit) anima æquiuocè dicitur de intellectu & aliis, primò distinxisset æquiuocationem: posteà diffiniuisset, sicut est consuetudo sua: aliàs procederet in æquiuoco: quod non est in scientiis demonstratiuis.

Secundo de anima ca. 11. et tertio ca 5. vsque medium.

Vbi supra in 1. et in 3.

4 Item, in secundo de anima *intellectum numerat inter potentias animæ, & in authoritate etiam prædicta nominat perspectiuam potentiam: non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quædam potentia eius.

tex. com. 17.

5 Item, in tertio de anima incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animæ, dicens: De parte autem animæ qua cognoscit anima & sapit: in quo manifestè ostendit quòd intellectus possibilis sit aliquid animæ.

Universidad de Navarra Biblioteca

text. com. 5. Adhuc autem manifestius per id quod posteà subiungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens: Dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima, in quo manifestè ostenditur intellectum esse aliquid animæ humanæ quo anima humana intelligit. est igitur prædicta positio contra sententiam Aristotelis, & contra veritatem: vnde ranquam fictitia repudianda est.

Super cap. 61.

STENSVM est efficacibus rationibus positionem, imò fictionem Auerrois impossibilem esse: nunc quia Auerrois suam fictionem dictis Aristotelis confirmare nitebatur, probat sanctus Thomas ipsam etiam contra mentem Aristotelis esse ex multis ipsius Aristotelis dictis, & primò arguit sic: Aristoteles diffinit animam esse actum primum corporis physici organici potentia vitam habentis, & inquit hanc diffinitionem vniuersaliter dictam esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, vt Auerr. fingit, vt ex textu Græco, & trãslatione Boëtij manifestè apparet, imò vult eam ad intellectum extendi, vt patet ex eo quod in eodem capite subiungit inquiens animæ quam diffinierat, esse quasdam partes separabiles: quod non nisi de intellectu intelligi potest. ergo intellectus non est substantia separata. Si dicatur quòd illa diffinitio non conuenit omni animæ nisi æquiuocè, & quòd hoc ostendit Aristoteles cùm subiungit, de intellectu autem & perspectiua potentia nihil est adhuc manifestum: respondetur quod per hæc verba non vult philosophus intellectum alienare à communi animæ diffinitione, sed à propriis naturis aliarum partium: sicut qui dicit quòd alterum genus animalis est volatile à gressibili: non aufert à volatili communem animalis diffinitionem. vnde & subiungit Aristoteles & hoc solùm contingit separari, sicut perpetuum à corruptibili. ex quibus constat ipsum ponere intellectum esse alterum ab aliis animæ partibus propter perpetuitatem quæ alijs non conuenit, non autem esse eius intentionem (vt Auerr. fingit) quòd nondum est declaratum de intellectu, vtrùm sit de anima, sicut de aliis principijs, cùm vetus tex. non habeat. nihil est declaratum siue nihil est dictum, sed nihil est manifestum, quantum scilicèt ad id quod est proprium intellectui, non autem quantum ad communem animæ diffinitionem. Et præterea, si anima æquinocè diceretur de intellectu & aliis, primò distinxisset æquinocationem, sicut est eius consuetudo, ne procederetur in æquinoco, quod in scientiis demonstratiuis non conuenit.

Rationem hanc ex Aristotelis verbis sumptam latius sanctus Thomas in libro quem aduersus Auerroistas edidit, explanat. Sed quoniam inquit ex textu Græco, haberi quòd non dubitatiuè, sed assertiuè in animæ diffinitione loquitur Aristoteles, aduertendum quòd ante illa verba tex. 7. vbi dicitur, Si autem aliquid commune omni animæ: oportet dicere, &c. in tex. 6 absolutè dixerat philosophus diffiniendo animam, Διὸ ψυχὴ ἔστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει, quæ verba sic interpretatur Boëtius. Vnde anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis. textu autem octauo inquit, καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχὴ. quod interpretatur Boëtius. Vniuersaliter quidem igitur dictum est quid sit anima. In quibus apparet philosophum non dubitatiuè sed assertiuè diffinitionem animæ tradidisse. Et quòd vsus est nota conditionis, non quia dubitaret, sed vt ex suppositione antecedentis procedens, concluderet breuem animæ diffinitionem, loco eius quod dixerat potentia vitam habentis, ponendo organici.

ATTENDENDVM etiam cùm inquit sanctus Thomas Auerroëm malè interpretari Aristotelem vbi ait, de intellectu autem & perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum, quod scilicèt antiqua translatio habet, vt sanctus Thomas adducit. Nam & textus Græcus sic habet, ἔτι δὲ φανερὸν, id est, hoc dum est manifestum. Vnde non est sensus philosophi nondum aliquid dictum esse aut declaratum de intellectu, vtrùm scilicèt sit anima, imò inter partes animæ intellectum enumerauit, & voluit animæ diffinitionem esse communem etiam animæ intellectiuæ, sed quòd nondum ex illis manifestum est id quod proprium est intellectui, per quod ab aliis animæ partibus distinguitur & separatur, vt patet ex verbis immediatè sequentibus vbi ait. Sed videtur genus alterum animæ esse, & hoc solùm contingere separari sicut perpetuum à corruptibili. Cùm enim sit animæ pars, ab aliis distinguitur ratione, sicut perpetuum à corruptibili.

Vtrũ diffi. Posset autem ex verbis Themistij primo de anima capite. 23. ad hæc responderi, quòd cùm anima rationalis sit duplex, quædam scilicet coniuncta, quæ homini dat esse & speciem, & est corruptibilis: alia verò est separata, quam Themistius vocat formis *nulla ad hæc* manentem, sicut perfectio perspicui est duplex, scilicet sol, & lumen. Aristoteles quærit diffinitionem communem omni animæ *nec vnam* danti esse, & hoc per se primo, non autem animæ extrinsecè communem. Verum est tamen quòd quandoque aliquid de illa anima separata interponit: quoniam videtur ei & aliis quodammodo vna diffinitio competere licèt modo analogo. Huius autem signum duplex ex Aristotelis verbis accipitur. Primum, quia quum ad finem primæ ac communissimæ diffinitionis peruenisset, subiungit tanquam manifestum, quasdam species animæ esse actus corporis, & quasdam non: quod esse non posset si illa diffinitio vniuocè competeret omni animæ: manifestum enim est quòd omne cui illa diffinitio competit, est actus corporis, & ideò conuenit per se primò tantùm animæ coniunctæ corruptibili. Secundum est, quia Aristoteles ibidem subdit: Ampliùs autem immanifestum est si sit actus corporis, sicut nauta nauis: hoc autem non dubitat de animabus vnitis, sed de separata. & sic apparet non eodem modo esse actum animas coniunctas, & animam separatam: & idcircò illam diffinitionem æquiuocè dictam esse, vt voluit Commentator: vnde statim subdit, Figuraliter quidem igitur sic determinetur & describatur anima, non determinando scilicèt quot animæ sint, & an diffinitio illis vniuocè conueniat.

SED contra principale dictum huius responsionis, scilicèt quòd prima & per se diffiniatur anima coniuncta quæ est corruptibilis, quandoque tamen interponat de anima separata, eo quòd sibi conueniat quodammodo animæ diffinitio modo analogo, instatur. Nam volens Aristoteles probare animam esse actum corporis, textu 24. arguit sic. Anima est primum quo viuimus, sentimus, monemur, & intelligimus: primo ergo est actus. Secundum ergo mentem Aristotelis anima quam diffiniuit, de qua illam diffinitionem probat, est principium quo primo intelligimus, sed hæc non est anima coniuncta quam corruptibilem esse dicis, scilicèt cogitatiuam, quia non per ipsam, primò intelligimus, licèt ad nostram intellectionem aliquo modo concurrat, sed est anima habens intellectum, quum ipse tertio de anima loquens de intellectu possibili dicat, dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima: ergo illa diffinitio non est data de sola anima corruptibili, sed etiam de incorruptibili quæ est verè intellectiua. Præterea. Diuidens potentias animæ quam diffinierat text. 27. inquit, potentias autem dicimus, vegetatiuum, sensitiuum, appetitiuum, motiuum secundum locum, intellectiuum: ergo intellectiuum est potentia animæ quam diffinierat, ergo non diffiniuit tantùm animam corruptibilem. Si dicatur quòd per intellectiuum intelligit potentiam cogitatiuam: contrà arguitur, quia inferiùs, text. 29. volens ostendere quomodo quibusdam inuenimus prædictæ potentiæ concludit: Quibusdam autem adhuc inest & secundum locum motiuum, alterius autem intellectiuum & intellectus, vt hominibus, vbi patet quòd intellectiuum exponit etiam pro intellectu. Nam & ibidem Auer. com. 29. ait & ponamus etiam pro manifesto quòd virtus cogitatiua & intellectus existunt in aliis modis animalium.

Ad primum autem signum inductum dicitur primò. Si admittatur Aristoteles de speciebus animæ loqui (quod tamen est falsum) dicitur quòd loquitur de actu à materia in esse dependenti: quia enim aliqua anima à materia secundum esse dependet vtpote de potentia materiæ educta, ideò non est à corpore separabilis: aliqua verò, quia non est actus eductus de potentia materiæ, & idcircò à materia secundum esse non dependet, vt est anima intellectiua, est à corpore separabilis: quum hoc tamen stat quòd quælibet anima sit vniuocè actus informatiuus materiæ, & sic diffinitio animæ omnibus animabus sit vniuocè communis.

Dicitur secundò, quòd loquitur philosophus ibidem de partibus animæ potestatiuis, quæ sunt eius potentiæ: quod conitat ex hoc quod sub dubio ponit, an anima habeat partes: non enim dubiū est an habeat partes subiectiuas & species, sed bene an habeat partes potentiales, cùm sit dubium de qualibet an sit anima vel animæ potentia.

Dicitur tertiò, quòd illa authoritas philosophi magis fauet proposito quàm sit in oppositum. Quum enim dicat quædam potentias animæ quam deffinierat, non esse actus corporis, id est, non esse alicui determinato affixas organo, relinquitur etiam animam intellectiuam cuius potentia est intellectus, sub illa animæ diffinitione comprehensam esse. Ad secundum signum dicitur, quòd non ideò dubium illud subinfert philosophus, quasi dubitet an anima intellectiua sit actus informans, de anima autem coniuncta corruptibili non dubitet: sed quia cùm dixerit absolutè animam esse actum corporis, quod ipse de actu informante intellexit, vt patet ex eo quòd dixit non oportere quærere quo modo ex anima & corpore fiat vnum: & ex eo quòd dixit animam esse substantiam secundum rationem, & quicquid erat esse, manifestum

dum perfectè explicauerat quomodo esset actus, an scilicèt per modum quo motor potest dici actus mobilis, an per modum quo forma est actus materiæ: & idcircò adhuc non erat plenè manifestum an anima vniretur corpori sicut nauta naui, vel alio modo: & ideò dixit, figuraliter sic determinetur & describatur anima, quia videlicèt nondum exactè & liquidè monstrauerat veritatem non quia non conueniret diffinitio animæ vniuocè omni animæ. Vnde vt hanc excluderet obiectionem ex opinione Platonis prouenientem ex operibus animæ quarum ipsa est principium, ostendit quòd non est corpori vnita vt nauta naui, sed vt forma materiæ, quoniam quo aliquid primò operatur, est forma eius: anima autem est primum quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus: oportet igitur vt sit actus corporis vt forma: & sic manifestè declaratum ostendit quòd anima quam dixerat esse actum corporis, est actus per modum informantis, non autem per modum mouentis tantùm.

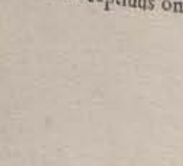
Secundò arguit S. Tho. principaliter ex verbis philosophi Intellectus est potentia animæ, ergo non est substãtia separata, antecedens probatur, tum quia philosophus intellectum inter potentias animæ enumerat, tum quia perspectiuum tex. 21. nominat potentiam: Tertiò. Intellectus est pars animæ, vt patet ex principio tertij libri de anima, vbi dicitur: De parte autem animæ qua cognoscit anima & sapit, ergo, &c.

Quartò, intellectus est id quo anima humana intelligit: ergo, &c. patet consequentia, quia quo aliquid primò operatur, oportet esse formã eius, vt ex supradictis patet. antecedens verò probatur ex tertio de anima tex. 5. vbi inquit philosophus: Dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima. Has rationes in tractatu contra Auerroistas latius explicat sanctus Thomas ideò ibi requirantur.

Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili.

Cap. 62.

Positio Alexand. reiecta ab Auer. 18. 3. tertij de anima.



TIS igitur verbis Aristotelis considerasis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis vt sic diffinitio communis de anima assignata ab Aristotele in secundo de anima, posset sibi conuenire. Quia vectualem esse corporis formam, posuit prædictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano, determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, & secundum ipsum est quædam substantia separata ex qua influentia homo fit intelligens actu: id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis: & sic videbatur sequi quòd ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Improbatio ex sententia Aristot. qua etiam Auer. vtitur.

Videtur autem primo aspectu hæc positio verbis & demonstrationi Aristotelis esse contraria: ostendit enim Aristoteles in tertio de anima (vt dictum est) quòd intellectus possibilis est immixtus corpori, hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum, quod enim huiusmodi est, oportet quòd in ipsa elementorum commixtione fundetur: sicut videmus de sapore & odore, & aliis huiusmodi: non igitur positio prædicta Alexandri potest stare cum verbis & demonstratione Aristotelis, vt videtur. Ad hæc autem Alexander dicit quòd intellectus possibilis est ipsa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis: præparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori, est enim relatio quædam, & ordo vnius ad aliud. Sed hic manifestè discordat ab intentione Aristotelis, probat enim Aristoteles ex hoc intellectum possibilem non habere determinatè aliquam naturam sensibilium, & per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptiuus omnium formarum sensibilium, &

Improbatio dictorum Themistij ex quibus ratiocinatus est Alexan. probare intellectum possibilem esse quandam potentiam mixti.

cognoscitiuus earum: quod de præparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis præparari: non igitur demonstratio Aristotelis procedit de præparatione, sed de aliquo recipiente præparata.

2 Ampliùs, si ea quæ dicit Aristoteles de intellectu possibili, conueniunt ei inquantum est præparatio, & non ex natura subiecti præparati: sequetur quòd omni præparationi conueniat: in sensu autem est præparatio quædam ad sensibilia in actu recipienda: ergo idem dicendum est de sensu & intellectu possibili: cuius contrarium manifestè subiungit Aristoteles ostendens differentiam inter receptionē sensus & intellectus ex hoc quòd sensus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus. *tex. com. 7.*

3 Item, Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili susceipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas. Comparat etiam cum tabulæ in qua nihil est scriptum: quæ quidem omnia non possunt dici de præparatione, sed de subiecto præparato: est igitur contra intentionem Aristotelis quòd intellectus possibilis sit præparatio ipsa. *tex. com. 2. & 3. tex. com. 14.*

4 Adhuc, agens est nobilius patiente, & faciens facto, sicut actus potentia, quantò autem aliquid est immaterialius, tantò est nobilius: non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa: omnis autem virtus cognoscitiua inquantum huiusmodi est immaterialis: vnde & de sensu qui est infimus in ordine virtutum cognoscitiuarum, dicit Aristoteles in secundo de anima quòd est susceptiuus sensibilium specierum sine materia impossibile est igitur à commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam: intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis: dicit enim Aristoteles in tertio de anima, * quòd intellectus possibilis est quo cognoscit & intelligit anima, intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum. *tex.cō.121.* *tex. com. 5.*

5 Ampliùs, si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primæ: operatio autem animæ nutritiuæ etiam excedit virtutem qualitatum elemētarium: probat enim Aristoteles in secundo de anima, quòd ignis non est causa augmenti, sed cum causa aliquo modo: principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum: multò igitur minus sensus & intellectus possibilis. *tex.com.41*

6 Item, intelligere est quædam operatio, in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum: hæc autem operatio attribuitur animæ vel etiam homini, dicitur enim quòd anima intelligit vel homo per animam: oportet igitur aliquod principium in homine esse à corpore non dependens, quòd sit principium talis operationis, præparatio autem sequès commixtionem elementorum à corpore dependet manifestè: non est igitur præparatio tale principiū quale intellectus possibilis, dicit enim Aristoteles in tertio de anima, * quòd intellectus possibilis est quo anima opinatur & intelligit: non est igitur intellectus possibilis præparatio. **tex.com.5*

Si autem dicatur quòd principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere: quia quum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quòd non solùm intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectiuam quæ sit prædictæ operationis principium, sicut & in sensu accidit, hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis: intelle-

ctus

ctus igitur possibilis est non dependens à corpore.

7 Præterea species non est intelligibilis actu nisi secundum quòd est deputata ab esse materiali. hoc autem non posset accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicèt sit causata ex principiis materialibus, vel quæ sit actus materialis organi: oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem quæ est intellectus possibilis.

8 Adhuc, intellectus possibilis ab Aristotele dicitur tabula nimæ. anima autem non est præparatio, sed actus. præparatio enim est ordo potentiæ ad actum: sequitur tamen ad actum aliqua præparatio advlteriorem actum: sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. intellectus igitur possibilis non est ipsa præparatio, sed actus quidam.

9 Amplius, homo consequitur speciem & naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam, quæ quidem est intellectus possibilis. nihil autem consequitur speciem & naturam secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est actu. cùm igitur præparatio nihil sit aliud quàm ordo potentiæ ad actum, impossibile quòd intellectus possibilis non sit aliud quàm præparatio quædam in natura humana existens.

Super cap. 62.

OSTQVAM disputauit sanctus Thomas contra Auerrois fictionem, vlterius contra Alexandri positionem incipit disputare. Posuit enim primò Alexander consideratis Aristotelis verbis quibus velle videtur intellectum non esse substantiam separatam, sed esse in nobis, quòd intellectus possibilis est aliqua virtus in nobis. sic enim diffinitio animæ poterit sibi conuenire. Posuit secundò hanc virtutem esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequi commixtionem elementorum in corpore humano secundum quàm homo est in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis existentis semper in actu, & qui est secundum ipsum substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Et quia id in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis, videbatur sibi quòd ex commixtione determinata in nobis fit intellectus possibilis.

Contra hanc igitur positionem arguit sanctus Thomas, & primò ex verbis Aristotelis sic: Virtus quæ mixtionem elementorum consequitur, in ipsa elementorum commixtione fundatur, vt patet de sapore, odore, & aliis huiusmodi. sed hoc non potest secundum Aristotelis mentem (vt videtur) attribui intellectui, cùm dicat tertio de anima quòd intellectus possibilis est immixtus corpori, ergo, &c.

ADVERTE quòd sanctus Thomas vtitur hoc modo dicendi vt videtur) non quia non sit expressa mens Aristotelis intellectum non esse virtutem mixtam corpori, sed quia quantum apparet prima facie de positione Alexandri, non eam aliter explicando intellectus possibilis est natura quædam consequens mixtionem elementorum, & consequenter hæc positio verbis & demonstrationi Aristotelis contrariatur. Sed licèt ita primo aspectu vt verba sonant, de positione alexandri videatur, tamen Alexander suam positionem declarans, ne verbis & demonstrationibus Aristotelis sit contraria, inquit quod intellectus possibilis est quidem præparatio in natura humana ad recipiendam influentiam intellectus agentis, veruntamen ipsa præparatio non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori, sed est relatio quædam & ordo vnius ad alterum. Contra autem hanc positionem sic explicatam arguit sanctus Thomas. Primò, intellectus possibilis apud Aristotelem est receptiuus omnium formarum sensibilium & cognoscitiuus earum, & ex hoc ponit ipsum non habere determinatè aliquam naturam sensibilium, sed hæc de præpatatione quæ est habitudo, non possunt intelligi, quia eius non est recipere, sed præparari, ergo, &c.

Secundò, Sequeretur quòd idem dicendum de sensu & intellectu possibili, sed huius oppositum ostendit Aristoteles tex. 7. ergo, &c. probatur consequentia, quia illa quæ dicit philosophus de intellectu possibili, conueniunt omni præparationi. in sensu autem est præparatio ad recipienda sensibilia in actu.

ADVERTENDVM quòd fundamentum huius rationis est quòd ita in sensu est præparatio ad recipienda sensibilia, sicut in intellectu, si præparatio nihil aliud importet quàm ordinem & habitudinem vnius ad alterum: & vniuersaliter in omni recipiente est ordo & habitudo ad sua receptibilia: & ideò si omnia quæ dicuntur ab Aristotele de intellectu possibili, conueniunt et inquantum est habitudo & ordo ad receptibilia, non autem ex natura subiecti præparati, eadem conuenient sensui & omni alii præparationi in ordine ad sua receptibilia; quod enim conuenit alicui inquantum tale, conuenit omni tali. Et sic inconuenienter. Aristoteles inter receptionem sensus & intellectus differentiam ponit, inquiens quòd ex excellentia obiectorum corrumpitur sensus, non autem intellectus. Tertiò de intellectu possibili dicit Arist. quòd patitur ab intellectuali, quòd suscipit species intellectuales, quod est in potentia ad eas, quòd est sicut tabula in qua nihil est scriptum, sed hæc non possunt dici de præparatione, sed de subiecto præparato, ergo, &c.

ADVERTE quòd Alexander in suo libro de anima, dicit intellectũ magis assimilari carentiæ inscriptionis quàm tabulæ nondum scriptæ. Sic enim inquit. Solùm igitur materialis intellectus facultas & promptitudo quædam est ad formas excipiendas tabulæ nondum scriptæ similis, quinimò ipsius tabellæ agrapho, id est, inscriptionis carentiæ, quàm tabellæ similior: tabella enim iã in numero entiũ est, quapropter id quòd anima prædictum est, tabellæ potius comparari potest, ipsa verò inscriptionis carentia ferè intellectus est. Ex quibus patet, ea quæ Aristoteles de intellectu dicit, de ipsa præparatione quam Alexander ponit, dici non posse, cùm illa conueniant tabulæ præparatæ, non autem carentiæ & negationi scriptionis. Patet etiam illos Alexandri mentem malè interpretatos esse, qui dicunt Alexandrum præparationis nomine intellexisse animę potentiam, & hanc esse qualitatem vtpote potentiam naturalem, qua rationalis anima ad omnia intelligibilia est præparata, quemadmodum materia ob suam potentiam ad suas excipiendas formas præparatur. Sic enim præparationis nomine intelligeret qualitatem & potentiam naturalem magis eam tabulæ nondum scriptæ assimilaret, quàm agrapho, siue carentiæ inscriptionis. Quartò, Impossibile est à commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam ergo intellectus non causatur ex commixtione elementorum patet consequentia, quia intellectus possibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis, vt patet tertio de anima; antecedens verò probatur, quia effectus non potest esse immaterialior sua causa. cùm agens sit nobilius patiente, & faciens facto, sicut actus potentiæ quantò autem aliquid est immaterialius, tantò sit nobilius. omnis autem virtus cognoscitiua inquantum huiusmodi est immaterialis, vnde & sensus apud Arist. est susceptiuus specierum sine materia, ergo, &c.

AD euidentiam huius propositionis, virtus cognoscitiua inquantum huiusmodi est immaterialis: aduertendum ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione 14. 2. & veri. quæstione secunda, secundò, quòd immaterialis quæ concomitatur vnitatiliter vim cognoscitiuam, non est omnimoda separatio à materia, sed est (vt vniuersaliter loquamur) excessus aliquis formæ suprà materiam: secundum enim quòd aliqua magis superegreditur materiam, quia scilicèt non sunt totaliter immersa materiæ: sic sunt maioris cognitionis: vnde intellectus qui totaliter materiam superegreditur, inquantum nullo organo materiali est affixus, cognoscendi maximam vim habet. Dicitur autem forma quæ est in materias superegredi materiam, non quia aliqua pars eius essentialis non sit in materia, sed quia quum tota sit in materia, non tamen totaliter comprehenditur à materia: remanet enim in ea virtus ad aliquid suprà materiæ conditionem, quod est ignum essentiam formæ non esse totaliter à materia comprehensam: nam virtus demonstrat essentiam rei. Sensus ergo propositionis sancti Thomæ est quòd virtus omnis cognoscitiua inquantum huiusmodi superegreditur materiam, quia potest in aliquid quod est suprà materiæ conditionem: quod sanè ostenditur, quia omnis virtus cognoscitiua, vt cognoscitiua est, recipit species absque materia, id est, absque esse determinato quod in materia habet: forma enim cognoscibilis recipitur in cognoscente non secundum esse determinatum quo constituit rem in natura, sed prout existens perfectio vnius in naturamata est esse in alio, & fieri vnum cum illo.

IN hac autem ratione circa illã propositionem, non potest esse effectus esse immaterialior sua causa dubitatur quia forma rei sensibilis in sensu immaterialior quàm extrà sensum, & tamen secundum quod est in sensu, causatur à forma existente extrà, ergo effectus aliquis est immaterialior sua causa, & loquer de causa principali de qua inquit sanct. Thom.

Ad huius euidentiam considerandum est, quòd dupliciter dicitur aliqua natura immaterialis, scilicèt aut secundum suam substantiam, aut secundum esse. secundũ substantiã dicitur natura immaterialis quæ non est cõposita ex materia & forma, sicut intelligentia secundũ esse tantum dicitur immaterialis illa quæ licèt in sua ratione materiã includat, tamen habet esse immateriale, sicut natura lapidis in intellectu, lapidis enim natura est essentialiter cõ-

posita ex materia & forma, & in sua ratione materiam includit: vniuersalem tamen, ideò & existens in intellectu est materialis secundum essentiam, cùm sit eiusdem rationis in intellectu & extrà intellectum: est tamen immaterialis secundum esse, quia esse suũ non est in materia receptum, sed in re immateriali, scilicèt in intellectu. Attende tamen cùm dico naturam lapidis in intellectu esse materialem, non sic intelligo quasi entitas eius secundum quòd est accidens intellectus: sit composita ex materia & forma, (hoc enim esse non potest, quum sit forma simplex actuans intellectum) sed loquor de ipsa vt species est, id est, vt est representiua naturæ lapidis extrà intellectum existentis: & est eius quidditas non modo sibi tanto lapidis conuenit, sic enim quia representat lapidis naturam, quæ materialis est secundum essentiam, vtpote materiam communem in sua ratione includens, dicitur & ipsa materialis, vt species lapidis est, licèt vt est accidens intellectus, sit immaterialis & secundum essentiam & secundum esse. Sed & dupliciter dicitur aliquid immateriale secundum esse, scilicèt, aut secundum suum esse naturale quod conuenit naturæ vt in supposito vel in subiecto quod denominat, inuenitur aut secundum esse intentionale quod habet in medio, aut in potentia cognoscitiua. Dicitur ergo primò, quòd intelligitur propositio sancti Thomæ de immateriali secundum essentiam, & etiam de immateriali secundum esse naturale, nullus enim effectus est simplicior aut immaterialior secundum essentiam sua causa principali, neque etiam secundum esse naturale quod naturæ & rationi effectus natum est conuenire: & hoc sufficit ad propositum suum Quum enim intellectus & secundum essentiam & secundum esse naturale sit immaterialis, sequitur quòd non possit causari ex elementorum commixtione quæ aliquid materiale dicit. Dicitur secundò, quod non inconuenit effectum secundum esse intentionale esse immaterialiorem sua causa principali & propria, cùm esse illud sit diminutum in ordine ad talem naturam: & sic non inconuenit formam rei sensibilis esse immaterialiorem in sensu quàm extrà, quamuis sit à re sensibili causata, quia esse illius formæ in sensu inquantum est forma sensibilis, est esse intentionale. Vnde non est obiectio contra sensum illius propositionis, cùm illa intelligatur de immateriali aut secundum essentiam aut secundum esse naturale, obiectio autem procedat de immateriali secundum esse intentionale. Quomodo autem forma habens esse materiale possit tanquam principale agens causare formam habentem esse immateriale intentionale, declaratum est in præcedentibus de mente sancti Thomæ potentia, quæst. 5. artic. 8. Quartò, Anima vegetabilis ex commixtione elementorum producì non potest: ergo multò minùs sensus & intellectus. probatur antecedens. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causatis procedat, operatio ipsa illas causas non excedit. cùm causa secunda agat in virtute primæ, sed operatio animæ nutritiuæ excedit etiam virtutem qualitatũ elementariarum. vt patet ex philosopho secundo de anima, text. 41. vbi ostendit ignem non esse causam augmenti, sed esse instrumentum animæ: ergo anima vegetabilis ex elementorum commixtione procedere non potest. Sextò, Præparatio commixtionem elementorum sequens, à corpore dependet: ergo non est intellectus possibilis de quo dicitur tertiò de anima, quòd eo opinatur & intelligit anima antecedens Patet, consequentia verò probatur, quia intellectus possibilis à corpore non dependet, cùm enim intelligere sit operatio in qua impossibile est communicare corporeum organum, illud principium in homine cui hæc attribuitur operatio, qui est intellectus possibilis, oportet esse non dependens à corpore. ergo, &c. Dicetur forte, quòd principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, non autem intellectus possibilis. Sed hoc non videtur sufficere, tum quia quum homo de intelligente in potentia fit actu intelligens, oportet quòd non solùm per speciem intelligat, sed etiam per potentiam aliquam intellectiuam sicut & in sensu accidit, & sic præter speciem oportet ponere intellectum possibilem tanquam principium intellectionis, à corpore vtique non dependentem. tum quia species non est intelligibilis actu nisi cùm est deputata ab esse materiali: hoc autem esse non potest quandiu fuerit in aliqua potentia quæ sit actus materialis organi, aut sit causata à principiis materialibus: & sic necesse est præter ipsam ponere intellectum possibilem qui sit immaterialis. Septimò, Intellectus possibilis est pars animæ secundum Aristotelem: anima autem non est præparatio, sed actus, ergo, &c. Notat autem sanctus Thomas pro maiori doctrina, quòd licèt præparatio non sit actus, scilicèt absolutus, sed ordo potentiæ ad actum, sequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad vlteriorem actum, sicut ad actum diaphani sequitur ordo ad actum lucis. Per hoc innuens quòd licèt intellectus sit actus, & non præparatio, non tamen tollitur quin ad ipsum sequatur præparatio & ordo ad vlteriorem actum scilicèt ad speciem intelligibilem, & operationem quæ est intellectio.

ADVERTENDVM quòd dupliciter fundamentum huius rationis interpretari possumus. Primò interpretando intellectum esse partem animæ non integralem aut subiectiuam, sed potentialem, quia enim anima est actus primus, necesse est vt eius etiam potentiæ quæ appellantur partes in quas anima diuiditur, sint actus absoluti non tantùm habitudines aut ordines. per potentias enim anima quæ est actus primus, ordinatur ad operationes & sic potentiæ habent rationem præparati & ordinati proximi. Secundò, per partem animæ intelligendo partem subiectiuam, & per intellectum possibilem substantiam intellectiuam intelligentem per intellectum possibilem. Si enim substantia intellectualis intelligens per intellectum possibilem est anima, & anima est actus, non autem præparatio, sequitur quòd intellectus possibilis non sit præparatio consequens elementorum commixtionem. sed sit actus in substantia intellectiua fundatus: cuius oppositum dicebat Alex. Prima tamen interpretatio videtur esse melior, quia cum Aristo. intellectum possibilem partem animæ vocat, per partem animæ intelligit eius potentiam vt S. Tho. ibidem exponit. Octauò, Homo sortitur speciem secundum partem animæ sibi propriam quæ est intellectus possibilis, non autem sortitur speciem per præparationem, ergo &c. probatur minor. quia nihil sortitur speciem secundum quod est in potentia. sed secundum quòd est in actu: præparatio autem nihil aliud est quàm ordo potentiæ ad actum.

CIRCA maiorem huius rationis aduerte, quòd dicitur homo sortiri speciem humanam per intellectum possibilem, non tanquàm per ipsam intellectiuam potentiam constituatur in specie, sed quia cùm sit animatus, sortitur speciem per animam cuius proprietas est intellectus possibilis. & anima habens talem potentiam sibi propriam non potest constituere speciem humanam nisi inquantum eam proprietatem fundat: & ideò oportet vt & ipsa proprietas intellectiua sit actus, non autem ordo potentiæ ad actum.

Quòd anima non sit complexio: vt posuit Galenus.

Cap. 63.

PRædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autè dicendũ motus est per hoc quòd videmus ex diuersis complexionibus causari in nobis diuersas passiones quæ attribuuntur animæ: aliquam enim complexionem habentes, vt cholerici de facili irascuntur, melancholici verò, de facili tristantur. Vnde & per easdem rationes hæc opinio improbari potest, per quas improbata est opinio Alexandri, & per aliquas proprias, ostensum est enim suprà, quòd operatio animæ vegetabilis & cognitio sensitiua excedit virtutem qualitatum actiuarum & passiuarum: & multò magis operatio intellectus, complexio autem causatur ex qualitatibus actiuis & passiuis: non potest igitur complexio esse principium operationum animæ, vnde impossibile est quòd aliqua anima sit complexio. *Hanc opi. recipit Auerr. 3. de anima 8. & reprobat.*

2 Adhuc, complexio cùm sit quoddam constitutum ex contrarijs qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quòd sit forma substantialis: nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis & minus: anima autem est forma substantialis, & non accidentalis: aliàs per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem, anima igitur non est complexio.

3 Adhuc, complexio non mouet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominantis, & sic semper deorsum ferretur: anima autem mouet animal in omnem partem: non est igitur anima complexio.

4 Amplius, anima regit corpus, & repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur, ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti: qui tamen magis ab eis abstinent propter aliquid

refrenans: vt patet in continentibus: hoc autem non facit complexio, non est igitur anima complexio. Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quòd non consideranit aliter passiones attribui complexioni & aliter animæ complexioni nanque attribuuntur sicut dispononenti, & quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fetnor sanguinis, & huiusmodi, animæ autem tanquam principali causæ ex parte eius quod est in passionibus formale: sicut in ira appetitus vindictæ.

Causa deceptionis Galeni. Ioannes Philoponus assignat. Auerr. in allegato ita.

Super cap. 63.

EXPEDITA positione Alexandri vult san. Th. Gaieni positionem quæ Alexandri positioni confinis esse videtur, explodere. Posuit enim Galenus animam complexioné esse, propterea quod ex diuersis complexionibus videamus diuersas in nobis passiones quæ attribuuntur animæ, causari: bolerici enim de facili irascuntur, melancholici verò de facili tristantur. Contra hanc igitur positionem posset argui eisdem rationibus quibus improbata est opinio Alex. inquantum videtur ponere simul cùm Alexandro virtutem animæ ab elementis originem trahere sed tamen contra eam arguit sanct. Tho. per proprias rationes, procedentes videlicèt ex natura complexionis. primò ergo arguit sic. Complexio causatur ex virtutibus actiuis & passiuis, ergo non potest esse principium operationum animæ. ergo anima non est complexio. probatur prima consequentia, quia operatio animæ vegetabilis & cognitio sensitiua, & multò magis operatio intellectus excedit virtutem qualitatum actiuarum & passiuarum, vt ostensum est de mente Aristot. in præcedenti capite. Secundò. Alia est forma substantialis, aliàs per ipsam non sortiretur genus vel speciem aliqua substantia, ergo non est complexio. probatur consequentia, quia complexio non potest esse forma substantialis, cùm sit quid constitutum ex contrariis qualitatibus, & ex hoc habeat contrarium, & suscipiat magis & minus, quorum nul um substantiæ conuenit. Tertiò. Complexio non mouet corpus animalis motu locali, sed bene anima, ergo &c. probatur antecedens, quia tunc animal sequeretur motum dominantis & sic semper moueretur deorsum, non in omnem partem vt facit. Quartò. Anima regit corpus, & repugnat passionibus complexionem sequentibus. apti enim ad iras aut concupiscentias ab eis abstinent propter aliquid refrenans, hoc autem non facit complexio, ergo &c. Videtur autem deceptus Galenus, vt inquit sanct. Thom. quia non consideranit passiones aliter attribui complexioni, & aliter animæ. Quum enim in passionibus sit aliquid materiale, commotio, scilicet alijua corporalis, & aliquid formale, scilicèt ipse actus appetitus sensitiui, sicut in ira materiale est feruor sanguinis, formale autem appetitus vindictæ: complexioni attribuuntur passiones quantum ad id quod est materiale, & sicut d sponenti: animæ autem quantum ad id quod est formale & tanquam principali agenti.

Quòd anima non sit harmonia.

Cap. 64.

SIMILIS autem prædictæ positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata: quæ quidem opinio in lib. de anima videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nissenus attribuit eam Dinarcho: vnde & improbatur sicut & præcedens: & adhuc propriis rationibus. Omne enim corpus mixtum harmoniam habet & complexionem: nec harmonia potest mouere corpus, aut regere ipsum, vel repugnare passionibus, sicut & complexio: intenditur etiam & remittitur sicut & complexio: ex quibus omnibus ostenditur quòd anima non sit harmonia. sicut nec complexio.

2 Adhuc, ratio harmoniæ magis conuenit qualitatibus corporis quàm animæ. nam sanitas est quædam harmonia humorum: fortitudo neruorum & ossium: pulchritudo membrorum & colorum: non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, & cætera quæ ad animam pertinent: non est igitur anima harmonia.

3 Ampliùs, harmonia dicitur dupliciter. Vno modo ipsa compositio, alio modo ratio compositionis: anima autem non est compositio, quia oportet quòd vnaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partiũ corporis, quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia cùm in diuersis partibus corporis sint diuersæ rationes seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas: aliam enim animam haberet os, & caro & neruus, cùm sint secundum diuersam proportionem composita, quod patet esse falsum: non est igitur anima harmonia.

Super cap. 64.

EIVSDEM rationibus improbatur opinio dicẽtium animam esse harmoniam, quibus & præcedens, cùm non intelligerent animam esse harmoniam sonorum sed contrariorum, quæ quidem opinio in libro de anima videtur Empedocli attribui, à Gregorio autem Nisseno attribuitur Dinarcho. Sed tamen & propriis contra ipsam rationibus arguitur, sicut præcedens quidam improbatur, quia non potest harmonia mouere corpus, aut regere ipsum aut repugnare passionibus, sicut nec complexio. Propriis autem rationibus arguitur contra ipsam. Primò, ratio harmoniæ magis conuenit qualitatibus corporis quàm animæ, vt patet ex conditionibus corporis, scilicèt sanitate, fortitudine, pulchritudine, & ex conditionibus animæ quæ sunt sensus & intellectus, & cætera ad animam pertinentia, videtur enim qualium illa sint harmonia, non autem qualium ista, ergo, &c. Secundò, aut anima erit harmonia quæ dicitur compositio, aut quæ est ratio & propositio compositionis. Non primum, quia tunc vnaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare, vt patet de intellectu & voluntate. Non etiam secundum, quia tunc singulæ partes corporis haberent singulas animas. cùm in diuersis partibus corporis sint diuersæ proportiones compositionis, hoc autem patet esse falsum: ergo, &c.

Quòd anima non sit corpus.

Cap. 65.

Lib. primo cap. 13.

Cap. 62.

Ad rationes opinio. præmissæ ratio prima

Resp.

Ad 1. prob. cap. 56.

Ad secundam rationem Sapientis.

EVerunt autem & alij magis errantes, ponentes animam esse corpus: quorum opiniones licèt fuerint diuersæ & variæ, sufficit eas hic communiter reprobare. Viuentia enim cùm sint quædam res naturales, sunt composita ex materia & forma: componuntur autem ex corpore & anima, quæ facit viuentia actu, igitur oportet alterũ istorum esse formã, & alterum materiam: corpus autem non potest esse forma: quia corpus non est in altero sicut in materia & subiecto: anima igitur erit forma, ergo non est corpus, cùm nullum corpus sit forma.

2 Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul: anima autem non est seorsum à corpore dum viuit, non est igitur anima corpus.

3 Ampliùs, omne corpus diuisibile est, omne autẽ diuisibile indiget aliquo continente & vniẽte partes eius. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continẽs & illud magis erit anima. Videmus enim anima recedente corpus dissolui: & si hoc iterum sit diuisibile, oportebit vel deuenire ad aliquod indiuisibile & incorporeum quod erit anima: vel erit in infinitum procedere: quod est impossibile, non est igitur anima corpus.

4 Item, sicut suprà probatum est, & in octauo physicorum probatur, omne mouens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est mouens & non motum, & alterum est motum: sed animal est mouens seipsum:

Libro primo cap. 13.

mouens autem in ipso est anima: motum autem, corpus anima igitur est mouens, non motum: nullum autem corpus mouet nisi motum, vt suprà probatum est: anima igitur non est corpus.

*Cap. 62.

5 Præterea suprà ostensum est *quod intelligere non potest esse actio alicuius corporis: est autem actus animę anima igitur ad minus intellectiua non est corpus.

Ad rationes opinio. præmissæ ratio prima

Resp.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est soluere: ostendunt enim animam esse corpus, per hoc, quòd filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ: quum tamen filius generetur à patre per decisionem corporalem, & quia anima compatitur corpori, & quia separatur à corpore: separari autem est corporum se tãgentium. Sed contra hoc iam dictũ est, quòd complexio corporis est aliqualiter causa animæ passionum per modum disponentis: anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens: quia quum sit forma corporis, mouetur per accidens moto corpore: separatur etiam anima à corpore, non sicut tangens à tacto, sed sicut forma à materia: quamuis & aliquis tactus sit incorporei ad corpus, vt suprà ostensum est. Mouit etiam ad hãc positionem multos, quia crediderunt quòd non est corpus, non esse: imaginationem transcendere non valentes, quæ solùm circà corpora versatur. Vnde hæc opinio Sapien. 2. ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: Fumus & flatus est in naribus nostris, & sermo scintillæ ad mouendum cor.

Super cap. 65.

EVERVNT & alij, inquit sanctus Thomas, qui magis etiãm posuerunt animam esse corpus, quorum licèt fuerunt opiniones variæ: tamen contra eos communibus rationibus arguitur, deinde eorum motiua soluuntur. Quantum ad primum arguitur, & primò sic: Viuentia componuntur ex anima & corpore: ergo alterum eorum est forma, & alterum materia, quia viuentia scilicèt inferiora & composita, quum sint res naturales, ex materia & forma componuntur, sed corpus nõ potest esse forma, cùm non sit in altero vt in materia & subiecto, ergo anima erit forma: ergo anima non est corpus, patet vltima consequentia, quia corpus non est forma.

CIRCA hanc propositionem, Viuentia componuntur ex anima & corpore, dubitatur, quia secundum doctrinam sancti Thomæ quum in vno composito sit tantùm vna forma substãtialis, sicut viuentia habent per animam esse animatum, ita per eandem habent esse corporeum, sed idem non componitur ex seipso: ergo viuentia non componuntur ex anima & corpore, cùm corpus inclinat animam. Ad hoc tripliciter potest responderi. Primò quòd non componuntur viuẽtia ex corpore & anima tanquam ex duabus partibus realiter distinctis, sed tantùm tanquam ex partibus distinctis secundum rationem, ioquantum alia est ratio animæ, vt est animæ, & alia vt est forma corporea: sed ex hac responsione sequitur quòd compositio rei viuentis ex anima & corpore non erit nisi compositio secundum rationem, cuius oppositum inquit sanctus Thomas in tractatu de ente & essentia, vbi ponit differentiam inter compositionem hominis ex anima & corpore, & compositionem eius ex animali & rationali, quia ex corpore & anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quædam res tertia constituta, est autem ex animali & rationali sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Propter quod secundò potest responderi, quòd accipiendo corpus secundum quòd dicit compositum ex materia & perfectione corporea præcisè, & animam vt dicit perfectionem vitalem præcisè, sunt duæ partes secundum rem: accidit enim corpori præcisè quòd eius perfectio sit idem quod anima, quum per se præscindat animam, & ideò compositio hominis ex anima & corpore est realis, vtpote ex duabus partibus secundum rem. Sed hæc responsio non videtur à prioti responsione distingui. Quamuis enim perfectio corporeitatis in rebus inanimatis præscindat ab anima secundum rem, in re tamen animata, puta in Sorte, secundum rem non præscindit ab anima, cùm eadem numero forma det Sorti & esse corporeum & esse animatum: & licèt ratio corporis vt sic animam, vt anima est, id est, rationem animæ excludat, in Sorte tamen entitas formæ corporeæ non excludit entitatem animæ, nec accidit entitati formæ corporeæ Sortis esse idem realiter eum entitate animæ. cùm vnaquæque res sit per se, non autem per accidens eadem sibiipsi, licèt bene possit dici, quòd illi formæ corporeæ præcisè consideratæ vt fundat rationem formæ corporeæ, accidit quòd sit anima: quia ratio animæ vt anima est, extrà rationem formæ corporeæ, vt sic inuenitur, sed ista præcisio rationum in forma. Sortis est tantùm secundum considerationem intellectus, inquantum intellectus alium conceptum de ipsa formate vt est forma corporea, & alium vt est anima, ex parte tamen rei sunt simpliciter vna res. Ex quibus patet quòd considerata in Sorte forma corporeitatis præcisè, & similiter considerata anima præcisè, non componitur Sortes ex anima & corpore tanquam ex duabus partibus secundum rem, sed tantùm tanquam ex duabus partibus secundum rationem, cùm illa præcisio formæ corporeæ ab anima & econtrà non sit in re, sed tantùm in consideratione intellectus: & sic ista responsio à prima non differt, & per consequens eadem ratione improbatur qua & prima. Potest tertiò responderi supposito quòd loquatur sanctus Thomas non tantùm secundum vulgi opinionem accipientis corpus pro parte omninò ab anima distincta, sed etiam secundum veritatem, quòd nomine corporis accipit sanctus Thomas materiam sub quantitate corporea existentem: hæc enim distinguitur realiter ab anima, & secundum genus causæ materialis ipsam præcedit: licèt enim quantitas non insit materiæ nudæ, sed materiæ informatæ forma corporea quæ in viuentibus non distinguitur realiter ab anima, ipsa tamen materia cum quantitate corporea sic præcisè accepta realiter ab anima distinguitur, & sic ex corpore & anima tanquam ex duabus partibus secundum rem viuentia omnia componuntur. Posset etiam quarto responderi, quantum mihi pro nunc occurrit, quòd eo modo componuntur, viuentia ex corpore & anima, quo corpora mixta dicuntur secundum aliquorum opinionem ex elementis esse composita. Elementa enim dicuntur componere mixtum non quia in mixto maneant distincta secundum rem, sed quia ex ipsis prius realiter distinctis postmodum verò corruptis & manentibus in mixto solùm quantum ad vnam qualitatem in qua omnia virtualiter continentur, mixtum componitur. Sic proportionaliter dicere possumus, quòd cùm anima adueniat materiæ prius informatæ forma corporea, animatum componitur ex corpore & anima prius realiter distinctis, sed corpore præexistente postmodum corrupto per aduentum animæ, remanente tamen in suo simili & virtualiter in esse, quod dat anima inquantum anima superueniens dat esse corporeum simile illi esse quod dabat forma præcedens, & virtualiter continet formam corpoream. Vnde sicut dicuntur mixta componi ex elementis tanquam ex materia substantialiter transeunte, sed remanente virtualiter in vna qualitate, sic viuentia dicuntur componi ex anima & corpore: ex anima quidem tanquam ex parte substãtialiter permanente, ex corpore verò tanquam ex parte substantialiter transeunte, sed manente in suo simili, aut manente virtualiter in vno esse quod materiæ dat animæ. Et ideireò sicut dicimus mixta esse realiter composita ex elementis non obstante quòd in mixtione sint corrupta, & maneant tantùm virtualiter in mixto, sic dicere possumus viuentia esse realiter composita ex corpore & anima, licèt corpus cui anima superuenit, sit corruptum, & maneat in viuente solùm virtualiter, aut etiam in suo simili.

Secundò, Anima non est seorsum à corpore dum viuit, ergo non est corpus: probatur consequentia, quia duo corpora non possunt simul esse. Tertiò, Si esse corpus haberet aliquid aliud continens, & tunc illud magis esset anima, quum videamus recedente anima corpus dissolui, tunc si illud continens iterum erit corpus siue diuisibile, aut oportet deuenire ad aliquod indiuisibile & incorporeum quod erit anima, aut erit processus in infinitum: secundum est impossibile, ergo dandum est primum: probatur prima consequentia, quia omne corpus est diuisibile, omne autem diuisibile indiget aliquo cõtinente & vniente partes eius. Quartò, Anima est mouens non motum: ergo, & cætera, patet consequentia, quia nullum corpus mouet non motum, vt superiùs est ostensum: antecedens verò probatur, quia est pars mouens animalis, pars enim mouentis seipsum quæ est mouens, est mouens non motum.

IN hac ratione tria occurrunt dubia. Primum est circa antecedens, quum enim in mouente seipsum sit tantùm vna forma substantialis, oportet vt corpus quæ est pars mota animalis, animam includat, & per consequens moto corpore anima mouetur: ergo anima non est mouens non motum. Secundum dubium ex eadem radice proueniens est circa illam propositionem: Anima est pars mouens animalis. Quum enim idem non sit mouens & motum, si anima est mouens, sequitur vt non pertineat ad partem motam tanquam eius forma, ergo aut sola materia prima erit pars mota in animali, & non corpus: aut corpus non erit corpus per animam, sed per aliam formam, quorum vtrumque in doctrina

Universidad de Deusto
Biblioteca

ctrina sanct. Thom. falsum est. Tertium est circa illam propositionem, nullum corpus mouet nisi motum. secundum enim doctrinam sanct. Thom. prima parte quæst. 66. articul. 3. secundum cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ mouentur, & tamen ipsum est immobile, ergo aliquod corpus mouet non motum.

Anima est mouens non motum

Ad primum horum dicitur, quòd licèt anima sit forma partis motæ animalis, non tamen mouetur per se ad motum illius partis sed tantum per accidens, ad motum scilicèt corporis, intendit autem sanct. Thom. hic & est de mente Aristotel. 8. physicorum animam esse partem mouentem, sed non motam per secundum quod mouet. Ad secundum dicitur ex doctrina sancti Thomæ in quæstionibus de anima articul. 9. sextum, quòd anima materialis & vocatur materiæ secundum esse & operatur ac mouet per potentias suas: ideò alio modo est mouens, & alio modo est pars formalis rei motæ. est enim mouens per potentiam cognoscitiuam & appetitiuam, est autem pars formalis per suam substantiam solam dans esse materiæ: quo fit vt compositum ex organo & potentia, maximè appetitiua, vt est cor, moueat alias partes corporis sicut id quod mouet, anima verò sicut primum principium quo mouet: est autem mota siue pars rei motæ inquantum est secundum esse vnita materiæ. modò non est inconueniens idem & esse primum mouens secundum substantiam, proximè autem mouens per potentiam, & esse partem rei motæ. vt est materiæ secundum esse vnitum. Ad tertium dicitur ex doctrina sanct. Thom. potentia quæst. 5. articul. 8. vt dictum est superius capit. 20. huius secundi libri, quòd duplicem actionem habet corpus, vnam secundum corporis proprietatem, aliam secundum quòd attingit ad ordinem substantiarum separatarum aliquo modo tanquam aliquid participans de modo ipsarum: prima actio est ad transmutationem materiæ de forma ad formam, secunda est ad quendam diffusionem suæ similitudinis, quemadmodum color suam similitudinem agit in medio & in sensu, hac actione cœlum empyreum agit in inferiora corpora, non autem prima. vnde in prima parte vbi supra dicitur quòd non agit aliquid transiens & adnemens per motum (hoc est per transmutationem materiæ de forma ad formam) sed aliquid fixum & stabile, putà virtutem continendi & causandi. propositio autem sanct. Thom. intelligitur de prima motione, non autem de secunda, vnde nulla est contradictio. Quintò. Intelligere est actus animæ non autem corporis, ergo anima saltem intellectiua non est corpus:

Quomodo cœlum empyreum agit in inferiora.

Quantum ad secundum soluuntur rationes contra conclusionem. Arguebant enim quidem animam esse corpus, tum quia filius assimilatur patri etiam in accidentibus animæ, cùm tamen generetur per decisionem corporalem, tum quia anima compatitur corpori, tum quia à corpore separatur. separatio enim corporum se tangentium est. Ad omnia autem ista respondetur negando consequentiam. Et dicitur ad primum quòd talis assimilatio est, quia complexio corporis est aliquo modo causa passionum animæ per modum disponentis: & ideò vbi sunt similes complexiones propter, scilicèt efficaciam virtutis generatiuæ, sunt sæpenumero similes animæ passiones. Ad secundum dicitur, quod anima per accidens compatitur corpori. quia est forma eius. toto enim patiente, oportet & animam quæ est eius pars formalis, pati. Ad tertium dicitur primò, quòd anima non separatur à corpore sicut tangens à tacto, sed sicut forma à materia. Dicitur secundò quod etiam est aliquis tactus incorporei ad corpus. scilicèt secundum virtutem, vt ex superius dictis patet. Ex his patet illos errasse qui imaginationem transcendere non valentes dixerunt, quod non est corpus, non esse: in quorum persona tanquam insipientium dicitur Sapientiæ secundò. Fumus & flatus est in natibus nostris &c.

Contraponentes intellectum & sensum esse idem.

Cap. 66.

Potentiæ rationales se habent ad opposita.

HIS autem propinquum fuit quòd quidam antiquorum philosophorum intellectum à sensu differre non opinabantur: quodquidem impossibile est.

Sensus enim in omnibus animalibus inuenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diuersa & opposita quasi intellectum habentia: sed sicut à natura mota ad determinatas quasdam operationes & vniformes in eadem specie: sicut omnis hirundo similiter nidificat: non est igitur idem intellectus & sensus.

2 Adhuc, sensus non est cognoscitiuus nisi singulariū: cognoscit enim omnis sensitiua potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus, intellectus autem est cognoscitiuus vniuersalium, vt per experimentum patet. differt igitur intellectus à sensu.

3 Ampliùs, cognitio sensus non se extēdit nisi ad corporalia: quod ex hoc patet, quòd qualitates sensibiles quæ sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus: sine eis autem sensus nihil cognoscit, intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem, & relationes rerum: non est igitur idem intellectus & sensus.

4 Item, nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre: sed hoc superioris potentiæ est vt probatur in lib. de anima, intellectus autem cognoscit seipsum, & cognoscit se intelligere: non est igitur idem intellectus & sensus.

5 Præterea, sensus corrumpitur ab excellenti sensibili: intellectus autem non corrumpitur ab intelligibili excellentia, quinimmò qui intelligit maiora, potest meliùs postmodum minora intelligere: est igitur alia virtus sensitiua & intellectiua.

Super Cap. 66.

FVERVNT & nonnulli qui quamuis animam intellectiuam non dicerent esse corpus, dicebant tamen intellectum esse virtutem corpoream, ponentes intellectum à sensu non differre, nisi fortè accidentaliter, vt dicitur 4. distinct. 44. quæst. 1. artic. 1 q. 1. inquantum dicebant hominem habere intellectum præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam eius complexionem vis sensitiua amplius viget. Contra hos etiam arguit sanctus Thomas & primò sic, Sensus inest omnibus animalibus, non autem intellectus: ergo sensus non est intellectus, probatur antecedens quoad secundam partem, quia alia animalia ab homine non operantur diuersa & opposita, sed eadem & vniformes operationes in eadem specie, vt patet de hirundine, omnis enim hirundo similiter nidificat.

PRO declaratione huius rationis aduertendum ex philosopho 9. Metaph. tex. 3. & 10. quòd differunt potentiæ rationales ab irrationalibus, quia rationales & possunt in opposita scilicèt agere & nō agere, actuo appropinquato passiuo in illa dispositione qua passiuum potest pati & actiuum agere. & possunt etiam in oppositas & contrarias actiones, sicut medicus per artem medicinæ potest introducere sanitatem & ægritudinem: irrationales autem non possunt non agere passiuo appropinquato in sufficienti dispositione, nec etiam possunt in oppositas actiones nisi per accidens, sed sunt ad vnum determinatè. sicut calor non potest non calefacere sufficienter appropinquato sibi calefactibili disposito, nec potest infrigidare nisi per accidens, inquantum aperiendo poros facit exhalare interius calidum, aut aliquo alio modo. Similiter oculus videns lupum venientem non potest non fugere. nec potest illum amare, aut prosequi & desiderare. Propter hanc differentiam potentiarum optimè arguit sanctus Thomas ab effectu, quòd bruta non habeant intellectum, quia non operantur diuersa & opposita. id est, dissimiles & oppositas operationes circa idem non habent, sed omnia eiusdem speciei habent easdem & vniformes operationes.

SED aduertendum quum dicimus potentias rationales posse in oppositas actiones aut in opposita, quòd hoc non est intelligendum respectu omnium ad quæ se extendit potentia, quia vt habetur ex sancto Thoma prima quæstione 62. 8. secundum, & 4. sent. distinct. 49. q. 1 ar. 3. q. 2. primum, hoc non est verum in iis ad quæ naturaliter ordinantur, & quæ sunt sibi ab alio determinata: non enim voluntas potest non adhærere bono inquantum bonum est, nec intellectus potest non assentire primis principiis naturaliter notis: habet ergo veritatem propositio philosophi respectu oppositorum quæ sub electione cadunt, & respectu eorum quæ sunt ad finem, vt dicitur 2. sent. distinct. 7. art. 1. primum, quamuis possent dici secundo dicta sancti Thomæ quæ allegauimus, quòd potentiæ rationales inquantum rationales semper ad opposita se habent respectu verò eorum ad quæ sunt determinatæ, & ad quæ naturaliter inclinantur, non sunt rationales potentiæ, sed irrationales potius & naturales.

Occurrit

OCCVRRIT autem dubium circa hoc quod dictum est, quoniam scilicèt bruta non operantur diuersa & opposita. Nā vbi est voluntarium, ibi potest esse diuersa operatio. sed vt inquit philosophus 3. Ethicorum, pueri & alia animalia voluntario communicant, ergo &c.

Quomodo bruta volitiua communicent.

Respondetur ex doctrina Sanct. Thom. 12. q. 6. art. 2. quòd voluntarium dupliciter potest accipi. scilicèt secundum rationem perfectam & secundum rationem imperfectam primo modo voluntarium dicitur à voluntate propriè, & dicitur quando apprehenso fine aliquis deliberando potest moueri in finem vel non moueri, & sic non conuenit brutis. secundo modo dicitur ab aliqua participatione voluntatis propter aliquam conuenientiam ad ipsam: & dicitur secundum quòd apprehendens finem mouetur in finem, licèt non per deliberationem, sed subitò & necessariò: hoc secundo modo intelligit Ari. conuenire brutis voluntarium, non autē primo modo. Vnde cum assumitur, quòd vbi est voluntarium, ibi potest esse diuersa operatio, dicitur quòd verum est de voluntario secundum perfectam rationē, sed illo modo non conuenit brutis, vt dictum est, non autem de voluntario secundo modo. Potest & secundò responderi vt respondet. Sanct. Thom. 2. sen. d. 25 art. primo ad sextum, quòd Ari. non accipit voluntarium propriè, in quo sensu maior habet veritatem, sed largo modo, vt scilicèt voluntarium distinguitur contra violentum. nec enim omne cuius principium est intra, dicitur voluntarium: & sic bruta, quia habēt in seipsis principium suarum operationum, impropriè aliorum operationes dicuntur voluntariæ, sed vbi est voluntarium hoc modo, non oportet ibi posse esse contrarias & difformes operationes. Secundo. Sensus non est cognoscitiuus nisi singularium, intellectus autem est vniuersalium cognoscitiuus, ergo &c. probatur antecedens quo ad secundam partem, quia hoc experimento cognoscimus: quo ad primam verò partem, quia cognoscit sensibilis per species individuales, vtpote in organis corporalibus receptas.

Sensus est cognoscitiuus tantùm singularium.

CIRCA hanc propositionem. sensus non est cognoscitiuus nisi singularium, dubitatur. omnis enim potentia est cognoscitiua sui obiecti, sed obiectum cuiuslibet sensus est vniuersale, obiectum enim visus est color in vniuersali, non autem hic color, & sic de aliis sensibus, ergo sensus non est cognoscitiuus tantum singularium.

AD huius euidentiam considerandum, quòd vniuersale vt vniuersale dupliciter considerari potest, vno modo vt habet esse obiectiuum in intellectu, alio modo vt habet esse fundamentaliter in rebus. Sicut autem dupliciter habet esse, ita dupliciter cognosci potest, vno modo per omnimodam abstractionem à singularibus, alio modo secundum quòd in singularibus fundamentum habet. primo modo cognoscitur tantum ab intellecta, cuius est vnum ab alio abstrahere. secundo modo etiam cognosci potest à sensu, dum scilicèt sensus non fertur in rem singularem nisi vt fundat naturam vniuersalem. sic enim dicimus visum videre colorem vniuersalem, quia non videt hoc album nisi vt fundat rationem coloris, & similiter hoc nigrum & alios colores: vnde particulare est id quod materialiter cognoscitur, sed vniuersale est id quod formaliter est cognitum, tanquam scili cèt id sub cuius ratione particulare cognoscitur. Ad argumentum ergo dicitur, quòd vtique sensus cognoscit vniuersale modo dicto, & tanquam rationem cognoscendi, sed hoc non est contra id quod hic dicitur, quia loquitur sanct. Thom. de eo quod materialiter cognoscitur tantum primo terminans actum cognoscendi: tale autem ex parte sensus est singulare, ex parte autem intellectus est vniuersale: licèt etiam vniuersale formaliter cognoscatur à sensu tanquam ratio cognoscendi ex parte obiecti se tenens. Tertiò. Sensus non cognoscit nisi corporalia, cum qualitates sensibiles quæ sunt propria obiecta sensuum, & sine quibus sensus nihil cognoscit, non sint nisi in corporalibus, intellectus autem cognoscit etiam incorporalia, putà sapientiam, veritatem, & relationes rerum, ergo &c.

Sensus cognoscitiua tantùm corporalia.

ADVERTENDVM, quòd per cognitionem corporalium à sensu, non intelligit sanct. Thom. cognitionem substantiæ corporeæ quantum ad eius substantiam & essentiam, quia cùm substantia hoc modo non cognoscatur à sensu nisi per accidens, non esset conueniens comparatio cognitionis sensitiuæ respectu quæ cognoscitur per sensed intelligit per cognitionem sensitiuam corporalium ad cognitionem intellectus respectu incorporalium corporalium cognitionem illorum, vt stant sub propriis sensibilibus qualitatibus, vt scilicèt significantur nomine colorati & huiusmodi aliis nominibus accidentium. Sic enim cognoscuntur per se à sensu. Quartò. Sensus non cognoscit seipsum nec suam operationem, sed hoc superioris est potentiæ, vt probatur in lib. de anima: intellectus autem cognoscit seipsum & suam operationem, ergo &c. probatur prima pars antecedentis per exemplum de visu, qui nec seipsum videt, nec se videre.

Sensus non cognoscit se sentire.

CIRCA hanc propositionem, sensus non cognoscit suam operationem, dubitatur, quia oppositum huius videtur dicere sanct. Thom. veri. quæst. 1. art. 9. & quæst. 16. art. 2. vbi tenet quòd sensus redit ad essentiam suam, sed reditione incompleta, dum actum suum cognoscit, eò quòd sensus cognoscat se sentire. Idem tenet in secundo de anima secundum diuisionem Commen. in expositione tex. 38.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina eius secundo de anima, & est de mente philosophi tex. 149. quòd omnes sensus particulares ab vna communi radice originem habent, & ad illam omnes particularium organorum immutationes terminantur: quæ radix quia est omnium particularium sensuum commune principium, & communis finis, dicta est sensus communis. Quo fit vt sensus communis secundum quòd continuatur cum visu, & terminat visus immutationem, vocetur visus: secundum verò quod terminat immutationem sensus auditus, & cùm auditu continuatur, vocetur auditus, & sic de aliis. vt scilicèt secundum quòd omnium sensuum immutationes sensibiles complet ac terminat, ita & singulorum sensuum nomina quodammodo nanciscatur. Dupliciter ergo possumus accipere sensum particularem. Vno modo pro sensu communi, vt cum sensu particulari continuationem habet, propter quam & sensus particularis, putà visus, aliquando sortitur nomen. alio modo pro ipso sensu particulari secundum se, vt à communi sensu distinguitur. Si primo modo accipiamus sensum particularem, sic sensus sentit se sentire, cùm enim sensus communis vt principium visus & terminus visionis dicatur visus, dicimus quòd visus videt se videre, scilicèt quantum ad an est, non autem quia cognoscat quiditatem visionis. & hoc modo intellexit sanctus Thomas in locis allegatis dum dixit sensum cognoscere se sentire. Ad hunc sensum dixit Commentator secundo de anima tex. 139. quòd sensus id est sensationes mouent virtutes, sicut sensibilia quæ sunt extra, mouent sensus. per virtutes enim intelligit sensum communem, vt continuatum sensibus particularibus, & similiter intelligendi sunt antiqui expositores dicentes quoniam sensus sentit se sentire. Vnde in fine expositionis tex. 138. inquit sanctus Thom. quòd potentia illa qua videmus nos videre, non est extranea à potentia visiua, sed differt ratione ab ipsa: quod ergo sic intelligo, non quòd potentia cognoscitiua visionis sit omninò idem secundum rem cum visu qui est sensus particularis, & distinguatur tantùm per opus intellectus, sed quia talis potentia licèt secundum rem & subiecto distinguatur à visu particulari, tamen quantum ad suam operationem & quantum ad virtutem sentiendi habet continuitatem quandam & colligationem cum ipso, eò quòd sit radix communis sensuum particularium, & communis terminus omnium sensibilium immutationum: & ex consequenti sic distinguitur à visu particulari, sicut radix à ramo, & sicut principium & finis lineæ distinguitur à linea. sicut enim licèt punctum quod est principium aut finis lineæ, sit alia entitas quàm sit entitas lineæ, non tamen sic est extraneum à linea quasi nihil pertineat ad lineam, imò est aliquid eius scilicèt principium aut finis: sic licèt sensus communis ad quem pertinet cognoscere actiones sensuum propriorum, sit potentia realiter à particulari visu distincta, & aliud habens organum, cùm vna sit in prima cellula capitis, alia in oculis, non est tamen à visu omninò extranea, imò est eius radix siue principium & origo, atque etiam eius finis & terminus quantum ad immutationem: & hoc vocat sanctus Thomas distingui ab alio secundum rationem hoc loco, non esse scilicèt omninò extraneum ab alio, sed esse aliquid eius, eo modo quo diceremus punctum à linea ratione distingui. Si verò secundo modo sensum particularem accipiamus, sic sensus non sentit se sentire, & hoc modo accipit sanctus Thomas sensum hoc loco. Quòd autem ista responsio sit ad mentem sancti Thomæ, patet ex iis quæ dicit prima parte quæst. 78. articulo quarto ad secundum. inquit enim quòd à sensu communi percipiuntur intentiones sensuum, sicut cùm aliquis videt se videre, deinde subiungit. hoc enim non potest fieri per sensum proprium qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, & ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visionem percipit. Simili modo intelligēdus est Aristoteles in lib. de somno & vigilia, vbi ait quòd visus non videt se videre Possumus etiam ex hoc cognoscere mentem sancti Thomæ, imò Aristot. hanc esse, quòd sensum communem (vt patet in expositione sancti Thomæ, & Commentatoris ibi etiam commento 136.) Aristoteles inuestigat ex hac duplici operatione, scilicèt ex cognitione actuum sensuum propriorum, & ex cognitione diuersitatis obiectorum ad diuersos sensus particulares pertinentium. hoc enim non fieret nisi esse operationes à sensibus particularibus excluderentur, atque iccircò opus sit alium præter ipsos sensum cui hæc conueniant inuenire.

SED contra hanc solutionem insurgit dubium, quia in quæstionibus de veritate vbi inquit sanctus Thomas quòd sensus sentit se sentire, addit quòd hoc non fit nisi per quandam reditionem, licèt incompletam & imperfectam. si autem non sensus diceretur visus, aut alius sensus redire ad se, quia talis reditio non est nisi per cognitionem propriæ actus post cognitionem proprij obiecti, vt ibi apparet. ergo per sensum non accipit sanc-

pit sanctus Thomas sensum communem continuatum sensui particulari, dum inquit quòd sensus sentit se sentire, vt responsio dicit. Respondetur quòd etiam dicitur sensus secundum responsionem datam redire ad se imperfectè, quia cùm sensus communis non participat actum sensus particularis nisi vt est aliquid eius, & vt continuationem eum ipso habet, potest quod sensui communi sic conuenit, dici etiam de sensu particulari. vnde quia cognoscit actum visus, potest dici quòd visus videt se videre, & per consequens ad se redit, non quia visus propriè sumptus habeat actum quo cognoscat suam visionem, sed quia id quod est aliquid eius, inquantum est aliquid eius habet actum quo visionem cognoscit. Quintò, Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili: imò qui intelligit maiora, potest melius post modum minora intelligere. ergo, &c. Quomodo sensus ab excellentia sensibilis corrumpatur, ostensum est superius in hoc secundo libro cap. 55.

Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem.

Cap. 67.

VTC autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quàm imaginationem, quod quidem patet esse falsum. Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus: cuius signum est, quòd a' euntibus sensibilibus fugiunt vel persequuntur ea: quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. intellectus autem in eis non est, cùm nullum opus intellectus in eis appareat: non est igitur idem intellectus & imaginatio.

2 Adhuc, imaginatio non est nisi corporalium & singularium, cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in libro de anima. intellectus autem vniuersalium & incorporalium est: non est igitur intellectus possibilis imaginatio. *Secùdo libro text. 18.*

3 Amplius, impossibile est idem esse mouens & motum, sed phantasmata mouent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, vt Aristot. dicit in 3. de anima. impossibile est igitur quòd sit idem intellectus possibilis & imaginatio. *text. 5. 3.*

4 Præterea, probatum est in tertio de anima, quod intellectus non est actus alicuius partis corporis: imaginatio autem habet organum corporale determinatum: non est igitur idem imaginatio & intellectus possibilis. Hinc est quod dicitur Iob 35. Qui docet nos super iumenta terræ, & super volucres cœli erudit nos. Per quod datur intelligi quòd hominis est aliqua virtus cognoscitiua supra sensum & imaginationem, quæ sunt in aliis animalibus. *text. 5. 6.*

Super cap. 67.

IMITI errore detenti sunt qui dixerunt intellectum possibilem nihil aliud esse quàm imaginationem, secundum scilicèt quòd est nata vt sint in ea formæ quæ fuerunt intellectæ in actu, quæ sunt Anempace opinio, vt recitat sanctus Thomas 2. sen. distin. 17. q. 1. art. primo. Contra hanc autem arguitur primò, Imaginatio est in bruris, non autem intellectus, ergo &c. probatur antecedens, quo ad primam quidem partem, quia in eis imaginaria apprehensio abeuntibus sensibilibus remanet: quod constat ex eo quod ea fugiunt aut persequuntur, quo ad secundam verò partem, quia in eis nullum opus intellectus apparet. Secundò, Imaginatio est tantùm corporalium & particularium, cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, in tertio de anima: intellectus autem est vniuersalium & incorporalium: ergo, &c. Tertiò, Phantasmata mouent intellectum, sicut sensibilia sensum, ex tertio de anima. ergo, &c. probatur consequentia, quia impossibile est idem modo. mouens & motum, scilicèt respectu eiusdem, & eodem modo. Quartò, Imaginatio habet organum determinatum, intellectus autem organum non habet: ergo, &c. Confirmatur authoritate Iob 35. Qui docet nos, &c.

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.

Cap. 68.

EX præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori vniri vt forma.

Si enim substantia intellectualis non vniretur corpori solùm vt motor, vt Plato posuit: neque continuatur ei solùm per phantasmata, vt dixit Auerrois, sed vt forma: neque tamen intellectus quò homo intelligit, est præparatio in humana natura, vt dixit Alexander: neque complexio, vt Galenus: neque harmonia, vt Empedocles: neque corpus vel sensus vel imaginatio, vt antiqui dixerunt: relinquitur quòd anima humana sit intellectualis substantia corpori vnita vt forma: quod quidem sic potest fieri manifestum. Ad hoc enim quòd aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum vnum est vt forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma. principium autem dico non effectiuum, sed formale, quo aliquid est & denominatur ens: vnde sequitur aliud, scilicèt quòd forma & materia conueniant in vno esse: quod non contingit de principio effectiuo cum eo cui dat esse: & hoc esse est in quo subsistit substantia composita quæ est vna secundum esse ex materia & forma constans: non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quòd est subsistens: vt probatum est. esse formale principium essendi materiæ quasi esse suum communicans materiæ. non est enim inconueniens quòd idem sit esse in quo subsistit compositum & forma ipsa: cùm compositum non sit nisi per formam, nec seorsum vtrunque subsistat. Potest autem obiici quòd substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, vt sit vnum esse substantiæ intellectualis, & materiæ corporalis. diuersorum enim generum est diuersus modus essendi, & nobilioris substantiæ nobilius esse. Hoc autem conuenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset, sicut esse substantiæ intellectualis. non est autem ita. est enim materiæ corporalis vt recipientis & subiecti ad aliquid altius eleuati, substantiæ autem intellectualis vt principij, & secundum propriæ naturæ congruentiam. nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani quæ est anima humana. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. semper enim inuenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum: sicut ostrea quæ sunt immobilia, & solum tactum habent, & terræ in modum plantarum affiguntur. vnde & beatus Dionysius dicit in 7 capit. de diuin. nomi. quòd diuina sapientia cõiungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicèt corpus humanum æqualiter complexionatum quod attingit ad infimum superioris generis, scilicèt ad animam humanam, quæ tenet vltimum gradum in genere intellectualium substantiarum vt ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quòd anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon & confinium corporeorum & incorporeorum, inquantum est substantia incorporea: corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid vnum ex substantia intellectuali & materia corporali, quàm ex forma ignis & eius materia: sed fortè magis, quia quantò forma magis vincit materiam, tantò ex ea & materia magis efficitur vnum. *Primum*

Quamuis

Quamuis autem sit vnum esse formæ & materiæ, non tamen oportet quòd materia semper adæquet esse formæ: imò quantò forma est nobilior, tantò in suo esse semper excedit materiam: quod patet inspicienti operationes formarum: ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. vnumquodque enim operatur secundum quod est. Vnde forma cuius operatio excedit conditionem materiæ, & ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam. Inuenimus enim aliquas infimas formas quæ in nullam operationem possunt, nisi ad quam se extèdunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ: vt calidum, frigidum, humidum, & siccum, rarum, densum, graue & leue: & his similia, sicut formæ elemẽtorum: vnde istæ sunt formæ omninò materiales, & totaliter immersæ materiæ. Super has inueniuntur formæ mixtorum corporum, quæ licèt non se extendant ad aliqua operata quæ non possunt compleri per qualitates prædictas: interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus cœlestibus: quæ consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inueniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedùt virtutem qualitatum prædictarum: quamuis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deseruiunt: sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam æ similantur non solùm virtutibus corporum cœlestium in excedendo qualitates actiuas & passiuas, sed etiam ipsis motoribus corporum cœlestium, inquantum sunt principia motus rebus viuentibus quæ mouent scilicèt superioribus substantiis non solùm in mouendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo: & sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deseruiunt: cùm operationes huiusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium. sentire enim & imaginari non complentur calefaciendo & infrigidando, licèt hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas inuenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis quod est intelligere: & sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omninò, & hæc est anima intellectiua: nam intelligere nõ fit per organum corporale, vnde oportet quòd id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiua, & excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum à materia, aut ei immersum, sicut aliæ formæ materiales: quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis: quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicèt imaginatione & sensu: ex hoc ipso declaratur quòd naturaliter vnitur corpori ad complendam speciem humanam.

Super cap. 68.

EXclusis & eliminatis erroribus circa intellectum atque animam intellectiuam, quibus volebant nonnulli effugere substantiam spiritualem esse corporis formam, accedit tertio loco sanctus Thomas ad veritatis determinationem, vtrúque ostendere intendens animam spiritualem corporis formam esse posse. Circa hoc autem duo facit. Primò enim ostendit talem substantiam posse corpori vt formam vniri. secundò ostendit ipsam, licèt vniatur corpori, non tamen à materia totaliter comprehensam esse, sed extra eius capitis. Primum probat tribus rationibus.

SED antequam probetur conclusio, aduertendum, quòd ita intelligendum est substantiã spiritualem posse vniri corpori vt formam, quo modo superius est ostensum cap. 65. vinentia cõponi ex anima & corpore secundum rem. non enim sic accipitur quasi dicta substantia informare possit compositum ex materia & forma corporea distincta à substantia spirituali, & cum ipsa in eodem composito simul manente. hoc enim est impossibile secundum doctrinam sanct. Thom. tenentis in vno composito substantiali vnam duntaxat formam substantialem esse posse, sed nomine corporis intelligitur aut materia sub quantitate quæ intelligitur præcedere formam in materia secundum ordinem, causæ materialis, licèt secundum ordinem causæ formalis sit econtrario, aut corpus præexistens animæ, quod tamen in aduentu animæ corrumpitur secundum substantiam, sed virtute remanet in composito ex materia & anima intellectiua. Hoc declarato, arguitur primò ad conclusionem, à sufficienti diuisione, sic, substantia intellectualis non vnitur corpori solùm vt motor, vt Plato posuit, neque continuatur ei solùm per phantasmata, vt Auer. dixit, sed vt forma: neque tamen intellectus quo anima humana intelligit, est præparatio in natura humana, vt dixit Alex. neque complexio, vt Galen. neque harmonia, aut corpus, aut sensus, aut imaginatio, vt antiqui dixernot, ergo anima humana est substantia spiritualis corpori vnita vt forma, ergo &c. Secundò. Substantia spiritualis potest esse principium formale essendi substantialiter materiæ, & potest in vno esse cùm materia conuenire, ergo potest esse forma corporis. patet consequentia, quia illa duo requiruntur tanquam sufficientia ad hoc quòd aliquid sit forma substantialis alicuius, scilicèt vt sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma, principium videlicet non effectiuum, sed formale quo aliquid est & denominatur ens, & vt forma & materia conueniant in vno esse in quo subsistit substantia composita ex materia & forma quæ est vna secundum esse, quod non conuenit principio effectiuo cum eo cui dat esse. Antecedens verò probatur quo ad vtranq; partem quò ad primã quidem, quia si illud non ponet substãtiæ spirituali conuenire, hoc pro tanto esset quia est subsistens, vt superius est probatum. nec enim inconuenienti videtur repugnare vt sit principium formale essendi materiæ, quasi esse suum communicans materiæ, sed hoc non obstat, quia non inconuenit quòd idem sit esse in quo subsistit compositum & ipsa forma, cùm compositum non sit nisi per formam, nec seorsum vtrumque subsistat, & per consequens esse formam alterius non tollit ab ipsa subsistentiam. Quo ad secundam verò partem probatur, quia si aliquid prohiberet substantiæ spirituali & materiæ esse vnum esse, hoc pro tanto esset, quia sunt diuersorum generum, & illa est nobilior substantia quam materia. diuersorum autem generum diuersus est modus essendi, & nobilioris substantiæ nobilius est esse. sed hoc non obstat, quia illud esse non est eodem modo substantiæ spirituali & materiæ. est enim materiæ vt recipientis & subiecti ad aliquid altius eleuati, substantiæ autem spiritualis vt principij, & secundum propriæ naturæ congruentiam.

Primum

Quomodo anima intellectiua est subsistẽs

AD euidentiam probationis primæ partis antecedentis considerandum, quòd si esse per se subsistens acciperemus prout idem est quòd hoc aliquid propriè sumptum, quod est subsistens completù in natura alicuius speciei: repugnaret vtique subsistenti esse formam alicuius materiæ. quod enim est in se completum in specie, non potest esse pars alterius speciei, vt dicitur 7. metap. sed sic non accipit hoc loco sanct. Thom. esse per se subsistens, sed prout excludit inhærentiam accidentis & formæ materialis. sic enim subsistere est habere esse independens à subiecto & materia vnde anima intellectiua dicitur subsistens, quia habet esse à materia non dependens, eò quòd non sit immersa materiæ, nec de potentia materiæ sit educta. sic autem subsistenti non repugnat esse principium formale essendi materiæ. potest enim aliquid suum esse formaliter communicare materiæ, & tamen à materia non dependere secundum esse.

CIRCA secundam partem antecedentis & eius probationem attendendum, quòd anima intellectiua cum sit substantia à materia non dependens secundum esse, pertinet aliquo modo ad ordinem substantiarum immaterialium & intellectualium, omnes autem aliæ formæ substantiales cum secundum esse à materia dependeant, educantúrque de potentia materiæ, ad ordinem rerum sensibilium & materialium omninò pertinent: idem prouenit quòd cùm materia aliqua forma materiali informatur, non dicitur trahi ad aliquid superioris ordinis & eleuari, cùm tam materia quàm forma materialis ad eundem rerum ordinẽ pertineant cùm autem per animam intellectiuam informatur, trahitur ad esse superioris ordinis, quia anima intellectiua cui suum esse secundum propriæ naturæ congruentiam conuenit, pertinet ad genus immaterialiũ, quod genus est superius & dignius genere sensibilium. Non est autem inconueniens, id quod est inferioris ordinis, trahi aliquo modo & eleuari ad quandam participationem superioris ordinis. videmus enim in nobis cogitatiuam virtutem quæ ad naturam sensitiuam pertinet, propter hoc quòd in eadem essentia animæ cum intellectu radicatur, ad aliquam rationis intellectúsque participationem eleuari, dum particulares propo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sitiones formæ, ratiocinaturque citra singularia. Propter hæc ergo bene inquit sanctus Thomas quòd esse substantiæ spiritualis informantis materiam, est materiæ tanquam subiecti ad aliquid altius elevati.

Virum sit idem esse animæ intellectiuæ & hominis.

CIRCA autem totum antecedens & eius probationes simul dubitatur. Videtur enim ex dictis sequi, quòd idem sit esse in quo subsistit anima intellectiua, & compositum ex ipsa & materia, qui est homo. hoc autem non placet Scoto in quarto. distin. 43. q. 1. & in quoll. q. 9. imò contra hoc multipliciter arguit, & primò sic: Omne ens habet aliquod esse proprium, homo vt homo, est aliquod ens, non tantùm anima: ergo habet aliquod esse proprium, & non tantùm esse animæ. Secundò in hoc videtur sanctus Th. contradicere sibiipsi, quia ipse tenet alibi scilicèt 4. sent. dist. 43. q. 1. ar. 1. q. 1. quartum, quod status animæ in corpore est perfectior quàm status eius extra corpus, quia est pars compositi, & omnis pars est materialis respectu totius. Tunc arguitur sic: Quod habet totaliter idem esse proprium, non est imperfectius ex hoc solo quòd non communicat alij illud esse, cùm perfectio naturaliter præsupponatur ei quod est communicate perfectionem. sed per te anima totaliter habet idem esse separata & coniuncta, imò esse quod est totale esse hominis quando communicatur corpori: ergo ipsa in nullo est imperfectior pro eo quòd non communicat idem esse corpori, cuius oppositum dixisti.

Tertiò, Sequeretur quòd anima non esset imperfectior in essendo quam homo hoc est falsum. ergo, &c. probatur consequentia, quia habentia idem esse sunt æque perfecta in essendo.

Quartò, Esse compositi corrumpitur, quia non manet esse totius nisi maneat totum habens illud esse: & vniuersaliter nullius esse actuale videtur manere idem nisi manente illo quod actualiter habet illud esse. esse autem animæ est incorruptibile, ergo non est idem esse animæ & esse hominis. Propter hæc distinguit ipse vbi suprà, in quolibet de publici esse, inquiens quòd dupliciter accipi potest: vno modo pro eo quo primo formaliter aliquid recedit à non esse, & hoc est illud per quod aliquid est extra intellectum & potentiam suæ causæ. alio modo pro vltimo actu, cui scilicèt non aduenit aliquis alius actus dans esse simpliciter, & ipsum dicitur simpliciter habere esse cui primò convenit esse sic dictum. Primò inquam sic, quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. Secundum primum modum, cuilibet entis extra intellectum & causam est proprium esse: quantum verò ad secundum modum, solum compositum perfectum in specie habet esse simpliciter, pars autem eius dicitur esse per accidens tantummodo, vel magis propriè participatiuè per illud esse totius. Ex his elicit duo. Primum est, quòd anima intellectiua est per se ens, primo modo accipiendo esse, non autem secundo modo, nisi impropriè & secundum quid. Secundum est, quòd formæ & totius non est idem esse primo modo, sed bene, secundo modo, licèt non eodem modo sit vtriusque. sed totius primo, partis autem participatiuè.

AD huius difficultatis euidentiam tria sunt facienda, primò impugnabitur breuibus hæc Scoti positio, secundò declarabitur positio sancti Tho. tertiò respondebitur ad argumenta. Quantum ad primum arguitur contra hanc positionem dupliciter, primò sic. Supponitur primò, quòd forma antequam materiæ aduehiat, nullum esse habeat actu in natura, quia non est extra potentiam suæ causæ, nisi cùm in materia producitur: nisi velimus ponere formas esse ante materias, quod reprobatur à philosopho in Metaphysicæ. Supponitur secundò, quod in eodem instanti reali quo forma aduenit materiæ, constituitur & resultat compositum ex materia & forma, & illud accipit esse. Tunc arguitur sic: In eodem instanti forma vnitur materiæ, & est compositum ex materia & forma: ergo in eodem instanti forma accipit esse actuale & compositum, sed patte ista esse actualis existentiæ sunt distincta: ergo in eodem instanti ab vna forma sunt duo esse. hoc est falsum: ergo aliquod præmissorum, non primum antecedens, ex secundo supposito: nec prima consequentia, ex primo & secundo suppositis: ergo minor subsumpta quæ erat tua positio. probatur falsitas consequentis. Ab vna forma est tantùm vnus effectus formalis. vna enim albedo facit vnum esse album, sed esse actualis existentiæ est effectus formalis formæ: ergo ab vna forma erit tantùm vnum esse actuale. non erit ergo aliud esse actuale formæ, & aliud esse actuale compositi. Secundò, Anima intellectiua habet aliud esse actuale ab esse compositi: ergo tam ipsa quàm compositum erit per se ens, accipiendo esse secundo modo. sed hoc est contra positionem tuam, ergo antecedens non est verum. probatur consequentia. Esse quo anima intellectiua existit, est vltimus actus cui non aduenit aliquis alius dans esse simpliciter, & ipsa anima cui primo convenit illud esse ita, quòd non est aliquo animæ est per se ens illo modo & similiter per se compositum est per se ens: ergo, &c. patet consequentia ex tua positione. probatur antecedens, quo ad primam partem quidem, quia in homine non est aliqua alia forma adueniens animæ intellectiuæ dans illi esse substantiale & esse simpliciter. constat enim quòd nulla forma partis aduenit in homine post ipsam, cùm per eam homo sit homo. non etiam aduenit forma totius quæ est essentia tanquam dans esse simpliciter. non enim essentia compositi est principium formale essendi simpliciter, & maximè partì, sed est proprium susceptiuum esse. non etiam aduenit aliud esse, tum quia vna actualis existentia non informatur per aliam, ita quòd sit in actu per aliam actualem existentiam, sicut nec vna albedo est alba per aliam albedinem. tum quia illud aliud esse non posset esse aliud quàm esse compositi. hoc autem non facit animam intellectiuam esse simpliciter, sed compositum. animam autem per accidens siue participatiuè, vt dicis. ergo esse quo anima intellectiua existit, est vltimus actus cui non aduenit aliquis alius actus dans esse simpliciter. Quo ad secundam etiam partem probatur, quia de anima cui primo convenit suum esse proprium, ita quòd per illud nihil aliud est, potest verè dici absolutè quòd est, & quòd illud esse secundum quod dicitur esse, habet integrè & perfectè, non autem tantummodò participatiuè: ergo potest illam dici habere esse simpliciter per illud esse. paret consequentia, quia de aliquo verum est dicere quod simpliciter habet esse etiam secundum te, quando absque aliqua additione de ipso verum est dicere quòd est, & non tantùm participatiuè habet esse illud quo esse & existere dicitur. antecedens verò probatur quo ad primam partem ex differentia esse substantialis & accidentalis. per esse enim substantiale res absolutè & absque alia additione dicitur esse. per accidentale autem dicitur esse cum aliqua additione, non absolutè. per esse enim albedinis non dicitur absolutè paries esse, sed esse albus, & sic de aliis esse accidentalibus. per esse autem animæ dicimus absolutè hominem esse, & sic de aliis. vnde apud omnes philosophos differt forma substantialis ab accidentali. quia substantialis dat esse simpliciter, accidentalis autem esse secundum quid. Quo ad secundam verò partem probatur, quia esse quod conuenit animæ distinctum ab esse compositi, per te est illi proprium. ergo conuenit sibi non participatiuè ab alio cui prius conueniat.

Quantum ad secundum pro declaratione opinionis sancti Thomæ considerandum, quòd cùm anima intellectiua omninò ab extrinseco producatur, aliæ autem formæ per agens naturale educantur de potentia materiæ, sic tamen forma materiæ, sicut & aliæ formæ materiales, in aliquibus conuenit cum aliis formis specificis & in aliquibus differt. Conuenit enim cum illis in tribus, in tribus verò differt. primò enim conuenit, quia per vnionem vtriusque formæ cum materia constituitur compositum in quod est susceptiuum esse actuali existentiæ, & habet essentiam completam in specie. Secundò, quia vtraque dat esse & materiæ & composito. Tertiò, quia per vnum & idem esse existit materia, forma & compositum. cùm enim vnius rei sit tantùm vna forma substantialis, opottet vt ipsius sit etiam tantùm vnum esse actuale. ab vna enim forma (vt tam probauimus) est tantùm vnum esse. Differunt verò primò, quia illæ non subsistunt in suo esse, sed habent esse à materia dependens, eò quòd de potentia materiæ educantur, vtpote à materia comprehensæ, & ordinem rerum materialium non excedentes. intellectiua autem est per se in suo esse subsistens. non enim educitur de potentia materiæ, & habet esse à materia non dependens: licèt in fieri, & à principio in ipsa accipiat esse. vnde non fit quidem nisi in materia. sed tamen abeque materia, cùm ab ipsa separatur, retinet esse. Secundò, quia esse quod dat forma materialis, cùm sit materiale, sicut & forma materialis est, primò & per se conuenit composito ex materia & forma, tanquam ei quod perfectiorem gradum in natura materiali tenet: secundariò autem conuenit formæ inquantum videlicèt est pars compositi. esse autem quod dat anima intellectiua, secundum se est immateriale, sicut & ipsa forma est immaterialis. ideò primò & per se conuenit animæ quæ immaterialis est, secundariò autem conuenit composito, tanquam videlicèt ei quod aliqualiter ad ordinem immaterialium per animam intellectiuam eleuatur. Tertiò, quia esse quod dat forma materialis, cùm sit primò & per se compositi, corrupto composito non remanet. esse autem animæ intellectiuæ, quia non est primò & per se compositi, sed ipsius animæ, non desinit corrupto composito, sed remanet in ipsa anima retrahente ad se esse quod materiæ communicabat. Ex his patet, quòd non oportet vt aliud sit esse animæ intellectiuæ, & aliud esse hominis, loquendo de esse actualis existentiæ, sicut nec in rebus materialibus aliud est esse formæ, & aliud esse compositi, sed per idem esse existit anima intellectiua & homo, ipsa quidem primò, homo autem secundariò.

SED circa dicta occurrunt duo dubia. Primum circa id quod dictum est animam intellectiuam non educi de potentia materiæ, atque ideireò habere esse subsistens. si enim hoc est, sequitur quod anima intellectiua non sit in potentia materiæ. repugnat enim ipsam esse in potentia materiæ, & quòd cùm in materia actu introducitur, de potentia materiæ non educatur. hoc autem est falsum quia tunc generatio hominis non esset naturalis. per ipsam enim non introduceretur forma naturalis in materia, sed forma supernaturalis. Secundum est, quia dictum est esse hominis primò & per se conuenire animæ, secundariò verò homini. hoc enim non videtur verum. Nam vnumquodque sicut se habet ad esse, ita ad operari, & econuerso, vt habetur prima quæstion. 75. articulo secundo, sed homini conuenit primò & per se operari, non autem animæ saltem quantum ad operationes sensitiuæ & vegetatiuæ partis, cùm illæ sint operationes coniuncti, ergo homini conuenit primò & per se esse, non autem animæ. Ad primum horum dicitur ex doctrina sancti Thom. prima quæst. 90. artic. tertio secundum & de spiritualibus creaturis articulo secundo octauum, item inferius in hoc secundo cap. 86. quòd formam educi de potentia materiæ, nihil aliud est quam materiam educi de potentia in actum illius formæ, quia videlicèt forma prius erat in materia potentialiter & indistinctè: postmodum verò per transmutationem materiæ fit actu in ipsa materia. vnde ad hoc vt forma educatur de potentia materiæ, oportet vt prius contineatur in ea vt in causa materiali, & per consequens vt dependeat ab ipsa secundum genus causæ materialis, quòd est dictu, vt secundum esse suum à materia sustentetur sic, vt sine materia non possit. Cùm ergo anima intellectiua à materia secundum esse suum non dependeat, constat quòd de potentia materiæ non educatur, & per consequens quòd non contineatur in potentia materiæ potentia dico naturali, non autem obedientiali: vnde negatur falsitas consequentis. Et cùm probatur, quia generatio hominis non esset naturalis, negatur consequentia. non solùm enim dicitur generatio naturalis per quam materia educitur de potentia in actum formæ præexistentis in ipsa potentia naturali, sed etiam quia per ipsam ab agente naturali vnitur materiæ forma quæ non erat in materia in potentia naturali, sed tantum ab extrinseco producitur. nam dispositiones materiales facientes ad vnionem animæ cum materia quæ sunt vltima necessitas ad formam, naturaliter sunt, & ab homine producuntur virtute suæ naturæ, ideò generatio per quam introducuntur tales dispositiones in materia, quibus mediantibus fit vnio animæ cum materia, est naturalis, & non supernaturalis, cum autè probatur consequentia, quia non introduceretur forma naturalis, negatur consequentia. Licèt enim anima non sit naturalis, ex eo quòd sit in potentia naturali materiæ, est tamen naturalis, quia ad vnionem cum materia naturaliter inclinatur. Ad secundum dicitur, primo quod vtique oportet vt homo per se subsistat, sicut & anima, cũ primò & per se quasdam operationes operatione operetur, sicut & anima per se intelligit & vult, non tamen oportet vt esse illo primò modo & per se conueniat homini, quomodo conuenit animæ. Propter quod dicitur secundò, quòd esse duplicitet potest intelligi primò & per se solum conuenire. Vno modo secũdum quòd li primò excludit absolutè omne esse quod non conuenit alicui cui per prius esse formaliter conueniat: & sic primò & per se conuenire alicui est illud habere esse, & non per aliquid cui per prius illud esse conueniat. Alio modo vt excludat non quodcunque existens per prius illo esse, sed tantum existens tanquam hoc aliquid & suppositum: & sic cõuenit esse alicui prius tanquam supposito per se existenti. Primò modo esse animæ intellectiuè convenit primò & per se, quia nulli existenti absolutè per prius convenit. prius enim intelligimus ipsam animam per creationem fieri, vt habere esse, deinde illud esse cõmunicari materiæ & composito per ipsam animam. vnde inquit san. Th. primo sen. d. 8. q. 5. ar. 2. 2. quòd habe in se esse perfectũ, & quòd hoc ipsum esse quod est animæ per se, sit esse conuũcti: & ad octauum inquit, quòd animæ intellectiuæ propriè debetur fieri, & corpus trahitur ad esse eius. Item de spiritualibus creaturis ar. 23. ar, quòd anima habet esse subsistens supra materiam eleuatum, & quòd ad huius esse communionem recipit corpus vt sit vnũ esse animæ & corporis quod est esse hominis, in hoc autem (vt dictũ est superius) differt à materiali forma, quia esse non prius conuenit formæ materiali quàm compositio, sed compositum sicut est illud quod propriè fit. forma autem non fit propriè, sed est id quo aliquid fit. ita compositum est id quod primò & propriè est. forma verò est id quod est, non autem id quod est, nisi impropriè. Secũdo verò modo esse primò & per se conuenit composito. f. homini, quia licèt per prius conueniat animæ est pars hominis, licèt non habeat esse dependens à materia. Ad dubium ergo dicitur, quòd argumentum verum concludit accipiendo primò & per se secundo modo, sicut enim operationes vegetatiuæ & sensitiuæ partis sunt primo & per se compositi tanquam suppositi agentis, ita esse conuenit illi primò & per se tanquã supposito, hoc autem non repugnat ei quod superius diximus, esse aliquam primo & per se conuenire animæ, quia illud intelligebamus de primò & per se primo modo. sic enim esse primò & per se conuenire potest formæ non immersæ materiæ, cuiusmodi est anima intellectiua.

Anima intellectiua est perfectior separata quàm coniuncta.

Quantum ad tertium respondendum est obiectionibus Scoti. Ad primam enim negatur antecedens. Iam enim diximus de mente sancti Thomæ & expresse hoc loco habetur, quod idem est esse actualis existentiæ formæ, materiæ, & compositi.

PRO solutione verò secundi notandæ sunt duæ distinctiones. prima est, quòd dupliciter possumus loqui de esse, scilicèt secũdum quòd nominat essentiam rei, quomodo dicitur diffinitionem significare quod quid est esse rei: & secundum quòd nominat actualem existentiam. Secunda est, quòd anima intellectiua cùm sit forma corpotis, & virtutem habeat intelligendi, dupliciter potest considerari, scilicèt inquantum forma corporis, & inquantum est intellectus, siue intellectiua. Inquantum forma corporis concurrit cum corpore tanquam pars ad constitutionem naturæ specificæ. inquantum intellectiua supergreditur capacitatem materiæ. vnde perfectio ipsius simpliciter est secundum quòd ad naturam specificã pertinet, cùm essentialiter sit pars speciei. perfectio autem secundum quid est secundum virtutem intelligendi, quia perfectio essentialis absolutè est prior secundum naturam perfectione accidentali. Ad argumentum ergo dicitur primò, quòd determinatio hæc non contradicit doctrinæ San. Th. imò est illi maximè conformis. non enim cõtradicunt statum animæ esse perfectiorem in corpore quàm extra corpus, & esse vnum & idem esse animæ & hominis.

Dicitur secundò, loquendo de esse actualis existentiæ, quòd maior est falsa. multas enim imperfectiones potest aliquid habere ex hoc quòd non communicat esse suum alteri. Prima est imperfectio secundum naturam speciei. si enim illud secundum naturam suam sit pars speciei, si separetur à toto, caret integritate suæ naturæ specificæ. nulla enim pars separata à toto habet perfectionem naturæ. nam cùm totum comparetur ad omnes suas partes vt forma ad materiam, si pars à toto separetur, non erit sub sua naturali & specifica forma, & per consequens non erit secundum perfectionem specificam perfecta & sic intelligit S. Tho animam esse imperfectiorem separatam à corpore quam in corpore, vt patet quarto sen. vbi suprà, & d. 49. q. 1. ar. 4. & prima parte q. 80. arti. 2. primum, & spiritualibus creaturis ar. 2. quintum, & de anima art. 17. primum. Secunda imperfectio est secundum similitudinem ad deum. vt enim habetur potentia q. 5. 10. quintum, & 4. d. 43. q. 1. artic. 1. q. 1. quartum. vnumquodque tantò est deo similius simpliciter, quantò habet magis quod suæ naturæ conditio exigit: sicut cor motum similiùs est deo immobili quàm quiescens. vnde quod secũdum suam naturam est pars speciei, & est ordinatum ad formalem communicationem sui esse, cuiusmodi est anima intellectiua si non communicet suum esse, & non sit actus pars, non perfectè deo assimilatur. Tertia imperfectio est secundum causalitatẽ vt enim dicitur de spiritualibus creaturis, vbi suprà, non est aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicati possit. quod in eo virtute continetur. vnde anima separata est imperfecta secundum naturam, quia non possunt ab ea effluere potentiæ organicæ quæ natæ sunt ab ipsa effluere, inquantum potest materiam informare. patet ergo quòd multis ex causis illa maior est falsa. ad probationem dicitur quòd vtique perfectio præsupponitur ei quod est communicare: non tamen omnis perfectio rei, neque omnis modus perfectionis præsupponitur illi communicationi, & sic præsupponitur illi communicationi perfectio animæ quæ est secundum propriam entitatem, non autem aliæ perfectiones natæ illi conuenire.

Dicitur tertiò ad minorem, quod illam intelligit sanctus Thomas de esse actualis existentiæ, non autem de esse essentiali quod est esse specificum. non enim eandem essentiam specificam completam habet anima separata & coniuncta, cùm separata anima à corpore, non maneat essentia totius, quæ animam coniunctam quodammodo informabat. Dicitur quartò ad maiorem declarationem ex doctrina sancti Thomę in locis prælegatis, quòd licèt anima coniuncta corpori sit perfectior inquantum forma, & quantum ad naturam specificam, inquantum tamen intellectus, & quantum ad actum intelligendi, est perfectior separata, quia intelligere conuenit ipsi vt est supra materiam eleuata: vnde & non fit mediante aliquo organo corporeo. hoc autem intelligendum est de separatione à corpore corruptibili, vt dicitur 4. dist. 49. vbi suprà. tale enim quia non perfectè perficitur per animam habet aliquid actioni animæ resistens, & illam impediens. sed si à corpore remoueatur id per quod actioni animæ resistit, vt euenit in corpore glorioso, tunc anima quantum ad virtutem intelligẽdi est perfectior in corpore quàm separata, quia tunc etiã est in sua natura perfectior. quantò autem aliquid est perfectiùs in sua natura, tantò potest perfectiùs operari, ti videlicèt omnia deducantur impedimenta. quod dico, quia stat quòd aliquid sit perfectiùs absolutè secundum naturã, & tamen non possit perfectiùs operari propter impedimẽta illi esse perfectio cõiuncta. vnde anima in corpore corruptibili licèt secũdũ naturã sit perfectior, tamẽ non perfectiùs operatur opera intellectus, quia corpus corruptibile habet aliquid actionem animæ impediens. Ad rectum dicitur, quòd anima est imperfectior quàm homo in essendo, quantum ad

esse quidditatiuum & essentiale, vt dictum est, non autem quantum ad esse existentiæ quod diximus esse vnum animæ & hominis, nisi forte quantum ad modum habendi, inquantum scilicèt homo habet illud per modum suppositi, anima autem per modum formæ non dependentis à materia. vnde loquendo de esse existentiæ, negatur falsitas consequentis. Si autem consequens intelligatur de esse quidditatiuo, negatur consequentia: & ad probationem negatur assumptum. non enim habentia idem esse existentiæ sunt æqualia in essendo quidditatiuè. Ad quartam dicitur, quòd esse existentiæ compositi dupliciter potest considerari, scilicèt absolutè, & vt est compositi. si primo modo accipiatur, negatur antecedens pro prima parte. esse enim compositi non corrumpitur, licèt essentia eius corrumpatur, sed manet in anima separata. Si secundo modo accipiatur, negatur consequentia: potest enim esse animæ, quod etiam erat esse coniuncti, desinere actuare coniunctum, & tamen manere in anima separata vnum & idem.

Secunda ratio sancti Thomæ est ista: Semper inuenitur infimum supremi ordinis contingere supremum inferioris generis, vt est de mente Dionysij 7. cap. de diuinis nominibus, & patet etiam exemplariter in ostreis, quæ cùm sint infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum. sed anima est infima in genere substantiarum intellectualium. vt ex modo intelligendi percipi potest. ergo est accipere aliquid in genere corporum, corpus scilicèt humanum æqualiter complexionatum simile cœlo, inquantum à contrariis elongatur, quod attingit ad animam intellectiuam. Confirmatur ex eo quod dicitur in libro de causis, anima est quidam horizon & confinium corporeorum & incorporeorum, inquantum scilicèt est forma incorporea. sed tamen est corporis forma.

ATTENDENDVM quòd ista ratio non de necessitate concludit, quia posset aliquis dicere, quoniam licèt infimum superioris contingat supremum inferioris, non tamen oportet vt sit eius forma, sed est quædam persuasio. Vnde ad hoc insinuandum proposuit, quòd in hoc mirabilis rerum connexio considerari potest. hic enim modus loquendi dat intelligere, quòd supposito animam intellectiuam esse formam corporis, potest illius quædam congruitas & conuenientia assignari. Ostenditur autem hoc clarissimè ex quæstionibus de spiritualibus creaturis, vbi respondens sanctus Thomas ad primum argumentum quo arguebatur per propositionem Dionisij oportere corpus cœleste esse animatum, quia est supremum corpus: anima autem intellectiua est infimum in natura spirituali, inquit quòd corpus cœleste attingit substantias spirituales inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus cœlestibus vnitur per modum motoris. Sed quia posset aliquis hæsitare circa hanc conclusionem, quia non videtur quomodo ex substantia spirituali & materia possit fieri vnum, respondet quòd ex eis non minus fit vnum quàm ex forma ignis & eius materia, imò fortè magis, quia illa forma magis vincit materiam. loquitur autem dubitatiuè, quia non refert ad eius propositum quid horum dicatur, an scilicèt magis fiat vnum ex illis, an non fiat magis vnum. Quomodo autem possit magis fieri vnum ex anima & materia, ostensum est superius in primo, capite 18, in quinta ratione.

CIRCA hanc secundam rationem dubitatur, quia si iccirco conueniens est animam intellectiuam vniri corpori vt formam, quia infimum superioris attingit supremum inferioris, videtur quòd debuerit anima vniri corpori cœlesti illud enim est supremum inter corpora, non autem corpori composito ex elementis quale est corpus humanum. Respondetur quòd infimum supremi debet vniri supremo inferioris, aut supremo scilicèt simpliciter, aut supremo inter ea inferioris ordinis qui nata sunt deseruire superiori. modò vt habetur in quæstionibus de anima, attic. 8. corpus cœleste non est aptum deseruire animæ intellectiuæ, sed corpus mixtum, quia cùm anima intellectiua eò quòd sit infima in genere intellectualium, non vtatur corpori, nisi vt ex sensibus notitiam veritatis acquirat, oportuit vt corpori vniretur, quod esset conueniens organum tactus in quo omnes alij sensus fundantur. tale autem oportet esse corpus mixtum vt patet ex libro de anima.

Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas quomodo anima intellectiua licèt vtiatur materiæ, non tamen est illi totaliter immersa, aut ab ea comprehensa. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò quandam obiectionem excludit. Primum probat tali ratione: Anima intellectiua habet operationem in qua non communicat materia: ergo non est totaliter comprehensa à materia. antecedens patet, quia intelligere non fit per organum corporale, consequentia verò probatur, quia forma cuius operatio excedit conditionem materiæ, & ipsa secundum dignitatem sui esse excedit materiam, eò quòd vnumquodque operetur secundum quod est. hoc autem manifestatur discurrendo per gradus formarum, scilicèt elementi, mixti, plantarum, bruti, & hominis, in quibus ostenditur quantò fortius quia potest aliquis hæsitare circa hanc conclusionem, quia non videtur quomodo ex substantia spirituali & materia possit fieri vnum, respondet quòd ex eis non minus fit vnum quàm ex forma ignis & eius materia, imò fortè magis, quia illa forma magis vincit materiam. loquitur autem dubitatiuè, quia non refert ad eius propositum quid horum dicatur, an scilicèt magis fiat vnum ex illis, an non fiat magis vnum. Quomodo autem possit magis fieri vnum ex anima & materia, ostensum est superius in primo, capite 18, in quinta ratione.

CIRCA hanc secundam rationem dubitatur, quia si iccirco conueniens est animam intellectiuam vniri corpori vt formam, quia infimum superioris attingit supremum inferioris, videtur quòd debuerit anima vniri corpori cœlesti illud enim est supremum inter corpora, non autem corpori composito ex elementis quale est corpus humanum. Respondetur quòd infimum supremi debet vniri supremo inferioris, aut supremo scilicèt simpliciter, aut supremo inter ea inferioris ordinis qui nata sunt deseruire superiori. modò vt habetur in quæstionibus de anima, attic. 8. corpus cœleste non est aptum deseruire animæ intellectiuæ, sed corpus mixtum, quia cùm anima intellectiua eò quòd sit infima in genere intellectualium, non vtatur corpori, nisi vt ex sensibus notitiam veritatis acquirat, oportuit vt corpori vniretur, quod esset conueniens organum tactus in quo omnes alij sensus fundantur. tale autem oportet esse corpus mixtum vt patet ex libro de anima.

Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas quomodo anima intellectiua licèt vtiatur materiæ, non tamen est illi totaliter immersa, aut ab ea comprehensa. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò quandam obiectionem excludit. Primum probat tali ratione: Anima intellectiua habet operationem in qua non communicat materia: ergo non est totaliter comprehensa à materia. antecedens patet, quia intelligere non fit per organum corporale, consequentia verò probatur, quia forma cuius operatio excedit conditionem materiæ, & ipsa secundum dignitatem sui esse excedit materiam, eò quòd vnumquodque operetur secundum quod est. hoc autem manifestatur discurrendo per gradus formarum, scilicèt elementi, mixti, plantarum, bruti, & hominis, in quibus ostenditur quantò fortius est nobilior, tantò illa posse in altiores operationes supra conditiones materiæ.

Anima intellectiua quomodo sit immersa materiæ.

AD maiorem euidentiam conclusionis huius considerandum est, quòd pro eodem accipit sanctus Thomas formam non esse immersam materiæ, formam non esse totaliter comprehensam à materia, & materiam non adæquate esse formæ. Dicitur enim illa forma esse materiæ immersa, vt habetur in quæstionibus de spiritualibus creaturis, art. 2. cuius esse est obligatum materiæ, & ab ea dependens, quia videlicèt non potest esse nisi in materia, dicitur etiam esse totaliter comprehensa à materia, quia nullo modo materiam egredi potest, vt scilicèt sit absque materia: & similiter dicitur materia adæquare esse formæ, quando accipit totam perfectionem esse formæ ita quòd extra materiam illa forma esse non possit. nam si potest forma habere esse extra materiã, iam materia illud esse non adæquat. patet autem per omnia huiusmodi idem impottari. Vnde cùm anima intellectiua quæ esse suum communicat materiæ, eleuando ipsam ad superiorem ordinem, aliquo modo possit habere esse extra materiam, quod ex eius operatione aperte constat: oportet dicere ipsam non esse materiæ immersam, aut illi adæquatam secundum esse, aut totaliter ab illa comprehensam.

CIRCA illam graduationem formarum hic positam attendendum, quod si graduantur vt summatim dicatur, quod formæ elementorum non possunt nisi in operationes qualitatum materialium actiuarum & passiuarum, sicut sunt calefacere, infrigidare, descensus, ascensus, & huiusmodi formæ mixti possunt interdum in aliquos effectus qui possunt compleri per qualitates prædictas, sed illos operantur per altiorem virtutem habitam à cœlestibus corporibus consequentem speciem eorum, sicut magnes aut etiam adamas trahit ferrum, & saphirus cutat apostema, formæ plantarum possunt etiam in effectus in quos non possunt prædictæ qualitates, sed tamen ad illos vtuntur ipsis qualitatibus vt instrumentis, vt patet in nutriendo & augendo vsque ad determinatum terminum, & vlterius assimilantur motoribus corporum cœlestium in mouendo, dum sunt principium motus in quæ seipsa mouent. Animæ brutorum vlterius possunt in operationem sensus excedentem prædictas qualitates, ad quam nec etiam instrumentaliter operantur, licèt necessariæ sint ad debitam organi dispositionem. Anima autem intellectiua potest in operationem intellectiuam ad quam ex parte intelligentis nullo modo concurrunt materiales qualitates, neque scilicèt vt instrumenta, neque vt dispositiones organi, cum non fiat per organum corporale.

SED circa prædicta occurrunt duo dubia. Primum est ad hominem circa formam mixti hic enim inquit sanctus Tho. formam mixti, scilicèt inanimati non se extendere posse ad aliqua operata quæ non possint compleri per qualitates materiales, licèt interdum operentur illos effectus altiori virtute in prima parte autem quæst. 76. attic. 1. & in quæstionibus de spiritualibus creaturis attic. 2. tenet quòd forma mixti habet aliquam operationem excedentem qualitates actiuas & passiuas. Secundum dubium est circa operationem animæ intellectiuæ. Videtur enim velle sanctus Thomas quòd intelligere conueniat sibi secundum quod excedit conditionem materiæ, cùm in illa operatione materia corporis non communicet. Contra hoc enim arguit Scotus in quæst. 9. dupliciter. primò, Homo non est homo per animam, nisi vt informat materiam. ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi vt anima informat materiam. ergo vel non intelligit secundum animam vt secundum formam quæ sit principium huius operationis, vel intelligit secundum eam vt informat materiam. probatur antecedens, quia compositum non est illud quod est, nisi ex partibus vnitis, vt patet ex 7. Metaphysicæ. Secundò, Anima secundum supremum gradum suæ perfectionis essentialis informat materiam, sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superiorem quam sit supremus. non ergo competit sibi vt excedit materiam, intelligendo per excedere non informare. Ad primum dubium respondet potest, quod de illo effectu formæ mixti dupliciter loqui possumus, uno modo quantum ad speciem effectus, alio modo quantum ad modum producendi. primo modo hic loquitur S. Th. secundo autem modo in aliis locis. licèt enim in effectum quemlibet formæ mixti mixti animati possit virtute qualitatum materialium peruenitis, non tamen eo modo, quia forma mixti aliquem effectum producit nobiliori virtute, quam sit virtus illarum qualitatum, scilicèt virtute consequente speciem ex corporis cœlestis influentia, & per consequens etiam altiori & nobiliori modo illum producit.

Ad secundum dubium dicitur, quod S. Th. animã intellectiuam excedere materiam non intelligit non informare materiam, vt ex superius dictis in hoc capite apparet, sed ipsam non esse materiæ immersam, & obligatam materiæ, ac totaliter ab ipsa comprehensam, vtpote ita dependentem ab ipsa, quod non possit habere esse extra materiam. Vnde actionem intelligendi conuenire animæ secundũ q̃ excedit conditionẽ materiæ, non est illã operationẽ conuenire animæ, vt non informat materiam, sed vt habet esse sic supra materiam eleuatum, vt ab ipsa non dependeat, ac non comprehendatur: & huius signum est, quia illa operatio absque organo corporali fit. Ea propter argumenta Scoti non sunt contra mentem san. Thom. sed ex malo intellectu verborum eius procedunt. Veruntamen ad illa particulatiter respondetur. Ad primum quidem dicitur, quòd vtique homo non operatur operatione sibi propria, neque per animam, nisi illa informet materiam, sed tamen intelligere non conuenit ei vt informat, si ly, vt dicat rationem intelligendi, sed vt sic informat materiam quod ab ipsa secundum esse non dependet, quod est ipsam excedere materiam. Vt enim inquit sanct. Thom. in quæstionibus de anima artic. 14. 10. licèt anima per essentiam suam sit forma, tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicèt forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma: sicut intelligere non conuenit homini inquantum animal, licèt homo sit animal secũdum essentiam suam. Ad secundum dicitur, quòd anima secundum suprem um sui gradum essentialem vtique informat materiam, sed non immergitur materiæ, imò remanet per se subsistens, & non dependens à materia secundum esse quod est animam materiam excedere, & hoc est sibi ratio quare possit intelligere: quæ ratio quia in formis materialibus non inuenitur, sed sunt immersæ materiæ & non per se subsistunt, ideò intelligere non possunt. Quantum ad secundum punctum huius partis, quia posset aliquis existimare, quia anima intellectiua non dependet à materia, sed est per se subsistens: quòd ideò vnio ipsius cum materia non sit naturalis. Respondet sanct. Thom. quòd hoc non obstante illa vnio est naturalis, quod probat hac ratione, forma indigens ad suam operationem potentiis per corporalia organa operantibus, naturaliter vnitur corpori, anima intellectiua est huiusmodi. indiget enim imaginatione & sensu, scilicèt exteriori. ergo naturaliter vnitur corpori ad complendam speciem humanam.

Vnio animæ intellectiuæ ad corpus est naturalis.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd naturæ vnicuiusque congruit, vt habeat id quod necessarium est ad suam operationem propriam, cùm vnaquæque res sit propter suam operationem, & ad ipsam naturaliter inclinetur. Ad propriam autem operationem animæ intellectiuæ, eò quòd sit infima in genere intellectualium, sicut materia prima in genere rerum sensibilium & sciencò in sui natura non habeat species intelligibiles, ex gitur vt fiat in actu per species intelligibiles acquirendo eas per sensitiuas potentias à sensibilibus, vt dicitur in quæstionibus de anima artic. 7. hoc autem fieri non potest, nisi corpori quod est per sensitiuas potentias à sensibilibus, vt dicitur in quæstionibus de anima artic. 7. hoc autem fieri non potest, nisi corpori complexionato vniatur cùm operatio sensus non fiat nisi per organum corporale, ideò naturaliter conuenit animæ vt corpori vniatur: & hoc est huius rationis fundamentum.

SED occurrit dubium, quia quod naturaliter alicui conuenit, separari ab eo non potest, conuenit enim omne tale rei secundum se. ergo si vniri corpori est animæ naturale, nunquam potest esse anima non vnita corpori, & per consequens corpore oportebit & ipsam corrumpi. Responderi potest primò, quòd maior est vera per se loquendo, sed bene per accidens separari potest, quando quod naturaliter alicui conuenit, sibi conuenit in ordine ad aliquod extrinsecum, sicut esse sursum. Responderur secundò, quòd dupliciter aliquid potest dici naturale alicui: vno modo per modum actus primi, vt risibilitas homini: alio modo per modum actus secundi, aut termini actus secundi eius, cuius dicitur naturale, sicut ridere est homini naturale. quod est naturale primo modo, separari non potest, quia tale aut est essentiale, aut consequitur principia essentialia speciei, vel principia individui quod autem est naturale secundo modo, in aliquibus potest separari secundum actum, non autem secundum naturalem aptitudinem: quia quamuis natura ad illud inclinationem habeat, non tamen oportet vt semper sit in rem, aut propter impedimenta superuenientia, aut aliis ex causis. In proposito ergo vniri materiæ est naturale animæ intellectiuè secundo modo, non autem primo modo, nam ipsam vniri materiæ est ipsam tragimus animam subsistere in suo esse, deinde illud communicare materiæ. Vnde san. Tho. ptima parte, q. 76. attic. 1. sextum inquit quòd corpori vniri conuenit animæ secundum se, sicut secundum se conuenit corpori leui esse sursum. constat autem quòd esse sursum conuenit leui per modum actus secundi, aut termini actus secundi, est enim effectus leuitatis, quæ mouet ad locum sursum. Ideò potest anima non vniri corpori, licèt à corpore separata reneat aptitudinem & naturalem inclinationẽ ad corporis vnionem: sicut leue potest non esse sursum, semper tamen habet appetitudinem & inclinationem ad locum sursum. Ex his patet ad argumentum, maior enim est falsa de naturali secundo modo, in quo sensus tantùm minor habet veritatem, ad probationem verò eius dicitur eodem modo, quòd illud assumptum habet veritatem de eo quod conuenit alicui secundum se per modum actus primi, non autem de eo quod conuenit alicui per modum actus secundi. & ratio huius est, quia tale non dicitur per se

principaliter, sed reductiuè tantùm inquantum est actus eius quod conuenit rei per se. Potest tertiò responderi de mente sancti Thomæ in tractatu de ente & essentia, cap. vltimo, quòd aliquid potest dici naturale alicui dupliciter. Vno modo, quia à natura eius secundum actum perfectum causatur, sicut calor est naturalis ignis. alio modo, quia causatur à principiis naturæ secundum aptitudinem tantùm, sed complementum accipit ab extrinseco, sicut diaphaneitas est naturalis aëri, completur autem per corpus lucidum extrinsecum. Quod est naturale primo modo, est à re simpliciter inseparabile, sicut calor ab igne. quod autem est naturale secundo modo, quantum ad aptitudinem est inseparabile: sed quantum ad complementum est separabile, vt patet de diaphaneitate respectu aëris. in proposito ergo dicitur, quòd animæ intellectiuæ est naturale secundo modo vniri corpori, quia aptitudo ad hanc vnionem eius naturam consequitur, sed complementum est ab agente extrinseco ipsam vniente: ideò aptitudo ad talem vnionem ab ipsa separari non potest, sed actualis vnio bene potest ab ipsa separari.

Solutio rationum quibus suprà probatur quòd substantia intellectualis non potest corpori vniri vt forma.

Cap. 69.

** Cap. 56. circa finem vbi factæ fuerunt 5. rationes.*

HIs autem consideratis non est difficile soluere quæ contra prædictã vnionem suprà posita sunt. In prima enim ratione falsum supponitur. non enim corpus & anima sunt duæ substantiæ actu existẽtes, sed ex eis duobus fit vna substantia actu existens. corpus enim hominis non est idem actu præsente anima & absente: sed anima facit ipsum actu esse. Quod autem secundò obiicitur formam & materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi vtrunque sit species vnius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. sic igitur substantia intellectualis & corpus quæ seorsum existentia essent diuersorum generum species: prout vniuntur, sunt vnius generis vt principia. Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem: quamuis esse eius sit in materia, vt tertia ratio procedebat. non enim est in materia sicut materia immersa, vel à materia totaliter comprehensa: sed alio modo, vt dictum est. Nec tamen per hoc quòd substantia intellectualis vnitur corpori vt forma, remouetur quod à philosophis dicitur, intellectum esse à corpore separatum. & est quarta ratio. est enim in anima considerare & ipsius essentiam, & potentiam eius. secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam verò operationes proprias efficit. si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quòd potentia animæ quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur, sicut visus est actus oculi. si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis: & per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quia substantia animæ cuius est potentia intellectus, nec anima intellectiua sit corporis actus, vt forma dans tali corpori esse. Non est autem necessarium si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quòd omnis eius operatio sit per corpus: ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus, vt quinta ratio procedebat. iam enim ostensum est quòd anima humana nõ sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ: sed est inter omnes alias formas maximè supra materiã eleuata. vnde & operationẽ producere potest absque corpore. i. quasi nõ dependẽs à corpore in operando: quia nec etiã in essendo dependet à corpore. Eodem etiam modo patet, quòd ea quibus Auerrois suã opinio-

Ad primã rationem.

Ad secundam.

Ad tertiã

Ad quartam.

Ad rationes Auer. quæ facit c. 5. tertio de anima 7 principio com.

bem confirmare enititur, non probant substantiam intellectualem corpori non vniri vt formam. verba enim Aristotelis quæ dicit de intellectu possibili, quòd est impassibilis, & immixtus & separatus: non cogunt confiteri quòd substantia intellectiua non sit vnita corpori vt forma dans esse. verificatur enim etiam si dicatur quod intellectiua potentia quam Aristoteles vocat potentiam perspectiuam, non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem. & hoc etiam sua demonstratio declarat. ex operatione enim intellectuali qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum. operatio autem pertinet ad potentiam vt ad principium. vnde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quod substantia intellectiua non vniatur corpori sicut forma. si enim ponamus substantiam animæ secundum esse corpori sic vnitam, intellectum autem nullius organi actum esse: non sequitur quòd intellectus habeat aliquam naturam determinatam, de naturis dico sensibilium: cùm non ponatur harmonia vel ratio alicuius organi, sicut de sensu dicit
2. de an. t. 23. Aristot. in secundo de anima, quòd est quædam ratio organi. non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

Quod autem per hoc quòd Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem siue potentiam animæ quæ est forma totius corporis, patet per hoc quòd dicit in fine primi de anima contra illos qui dicebant animam in diuersis partibus corporis diuersas sui partes habere, si tota anima omne corpus continet: conuenit & partium vnamquamque aliquid corporis continere. hoc autem videtur impossibile. qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, graue est fingere. Patet etiam quod ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quod non sequitur receptionem eius esse receptionem materiæ primæ: ex quo eius receptio & operatio est omninò absque corporali organo. Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, cùm non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, vt dictum est.

Super cap. 69.

STANSA veritate circa vnionem substantiæ spiritualis cum materia, soluit sanctus Thomas quarto loco argumenta contra determinatam veritatem superius addocta capit. 56. Circa hoc autem duo facit. Primò enim soluit argumenta aliorum, secundò argumenta Auerrois. Ad primum itaque aliorum dicit, falsum esse quòd substantia spiritualis & corpus sint duæ substantiæ actu existentes, imò ex eis fit vna substantia actu existens. quod si probaretur, quia separata anima à corpore, remanet seorsum vtrunque, dicitur quòd non est idem corpus præsente anima & absente, sed anima facit ipsum esse actu.

PRO declaratione huius responsionis considerandum, vt habetur ex quæstionibus de anima, artic. 2. ad vndecimum. quòd per substantiam actu existentem intelligit sanctus Thomas hoc loco substantiam habentem proprium esse distinctum ab esse alterius, & perfectam in sua specie & natura. Sic autem si corpus constituetur per aliam formam quàm per animam, corpus & anima essent duæ substantiæ actu existentes, quia cùm esse actu consequatur formam substantialem. sicut essent duæ formæ, ita essent duo esse, & per consequens corpus & anima essent duæ substantiæ existentes actu. nunc autem quia corpus quod est pars compositi ex anima & corpore, non est corpus per aliam formam quam per animam. ideò vnum est esse corporis & animæ: & sic corpus & anima non sunt duæ substantiæ actu existentes. separata autem anima à corpore, non remanet idem corpus, cùm non remaneat eadem forma in materia: ideò tunc ex illo corpore & anima non posset fieri vnum, quia sunt duæ substantiæ actu existentes.

Ad secundum respondetur, quòd substantia intellectualis & corpus si seorsum existant, sunt diuersorum generum. prout autem vniuntur, sunt vnius generis vt principia, quomodo intelligitur materiam & formam in eodem genere contineri. *Quomodo corpus & anima sint diuersorum specierum.*

AD euidentiam huius responsionis aduertendum (vt elici potest ex doctrina sancti Thomæ in de spiritualibus creaturis, art. 2. decimo mensurum & de anima art. 1. decimum tertium, & art. 2. decimum sextum & de anima art. 1. decimum tertium, & art. 2. decimum) quod corpus & substantia intellectualis si accipiantur tanquam duæ species, tunc sunt propriè in genere, & non possunt esse eiusdem generis, saltem secundum considerationem naturalem, quia corruptibile & incorruptibile habent diuersum modum essendi, & est diuersa ratio potentiæ in vtroque: si autem accipiantur vt vtrumque est pars humanæ naturæ, sic non competit eis esse in genere vel specie, cùm non dicant aliquod completum in specie, sed compositio reducuntur tamen ad genus & speciem sui compositi tanquam eius principia, & sic sunt eiusdem generis & speciei, scilicèt reductiuè. Et ideò cùm san. Th. dicit corpus & substantiam intellectualem seorsum existentia esse diuersorum generum specierum, intelligit ipsa sic seorsum existentia, quod vtrunque illorum vna sit species per se. sic enim diuersorum generum species essent. Sed si accipiantur vt vnita tanquam partes ad constitutionem humanæ substantiæ sic sunt eiusdem generis reductiuè. Ad tertium respondetur negando consequentiam. forma enim non dicitur materialis, quia habeat esse in materia. sed quia est immersa materiæ &. vel à materia totaliter comprehensa, quod non conuenit substantiæ spirituali, licèt habeat esse in materia, vt ostensum est in præcedenti esse.

ADVERTE quòd si nomen formæ materialis vellemus extendere ad omnem formam habentem esse in materia, concederetur posset animam intellectiuam & substantiam spiritualem esse formam materialem. sed quia communis vsus habet. vt nomine formæ materialis intelligatur tantùm forma dependens à materia secundum esse. ideò absolutè negatur animam intellectiuam esse formam materialem.

Ad quartum respondetur, quòd philosophi intellexerunt de intellectu qui est animæ potentia, non autem de essentia & substantia intellectiua anima enim intellectiua secundum essentiam suam dat esse tali corpori, scilicèt potentia eius intellectiua non est actus alicuius organi, sicut aliæ eius potentiæ. quia actio eius non completur per organum corporale, sicut actus aliarum potentiarum. Ad quintum, respondetur negando consequentiam. & dicitur quòd licèt anima sit forma materiæ, non tamen est talis forma quæ sit immersa materiæ, sed est maximè supra materiam inter omnes formas elenata, & ideò potest habere operationem absque corpore quasi non dependens à corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet à corpore, & similiter potest habere virtutem quæ non sit actus alicuius corporis.

ATTENDENDVM autem quòd similem responsionem ponit sanctus Thomas prima parte quæ 76. articul. 1. quartum, inquiens, quòd quia anima propter suam perfectionem non est immersa materiæ & totaliter ab ipsa comprehensa, nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamuis anima secundum essentiam suam sit corporis forma.

SED hanc responsionem quidam Thomistarum sic ad argumentum adaptant, quòd committitur sophisma figuræ dictionis in argumento, mutando quomodo in magis, id est, mutando modum abstractionis in magis. vnde concedunt ex hac responsione, quòd intellectus habet quidem aliquem modum abstractionis quem non habet anima: negant autem quòd sit magis abstractus, imò anima habet modum abstractionis quo magis abstrahitur à corpore, scilicèt habere esse subsistentiale non dependens à materia.

Sed videtur mihi quòd ista responsio non vadat ad mentem sancti Thomæ, nec ad intentionem argumenti. non enim ex perfectione intellectus arguitur non posse animam esse formam corporis, sed ex ipso modo abstractionis qui conuenit intellectui. Si enim intellectus qui est virtus animæ, est abstractus à corpore, sic quòd non est actus corporis, videtur quòd & anima non sit actus corporis cùm intellectus sit eius virtus. alioquin virtus esset abstractior eo cuius est virtus. Nec vllum in argumento committitur sophisma. ex eo enim quòd intellectus est abstractus à corpore, quia non est actus alicuius corporis, est etiam abstractus secundum independentiam ad materiam: & ideò optimè sequitur quòd erit abstractior & simplicior anima si ponatur anima forma corporis, quia illa erit abstracta secundum independentiam tantùm à materia, non autem secundum separationem ab ea. constat enim maiorem esse abstractionem quæ est secundum independentiam & separationem à materia, quàm abstractionem secundum independentiam tantùm. vnde falsum est quod dicit hæc opinio scilicèt quòd magis abstrahit à corpore anima quam intellectus. ex eo quòd subsistit in suo esse, siue non dependet à materia. Verum quidem est quod ipsa sic abstracta est perfectior quam intellectus qui non est subsistentia per se subsistens, non tamen est magis abstracta si ita subsistit. quòd tamen est corpori vnita secundum esse. Propter hoc videtur mihi saluo semper meliori iudicio, quod sanct. Thom. in ea responsione concedere velit intellectum

tellectum esse abstractiorem & simpliciorem anima, neque inconueniens esse apud ipsum quòd à forma materiæ, quæ tamen à materia non dependeat, essuat non solùm virtus corporea & materialis, sed etiam virtus quæ non sit actus alicuius, & sit ipsa anima abstractior & simplicior in hoc, quòd materiæ non vnitur, hoc tanque non arguit ipsam virtutem esse animæ nobiliorem, nisi secundum quid, vt dicitur quarto distinct. 11. quæst. secunda, articulo primo ad primum simplicitas per se non sit causa nobilitatis, sed perfectio: sed arguit potius perfectionem animæ. quæ licèt sit actus materiæ, tamen intantum eleuatur supra materiæ conditionem, vt ab ipsa virtus profluere possit, quæ non sit actus alicuius organi, origo enim istius abstractionis intellectus est dignitas & perfectio animæ quæ materiam ita excedit, vt ab ipsa totaliter comprehendi non possit. Patet autem hanc esse mentem sancti Thomæ ex responsione quam dat ad idem argumentum in tractatu de vnitate intellectus contra Auerroistas. Quum enim proposuisset, Si autem contra hoc obiiciatur, quòd potentia animæ non potest esse immaterialior aut simplicior quàm eius essentia subiungit quòd optimè procederet si essentia animæ humana sic esset forma materiæ, quòd non esset per esse suum, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis quæ secundum se nec esse nec operationem habent præter communicationem materiæ, sed quia anima humana est forma cui aliqualiter quidem communicat materia: non tamen ab ipsa propter eius dignitatem totaliter comprehenditur, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit. Ex quibus apertè constat ipsum velle quòd nihil prohibet virtutem animæ non immersæ materiæ esse simpliciorem essentia animæ in hoc, quòd non vnitur materiæ, sicut & propter eleuationem supra materiam potest habere operationem, cui materia non communicat, esset autem inconueniens, vt virtus formæ materialis esset simplicior ipsa forma, quum illi formæ non possit conuenire operatio cui materia non communicet. Vnde & ad hoc argumentum respondens in quæstionibus de anima, articulo secundo quartum inquit, quòd per hoc quod intellectus non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essentiam animæ, sed est supra eam in ipsa, quum sequatur ipsam secundum quòd supra materiam eleuatur, quasi dicat quòd licèt intellectus excedat animam in hoc, quòd est abstractior & simplicior, & sic sit secundum quid sublimior ea, non tamen hoc derogat dignitati animæ. quia propter hoc non excedit totaliter essentiam animæ, sed remanet simpliciter & absolutè anima secundum essentiam suam dignior intellectu.

Secundo loco responderur rationibus quibus Auerrois suam positionem confirmare nititur, quæ positæ sunt superius capitulo 59. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas, primò enim soluit ipsas rationes: secundò, quia illæ rationes in verbis Aristotelis fundamentum habent, ostenditur hanc eandem veritatem quam ponimus, & defensam etiam secundum mentem atque opinionem Aristotelis esse. Ad primam itaque responderur, quòd Aristotelis verba verificantur de potentia intellectiua quæ non est actus alicuius organi, non autem dicuntur de ipsa substantia intellectiua, quasi ipsa non sit forma dans esse corpori.

Ad secundam respondetur & dicitur primò, quòd Aristotelis demonstratio declarat verba quæ assumpta sunt in prima ratione, debere intelligi de potentia intellectiua, vt exposita sunt, non autem de substantia animæ. Quum enim ex operatione intellectuali qua anima intelligit, ostendat intellectum esse immixtum & separatum, operatio autem pertineat ad potentiam, vt ad principium, scilicèt proximum, patet quòd per intellectum ipsam potentiam intelligit. Nam si ponamus animam corporis formam: intellectum autem nullius corporis actum, non sequitur quòd intellectus aliquam naturam determinatam sensibilem habeat, quum non ponatur harmonia, aut ratio & proportio alicuius organi sicut sensus. Dicitur secundò, quòd ex iis quæ dicuntur in fine primi libri de anima contra dicentes animam diuersas sui partes in diuersis corporis partibus habere, vbi dicitur, quòd vnamquanque partium animæ aliquid corporis continere, videtur impossibile: & quòd qualem partem aut quomodo intellectus continet, graue est fingere, patet quòd quum dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendit excludere ipsum esse partem siue potentiam animæ quæ est forma totius corporis.

Ad tertiam & quartam ex ipsa deductam simul respondetur negando consequentiam. quia ex quo intellectus operatio est omninò absque corporeo organo, sicut & ipse intellectus, non sequitur receptionem eius esse receptionem materiæ primæ. Ad quintam respondetur, quòd non tollitur virtus infinita intellectus quia non ponitur virtus in magnitudine, sed quę in substantia intellectuali fundatur.

Quòd secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum vniri corpori vt formam.

Cap. 70.

FET quia Auerrois maximè nititur suam opinionem confirmare per verba & demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat, quòd necessarium est dicere secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori vniri vt formam. Probat enim Aristoteles in libr. Physicorum *quòd in motoribus & motis impossibile *7. & 8.* est procedere in infinitum: vnde concludit quòd necesse est deuenire ad aliquod primum motum, quod vel moueatur ab immobili, vel moueat seipsum, & de his duobus accipit secundum, scilicèt quòd primum mobile moueat seipsum, ea ratione, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. *Idem p. 4 q. 76. ar. 1.*

Deinde ostendit quòd mouens seipsum de necessitate diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens, & alia est mota: oportet igitur primum seipsum mouens cõponi ex duabus partibus, quarum vna est mouens: omne autem huiusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis: vnde & in secundo de cœlo *dicitur expressè quòd cœlum est animatum: & propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solùm quod ad nos, sed etiam secundum se. Inquiramus igitur secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cœlum anima tum: probat etiam in vndecimo Metaphysicæ, *quòd in motu cœli est considerare aliquid quod mouet, omninò immotum, & aliquid quod mouet motũ: id autem quod mouet omninò immotum, mouet sicut desiderabile: nec dubium quin ab eo quod mouetur, ostendit autem quòd non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensus: sed sicut desiderabile intellectuali desiderio, vnde dicit quòd primum mouens non motum est desiderabile & intellectuale: igitur id quod ab eo mouetur, scilicèt cœlum, est desiderans & intelligens nobiliori modo quàm nos, vt subsequenter probat: est igitur cœlum compositum (secundum opinionem Aristotelis) ex anima intellectuali & corpore: & hoc signat in secundo de anima. *vbi dicit quòd quibusdam inest intellecti- *text. cõ. 24* uum & intellectus, vt hominibus, & si aliquid huiusmodi est actiuum aut honorabiliùs scilicèt cœlum. constat autem quòd cœlum non habet animam sensitiuam secundum opinionem Aristotelis, haberet enim diuersa organa quæ non competunt simplicitati cœli: & ad hoc signandum subiungit Aristoteles quòd quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliæ potentiæ: vt daret intelligere quòd aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, scilicèt corpora cœlestia: non poterit igitur dici quòd intellectus continuetur corporibus cœlestibus per phantasmata, sed oportebit dicere quòd intellectus secundum suam substantiam vniatur corpori cœlesti vt forma: sic igitur & corpori humano (quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, & æqualitate suæ complexionis cœlo ab omni contrarietate absoluto simillimum) secundum intentionem Aristotelis substantia intellectualis vnitur non per aliqua phantasmata, sed vt forma ipsius. *text. cõ. 36.*

Hoc autem quod dictum est de animatione cœli, nõ diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet siue sic siue aliter dicatur: vnde Augustinus in enchiridio dicit, Nec illud quidem certum

habeo

habeo, vtrùm ad eandem societatem, scilicèt angelorum, pertineant sol & luna, & cuncta sydera: quamuis nonnulli horum corpora esse, non tamen sensu vel intelligentia vigere putentur.

Super cap. 70.

SOLVTIS rationibus Auerr. quæ ex Aristotelis dictis sumptæ erant, vult ostendere sanctus Thom. etiam ex Aristotelis verbis oportere ponere intellectum vniri corpori formam, & arguit sic: Cœlum, secundum opinionem Aristotelis est animatum anima intellectiua: ergo substantia intellectualis vniatur corpori cœlesti vt forma. ergo & corpori humano quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, & æqualitate suæ complexionis cœlo ab omni contrarietate absoluto simillimum. Antecedens probatur, quo ad primam partem quidem, scilicèt quòd cœlum sit animatum, primo ex octauo Physic. Ibi enim ostenditur quòd primum mobile oportet vt seipsum moueat. deinde probatur quòd mouens seipsum de necessitate diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens, & altera est mota. omne autem huiusmodi est animatum secundum Aristotelem. ergo &c. Secundò, ex secundo cœli. Ibi enim expressè ponitur quòd cœlum est animatum, & quòd propter hoc oportet ponere in ipso differentias positionis, non solùm quo ad nos, sed etiam secundum se. Quo ad secundam verò partem, scilicèt quod anima eius sit intellectiua, probatur. Primò, quia in vndecimo Metaphysicæ ostenditur quòd mouens omninò immotum mouet, sicut desiderabile ab eo quod mouetur, non autem desiderio concupiscentiæ quod est desiderium sensus, sed intellectuali desiderio. vnde dicitur ibidem quòd primum mouens non motum est desiderabile & intelligibile: & sic oportet cœlum quod ab ipso mouetur, esse desiderans & intelligens, etiam nobiliori modo quàm nos. Secundò, quia in secundo de anima, dicitur, quòd quibusdam inest intellectiuum & intellectus, vt hominibus, & si aliquid huiusmodi est actiuum aut honorabilius, sicut cœlum. Si dicatur quòd intellectus continuatur corporibus cœlestibus per phantasmata, & non vt forma dans esse, contra arguitur, quia constat secundum Arist. quòd cœlum non habet animam sensitiuam: tum quia haberet diuersa organa, quod non competit simpliciter cœli, tum quia in secundo de anima ad hoc insinuandum dixit Aristoteles quòd quibus de numero incorruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliæ potentiæ, vt daret intelligere, quod aliqua incorruptibilia, scilicèt corpora cœlestia habent intellectum quæ non habent alias potentias. Ne autem aliquis putaret ipsum diuum Thomam asserituè posuisse cœlum esse animatum, tanquam aliquid ad fidem pertinens, subiunxit quòd hoc non dixit quasi asserendo secundum fidei doctrinam, quia ad fidei doctrinam nihil refert, siue sic, siue aliter dicatur. Vnde & Augnst. hoc sub dubio in libro Enchiridion reliquit.

CIRCA vltimam consequentiam principalis rationis aduertendum ex doctrina sancti Thomæ in quæstionibus de anima, art. 2. ad secundum, quòd non ideò infertur illud consequens, quasi anima intellectiua vniatur corpori humano propter similitudinem quam habet ad cœlum, quemadmodum secundum Auic. opinionem, dicendum esset, sed quia conueniens est si vniatur cœlo, quod etiam vniatur corpori humano quod est nobilissimum inter inferiora corpora, propter æqualitatem complexionis, ad hoc vt per sensus possit species intelligibiles acquirere. ad hoc autem sequitur aliqua similitudo ad cœlum, quia sicut cœlum omninò caret contrariis, ita corpus reductum ad æqualitatem complexionis maximè à contrariis elongatur.

ADVERTE autem circa ipsam consequentiam, quod non ponit ipsam sanctus Thomas quasi necessariam absolutè, sed tanquam probabilem secundum opinionem Aristotelis. Si enim posuit intellectualem substantiam esse vnitam corpori cœlesti, non per phantasmata, sed secundum suam substantiam vt formam, similiter dicendum videtur quòd corpori nobilissimo, quale est corpus humanum, voluerit animam intellectiuam vnitam esse, non tantùm per phantasmata, vt voluit Auerroes, sed etiam vt formam. Nequeenim magis repugnat intellectuali substantiæ vniri corpori æqualiter complexionato quàm corpori cœlesti, cùm non magis propter hoc ab hac materia ponatur dependere quàm ab illa.

Virtù cœlis sit animatum secundum mentē Arist.

CIRCA fundamentum huius cap. & rationis inductæ dubium non paruum occurrit, quia non videtur de mente Aristotelis esse, quòd cœlum sit animatum per informationem, vt sibi sanctus Thomas attribuit. Primò, quia si secundum ipsum ponitur cœlum animatum esse anima intellectiua tantùm, aut ipsa anima vnitur orbi propter operationem intellectiuam, aut propter motum. Non primum, quia cùm intellectio sit operatio cui non communicat corpus: intellectus non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata: operationes autem sensitiuæ non conueniunt corporibus cœlestibus, in quibus etiam non sunt organa sensuum. Non etiam secundum, tum quia ad hoc vt moueat, non oportet vt vniatur orbi tanquam forma dans esse, sed sufficit vnio per contactum virtutis, vt habetur octauo Physicorum, text. 43. tum quia suum mouere nihil est aliud quàm suum intelligere & velle, vt habetur à Commentatore 12. Metaphysicæ, com. 36. vbi ait quòd corpora cœlestia sunt animata, & non habent de virtutibus animæ nisi intellectum & virtutem desideratiuam quę mouet in loco, ergo non posuit Aristoteles cœlum esse animatum anima dante esse formaliter.

Secundò, quia tunc primus motor moueretur per accidens ad motum ipsius orbis, vt enim dicitur octauo Physicorum, text. 51. moto corpore mouetur & quod est in corpore: sed primum mouens quòd Aristoteles dixit esse partem mouentis seipsum, non mouetur neque per se, neque per accidens, vt dicitur ibidem, text. 52. ergo primus motor non est forma corporis cœlestis, ergo eadem ratione nec mototes aliorum orbium. Patet vltima consequentia, quia si aliquod cœlestium corporum poneretur animatum, hoc maximè attribuendum esset primo.

Tertiò, quia tunc cœlum esset corpus organicum, quum anima sit actus primus corporis organici, vt dicitur secundo de anima, hoc autem simplicitati eius repugnat, ergo, &c.

Quartò, quia sanctus Thomas prima parte quæst. 70. articulo tertio videtur tenere quòd Aristoteles voluerit cœlum esse animatum anima mouente tantùm, non autem anima dante esse: & de spiritualibus creaturis articulo sexto, inquit quòd ad saluandum opinionem Aristotelis & Platonis videtur sufficere quòd substantia intellectualis vniatur corpori cœlesti per modum quo motor vnitur mobili. Additque quòd inter ponentes corpora cœlestia esse animata, & ponentes ea inanimata parua vel nulla differentia inuenitur in re, sed in voce tantùm. Quintò, sequeretur quòd cœlum aut saltem sphæræ inferiores haberent tres motores, scilicèt Deum, intelligentiam, & animam: sed hoc est falsum, quia cœlum habet tantùm duos motores, vt inquit Commentator duodecimo Metaphysicæ, com. 41. ergo, &c. Sextò, sequeretur quòd cœlum posset naturaliter ex se quiescere, quòd est contra Philosophum: probatur consequentia, quia alia mouet per appetitum.

Septimò, cessarent omnes demonstrationes Aristotelis, ad probandum primum motorem omninò immobilem, quia dicet aduersarius non oportere dari motorem separatum, quia quum cœlum sit animatum, mouet seipsum, & diuiditur in partem mouentem & partem motam, sicut reliqua animalia.

Octauò, Si motor orbis esset anima eius, moueretur per accidens ad motum eius, sicut & animalium animæ mouentur ad motum corporum: sed hoc non est ad mentem Philosophi, qui probat octauo Physicorum oportere partem primi mouentis seipsum oportere esse immobile, tam per se quàm per accidens, quum causet motum sempiternum: quod sanè oportet esse verum de motore cuiuslibet orbis, quum omnes moueant motu sempiterno, ergo, &c. Nonò, si intelligentia quæ mouet cœlum, esset anima cœli, non haberet determinatum situm in cœlo, sed esset in toto tanquam in subiecto adæquato, vt patet de anima intellectiua quę habet totum corpus pro subiecto adæquato: sed hoc est contra mentem Philosophi qui ponit intelligentiam quæ mouet cœlum, esse in eius circumferentia, vt patet octauo Physicorum, tex. 84. ergo, &c.

AD hanc difficultatem dicendum est quòd vnum in doctrina Aristotelis clarum est, alterum verò est dubium. Clarum namque est ipsum posuisse aliquo modo cœlum esse animatum, vt patet ex iis quæ in hoc capitulo adducit sanctus Thomas, hoc etiam tenuit Commentator capitulo primo de substantia orbis octauo Metaphysicæ, com. 11. 12. cœl. com. 61. 2. de anima. com. 25. & 32. Item duodecimo Metaphysicæ, com. 36. & in plerisque aliis locis. Dubium verò est quomodo posuerit ipsum animatum, an scilicèt anima dante esse per modum formæ, an anima tantùm mouente, & vnita per contactum virtutis. Hoc enim neque ab Aristotele explicatur neque à Commentatore, ideireò aliqui tenent de mente Aristotelis esse, quòd cœlo vnitur intelligentia per modum formæ dantis esse: aliqui verò, quòd vnitur tantùm per modum motoris: & sanctus Thomas aliquando vnam partem tenet, aliquando aliam, vbi enim absolutè secundum propriam opinionem tenet corpora cœlestia non esse animata, vt etiam Philosophus huic sententiæ expressè non aduersari demonstret, ostendit quomodo ad Aristotelis intentionem sufficere videtur cœlum esse animatum anima mouente tantùm, non autem anima dante esse: & hoc tenet in prima parte, & in quæstionibus de spiritualibus creaturis, vbi autem contra Comment. arguit vt hìc tenet oppositam partem. Quia enim Comm. volebat ex verbis Aristotelis superficialiter intellectus arguere intellectum esse substantiam separatam, & animam intellectiuam non esse formam hominis apud ipsum Aristotelem: ideò & ipse S. Thomas contra ipsum vult ostendere quòd si ad verba tantùm Aristotelis respicere voluerimus, magis dicendum erit ipsum posuisse substantiam intellectualem esse formam corporis quàm illud vniuersaliter negasse quum expressè posuerit cœlum esse animatum & non nisi anima intellectiua, ipsiúsque conditiones rei animatæ quæ sunt mouere seipsum, & habere differentiam positionis secundum naturam attribuerit: vbi autem dixit intellectum esse separatum & immixtum, non de ipsa substantia in qua fundatur intellectus, sed de potentia intellectiua sic locutus, hoc etiam videtur sanctus Thomas attribuere Aristoteli 12. metaphysicæ in expositione text. 25. & secundo cœ. Propter quod duo mihi de mente sancti Thomæ dicenda videntur. Primum est, quòd ipse magis declinat ad hanc partem, quòd cœlum non sit animatum secundum mentem Aristotelis anima dante esse, quàm ad oppositam: secundum est, quòd voluit probabiliter vtramque partem sustineri posse: primum horum patet ex locis prælegatis, secundum verò, ostenditur in quæstionibus de anima artic. 8. 3. vbi etiam soluit rationem primam hic adductam, qua probatur cœlum non esse animatum. Quæ ex vtramque partem sustinentes, vt sanctus Thomas in quæstionibus de anima sustinet, ad rationes vtriusque partis ex eius doctrina respondebimus. Si itaque defensare voluerimus cœlum secundum Aristotelis mentem animatum non esse auima informante, dicendum etit ex locis adductis in prima parte & de spiritualibus creaturis, ad rationem hic assumptam contra Auer. quòd Aristoteles non sic intellexerit cœlum animatum esse quasi substantia spiritualis corpori cœlesti vniatur vt forma dans esse, sed quia illi vnitur vt motor mobili: ita enim voluit substantiam spiritualem vniri corpori cœlesti, & esse in illo inclusam, sicut Plato voluit animam intellectiuam vnitam corpori humano, scilicèt per contactum virtutis, & esse in ipso sicut motorem in mobili, & in instrumento quo vtitur, & cui instrinsecè est coniunctus. Quum autem probatur oppositum, quia posuit cœlum mouere seipsum, & habere differentias positionis secundum naturam, dicitur quòd hæc non arguunt ipsum habere intelligentiam informantem, sed vnitam tantùm per modum motoris. Sic enim cœlum vt dicit compositum ex intelligentia & orbe secundum contactum virtutis vnitis componitur ex motore & mobili, & sic est mouens seipsum, & habet differentias positionis quæ in cœlo non accipiuntur, nisi in ordine ad motum localem, vt dicitur secundo cœli.

SED contra hanc rationem instari posset, quia si ideò cœlum dicitur mouere seipsum, quia componitur ex motore & mobili vnitis secundum contactum virtutis, eadem ratione potest dici quòd plaustrum mouet seipsum, quia sibi vniuntur boues per modum motoris: & similiter quòd nauis mouet seipsam, quia illi coniungitur nauta qui ipsam mouet. Respondetur, quòd non est eadem ratio de istis & de cœlo, propter duo, primò, quia secundum Aristotelem, substantia spiritualis quæ mouet cœlum, habet virtutem ad talis corporis motum determinatam, & ipsum corpus cœli habet naturalem aptitudinem ad hoc vt à tali substantia spirituali sic moueatur: hoc autem in instantiis adductis non inuenitur. Secundò, quia in illis est contactus quantitatiuus qui fit secundum extrema: inter intelligentiam autem & corpus cœleste est tantùm contactus virtutis modò ostensum est superiùs in secundo capitulo 56. quòd in contactu quantitatiuo oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, & non potest incedere per ipsum, sed ab ipso impeditur, in tactu autem virtutis qui conuenit substantiis spiritualibus, quum sit ad intima substantia tangens est intra id quod tangitur, & per ipsum absque vllo sit impedimento incedit. Ex his duobus euenit quòd magis sit vnum simpliciter, sed tantùm in mouendo, quàm ex nauta & naui, aut ex bobus & plaustro: atque ideireò conuenientiùs potest dici quòd cœlum seipsum mouet quàm nauis, aut plaustrum coniunctum bobus. Sic enim corpus cœleste vnitur motori sibi intrinseco, & ad eius motum naturali virtute determinato, quod illis aliis non conuenit. Posset etiam concedi quòd eodem modo dici potest plaustrum ex se moueri si nomine plaustri accipiamus aggregatum ex plaustro & bobus. Si autem quæratur, quare ergo sanctus Thomas contra Auer. hoc loco rationem formauit, quam ipse soluibilem videbat. Dicitur (vt iam dictum est) quòd hoc non facit quasi hanc rationem simpliciter insolubilem existimaret, sed quia ipsam efficacem contra Auer. putabat qui ex Aristotelis verbis (vt in præcedenti capitulo patuit) substantiam intellectualem non posse vniri corpori vt formam, arguere volebat. Si enim ad verba tantummodo superficietenus respicere voluerimus, non ad sensum, magis ex verbis & rationibus eius quibus aperte vult cœlum animatum esse, ostenditur substantiam intellectualem vniri posse corpori vt formam, quàm ex aliis eius verbis apparet ipsam corpori vniri non posse, animata enim dicere consueuimus quorum forma dans esse est anima. Quod autem hæc fuerit mens sancti Thomæ, constat ex principio huius capituli, vbi ait: Et quia Auer. maximè nititur suam opinionem confirmare per verba & demonstrationem Aristotelis: ostendendum restat

quòd necessarium est dicere secundum opinionem Aristotelis, sapple quantum verba sonant superficietenus intellecta, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori vniri vt formam. Ex his enim apparet sancti Thomæ verbis & demonstrationi Aristotelis per Commentatorem addictis, voluisse alia Aristotelis verba manifestiora, & alias eius demonstrationes opponere. Sic ergo rationi hic per diuum Thomam adductæ tenendo quòd cœlum secundum mentem Aristotelis non sit propriè animatum, secundum doctrinam eius alibi traditam respondendum est. Si autem oppositam partem sustinere voluerimus, vt sustinet sanctus Thomas in quæstionibus de anima, vbi suprà, dicentes substantiam intellectualem secundum Aristotelis mentem dare esse formaliter corpori cœlesti: respondetur ad primam rationem in oppositum adductam, secundum doctrinam sancti Thomæ in secundo cœli, lectione tertia, & loco immediatè allegato, quòd intelligentia vnitur corpori cœlesti vt forma propter motum & actionem, non quidem simpliciter, quia & absque tali vnione posset agere & mouere, vt arguebatur, sed propter actionis nobilitatem. Nam substantia spiritualis quæ determinata est ad motum cœli, quem sine labore mouet, nobilius operatur & agit per motum cœli. si illi vniatur secundum esse, quàm si sit ab eo separata, perfectior enim actio est quam quis agit per instrumentum coniunctum, ea quam agit per instrumentum separatum. Ad primam probationem patet ex dictis. Ad secundam dicitur primò, quòd mouere intellectualis substantiæ per modum imperij, est tantùm velle & intelligere, non autem mouere per modum executionis: imò ipse motus causatus in cœlo ab intelligentia, quo mediante causat hæc inferiora secundum quòd est à voluntate angeli, est executio. Dicitur secundò quòd quomodocunque accipiatur mouere, scilicèt aut per modum imperij, aut per modum executionis, non ponitur in ipsa intelligentia potentia motiua aut actiua distincta ab intellectu & voluntate: & ideò dictum Commentatoris verissimum est. Dicitur tertiò, quòd licèt mouere intelligentiæ per modum executionis sit à voluntate & intellectu, & intelligentia non habeat virtutem motiuam ab intellectu & voluntate distinctam reuera, sed tantùm ratione: vnitur tamen intelligentia corpori cœlesti vt forma propter executionem virtutis actiuæ, scilicet vt illa sit perfectior executio: vnde consequentia illius rationis non tenet, videlicèt mouere intelligentiæ, scilicèt per modum imperantis motum, est eius intelligere & velle, ergo non vnitur corpori propter motum: licèt enim intelligere & velle, quæ sunt actiones immanentes, vt sic non indigeant corpore cui vniatur intelligentia vt forma, ipsa tamen operatio transiens, siue executio virtutis actiuæ quæ à voluntate prouenit, ad sui perfectionem indiget vt intelligentia sit corporis forma. Ad secundum dicitur primò quòd quum Aristoteles ponit esse aliquam substantiam motricem corporis cœlestis quæ non mouetur neque per se neque per accidens: illud intelligit de substantia mouente per modum finis, vt patet ex eius processu duodecimo Metaphysicæ, vbi ponens multitudinem substantiarum separatarum, ponit multitudinem earum quæ sunt fines: vt expressè habetur text. 48. hoc patet esse de mente sancti Thomæ, ibidem, & de spiritu, articulo quinto. Dicitur secundò, quòd quia in octauo Physicorum nondum inuestigauerat substantiam intellectualem quę sit omninò separata, mouens per modum finis & appetibilis: sed hoc erat in duodecimo Metaphysicæ inuestigandum: ideò de ipsa quæ est pars mouentis seipsum, tanquam de prima simpliciter substantia & omninò abstracta loquitur, & sibi conditiones primæ substantiæ attribuit, vt dictum est in primo libro: & quia primus motor, & omnis alia substantia mouens cœlum per modum finis est immobilis, & per se & per accidens: illi substantiæ quæ est pars mouentis seipsum, attribuit hoc quòd est non moueri neque per se neque per accidens, quum tamen ibi in veritate non conueniat. Quum enim sit forma corporis, & sit vnum esse ipsius & corporis cœlestis, necesse est vt ad motum corporis per accidens moueatur. Vnde ad argumentum negatur consequentia de eo qui verè est primus motor, mouens scilicèt per modum appetibilis primi. licèt sit vera de eo quod ibi accipitur tanquam primus motor. Quum autem probatur, quia dicitur ibi in octauo Physicorum quòd primus motor non mouetur neque per se neque per accidens: dicitur quòd illud intelligitur de eo qui verè est primus motor, qui scilicèt est omninò à materia separatus, non autem de parte mouentis seipsum, qui non est verè primus motor, licèt illud sibi attribuatur suppositiuè & permissiuè, inquantum illud ibidem admittitur pro primo motore simpliciter. Vnde quia impossibile absolutè est, vt pars mouentis seipsum sit primus motor immobilis per se & per accidens, ideò in duodecimo Metaph. inuestigatur primus motor omninò sequestratus à corpore, cui verè attribuantur conditiones primi motoris, quæ ex suppositione & permissione attribuæ erant motori primi mobilis vnito illi per modum formæ. Ad tertium dicendum quòd corpus organicum dupliciter accipi potest. Vno modo pro corpore habēte diuersa organa, complexione, situ & figura distincta,

Universidad de Sevilla Biblioteca

62. Alio modo pro corpore ad animam & operationes animæ dispositio, vt nihil aliud sit corpus organicum, quam corpus habens vitam in potentia, vt videtur exponere Philosophus secundo de anima, siue habeat diuersa organa & membra officialia, siue non habeat. Si primo modo voluerimus in diffinitione animæ accipere corpus organicum, vt ferè omnes expositores accipiunt, eò quòd teneant cœlos non esse animatos, sic negatur consequentia: & ad probationem dicitur, quòd aut illa diffinitio animæ conuenit tantùm animabus rerum corruptibilium, & quòd istis tantummodò assignauit Aristoteles in secundo de anima communem diffinitionem: aut quòd conuenit omni animæ non vniuocè quidem, sed analogicè: & sic non oportet cœlum esse corpus organicum cum eo modo quo inferiora corpora, sed suo modo proportionabiliter, quia est organicum secundo modo. Si autem secundo modo accipiatur organicum in diffinitione animæ, sic conceditur corpus cœleste esse organicum, nec hoc eius vnifformitati & simplicitati repugnat. Posset etiam dici quòd cœlum habet diuersitatem organorum, non quidem distinctorum secundùm varietatem complexionum, vt in animalibus accidit, sed secundùm rarum & densum, eo modo quo inuenitur in cœlo tarum & densum, scilicèt secundum maiorem aut minorem congregationem partium, non autem secundum differentiam contrarietatis, vt dicitur secundo cœli à sancto Thoma, lectione decima, in fine. & secundum hanc diuersitatem sunt in cœlo diuersæ virtutes respectu horum inferiorum, inquantum per illas partes anima cœli diuersa agit in hæc inferiora. Non imponas autem mihi quod in anima cœli ponam alias potentias præter intellectum & voluntatem affixas diuersis partibus cœli sicut animæ animalium habent. non enim ad hoc tendit hæc secunda responsio, sed ad hoc quòd anima per intellectum & voluntatem mouens cœlum & hæc inferiora, mediante hoc motu agens diuersimodè per diuersas cœli partes in inferiora agit, vt sic diuersæ virtutes illarum partium: sint diuersi influxus animæ cœli secundum quos diuersimodè in hæc inferiora operatur.

Ad quartum dicitur quòd quia Aristotelis est in hac re incerta sententia, & ex diuersis eius dictis diuersa accipi possunt: ideò sanctus Thomas ibidem eius verba ad suum propositum interpretatur. Quum ergo dicit quòd Arist. cœlum esse animatum non posuit anima dante esse, sed tantùm anima mouente: nõ hoc ideò inquit quasi oppositum non possit teneri: sed quia tenet Aristotelis verba posse ad hunc sensum exponi, cùm ad saluandam eius opinionem videatur sufficere cœlum esse animatum anima mouente tantùm. Vnde sub dubitatione in quæstionibus de spiritualibus creaturis loquitur inquiens, quòd si quis intimè consideret, fortè inueniet inter has opiniones aut nullam aut modicam dissonantiam esse: & infertius in eodem loco inquit quòd videtur sufficere ad saluandam intentionem Platonis & Aristotelis, quòd substantia spiritualis vniatur corpori cœlesti vt motor. Hæc enim verba fortè, & videtur, non asserentis, sed opinatiuè & probabiliter loquentis sunt,

Ad quintum dicitur quod non est inconueniens apud Arist. sphæras inferiores habere tres motores, vnum scilicèt communem, qui est simpliciter primus motor, & duos appropriatos, quorum vnus mouet vt anima: alter verò vt proprius finis.

Ad sextum dicitur primò quòd de motu cœli dupliciter loqui possumus, vt patet ex sancto Thoma infertius libro tertio, capit. 23. scilicèt aut ex parte motoris, aut ex parte substantiæ cœli. primo modo motus cœli est voluntarius, secundo modo est naturalis: & ideò ex parte motoris absolutè loquendo cœlum posset quiescere, non autem ex parte ipsius substantiæ cœli: & sic intellexit Philosophus. Dicitur secundò (vt habetur ex Philosopho 12. Metaphysicæ, tex. 38. & ex sancto Thoma ibidem (quòd licèt necessitas motus cœli non sit necessitas absoluta, cùm cœlum moueat seipsum, & omne tale in seipso habeat moueri & non moueri, est tamen necessitas ex suppositione, quæ est necessitas finis, inquantum absque talis motus perpetuitate non esset conueniens ordo ad finem, secundum quòd per motum intenditur assimilatio ad deum: & ideò non est inconueniens dicere, quòd secundum mentem Aristotelis cœlum, secundum quòd est animatum, potest absolutè ex se quiescere, licèt ex suppositione & ex fine necessariò moueatur.

Ad septimum negatur sequela: licèt enim ponatur cœlum diuidi in partem mouentem & partem motam: tamen præter motorem qui est pars mouentis seipsum, oportet ponere alium motorem omninò separatum qui moueat per modum apetibilis, vt deducit Aristoteles 12. Metaphysicæ.

Ad octauum dicitur quòd dupliciter possumus intelligere motorem alicuius corporis moueri per accidens, vno modo, quod moueatur simpliciter illo motu locali quo mouet corpus: nulla tamen fiat in ipso variatio in ordine ad corpus, sed semper eodem modo se habeat ad illud, & semper maneant in eadem dispositione inter se: alio modo, quòd motu corporis à se moti sic moueatur per accidens, quòd etiam varietur eius dispositio ad corpus, ita quòd aliter & aliter se habeat ad corpus, sicut accidit in animalibus: ex motu enim corporis anima aliter & aliter se habet ad corpus, ex eo quòd corpus ex motu locali aliquo modo alteratur. Philosophus ergo vult quòd motor qui causat motum perpetuum, non mouetur per accidens secundo modo, non autem repugnat eius intentioni quod moueatur per accidens primo modo licèt velit de primo motore simpliciter quòd nullo modo moueatur. Patet hoc primò ex sancto Thoma. Nam assignans differentiam inter motores orbium & animam 8. Physicorum, exponendo text 32. ait quòd ratio quare motores orbium non mouentur per accidens ratione suiipsorum ad motum orbium, animæ verò animalium per accidens moueantur, est quia motores orbium nõ constituuntur in suo esse ex sua vnione ad corpora, & eorum annexio est inuariabilis: sed animæ quæ mouent animalia, constituuntur in suo esse secundum vnionem ad corpora (intellige excepta anima intellectiua) & variabiliter eis connectuntur. Ex hoc enim dat intelligere sanctus Thomas, quòd non sic mouentur motores orbium per accidens, quasi varietur eorum esse & dispositio ad corpus, sicut variatur dispositio animarum ad mobes per talem motum, sicut variatur dispositio animarum ad motum animalium: cùm hoc autem stat quòd moueantur per accidens aliquo modo, eo quòd vnum sit esse eorum & orbium, quando ex vnione ad orbes non constituantur in suo esse, id est ipsorũ esse à corpore & materia non dependeat, sicut nec esse animæ intellectiuæ dependet à corpore. Patet hoc secundò, quia Commentator octauo Physicorum com. 83. inquit quòd inæqualitas non accidit in motu nisi propter hoc, quòd motori accidit quidam modus transmutationis, quare aliquando vigoratur, aliquando debilitatur. Ex quibus dat intelligere, quòd ille solus motus per accidens repugnat motori mouenti motu perpetuo & inuariabili, ex quo variatur virtus motoris, & consequenter habitudo eius ad mobile.

Ad nonum dicitur quòd vtique intelligentia quæ est anima cœli, non habet determinatum situm in cœlo, secundum determinationem suæ substantiæ aduam partem cœli: quod autem inquit Aristoteles ipsam esse in circunferentia, intelligitur (vt exponit sanctus Thomas ibidem) per influentiam motus, & non per determinationem suæ substantiæ, & intelligitur de primo motore non autem de aliis.

Quòd anima immediatè vnitur corpori.

Cap. 71.

EX præmissis autem concludi potest, quòd anima immediatè corpori vnitur: nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori vniens, vel phantasmata, sicut dicit Auerrois, vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt: vel etiam spiritum corporalem, sicut alij dixerunt: ostensum est enim quòd anima vnitur corpori vt forma eius, forma autem materiæ absque omni medio: per se enim competit formæ quòd sit actus corporis, & non per aliquid aliud. vnde nec est aliquid vnum faciens ex materia & forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, vt probat Aristoteles in octauo Metaphysicæ. *nam materia & forma habent se vt potentia & actus. *Hist. An.*

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam & corpus, etsi non in essendo, tamen in mouendo, & in via generationis. In mouẽdo quidem, quia in motu quo anima mouet corpus, est quidem ordo mobilium & motorum: anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias: vnde mediante potentia mouet corpus, & adhuc membra mediante spiritu: & vlterius vnum organum mediante alio organo, in via autem generationis dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamuis sint posteriores in essendo, vnde & dispositiones corporis quibus sit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam & corpus.

Super

Super cap. 71

PROPTEREA determinauit sanctus Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad materiam absolutè, nunc de modo vnionis incipit determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de immediatione vnionis secundò de totalitate eius capit. sequẽ. Quantum ad primum ponuntur tres conclusiones Prima est, Anima immediatè vnitur corpori in essendo. Pro cuius declaratione considerandum est, quòd cùm omnes ferè philosophi posuerint intellectum aliquo modo corpori humano coniungi, fuerunt quidam non attendentes ad formæ conditionem, qui posuerunt animam intellectiuam non vni immediatè corpori, sed inter ipsam & corpus aliquid mediare, quod sit quasi vinculum quoddam & ligamentum ipsam cum corpore vniens, sicut Auer. phantasmata dixit esse vinculum, quo intellectus homini vnitur. Alij dixerunt ipsam mediantibus suis potentiis vniri corpori, quidam verò, quòd inter animam & corpus mediat spiritus corporalis. alij quoque dixerunt mediare lucem, quam esse corpus existimabant. Contra hos ergo ex eo quòd ostensum est animam intellectiuam esse formam corporis, dedneit corollariè sanctus Thomas quòd oportet animam vniri corpori immediatè & arguit sic. Forma vnitur materiæ absque medio, sed anima intellectiua est forma corporis. vt in præcedenti capitulo est ostensum, ergo. &c. probatur maior dupliciter, scilicèt authoritate Aristotelis octauo metaphysicæ inquientis. nihil esse quod faciat vnum ex materia & forma. nisi agens quòd potentiam reducit ad actum. Secundò, quia nihil est quod faciat vnum quid aliud, ergo &c.

ADVERTE, quòd fundamentum huius rationis est, quia forma per seipsam facit esse actu, & non per aliquod medium. cùm sit per essentiam suam actus. vnde cùm sic dicatur aliquid vnum quomodo est ens, oportet vt sicut compositum est ens vnum, vt sic oportet formam per se & immediatè vniri materiæ, sicut per se immediatè dat esse. Secunda conclusio est. Anima in mouendo vnitur corpori mediatè, id est, mouet corpus cuius dicitur anima, non per essentiam suam immediatè, sed per aliquod medium: probatur, tum quia mouet per potentiam, sicut & omnes aliæ operationes per suas potentias exercet, tum quia mouet mẽbra mediante spiritu & vnum organum mediante alio.

Quomodo anima mouet corpus per medium.

ADVERTENDVM, quòd anima per appretum de anima articulo 9 6. & sic dicitur mouere per potentias quas hensionem & appetitum mouet corpus, vt dicitur in quæstionibus sensitimus fundatur in corde secundum Aristotelem, vt appetitus sensitiuus & appetere. & quia dicitur de spiritu articulo tertio quartum, ideò cor est primum instrumentum per quod mouet cæteras partes corporis. & hoc est quod hic dicitur quoniam mouet vnum membrum mediante alio, quia verò partes grossiores corporis per subtiliores mouet. ideò primum instrumentum virtutis motiuæ est spiritus. vt dicitur ab Aristotele in libro de causa motus animalium. Sed intelligendum cùm dicitur cor primum instrumentum virtutis motiuæ. & similiter spiritus. quòd hoc non est eodem modo. sed cor est primum instrumentum coniunctum virtuti motiuæ. vtpote in quo est appetitus qui est virtus motiua: spiritus autem est primum instrumentum separatum inquantum est primum quod mouetur ab anima inter ea quæ sunt separata.

Hist. An.

Tertia conclusio est. In via generationis dispositiones corporis quibus fit proprium susceptiuum talis formæ sunt mediæ inter animam & corpus, & sic anima vnitur corpori mediantibus dispositionibus, probatur, quia dispositiones ad formam via generationis præcedunt formam in materia: quamuis sint posteriores in essendo.

Quomodo dispositiones corporis ad animam disponunt.

CIRCA hanc conclusionem & eius probationem dupliciter dubitatur. Primò, quia sanctus Thomas prima parte quæstione 76. articulo sexto, tenet impossibile esse quòd aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus & animam, vel inter quancunque formam substantialem & eius materiam. Similiter quòd impossibile est quascunque dispositiones accidentales præexistere in materia ante formam substantialem, cuius oppositum hic dictum est. Secundò, quia non videtur posse simul stare, quòd dispositiones via generationis præcedant formam in materia: & tamen sint posteriores in essendo, si enim præcedunt formã in materia, ergo prius sunt in materia quàm forma, ergo præcedunt in essendo: patent istæ consequentiæ, quia in vtraque oppositum consequentis repugnat antecedenti.

AD euidentiam primi dubij, duo sunt attendenda. Primum est, quòd cùm inter dispositiones ad formã quæ simul cum forma remanent. & ipsam formam non sit ordo durationis, sed simul in eodem instanti in materia introducantur, non est quærenda inter illa prioritas & posteriorit as tẽporis, quid videlicèt illorum in priori tempore aduenerit materiæ, & quid in posteriori, sed est tantùm inuestiganda inter illa prioritas secundum naturam: & videndum quid illorum prius natura materiæ aduenerit tanquam videlicèt ab altero in materia præsuppositum. Secundum est ex doctrina S. Thomæ in prima parte quæst. & art. allegatis ad primum & de spiritu art 3 10. & in quæstionibus de anima articulo nono quòd cum forma perfectior contineat virtute quicquid est aliarum formarũ inferiorum, vnúmque perficiat materiam secundum diuersos gradus perfectionis, præintelligimus materiam esse prius perfectam secundum inferiorem gradum. & secundum accidentia illum gradum consequentia: quàm secundum perfectiorem & superiorem gradum: verbi gratia, quia anima dat esse corporeum, & esse animatum prius intelligimus ipsam dare materiæ esse corporeum eũ accidentibus corporeitatis quàm dare ei se animatum Quo fit vt dupliciter animam considerare possimus vno modo absolutè, & quantum ad omnem eius effectum, conuenientem, scilicèt sibi & inquantum est anima. & inquantum virtute continet gradus inferiorum formarum: alio modo quantum ad vlteriorem tantùm & perfectiorem effectum quem scilicèt facit inquantum est anima. Si consideretur absolutè & quantum ad totalem eius effectum, sic nihil præcedit in materia formam substantialem, quia prius oportet intelligere materiam esse actu simpliciter & absolutè, quod fit per formam substantialem dantem esse simpliciter: quàm esse actu rale, quod fit per formã accidentalem. Si autem consideretur quantum ad vlteriorem & perfectiorem effectum, sic dispositiones accidentales consequentes gradum inferiorem præcedunt ordine generationis in materia formam substantialem, sicut & præintelligimus formam dare prius gradum imperfectiorem quàm perfectiorem, eo quòd natura ab imperfecto ad perfectum procedat.

Quid ordo secundum viam generationis sit & quid sit ordo naturæ.

Ad dubium ergo dicitur, quòd ea quæ dicit sanctus Thomas prima parte, non contradicunt iis quæ hic dicuntur, quia ibi loquitur de anima & vniuersaliter de forma substantiali quantum ad totalem eius effectum: quum enim materia secundum se sit in potentia ad esse substantiale corporale & non oporteat vt ad formam substantialem corpoream, aut ad esse substantiale per alia accidentia disponatur, inter materiam & formam vt dat infimum gradum essendi, non oportet accidentia dispositiua mediare. Hoc autem in loco loquitur sanctus Thomas de anima & forma substantiali inquantum dat vlteriorem & perfectiorem gradum. Nam si materia secundum se non sit disposita vt sit proprium perfectibile alicuius formæ vt est talis forma, sed indiget accidentibus ipsam illi formæ appropriantibus, oportet secundum ordinem generationis præintelligere in materia illa accidentia antequi forma, vt est talis forma, aduenire materiæ intelligatur. quoniam natura prius materiam disponit quàm formam introducat, & sic quum materia indigeat dispositionibus accidentalibus ad gradum perfectiorem animæ, oportet in materia præintelligere dispositiones corporis anteoquam forma secundum illum gradum corpori aduenire intelligatur.

AD euidentiam secundi dubij, oportet intelligere quid per ordinem secundum viam generationis intelligatur: & tunc ad dubium planior & clarior apparebit responsio. Sciendum ergo quòd cum natura propter finem operetur, sicut & intellectus, vt dicitur 2. Phyicorum: in operibus naturæ duplex ordo considerari potest: vnus secundum naturæ intentionem, alius secundum executionem eorum quæ intendit: primus dicitur ordo perfectionis & intentionis naturæ. & dicitur etiam ordo secundum rationem causæ formalis aut finalis, aut efficientis, quia finis quod est primum intentum à natura, coincidit in idem numero cum forma effectus, cum agente verò in idem specie. Secundus ordo dicitur ordo generationis, secundum quòd natura ordine quodam suos effectus producit ac generat. Dicitur etiam ordo temporis, quia cùm agens naturale in tempore operetur, prius tempore vnum quàm alterum producit: & quia ista executio fit secundum quòd aliquid educitur de potentia in actum. & materia est prima potentia: ideò iste ordo dicitur ordo secundum rationem causæ materialis. Secundum istum dur licem naturæ ordinem diuersimodè aliquid dicitur prius & posterius: quia enim secundum vnamquanque causam illud est prius, quod est illi causæ propinquius ideò in via intentionis naturæ qui est ordo secundum rationem causæ finalis formalis & agentis. illud est prius quod est formæ & fini propinquius, agentique similius. Vnde secundum hunc ordinem ipsum agens est prius effectu: ipse finis est prior iis quæ sunt ad finem: ipsa forma & actus est prior quàm potentia, & quantò aliquid magis accedit ad similitudinem agentis, aut etiam magis appropinquat fini, & formæ quæ est terminus generationis tantò est prius. & quia tantò aliquid est perfectius, quantò magis ad finem & ad similitudinem agentis appropinquat. ideò secundũ hunc ordinem, perfectum est prius imperfecto. In via autem generationis, qui est ordo secundum rationem causæ materialis. potentia est prior actu & imperfectum est prius perfecto: quia quantò aliquid est imperfectius, tantò magis materiæ conditionibus appropinquat.

ADVERTENDVM autem quòd apud sanctũ Thomam quandoque

Universidad de Deusto
Biblioteca

quandoque ordo generationis distinguitur contra ordinem naturæ, vt habetur in quæstionibus de malo, quæstion. 4. artic. tertio, aliquando verò sub ordine naturæ continetur, vt in prima parte, quæst. 85. artic. tertio ad primum. Ordo enim naturæ dupliciter accipi potest, vno modo vt distinguitur contra ordinem secundum apprehensionem intellectus tantùm, & sic continet sub se ordinem generationis, quum sit ordo extra intellectum. alio modo vt accipitur secundum rationem causæ formalis: & sic diuiditur contra ordinem generationis. cùm enim forma sit magis natura quàm materia, conuenientiùs dicitur actus prior natura quam potentia, vt dicitur quol. 5. quæst. 10. articul. primo. & sic ordo qui est secundum formam, retinuit sibi nomen ordinis naturæ: ordo autem qui est secundum materiam, fortitus est nomen ordinis generationis & temporis.

Quomodo dispositiones materiæ ad formam sint priores aut posteriores in essendo.

AD dubium ergo dicitur, quòd per ordinem in essendo, intelligit sanctus Thomas ordinem naturæ secundum genus causæ efficientis & formalis absolutè, quia esse conuenit rei productæ & propter formam & propter efficiens: & sic accidentia quæ sunt dispositiones materiæ ad formam substantialem, vt dat perfectiorem actum, quum sequantur esse formæ in materia absolutè, tanquam accidentia consequentia compositum ex materia & forma dante esse secundum inferiorem gradum, sunt posteriora in essendo ipsa forma substantiali sic enim comparantur ad formam, sicut effectus ad causam. effectus autem vt sic est posteriori sua causa in essendo secundum ordinem naturæ & causalitatis. omnis enim effectus præsupponit suam causam esse, etiam si sit cum ipsa simul tempore. Secundum autem ordinem in via generationis qui est ordo secundum rationem causæ materialis: eadem accidentia præcedunt ipsam formam in materia: vt dat vlteriorem & perfectiorem gradum, quum enim sint dispositiones materiæ vt receptiua est formæ, secundum illum gradum vlteriorem pertinent ad genus causæ materialis: & sic præcedunt formam, sicut potentia præcedit actum, & imperfectum præcedit perfectum, vnde licèt simul cum forma in materia introducantur, præintelliguntur tamen vt sic prius materiæ ineſſe, quàm forma vniatur materiæ secundum illum gradum ad quem suscipiendum intelliguntur disponere.

Sic ergo patet quòd nulla est contradictio in verbis sancti Thom. cùm inquit illas dispositiones præcedere formam in via generationis: & tamen esse posteriores in essendo. Quum probatur esse contradictionem, quia si dispositiones via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quòd sunt prius in materia: & sic quòd sint priores in essendo: respondetur ex iis quæ iam diximus, quòd istas dispositiones dupliciter possumus comparare ad ipsam formam. Vno modo vtraque absolutè accipiendo: & sic sunt posteriores in essendo, quia vt dictum est in responsione ad primum dubium, nulla forma accidentalis advenit materiæ, nisi existenti in actu per esse substantiale: & sic oportet formam substantialem absolutè loquendo, prius esse in materia quàm formam accidentalem. & hoc modo intendit hic sanctus Thomas dispositiones esse posteriores forma substantiali in essendo. Alio modo possumus comparare dispositiones ad ipsam formam, vt dat vlteriorem & perfectiorem gradū ad quem disponere intelliguntur: & sic sunt priores ipsa forma in essendo. prius enim intelligimus materiam habere dispositiones ad formam, quàm formam dare esse illud materiæ, ad quod per tales dispositiones materia proportionatur. ratio huius diuersitatis est, quia comparando ista accidentia ad formam absolutè, comparantur ad ipsam vt effectus ad causam. sunt enim in veritate eius effectus resultantes ex vnione formæ ad materiam comparando autem ipsa ad formam vt dat vlteriorem gradum perfectionis, considerantur non vt effectus formæ, cùm non consequantur ad formam vt dat illum vlteriorem perfectionis gradum, sed vt introductæ in materia ab agente prius per hæc accidentia materiam disponente, quàm formam secundum illum vlteriorem gradum introducat. dictum est enim quòd via generationis imperfectum est prius perfecto, & potentia est prior actu: & sic agens educens aliquid de potentia in actum, prius in materia introducit formam imperfectam in materia, quam formam perfectam. vnde inquit sanct. Thomas in quæstionibus de anima, artic. 9. quòd istæ dispositiones præintelliguntur formæ vt inductæ ab agente in materiam. Sunt ergo illæ dispositiones posteriores in essendo, simpliciter loquendo, sed sunt priores in essendo via generationis consideratæ vt dispositiones ad vlteriorem gradum.

Quomodo prius generatione est prius tempore.

SED citra hanc responsionem dubium occurrit, quia vt habet sanctus Thomas 7. Metaph. lectione 13. omne quod est prius generatione, est prius tempore, & non econuerso. sed quod est prius tempore altero, est prius illo in essendo simpliciter. ergo si dispositiones ad formam via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quòd sint priores simpliciter in essendo ipsa forma: & sic responsio nulla est.

AD huius dubij dissolutionem duabus opus est distinctionibus. Vna est, quòd cùm duplex sit tempus, scilicèt reale, & imaginarium, dupliciter potest aliquid dici altero prius tempore: aut videlicèt quia est in priori tempore reali, aut quia intelligitur esse in priori tempore imaginario. Secunda est, quòd dupliciter aliquid potest dici prius altero generatione, vno modo, quia ad alterius generationem ordinatur, & sua generatio antecedit alterius generationem, sicut in generatione hominis prius generatur vinens quàm animal, & animal quàm homo: ideò dicitur in illo ordine quòd viuens est prius generatione quàm animal, & animal quàm homo, Alio modo ex hoc solùm, quia ordinatur ad alterius generationem, sicut partes ex hoc solo dicuntur priores toto generatione, quia ordinantur ad generationem totius. Dicitur ergo quòd omne prius generatione primo modo: est etiam prius tempore primo modo, prius autem generatione secundo modo, sufficit quòd sit prius tempore secundo modo, inquantum si intellectus consideret illa sic ordinata à natura sic esse produci, consideret id quod ordinatur ad alterius generationem, in priori tempore generari & produci, & ita esset in veritate, quòd si natura illa seorsum produceret, illud prius produceret, quàm illud ad cuius generationem ordinatur. Dum ergo inquit sanctus Thomas in locis allegatis omne prius generatione esse etiam prius tempore, accipit prius generatione, & prius tempore, vniuersaliter & indistinctè, quia omne prius generatione altero illorum modorum, est altero illorum modorum prius tempore, non autem accipit prius tempore tantùm primo modo: quod patet, quia dat exemplum de partibus ex quibus aliquid constituitur respectu totius. inquiens illas esse priores tempore & generatione. Constat autem quòd ipsa forma non producitur in esse ante compositum, cùm non nisi in composito fiat, vt possit dici esse in priori tempore reali, sed dicitur prior tempore, quia si imaginemur seorsum produci formam, & seorsum compositum, imaginabimur prius produci formam quàm compositum, quia compositum præsupponit partes ex quibus componitur. Dispositiones ergo de quibus loquimur, quæ formam scilicèt concomitantur in materia, non sunt realiter priores tempore, sed tantùm imaginariè.

ADVERTENDVM autem quòd licèt similiter forma non præcedat dispositiones illas tempore, quum in eodem instanti in materia introducantur: dicitur tamen forma esse prior in essendo ipsis dispositionibus, si absolutè consideretur omnis, non autem econtrario, quia non dicimus hîc vnum esse prius altero in essendo, quasi vnum prius duratione habeat esse quàm aliud, sed quia vnum ab altero realiter secundum suum esse dependet, & alterum est illi realiter causa essendi: modo forma talibus accidentibus est realiter causa essendi, accidentia autem non sunt realiter causa essendi ipsi formæ, quum sequantur esse formæ in materia absolutè, sed tantùm secundum nostrum modum considerandi, inquantum diuersas perfectiones quas anima dat materiæ, quæ sunt realiter vnum, secundum nostram considerationem diuidimus, & inter primum & secundam perfectionem intelligimus accidentia mediare: vnde realiter talia accidentia sunt posteriora ipsa forma in essendo: præcedunt autem illam in essendo secundum aliquem modum nostræ considerationis.

Quòd anima sit tota in toto, & tota in qualibet parte.

Cap. 72.

Hoc 6. de anim. text. 40.

PEr eadem autē ostendi potest animam totam in toto corpore esse, & totam in singulis partibus. Oportet enim prium actum in proprio perfectibili esse, anima autem est actus corporis organici, non vnius organi tantùm, est igitur in toto corpore, & non in vna parte tātùm secūdum suam essentiam secundum quam est forma corporis, sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium, si enim esset forma totius, & non partium, non esset forma substantialis talis corporis: sicut forma domus quæ est forma totius, & non singularum partium, est forma accidentalis.

Quòd autem anima est forma substantialis totius & partium, patet per hoc quòd ab ea sortitur speciem & totum, & partes: vnde ea abscedente, neque totum, neque partes remanent eiusdem speciei, nam oculus mortui & caro eius non dicuntur nisi æquiuocè. si igitur anima est actus singularum partium, actus autem est in eo cuius est actus. Relinquitur quòd sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quòd autem tota, manifestum est, quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diuersimodè accipi, sicut diuersimodè accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter. Vno quidem modo inquantum diuiditur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti. Alio modo inquantum diuiditur aliquid secundum diuisionem essentiæ: sicut forma & materia dicuntur partes compositi: Dicitur ergo totum & secundum quantitatem, & secundum essentiæ perfectionem: totum autem & partes secundum quantitatem dictis formis non conueniunt nisi per accidens, scilicèt inquantum diuiduntur diuisione subiecti quantitatem habentis: totum autem vel pars secundum perfectionem essentiæ inuenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quòd est tota in toto, & in tota qualibet parte eius: nam albedo sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita & in parte qualibet eius, secùs autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere quòd tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non diuidatur diuisione subiecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum: non erit opus distinctione quum eis non competat nisi vna totalitas: sed absolutè dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte: nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indiuisibilem vt punctum, neque sicut incorporeum corporeo coniungi, sicut corpora adinuicem coniunguntur, vt suprà expositum est. Non est autem inconueniens, animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diuersarum: quia vnicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam, quantò autem aliqua forma est nobilior & simplicior, tantò est maioris virtutis: vnde anima quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia, & multarum operationum: vnde indiget diuersis organis ad suas operationes complendas: quorum diuersæ animæ potentiæ proprij actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, & sic de aliis, propter quod animalia perfecta habent maximam diuersitatem in organis, plantæ verò minimam. Hac igitur occasione à quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele in lib. de causa motus animalium: dicitur esse in corde: quia vis enim motiua, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum & alias huiusmodi operationes diffundit.

Super Cap. 72.

QVVM ostensum sit quoniam anima intellectiua corpori immediatè vnitur, declarandum restat: ipsam totam, & in toto & in qualibet parte esse. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò enim propositum ostendit. Secundò quasdam obiectiones excludit. Quantum ad primum cùm duas partes habeat conclusio scilicèt & quòd anima est in toto & in qualibet parte, & quòd in illis est tota, primò probat primam partem, secundò secundam. Primam partem sic probat: & primò quòd sit in toto, Anima est actus corporis organici, non vnius organi tantùm: ergo est in toto, & non in vna parte tantùm secundum essentiam suam secundum quam est forma corporis: probatur consequentia, quia oportet proprium actum esse in proprio perfectibili, quòd verò sit in omnibus partibus arguitur. Est forma singularium partium, ergo est in omnibus partibus, probatur consequentia, quia actus est in eo cuius est actus: antecedens quoque probatur, quia aliàs non esset forma substantialis talis corporis, sed accidentalis, sicut forma domus quæ est forma totius, & non singularium partium, est forma accidentalis. hoc autem est falsum, imò anima est forma substantialis totius & partium, quum ab ea & totum & partes speciem sortiantur: quod patet ex hoc quòd ea recedente, nec totum nec partes remanent eiusdem speciei. oculus enim & caro mortui non dicuntur nisi æquiuocè, ergo, &c.

CIRCA probationem antecedentis aduertendum, quòd non ideò infertur, si anima non est forma partium corporis, quòd est forma accidentalis, quasi nulla forma accidentalis, sit forma totius & partium, (hoc enim est falsum: nam albedo est forma totius & partium, vt hîc dicitur) sed quia omnis forma totius quæ non est forma partium, est forma accidentalis: vt enim dicitur prima quæstione 76. octauo quum totum consistat ex partibus: forma totius quæ non dat esse singulis partibus corporis, est forma quæ est compositio & ordo, vt est forma domus, talis autem est forma accidentalis. Pro secunda parte conclusionis notat primò sanctus Thomas, quòd duplex est totum scilicèt secundum quantitatem, & secundum essentiæ perfectionem. Secundò notat, quòd prima totalitas non conuenit formis nisi per accidens, secundum quòd diuiduntur diuisione subiecti quanti, totalitas autem secunda illis conuenit per se. Notat tertiò, quòd si sit aliqua forma quæ non diuidatur diuisione subiecti, sicut animæ animalium perfectorum, illi conuenit tantùm secunda totalitas, non autem prima, & de hac intelligitur in conclusione.

Quomodo anima habeat totalitatē essentiæ.

ADVERTE hîc, quòd sanctus Thomas non solùm animā intellectiuam ponit in extensam, sed etiam animas perfectorum animalium, relinquens ex hoc animas imperfectorum animalium extensas esse & diuisibiles, huius rationem vide prima quæstione 76. articulo octauo, probatur ergo secunda pars conclusionis exemplo albedinis, quæ sicut secundum totam rationem albedinis est in toto, ita & in parte, ergo similiter anima est in toto & partibus secundum totam suam essentiam: sed ipsi non conuenit alia totalitas quæ est secundum quantitatem: ergo absolutè dicendum est quòd est tota in toto, & tota in qualibet parte.

CIRCA totalitatem essentiæ animæ occurrit dubium Vt enim hîc dicitur, totum dicitur per relationem ad partes: ergo oportet vt totum secundum essentiam habeat partes essentiæ, sed anima non habet partes essentiæ: cùm sit simplex essentia, ergo nō habet totalitatem essentiæ, vt possit dici esse tota in toto & in singulis partibus. Ad hoc dupliciter secundum doctrinam S. Thom. responderi potest. Primò, quod duplices sunt partes essentiæ: quædam sunt partes reales realiter essentiam componentes, sicut materia & forma sunt partes essentiæ materialis: quædam verò sunt partes rationis & diffinitionis, sicut genus & differentia animæ: ergo habet partes rationis & diffinitionis, non autem partes reales: & hoc modo hîc intelligitur quòd anima habet totalitatem essentiæ, inquantum habet partes suæ diffinitionis, eo modo quo animæ conuenit diffinitio, quod autem sic intelligatur, patet, quia de albedine loquens quomodo est tota in toto, & tota in qualibet parte, inquit quòd est secundum totam rationem albedinis in toto & in partibus, vbi patet, quòd per totalitatem essentiæ intelligit totalitatem rationis.

Secundò responderi potest, quòd licèt totum dicatur per relationem ad partes secundum quòd totum dicitur compositum ex partibus, vt tamen totum idem est quòd perfectum non dicit relationem ad partes, sed absolutè dicitur, & sic dicitur anima habere totalitatem essentiæ, inquantum suam perfectionem essentialem habet, & secundum illam est in qualibet parte corporis & in toto. Hanc responsionem elicere possumus ex verbis sancti Thomæ in quæstione de anima, artic. 10. vbi ait quòd totalitas essentiæ conuenit etiam essentiis simplicibus ratione suæ perfectionis, eo quòd sicut composita habent perfectam speciem ex cōiunctione principiorum essentialium, ita substantiæ & formæ simplices habent perfectam speciem per seipsas, speciem intellige, id est, entitatem & naturam propriam. Quantum ad secundum remouentur quatuor obiectiones quæ contra hanc determinationem possent fieri. Prima obiectio esse posset. Alia est indiuisibilis: ergo non potest esse nisi in indiuisibile: ergo non est in toto corpore, & in qualibet eius parte. Respondetur, quòd consequentia esset vera de indiuisibili ad modum puncti habentis situm in continuo, non autem de indiuisibili per abstractionem à toto genere continui, quomodo scilicèt anima est indiuisibilis, vt dicitur spiritu articulo quarto, quintum. Secunda obiectio esse potest. Quod totum coniungitur vni, non potest totum alteri coniungi ab illo separato: patet enim quòd corpus quod manui secūdum se totum coniungitur, non coniungitur pedi: ergo si anima est tota in manu, non poterit esse in pede. Respondetur, quòd maior est vera de coniun-

Universidad de Salamanca Biblioteca

de coniunctione corporum, non autem de coniunctione qua incorporeum corporeum coniungitur. Tertia obiectio esse posset. Forma est proportionata materiæ, sed anima est forma simplex: ergo non quodcumque ei materia simplex, & non materia multiplex. sed diuersæ partes corporis se habent, sicut materia multiplex, ergo anima non est forma cuiuslibet partis corporis.

Respondetur quòd anima, licèt sit simplex secundum essentiam, est tamen multiplex in virtute & potentia, & est principium multarum operationum: quia quantò aliqua forma est nobilior & perfectior, tantò est maioris virtutis. anima autem est nobilissima inter formas inferiores: & ideò indiget diuersis organis ad suas operationes complendas.

DVO sunt hoc loco aduertenda. Primum est, quòd materia est non tantum propter esse formæ, sed etiam propter eius operationes: & ideò oportet ipsam esse proportionatam non solùm esse formæ, sed etiã operationibus, vt scilicèt sit talis, quòd omnibus formæ operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta. ideireò quamuis anima simplex secundum essentiam sit, quia tamen principium multarum operationum est, oportet & materiam eius multiplicitatem organorum habere. & in hoc consistit responsio data. Secundum est, quòd licèt voluerit aliter verum sit, quòd quantò aliqua forma est nobilior & perfectior, tantò est maioris virtutis, quia virtus sequitur essentiam rei, non est tamen vniuersaliter verum, quòd quantò forma est nobilior & perfectior, tantò sit multiplicior in potentijs & diuersitate operationum, quia si ponamus corpora cœlestia esse animata, animæ ipsorum sunt perfectiores anima intellectiua humana & tamen non habent nisi potentias intellectiuas, quum anima humana habeat & sensitiuas & vegetatiuas. sed est verum in formis rerum corruptibilium. videmus enim quòd sensitiua habet potentias vegetatiuas & sensitiuas, vegetatiua verò habet tantùm vegetatiuas. & iterum anima hominis præter sensitiuas & vegetatiuas, habet etiam intellectiuas. ideò non dixit simpliciter sanctus Thomas quòd anima sit nobilior inter formas, sed quòd est nobilissima inter formas inferiores. Et de spiritu. art. 4. vbi eadem habetur sententia, fit comparatio inter formas rerum corruptibilium duntaxat, vbi dicitur quòd in istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes: anima verò quum sit maioris & altioris virtutis, potest esse principium diuersarum operationum.

Quarta obiectio esse posset, quia Arist. in lib. de causa motus animalium inquit animam esse duntaxat in quodam principio corporis. ergo non est in qualibet parte. Respondetur quòd tùm anima diuersas operationes per diuersas potentias exercet, quæ sunt diuersarum partium corporis actus, secùdum vnam potentiam dicitur esse in vna parte tantùm. non autem in aliis, licèt in omnibus sit secundum suam essentiam. & propter hoc dixit Aristoteles in loco allegato, quod anima est in vna tantùm parte corporis, quia ibi loquebatur de virtute motiua secundum quam anima est tantùm in corde, per quod totum corpus mouet: non autem voluit quòd secundum essentiam esset in vna tantùm parte. Hanc materiam habes à sancto Thoma plenissimè explanatam in prima parte, in quæstionibus de anima, & de spiritualibus creaturis, ac etiam in primo sententiarum. ideò non est in ea amplius immorandum.

Quòd intellectus possibilis non est vnus in omnibus hominibus.

Cap. 73.

EX præmissis autem euidenter ostenditur non esse vnũ intellectum possibilẽ omnium hominum, qui sunt, & qui erunt, & qui fuerunt, vt Auerrois in tertio de anima fingit. *Ostẽsum est autem quòd substantia intellectus vnitur corpori humano vt forma. impossibile est autem vnam formam esse nisi vnius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit. sunt enim adinuicem proportionata. Non est igitur intellectus vnus omnium hominum. *auer. li. 5.*

2 Adhuc, vnicuique motori debentur propria instrumenta. Alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis: intellectus autem comparatur ad corpus vt motor ipsius, sicut Aristotel. declarat & determinat in tertio de anima * sicut igitur impossibile est quòd architecton vtatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quòd intellectus vnius hominis sit intellectus alterius hominis. *tex. 28 *tex. 42.*

3 Præterea, Aristoteles in primo de anima *reprehendit antiquos de hoc quòd differentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant: quasi esset contingens (secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quod libet corpus induere, non est igitur possibile quòd anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quàm hominis: sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ huius hominis ad corpus huius hominis: non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quàm istius hominis: sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit: homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis in primo de anima: *non est igitur vnus intellectus istius & illius hominis. *tex. 8. 11*

4 Ampliùs, ab eodem aliquid habet esse, & vnitatem vnum enim & ens se consequuntur. Sed vnum quodque habet esse per suam formam: ergo & vnitas rei sequitur vnitatem formæ, impossibile est igitur diuersorum indiuiduorum hominum esse formam vnam: forma autem huius hominis est anima intellectiua: impossibile est igitur omnium hominum esse vnum intellectum. Si autem dicatur quòd anima sensitiua huius hominis sit alia ab anima sensitiua illius, & pro tanto non est vnus homo, licèt sit vnus intellectus: hoc stare non potest, propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur & demonstrat speciem ipsius, sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, vt Aristoteles dicit in primo Ethic. Vnde oportet quòd sicut homo indiuiduum est animal propter sensum, secundum Aristotelem in secundo de anima: ita sit homo propter id quod intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, vt dicitur in tertio de anima, * est igitur hoc indiuiduum homo per intellectum possibilem: si igitur hic homo habet aliam animam sensitiuam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed vnum & eundem: sequitur quòd sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet impossibile esse: non igitur est vnus intellectus possibilis omnium hominum. His autem rationibus respondet Commentator prædictus in tertio de anima, dicens quòd intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicèt per speciem intelligibilem: cuius vnum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diuersis diuersum, & sic intellectus possibilis numeratur in diuersis non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ. Quòd autem hæc responsio nulla sit, apparet per ea quæ suprà dicta sunt: ostensum est enim suprà, quòd non est possibile hominem intelligere si sic solùm intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quòd prædicta continuatio sufficeret ad hoc quòd homo esset intelligens, adhuc responsio dicta, rationes suprà dictas non soluit: secùdum enim dictam positionem nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solùm phantasma, & hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quòd intellectum est in actu: quia sic est in intellectu possibili, & est abstractum à materialibus conditionibus per intellectum agentem: phantasma autem secundum quòd est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitiuæ. *tex. 8. 11* *tex. 42*

2 Adhuc, non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitiuam: & sequitur prædictum inconueniens, quòd non sint plures homines hic & ille.

3 Præterea nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu, phantasma autem secundum quod est numeratum, est tantùm in potentia ad esse intelligibile. ergo per phantasma secundum quod numeratur, non sortitur hoc indiuiduum speciem animalis intellectiui, quod est ratio hominis: & sic remanebit illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diuersis.

4 Adhuc, illud per quod speciem sortitur vnum quodque viuens, est perfectio prima, & non perfectio secunda, vt patet per Aristotel. in secundo de anima. phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda. est enim phantasia motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in lib. de anima. non igitur est ipsum phantasma quod numeratur: à quo homo speciem habet.

5 Amplius phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diuersa sunt: illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse vnum: nam species vna est vnius. non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diuersis vt sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

6 Item illud quo homo sortitur specie, oportet semper esse manens in eodem indiuiduo dum durat: aliàs indiuiduum non semper esset vnius & eiusdem speciei: sed quandoque huius, quandoque illius. phantasmata autem non semper eadem manẽt in vno homine, sed quædam de nouo aduenium, quædã & præexistẽtia abolentur: indiuiduum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei: quod est intellectus possibilis. Si autem dicatur quòd hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus: sed à virtutibus in quibus sunt phantasmata scilicèt imaginatiua, memoratiua & cogitatiua, quæ est propria homini, quam Arist. in tertio de anima passiuum intellectum vocat adhuc sequuntur eadem inconuenientia: quia cum virtus cogitatiua habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones diuidit & componit, & habeat organum corporale per quod agit: non transcendit genus animæ sensitiuæ. homo autem ex anima sensitiua non habet quòd sit homo, sed quòd sit animal. adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini inquantum est animal. *Improbatio.*

7 Præterea virtus cogitatiua cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi, id autem quo intelligimus est id quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem. non est igitur hoc indiuiduum homo per virtutem cogitatiuam: neque hæc virtus est id per quod homo substantialiter differt à brutis vt Com. prædictus fugit.

8 Adhuc, virtus cogitatiua non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparantur phantasmata, vt per intellectum agentem fiant intelligibilia actu & perficientia intellectum possibilem. operatio autem ista nõ semper eadem manet in nobis. impossibile est igitur quòd homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ, vel per eam habeat speciem. sic igitur patet quòd prædicta responsio omninò confutanda est.

9 Item id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut vnitatem. ab eodem enim calore non est nisi vnum calefacere, siue vna calefactio actiua: quamuis possit esse multiplex calefieri, siue multæ calefactiones passiuæ secundum diuersitatem calefactorum simul per vnum calorem: intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, vt dicit Aristotel. in tertio de anima. si igitur intellectus possibilis huius & illius hominis sit vnus & idem numero, necesse erit etiam intelligere vtriusque esse vnum & idem: quod patet esse impossibile. nam diuersorum indiuiduorum impossibile est esse operationem vnam, impossibile est igitur intellectũ possibilem esse vnum huius & illius. Si autem dicatur quòd ipsum intelligere multiplicatur secundum diuersitatem phantasmatum, hoc stare non potest: sicut enim dictum est, vnius agentis vna est actio, quæ multiplicatur solum secundum diuersa subiecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem & velle & huiusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, vt patet per Aristotel. in vndecimo Metaphis. non potest igitur vnum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diuersitatem phantasmatum.

10 Præterea phantasmata se habent ad intellectum possibilem vt actiuum quodammodo ad passiuum: secundum quod Aristotel. dicit in tertio de anima quod intelligere quoddam pati est: pati autem ipsum patientis diuersificatur secundum diuersas formas actiuorum siue species, non secundum diuersitatem eorum in numero. in vno enim passiuo sequitur simul à duobus actiuis, scilicèt calefaciente & deficcante calefieri & deficcari: non autem à duobus calefacientibus sequitur in vno calefactibili duplex calefieri, sed vnum tantùm: nisi forte sint diuersæ species caloris. cum enim calor duplex vnius speciei non possit esse in vno subiecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem: si sit vnius temporis, & eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in vno subiecto. & hoc dico nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis cœli & animæ. ex diuersitate igitur phãtasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diuersarum specierum intelligentiam: vt dicamus quòd aliud est eius intelligere prout intelligit hominem, & prout intelligit equum: sed horum vnum intelligere simul conuenit omnibus hominibus: ergo ad hoc sequetur quò idem intelligere numero sit huius hominis & illius.

11 Adhuc, intellectus possibilis intelligit hominem non secundum quòd est hoc homo, sed inquantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. hec autem ratio vna est, quantuncunque phantasmata hominis multiplicentur vel in vno homine: vel in diuersis secundum diuersa indiuidua hominis, quorum propriè sunt phantasmata. multiplicatio igitur phantasmatũ non potest esse causa quòd multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu vnius speciei: & sic adhuc remanebit vna actio numero diuersorum hominum.

12 Item, proprium subiectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia eius actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem si sit vnum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subiectum. si igitur intellectus possibilis sit vnus omnium hominum, necesse erit quòd scientiæ habitus si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus: quod est inopinabile: non est igitur intellectus possibilis vnus in omnibus. Sed ad hoc dicunt quòd subiectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passiuus, & virtus cogitatiua. Quod quidem esse non potest. Nam sicut probat Aristoteles in secundo Ethicorum ex similibus actibus fiunt similes habitus, & similes etiam actus reddunt, ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis: & ad eos- *Improbatio capit.*

dem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ: habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passiuo.

13 Adhuc, scientia est de conclusionibus demonstrationum. nam demonstratio est syllogismus faciens scire vt Arist. dicit in primo posteriorum. conclusiones autem demonstrationum sunt vniuersales. sicut & principia. est igitur in illa virtute quæ est cognitiua vniuersalium: intellectus autem passiuus non est cognoscitiuus vniuersalium, sed particularium intentionum: non est igitur subiectum habitus scientiæ.

14 Præterea contra hoc sunt plures rationes adductæ suprà cum de vnione intellectus possibilis ad hominem ageretur. Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiæ in intellectu passiuo esse, quia homines inueniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diuersam dispositionem virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet à bonitate tactus, & corporis complexione, secundum quòd dicit Aristotel. in secundo de anima. homines boni tactus & mollis carnis esse bene aptos mente. ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus. oportet enim quòd habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus vt agat cum voluerit faciliter: sicut & alij habitus potentias in quibus sunt.

15 Item dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicèt phantasmatis quod propter bonitatem harum virtutum præparatur ad hoc quòd faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. dispositiones autem quæ sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum, non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animæ, scilicèt irascibilis disponitur ad terribilia sustinenda. ergo manifestum est quòd habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, vt Com. prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

16 Item si vnus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt sicut ponunt: & multo magis intellectum agentem: quia agens est honorabilius patiente: vt Aristot: dicit. sed si agens est æternum, & recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili. non igitur de nouo erit quòd recipiat aliquas species intelligibiles. ad nihil autem sensus & phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi vt ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia: & redibit opinio Platonis, quòd scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita. Sed ad hoc respondet prædictus Commen. quòd species intelligibiles habent duplex subiectum: ex vno quorum habent æternitatem: scilicèt ab intellectu possibili: ab alio autem habent nouitatem scilicèt à phantasmate: sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex: scilicèt res extra animam, & potentia visiua. Hæc autem responsio stare non potest. impossibile enim est quòd actio & perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. phantasmata autem temporalia sunt, & de nouo quotidie in nobis facta ex sensu. impossibile est igitur quòd species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit actu & operatur, dependeat à phantasmatibus: sicut species visibiles dependent à rebus quæ sunt extra animam.

17 Amplius, nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum à recipiente secundum Aristotel. sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili. non enim qui fuerunt ante nos, intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quòd species illæ prius receptæ in intellectu possibili esse cessauerunt: quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conseruat quæ recipit. vnde in tertio de anima dicitur esse locus specierum. igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. frustrà igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

18 Item receptum est in recipiente per modum recipientis: sed intellectus secundum se est supra motum: ergo quod recipitur in eo, recipitur fixè & immobiliter.

19 Præterea cum intellectus sit superior virtus quàm sensus, oportet quòd sit magis vnita: & ex hoc videmus quòd vnus intellectus habet iudicium de diuersis generibus sensibilium, quæ ad diuersas potentias sensitiuas pertinent: vnde accipere possumus quòd operationes pertinentes, ad diuersas potentias sensitiuas, in vno intellectu adunantur. Porentiarum autem sensitiuarum quædam recipiunt tantum, vt sensus: quædam autem retinent, vt imaginatio & memoria: vnde & thesauri dicuntur. oportet igitur quòd intellectus possibilis & recipiat, & retineat iam recepta.

20 Amplius, in rebus naturalibus vanum est dicere quòd id ad quod pernenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat. Propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moueri. oportet enim motum ad quietem terminari. multo igitur minus dici potest quòd receptum in intellectu possibili non conseruetur.

21 Adhuc, si ex phantasmatibus quæ sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia iam recepit à phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos: pari ratione à nullorum phantasmatibus recipit, quas alij receperunt, sed quos liber alij qui alij præcesserunt, si mundus æternus est, vt ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species à phantasmatibus. Frustrà igitur ponitur intellectus agens ab Arist. vt faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

22 Præterea ex hoc videtur sequi quòd intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. non autem per intellectum possibilem intelligimus. neque igitur nos sensu & phantasmate indigebimus ad intelligendum: quod est manifeste falsum, & contra scientiam Aristotelis. Si autem dicatur quòd pari ratione non indigeremus phantasmate ad contemplandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellecto conseruatæ etiam si intellectus possibiles sint plures in diuersis: quod est contra Aristotel. qui dicit quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima: patet quòd non est conueniens obuiatio. intellectus enim possibilis sicut & quilibet substantia operatur secundum modum suæ naturæ. secundum autem naturam suam est forma corporis. Vnde intelligit quidem immaterialia, sed insicit ea in aliquo materiali: cuius signum est quòd in doctrinis vniuersalibus exempla particularia ponuntur in quibus quod dicitur intelligatur. alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget ante speciem intelligibilem: & alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. ante enim indiget eo vt ab eo accipiat speciem intelligibilem. vnde se habet ad intellectum possibilem vt obiectum mouens: sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento siue fundamento suæ speciei: vnde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens. secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conueniens tali speciei intelligibili, in quo respondet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato siue in imagine. si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motiuum.

23 Item intellectus possibilis est quo anima & homo intelligit, secundum Aristote. si autem intellectus possibilis est vnus omnium, ac æternus: oportet quòd in ipso iam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum quæ à quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imò cuius intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis: intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt à quibuscunque intellecta. quod patet esse falsum. Ad hoc autem Com. prædictus respondet dicens quòd nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quòd continuatur nobis per nostra phantasmata: & quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita: nec quicquid intelligit vnus, intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis. Nam etiam si intellectus possibilis non est vnus: non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita. Sed quòd dicta responsio non possit totaliter inconueniens euitare, sic patet: cùm intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, vt dicit Aristot. in tertio de anima. vnde videmus quòd illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus: nisi forte esset impedimentum ex parte organi cuius est: sicut accidit in phreneticis & lethargicis qui non possunt habere liberum actum phantasiæ & memoratiuæ. Et propter hoc Arist. dicit in 8. physicorum quòd ille qui iam habet habitum scientiæ, licèt sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi remouente prohibens: sed potest ipse exire in actum considerationis vt vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere si est vnus & æternus: necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui iam habet scientiam, ad considerandum secundum scientiam illam: quod etiam sine phantasmatibus non posset. cùm igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quòd est reductus in actum per species intelligibiles: quilibet homo poterit considerare cùm voluerit scita omnium scientiarum: quod est manifestè falsum. sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam, non igitur est vnus & æternus intellectus possibilis.

re esse vnam omnium hominum animam intellectiuam: idcircò volens quærere sanct. Thom. de vnitate animæ intellectiuæ, de vnitate intellectus possibilis inquirit, quia autem ad intelligendum concurrit esse intellectus agens, ideò post determinationem de intellectu possibili quærit & de intellectu agente quantum ad abstractionem & vnitatem, capit. 76. Circa intellectum possibilem duo facit. Primò ostendit non esse vnum intellectum omnium hominum contra Auerrois dicentem vnum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt, qui erunt, & qui fuerunt secundum rationes Auerroistarum soluit. Quantum ad primum arguit primò sic. Substantia intellectus, id est, substantia in qua radicatur virtus intellectiua, vnitur corpori humano vt forma. ergo non est vnus intellectus omnium hominum: probatur consequentia, quia impossibile est esse vnam formam nisi vnius materiæ, cum proprius actus sit in propria materia, sintque adinuicem proportionata.

ADVERTE, cùm dicitur quòd vna forma non potest esse nisi vnius materiæ, illud intelligendum est de materia quæ est primum perfectibile à tali forma. talis enim materia proportionatur formæ, ita quòd nec forma inuenitur extra illud perfectibile, nec materia est alterius formæ susceptiua. hæc enim materia requirit hanc formam, & hæc forma requirit hanc materiam, sed de materia quæ est pars primi perfectibilis, non est inconueniens vnam formam plures materias informare. dictum est enim superius vnam animam esse actum & formam omnium partium corporis.

Secundò, intellectus comparatur ad corpus vt motor ipsius, vt dicitur tertio de anima. ergo intellectus vnius hominis non est intellectus alterius. probatur consequètia, quia vnicuique motori debentur propria instrumèta. non enim architecton vtitur instrumentis tibicinis.

Sed non videtur ista ratio efficax, imo ex hoc quòd intellectus comparatur ad corpus sicut motor, videtur quòd non repugnet vnum intellectum esse in pluribus hominibus, quia vnus motor multa mobilia mouere potest. Videtur etiam quòd probatio consequentiæ nulla sit, corpora enim hominis sunt instrumenta intellectus vnius rationis. Assumpta autem propositio, quòd vnicuique motori debentur propria instrumenta, intelligitur ad hunc sensum, quòd vnus artifex vtitur instrumentis alterius rationis ab instrumètis alterius artis, modò licèt vnus artifex non vtatur instrumentis alterius artis, non sequitur quòd non possit vti diuersis numero instrumentis eiusdem artis. antecedens enim est verum, & consequens falsum. Respondetur ad primum, quòd ratio efficax est, si bene intelligatur. quanuis enim vnus motor possit diuersa mobilia inadæquata mouere, & pluribus instrumentis inadæquatis vti, quorum nullum per se sufficit ad operationem mouentis: non tamen vnus numero artifex simul vtitur pluribus instrumentis, & motis adæquatis, quorum scilicèt vnumquodque per se sufficit ad actionem mouentis, vt patet per artes & per operationes naturæ discurrenti, corpus autem vniuscuiusque hominis est instrumentum adæquatum intellectui, quia omnem operationem suam per vnum corpus hominis sufficienter exercet. ergo non poterit vnus intellectus simul vti pluribus corporibus & pluribus hominibus. Cùm ergo simul plures homines moueantur ab intellectu, quia plures homines simul ex apprehensione intellectiua coniuncta imaginationi ambulant, (intellectus enim practicus est motor in hominibus, vt dicitur tertio de anima) & similiter plures homines mouentur ad intellectionem vnius & eiusdem rei simul, & ad opera partis sensitiuæ, quæ intellectui obediunt & ei deseruiunt: sequitur quòd plurium hominum plures intellectus sint, & non vnus numero omnium.

Ad secundum dicitur, quòd ex eo quòd vnus motor & vnus artifex non vtitur instrumentis alterius artis, vult habere sanct. Thom. quòd etiam vnus numero artifex non vtitur pluribus instrumentis eiusdem speciei simul, quia vtrobique est eadem ratio. sicut enim instrumentum ad aliam artem pertinens esset superfluum isti artifici, ita si plura acciperet instrumenta, quorum vnumquodque esset per se sufficiens, oporteret alterum eorum superfluum esse: & sic ratio procedit, & consequentia optimè probatur.

ADVERTE autem quòd hanc rationem sumpsit sanctus Thomas ab ipso Auerr. 5. de anima, com. 5. vbi ait, quòd si sunt aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata à suis subiectis, vt existimatur de corporibus cœlestibus, impossibile est vt inueniatur ex vna specie eorum plus vno individuo: quod probat, quia esse eorum esset ociosum: sicut esse plus vna nauì in numero vni nautæ in eadem hora, est ociosum, & similiter esse plus vno instrumento eiusdem speciei, vni artifici. Et confirmat ex dictis in primo cœli, vbi dicitur quòd si esset alius mundus, esset aliud corpus cœleste, & haberet alium motorem numero à motore istius corporis: quia impossibile est vt vnicus motor numero sit duorum corporum diuersorum

Super cap. 73.

OStquam determinauit sanctus Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad corpus, nunc de eius vnitate determinat. Quia autem intellectus possibilis quo anima intelligit, in ipsa animæ essentia radicatur, propter quòd si ponerètur vnus omnium hominum, oporteret dice-

in numero. Tertiò, anima hominis non potest ingredi aliud corpus quàm hominis, vt habetur ex Philosopho primo de anima contra antiquos, tex 53. ergo anima huius hominis non potest ingredi aliud corpus quàm huius hominis. sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit, quum anima sit per quam homo intelligit, primo de anima, tex. 64. ergo non est vnus intellectus huius & illius hominis. probatur prima consequentia, quia quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis. eadem est animæ huius hominis ad corpus huius hominis.

ADVERTE quòd cùm intellectus sit id quo proximè intelligimus tanquam principio elicitiuo intellectionis: si ponatur hominem per animam intelligere, oportet aut vt illa sit intellectus, aut vt habeat intellectum tanquam virtutem & potentiam suam. propter hoc concluſit sanctus Thomas ex hoc quòd anima qua homo non intelligit, non potest esse anima alterius hominis, quòd intellectus huius hominis non potest esse intellectus alterius hominis. Quartò, forma huius hominis est anima intellectiua. ergo impossibile est diuersorum hominum esse vnam animam intellectiuam. ergo &c. probatur consequentia, quia impossibile est diuersorum individuorum hominum esse vnam formam, quum vnumquodque sicut à forma habet esse, ita ab vnitate formæ habeat vnitatem. Si dicatur animam sensitiuam huius hominis esse aliam ab anima sensitiua illius, & quòd hoc sufficit ad diuersitatem hominum, licèt sit vnus intellectus, hoc non potest stare, quia sequeretur quòd isti qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantùm duo animalia, quod est impossibile. probatur sequela, quia hoc individuum est homo per intellectum possibilem, siue per animam intellectiuam. ergo si habet animam sensitiuam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licèt sint duo animalia, erunt tamen vnus homo probatur antecedens, quia homo est homo per id quo intelligit, cùm intelligere sit propria operatio hominis, vt dicitur primo Ethic. propria enim operatio consequitur & demonstrat speciem rei. id autem quo intelligit homo vel anima. est intellectus.

Si respondeatur ad prædictas rationes, vt respondet Auerr. 3. de anima, com. 5. quòd licèt intellectus non multiplicetur ratione suæ substantiæ, multiplicatur tamen ratione suæ formæ, eò quòd continuetur nobiscum per speciem intelligibilem, cuius vnum subiectum est phantasma in nobis existens quod est diuersum in nobis, & per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti quod est phantasma: hæc responsio nulla est, & ex eo quòd ostensum est suprà, quòd talis continuatio intellectus nobilcum, non sufficit ad hoc vt homo intelligat: & ex eo quòd etiam admisso quòd dicta continuatio sufficeret ad intelligendum, adhuc hæc responsio supradictas rationes non soluit: quod patet, tum quia sic nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma: phantasma autem secundum quòd multiplicatur, non excedit gradum animæ sensitiuæ, quum non multiplicetur secundum quòd est intellectum in actu, sed tantùm secùndum quod est intellectum in potentia, i. cùm secundum quòd est in organo phantasiæ multiplicetur, nó secundum quod est in intellecto. cùm vna tantùm species ab omnibus phantasmatibus eiusdem speciei sit in intellectu tum quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per animam sensitiuam: & sic non erunt plures homines, vt arguebatur: tum quia per phantasma non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectiui. quod patet ex quatuor. Primò, quia est tantùm in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est in actu. Secundò, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in lib. de anima. illud autem per quod sortitur speciem vnumquodque viuens, est perfectio prima. Tertiò, quia phantasmata quæ sunt intellecta, in potentia diuersa sunt: illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse vnum. species enim vna est vnius. Quartò, quia phantasmata non semper eadem manent in vno homine. illud autem quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat, aliàs non esset semper eiusdem speciei. Ex omnibus igitur his patet quod per phantasma homo neque sortitur speciem, neque continuatur principio suæ speciei qui est intellectus possibilis.

Dicetur fortè quòd non ab ipsis phantasmatibus homo sortitur speciem, sed à virtutibus in quibus sunt phantasmata. s. imaginatiua, memorativa, & cogitativa, quæ est propria homini. & à Philosopho tertio de anima vocatur intellectus passiuus. Sed hoc etiam nihil est. Nam eadem inconuenientia sequuntur, tum quia cogitativa non transcendit genus animæ sensitivæ, cùm habeat operationem solùm circa particularia, quorum intentiones diuidit & componit, & habeat organum corporale. homo autem ex anima tantùm sensitiua non habet quod sit homo: tum quia nó est id quo intelligimus. cùm operetur per organum. quod non conuenit actui intelligendi. id autem quo intelligimus, est id quo homo est homo, cùm intelligere sit propria hominis operatio eius speciem consequens tum quia operatio cogitatiuæ, quæ est præparare phantasmata vt per intellectum agentem fiant intelligibilia in actu, & perficiant intellectum possibilem, non semper eadem manent in nobis. virtus autem cogitatiua non habet ordinem ad intellectum possibilem, nisi per hunc actum.

CIRCA illam propositionem, phantasma non est perfectio prima, sed secunda. dubitatur: quia perfectio secunda est operatio, phantasma autem non est operatio, cùm sit similitudo individui, vt dicitur prima quæst. 85. attic. 1. tertium. ergo non est perfectio secunda. Respondeti potest dupliciter. Primò, quòd per secundam perfectionem non accipitur hoc loco operatio, sed perfectio accidentalis: ab hac enim substantia speciem non accipit, sed ab actu substantiali: & ideò cum phantasma sit accidentalis perfectio, non potest ab ipso speciem homo sortiri.

Secundò respondetur, & melius, quòd perfectio secunda dicitur non solùm ipsa operatio, sed etiam terminus operationis vt sic. operatio enim cum suo termino est perfectio secunda operantis, phantasma autem est terminus operationis hominis, quia causatur à sensu secundum actum, ideò ad secundam hominis perfectionem, pertinet autem ad primam, & propter hoc non potest dare homini speciem.

CIRCA illam propositionem, phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diuersa sunt, (quod videtur intelligendum de phantasmatibus in vno homine existentibus, aliàs non esset ad propositum (aduertendum quod dupliciter potest intelligi, scilicèt & de phantasmatibus quæ individua diuersarum specierum repræsentant sicut de phantasmatibus huius hominis, & huius equi: & de phantasmatibus individuorum eiusdem speciei, vt de phantasmate sortis & Platonis. Vtroque modo verum est quod phantasmata quæ sunt in organo phantasiæ, quę vt sic non sunt intellecta nisi in potentia, sunt diuersa simul in vno homine. de primis quidem non est dubium quin sint diuersa in vno homine, de secundis autem patet ex iis quæ dicuntur prima q. 76. artic. vbi dicitur quod in vno homine possunt esse diuersa phantasmata lapidis, quod videtur intelligendum non tantùm successiuè, sed etiam simul, nullum enim inconueniens est phantasmata duorum individuorum eiusdem speciei esse simul in organo phantasiæ, quamuis accidentia solo numero differentia nõ possunt esse in eodem subiecto. illa enim sunt eiusdem speciei inquantum individua eiusdem speciei materialiter repræsentant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. alterius enim speciei esse potest phantasma repræsentans proprietatem huius individui à phantasmate repræsentante proprietates individuales alterius individui, inquantum potest phantasma huius lapidis repræsentare lapidem hunc sub figura trianguli aut sub nigredine, phantasma autem alterius lapidis repræsentare illum lapidem sub figura quadranguli, aut sub albedine. & sic licèt idem secundum speciem materialiter repræsentent, formaliter tamen diuersa specie repræsentant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarum specierum. Propteréà quamuis etiam formaliter essent eiusdem speciei, adhuc simul esse possent in organo phantasiæ secundum diuersas partes organi, aut quia essent recepta in diuersis spiritibus operationi phantasiæ deseruientibus. Non approbo autem illam responsionem quæ dicit huiusmodi phantasmata esse eiusdem speciei in repræsentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quàm ab obiecto, sicut & species intelligibiles: & ideò si eadem formaliter secundum speciem, repræsentent, sunt formaliter eadem secundum speciem: si diuersa secundum speciem repræsentent sunt & ipsæ secundum speciem diuersæ, licèt materialiter & subiectiuæ atque extrinsecè possint aliter nominari. Nam phantasmata lapidis in homine & in æquo licèt formaliter & in seipsis considerata sint eiusdem speciei, possunt tamen materialiter dici diuersarum specierum, quia sunt in subiecto primo diuersarum: & quæ sunt diuersarum specierum formaliter possunt dici materialiter eiusdem speciei, inquantum sunt in eodem subiecto secundum speciem, sicut est de phantasmate lapidis, & phantasmate equi in homine: sed hoc non secùs dicitur quàm si diceremus albedinem cygni & albedinem nigri esse diuersarum specierum, aut nigredinem Sortis, & albedinem Platonis esse eiusdem speciei, quod constat non esse dictum de ipsis formaliter & in se sumptis, sed tamen materialiter & ratione subiecti, quod non est aliud dicere quàm quòd substantia illarum sunt vnius speciei, aut diuersarum specierum.

Ex quibus sequitur, quòd si diuersa phantasmata idem formaliter secundum speciem repræsentantia in eodem subiecto ponantur, illa nullo modo poterunt dici secundum speciem diuersa, quum & idem secundum speciem obiectum repræsentent, & sint in eodem subiecto secundum speciem & secundum numerum. Et sic patet distinctionem illam nullam esse, atque etiam falsam continere.

Quintò ad principale intentum arguitur. Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ergo si est vnus & idem numero huius

huius & illius hominis: & intelligere vtriusque erit vnum & idem, hoc autem est impossibile, cùm diuersorum individuorum non possit vna esse operatio. ergo &c. probatur consequentia, quia id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solùm quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad vnitatem & multitudinem. ab vno enim calore non potest esse nisi vna calefactio actiua, quamuis possint esse multæ calefactiones passiuæ.

Ad hanc rationem dici posset, quòd intelligere multiplicatur secundum diuersitatem phantasmatum. Sed hoc non tollit rationem, tum quia intelligere non est operatio transiens, sed manet in ipso agente: & sic non potest multiplicari per phantasmata, tum quia phantasmata se habent ad intellectum possibilem quodammodo sicut actiuum ad passiuum, cùm intelligere sit quoddam pati: pati autem ipsius patientis, scilicèt vnius diuersificatur secundum diuersas formas aut species actiuorum, non secundum diuersitatem eorum numeralem: quod declaratur in calefactione, in qua cùm motus numeretur secundum terminum ad quem, & duplex calor eiusdem speciei non possit esse in eodem subiecto eodem tempore, non potest esse duplex calefieri simul in eodem subiecto nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, cœli & animæ: & sic non oportet per phantasmata numero diuersa in diuersis hominibus ipsum intelligere diuersificari, quo vnum & idem simul intelligunt, tum quia intellectus possibilis intelligit hominem inquantum est homo simpliciter secundum rationem speciei, non inquantum est hic homo, hæc autem ratio est vna, quantumcunque phantasmata hominis diuersificentur, siue in vno, siue in diuersis, & sic multiplicatio phantasmatum non potest esse causa quòd multiplicetur ipsum intelligere respectu vnius speciei.

Quando passio non multiplicatur, actio non multiplicatur, & actione multiplicata passio.

CIRCA propositionem assumptam ad probationem consequentiæ principalis argumenti, scilicèt quòd operatio sequitur ad id quo aliquid operatur quantum ad multitudinem & vnitatem, & ab eodem calore non est nisi vnum calefacere, quamuis possit esse multiplex calefieri: dubitatur, quia actio & passio sunt vnum subiecto, licèt distinguantur formaliter, vt dicitur tertio physic. ergo non videtur posse vnum multiplicari altero non multiplicato. Si ergo sunt plura calefieri, oportet vt sint plura calefacere: & si vnum est calefacere, quòd sit vnum calefieri: & vniuersaliter si est vna actio & vnum agere, quòd sit vna passio, & vnum pati.

AD hunc rei euidentiam sciendum, quòd cùm actio (vt dicitur est determinatum) non dicat nisi motum in recto qui est in patiente, & habitudinem in aliquo per modum differentiæ quæ est in agente, oportet loqui de multiplicatione actionis motus: quo autem ad formale, eo modo quo de multiplicatione relationis. Cùm ergo motus sit in mobili, & idem accidens numero non possit esse in diuersis subiectiis: & ideò eo multiplicetur motus secundum multiplicationem mobilium, necesse est si plura ab vno mouente moueantur, quòd sint ab illo mouente plures motus in pluribus mobilibus receptis: & sic cùm actio materialiter sumpta, & quantum ad id quod dicit in recto, non sit aliud quàm motus, necesse est vbi vnum mouens multa mobilia mouet, quòd ab illo sint plures actiones materialiter sumptæ. Cum verò relatio quæ tanquam differentia nomine actionis importatur, sit in agente, secundum numerum multiplicari non potest in eodem tempore, nisi secundum multiplicationem agentium. plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto adæquato simul: & ideirco si vnum mouens simul diuersa mobilia moueat eadem specie motus (quod fit dum eodem formali principio mouet) non poterit esse nisi vna actio formaliter, siue (quod idem est) quantum ad habitudinem in obliquo importatam. Propositio ergo sancti Thomæ intelligenda est de agere & pati formaliter, siue quantum ad ipsas habitudines. non autem quantum ad id quod est materiale in actione. Materiale enim tam actionis quàm passionis, dum vnum agens vno principio in plura agit, multiplicatur, sed formale actionis non multiplicatur, quamuis formale passionis propter multiplicitatem subiecti multiplicetur. Ex quibus patet quòd in actione immanente nullo modo fit multiplicatio secundum numerum quando ab vno duntaxat formali principio procedit, nam materiale in ipsa, quod est qualitas, non multiplicatur, cùm eius subiectum sit vnum: similiter neque relatio agentis: & ideò optimè concludit sanctus Thomas quòd si esset vnus intellectus huius & illius hominis, esset etiã eorum vnum intelligere respectu, scilicèt eiusdem obiecti, & in eodem tempore.

CIRCA multiplicitatem caloris in semine, quum inquit sanctus Thomas quoniam in semine est calor ignis, cœli &

Calores quos sunt in semine, non sunt vnus calor secundum speciẽ, sed diuersi.

animæ, aduertendum est quod quidem tenent istos calores esse diuersos secundum speciem. alij verò dicunt illos non esse diuersarum specierum. Quanuis autem vtraque opinio in doctrina sancti Thomæ defendi possit, tamen videtur mihi quòd in hanc partem declinet, quòd sint secundum speciem diuersi. patet enim quòd hoc loco ponit illos secundum rem & specificè distinctos, ex eo quòd inquit non posse esse duplex calefieri in vno subiecto eodem tempore, nisi sit alia species calotis, & dat exemplum istius exceptionis de caloribus qui sunt in semine. Si enim intelligeret quòd sunt vnus calor secundum rem, sed diuersificantur specie, vt ad diuersa principia referuntur, non esset ad propositum suum quo vult habere duplicem calorem vnius speciei non posse simul in eodem subiecto esse: sed bene multiplicem diuersarum specierum. Constat enim quòd plures calores eiusdem speciei vocãt calores realiter distinctos.

Præterea prima parte, quæstione centesima octaua, articulo primo ad tertium: ex modo loquendi dat intelligere calores illos diuersos esse, vbi ait quòd præter virtutem animæ in semine existentem, est ibi quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, & quòd calidum elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ. Si enim intenderet vnum esse calorem animæ & cœli, dixisset virtutem animæ existentem in semine agere etiam in virtute cœli, non autem quòd in spiritu præter virtutem animæ est etiam quidam calor ex virtute corporum cœlestium. & si putasset eundem esse calorem animæ & elementi, non dixisset calorem elementi se habere instrumentaliter ad virtutem animæ. Instrumentum enim non est idem cum eo cuius est instrumentum.

Adhuc, secundo sententiarum, distinctione decimaoctaua, quæstione secunda, articulo tertio istis caloribus diuersa attribuit. De elementari enim inquit, quòd est sicut instrumentum resoluens & consumens, & huiusmodi operans. de calore qui est ab anima, dicit quòd est viuificans. de calore verò cœli ait, quòd spiritus in quo sunt huiusmodi calores, eius virtute mouet ad speciem determinatam. Quanuis autem hæc dicta possit aliquis glossare trahendo sanctum Thomam ad suam opinionem syncere tamen opinionem doctoris considerando, videtur dicendum quòd sint diuersi calores, præsertim quum in locis allegatis ponat ipsos esse multiplices, nullibi autem dicat ipsos vnum calorem esse.

Accedit quòd Commentator secundo cap. de substantia orbis, tenet calorem cœli, & calorem elementarem distinctos esse secundum species. Sed contra hanc determinationem arguitur à quibusdam Thomistis non ex verbis sancti Thomæ, sed aliunde, dupliciter. Primo, quòd calor animæ & elementi sint idem, quia secundo de anima, textu quadragesimoprimo contra Empedoclem habetur calorem animalem esse principium augmenti: non autem calorem elementarem, id est, (vt ibi dicitur) calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ. Secundò, quòd cœlestis & elementaris calor, & vniuersaliter calores qui sunt in semine, sint idem calor. quia Commentator 12. commento decimooctauo vult calores illos distingui sicut calorem ignis à calore artis. sed calor elementaris & artificialis non sunt duo calores, sed tantùm distinguuntur, quia iste regulatur arte, ille absolutè agit. ergo &c.

Ad primum horum dicitur primò, quòd neque habetur in textu Aristotelis, neque in expositione Auerrois aut sancti Thomæ inuenitur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali & elementari, sed de igne & anima. probatur enim quòd ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animæ. Dicitur secundò, quòd admisso etiam velle ibi Aristotelis, calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ esse causam augmenti, quod tamen non dicit, adhuc non sequitur quòd isti calores sint vnus numero calor. dicitur enim (vt dicitur prima parte vbi suprà) quòd calor elementaris est instrumentum caloris animalis: & propter hoc dicitur quòd calor est principium augmenti, non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ, non autem quia sint vnus & idem calor. Ad secundum dicitur, quòd Auerrois calorem cœlestem assimilat calori artis in hoc, quòd calor cœlestis habet mensuram propriam ad generationem ex motu & dispositione corporis cœlestis, vt ibidem inquit ipse Auerrois, sicut & calor artis mensuram operationis ex ipsa arte sortitur: calor autem elementaris mensurã non habet ex ipsa forma ignis, sed si aliquam mensuram habet & limitationem, hoc sibi conuenit vt est animæ instrumentum: non autem in hoc illi assimilatur. quòd sit vnus & idem cum calore elementari: quamuis fortè dici etiam posset aliquem esse in aliquibus artis operibus calorem artificialem, qui calor elementaris non sit.

Sextò, sequeretur vnum numero scientiæ habitum esse in

omnibus hominibus. hoc autem est inopinabile. ergo &c. probatur consequentia. quia accidens si sit vnum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subiectum, intellectus autem possibilis est proprium subiectum habitus scientiæ, quia eius actus est considerare secundum scientiam. Si dicatur quòd subiectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed virtus cogitatiua: contra arguitur præter rationes superius adductas cùm de vnione intellectus possibilis ad hominem ageretur, tum quia ex actibus intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis, & ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ. ex similibus autem actibus (vt dicitur secundo Ethicorum) fiunt similes habitus, & similes etiam actus redeunt. tum quia cogitatiua non est cognoscitiua vniuersalium intentionum, sed tantùm intellectus possibilis. Scientia autem (vt dicitur primo posteriorum) est de conclusionibus demonstrationum, quæ sunt vniuersales. Videtur autem in hac responsionis inuentione fuisse deceptio, quia propter diuersam dispositionem cogitatiuæ & imaginatiuæ homines inueniuntur magis aut minus prompti ad scientiarum considerationem. Sed hoc nihil est. tum quia ista promptitudo ex illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, sicut etiam ex bonitate tactus & corporis complexione (vt dicitur secundo de anima) dependentes. habitu autem scientiæ inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus, eò quòd oporteat vt perficiat potentiam qua intelligimus, vt agat quum voluerit faciliter, sicut & alij habitus ita perficiunt potentias in quibus sunt, scilicèt quòd habens habitus illos, potest secundum eos operari quum voluerit: tum quia dispositiones harum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicèt phantasmatis quod ex illarum bonitate præparatur vt fiat actu intelligibile per intellectum agentem. dispositiones autem quæ sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum: quod per exemplum in fortitudine ostenditur.

Quomodo phantasma fit intelligibile in actu vel in potentia.

ADVERTENDVM quum dicitur, quoniam propter bonitatem virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ præparatur phantasma ad hoc quòd faciliter fiat actu intelligibile per intellectum agentem, quod hoc dupliciter potest intelligi. vno modo vt postquam phantasma est in imaginatione virtus imaginatiua aut cogitatiua agat in ipsum disponendo ipsum ad susceptionem alicuius formæ ab intellectu agente per quam insummet phantasma fit actu intelligibile, cùm prius esset intelligibile in potentia: & hic sensus non est hic intentus, non enim conuenit phantasmati, quum non dicatur ipsum phantasma de potentia fieri actu intelligibile, quasi vnum numero phantasma prius sit in potentia passiua, postmodum fiat in actu nunquam enim phantasma ipsum secundum se fit actu intelligibile, cùm semper sit in organo materiali: sed dicitur fieri actu intelligibile, inquantum causat in intellectu speciem quæ est actu intelligibilis. Antequam enim intellectus agens vtatur ipso phantasmate vt instrumento, dicitur phantasma potentia intelligibile, inquantum potest causare aliquo modo speciem actu intelligibilem: sicut virtus formatiua in semine dicitur in potentia animata, inquantum est virtus animati productiua: & domus quæ est in mente artificis, dicitur domus in potentia, vt inquit Commentator 12. Metaphysicæ, commento 18. quum autem intellectui agenti coniungitur vt instrumentum, fit actu intelligibile, inquantum forma intelligibilis quæ in eius virtute latebat, educitur in actum virtute intellectus agentis de potentia actiua phantasmatis & in ipso phantasmate habet fundamentum. Secundò, potest intelligi dictum sancti Thomæ ad hunc sensum, quòd phantasma quantò recipitur in organo imaginatiuè & cogitatiuè perfectiùs disposito, tantò ipsum est magis aptum ad hoc vt fiat actu intelligibile. & sic sensus est hic intentus, & est verissimus. Quantò enim organum imaginationis fuerit magis dispositum, tantò phantasma est magis aptum vt sua potentia actiua qua potest producere speciem actu intelligibilem in intellectu possibili, reducatur in actum per intellectum agentem vtentem ipso phantasmate vt instrumento. forma enim recipitur in subiecto secundum modum recipientis.

Septimò, vnus est intellectus possibilis omnium hominum: ergo est æternus. si homines semper fuerunt, vt ponunt: & multò magis intellectus agens, quum agens sit nobilius patiente, vt inquit Aristoteles tertio de anima, textu 19. ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili. ergo nullas species de nouo recipiet. Sed hoc est falsum. ergo &c. prima conseque. patet. Secunda probatur: quia si agens est æternum, & recipiens æternum oportet recepta esse æterna. falsitas verò consequentiæ probatur, quia sequitur quod sensus & phantasia non erunt necessaria ad intelligendum, quum sensus & phantasia ad nihil aliud sint necessaria ad intelligendum, nisi vt ab eis accipiantur species intelligibiles: & sic tedibit opinio Platonis quòd scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum, prius scita.

Si agens

CIRCA istam propositionem si agens est æternum & recipiens æternum, opportet recepta esse æterna: aduertendum quòd duplicem habere intellectum potest. primus est vt intelligatur de agente & recipiente formaliter, scilicèt vt agens est, & vt est recipiens: & tunc non indiget glossa. Sensus enim est, si agens ab æterno agat, & recipiens ab æterno recipiat, quòd necesse est & recepta æterna esse: quod verissimum esse constat. Secundus est vt intelligatur de agente & recipiente materialiter, id est, de illa re quæ est agens, & de illa re quæ est recipiens: & tunc indiget triplici conditione ad hoc vt vera sit. Prima est, vt agens necessariò agat. si enim voluntariè & liberè agere posset, non ageret ab æterno. sed in tempore, quemadmodum dicimus deum vniuersum non ab æterno, sed in tempore produxisse: & sic recepta non essent æterna. Secunda est, vt sint agens & recipiens debitè approximata. Si enim ignis aliquis poneretur ab æterno productus, & combustibile æternum, & ignis in oriente esset, combustibile autem in occidente, postmodum in tempore appropinquata essent per aliquam potentiam, vt ignis agere in combustibile posset, non esset inter illa actio æterna, & sic non posset esse æterna forma ignis in combustibili recepta, sed temporalis. Tertia est, vt sint deducta impedimenta. si sit agens quod impediri possit, licèt autem vterque sensus verus sit modis expositis, possitque vterque literæ adaptari primus tamen videtur intentus, quia proposito congruit. Quum enim intellectus possibilis non fuerit vnquam otiosus, neque etiam intellectus agens si æterni ponantur, necesse est dicere & illum ab æterno fuisse in recipiente, & alium ab æterno fuisse agentem: & sic propositio assumpta videtur non materialiter, sed formaliter intelligenda esse.

AD HVIVS autem rationis consequentiam principalem respondet Auerrois, quòd cùm species intelligibilis habeat pro subiecto & intellectum possibilem & phantasma, sicut & species visibilis rem extra animam & potentiam visiuam: ab intellectu habet æternitatem, à phantasmate verò nouitatem.

SED contra arguitor dupliciter primò. Impossibile est vt actio & perfectio æterni dependeat à temporali: sed phantasmata temporalia sunt, & quotidie de nouo fiunt: ergo impossibile est vt species intellectuales quibus intellectus possibilis fit actu & operatur, à phantasmatibus dependeant. Secundò. Nihil recipit quod iam habet, cùm recipiens oporteat esse denudatum à recepto secundum Aristotel. species autem intellectuales ante intelligere meum vel tuum fuerunt in intellectu possibili, alioquin priores homines non intellexissent, ergo & cætera. Nec valet si dicatur quòd species priùs receptæ in intellectu cessauerunt. intellectus enim non solùm recipit, sed etiam conseruat quæ recipit, quod patet, tum quia secundum Aristotel. in tertio de anima dicitur locus specierum, tum quia intellectus est virtus superior quàm sensus, & per consequens magis vnita: quod constat. quia vnus intellectus habet iudicium de diuersis generibus sensibilium quæ ad diuersas potentias sensitiuas pertinent: & sic cùm quædam potentiæ sensitiuæ recipiant tantùm, vt sensus scilicèt exterior, quædam autem retineant, vt imaginatio, ipse intellectus & recipit & retinet recepta. tum quia cum vanum sit in rebus naturalibus dicere, vt id ad quod per motum peruenitur, non permaneat, sed statim esse desinat, cùm oporteat motum ad quietem terminari, multò minus potest dici quòd receptum in intellectu possibili non conseruetur. Confirmatur hæc principalis ratio. Primò, quia si intellectus possibilis non recipit de nouo aliquas species intellectuales, quia iam recepit à phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, sequitur quòd nunquam aliquas species à phantasmatibus recipiat: & sic frustrà ponitur à philosopho intellectus agens, vt phantasmata faciat intelligibilia in actu. patet consequentia, quia pari ratione à nullorum phantasmatibus recipit quos alij præcesserunt: quoslibet autem aliqui alij præcesserunt, si mundus (vt ponunt) est æternus. Confirmatur secundò: quia sequitur intellectum non indigere phantasmatibus ad intelligendum: & sic neque nos sensu & phantasmate indigebimus ad intelligendum, cùm per intellectum possibilem intelligamus: quod est falsum, & contra Aristotelis scientiam. Si autem negetur consequentia, quia eadem ratione sequeretur etiam si intellectus possibiles essent plures in diuersis quòd non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conseruatæ, quod est contra Aristotel. dicentem quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima: ista obiectio conueniens non est, quia phantasma ante speciem intelligibilem se habet ad intellectum possibilem vt obiectum mouens, & eo indiget intellectus vt ab eo accipiat speciē intelligibilem, sed post speciem receptam indiget eo quasi instrumento siue fundamento istæ speciei, quia cùm intellectus possibilis, id est, anima intellectiua sit forma corporis secundum naturam, operetur quæ sicut & vnumquodque aliud secundum modum suæ naturæ, immaterialia quidem intelligit, sed ea in aliquo materiali inspicit, id est, vniuersalia in singulari materiali cognoscit. vnde tunc se habet intellectus ad phantasma per modum causæ efficientis, inquantum secundum imperium intellectus formatur phantasma conueniens tali speciei. Consequentia ergo facta intelligitur de indigentia phantasmatis ante acceptionem speciei, quia si intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata, sicut recipiens ad obiectum motiuum.

Quomodo intellectus inspicit immaterialia in aliquo materiali & singulari.

CIRCA illam propositionem, Intellectus intelligit immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali: dubium duplex occurrit. Primum est, quia ex hoc sequitur quòd intellectus noster directè intelligat singularia. Nihil enim videtur in re non visa, ergo si non videt immaterialia siue vniuersalia nisi in materiali particulari, sequitur quòd videndo vniuersale, simul etiam videat singulare, & sic singulare directè cognoscetur: quod est manifestè contra Sanct. Thom. doctr. Secundum est, quia Sanct. Thom. pri. q. 12. artic. 4. & q. 85. 2. inquit quòd per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem habent esse in materia individuali, non tamen secundum quòd sunt in materia individuali, sed secundum quòd abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Tunc sic arguitur, cognoscitur vniuersale per abstractionem à materia, ergo non inspicitur in materia, vt hic dicitur. Dubitatur quoque circa rationem dictæ propositionis duplicem. Primò, quia si dicimus intellectum inspicit immaterialia in re materiali, quia est forma corporis, eò quòd operetur secundum modum suæ naturæ, sequetur quòd intelligere sit per organum materiale, arguendo similiter. Vnumquodque operatur secundum modum suæ naturæ, sed intellectus secundum suam naturam est forma corporis, ergo & per corpus intelliget. Secundò, quia transitur à modo cognitionis vt egreditur ab intelligente, ad modum obiecti cogniti vt cognitum est: & sic committitur fallacia figuræ dictionis.

PRO solutione primi dubij considerandum quòd cùm potentiæ tam sensitiuæ quam intellectiuæ in essentia animæ radicentur, anima est primum principium non solùm intelligendi, sed etiam sentiendi. & vlterius cùm pars intellectiua sit superior pars animæ, earumque sint potentiæ sensitiuæ obedire parti rationali, potest pars intellectiua potentias sensitiuas ad earum operationes mouere secundum quòd congruit operationi intellectiuæ, sicut lignum, & eorum lapidem, totamque sortem, atque eorum partes, & sic simul anima cognoscit aliquod singulare per sensum, & vniuersale per intellectū. sicut ex eo quòd per sensum videt aliquem à se ipso moueri, statim cognoscit per intellectum illud esse substantiam viuentem: & sic dicitur in motu videre vitam. Hoc ergo modo dicitur anima intellectiua cognoscere immaterialia siue vniuersalia in re materiali & singulari, non quia simul intellectus videat singulare, & in ipso singulari videat naturam vniuersalem, sicut figura hominis videtur in speculo, sed quia per phantasma ad imperium intellectus formatum imaginatio cognoscit singulare cuius illud phantasma est repræsentatiuum, & simul per speciem intelligibilem relucentem in illo phantasmate, sicut exemplar in exemplato siue imagine intellectus naturam vniuersalem cognoscit. & sic eadem anima intellectiua quam hic nominat intellectus vocat Sanct. Thom. non autem ead. potentia cognoscit immateriale & vniuersale in re materiali & singulari. Quòd autem ita sit sensus huius propositionis, apparet ex Sanct. Thom. prima par. q. 84. attic. 7. vbi ostendens quomodo intellectus indigeat phantasmate etiam post speciem, argumentatur sic: Si non requireretur ad actum intellectus, actus alicuius potentiæ virtutis organo corporali, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicuius organi corporalis. sed videmus hoc esse falsum. ergo manifestum est quòd ad hoc vt intellectus actu intelligat, non solùm accipiendo scientiam de nouo, sed etiam vtendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis & cæterarum virtutum. similiter hoc loco inquit, quòd post speciem receptam secundum imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conueniens speciei intelligibili in quo resplendet, sicut exemplar in exemplato siue in imagine. Ex quibus patet cum vel sine cum actu intellectus concurrere actum imaginationis, & sic animam inspicere immateriale in re materiali. Vnde ad argumentum negatur consequentia: ad cuius probationem dicitur, quòd licèt non possit videri aliquid in re non visa, non tamen oportet vt per eandem potentiam videatur vtrumque, sed sufficit quòd eadem anima vtrumque diuersis potentiis videat, sicut videt in motu eius quod à seipso mouetur, videndo motum oculo corporali, & vitam potentia intellectiua.

ADVERTENDVM autem, quòd speciem intelligibilem resplendere in phantasmate sicut exemplar in imagine, est ipsam speciem per phantasma aliquo modo reduci in actum perfectæ cognitionis ex parte obiecti per ipsum representati. sicut enim Hercules dicitur in sua imagine resplendere, inquantum imago visa ducit hominem in Herculis cognitionem, eò quòd potentia interior excitatur ad Herculis inspectionem aut imaginationem. ita dicitur resplendere species in phantasmate causato per imperium intellectus secundum quandam conformitatem ad speciem, inquantum per id quod animæ per phantasma repræsentatur, excitatur anima ad cognitionem actualem eius quod per speciem intelligibilem repræsentatur, & hoc propter quandam conuenientiam phantasmatis ad speciem intelligibilem. dum per vtrunque eadem natura repræsentatur, sed per phantasma particulariter, per speciem autem vniuersaliter.

AD secundum obiectionem dicitur quòd inspicere in singulari naturam vniuersalem, quod est inspicere immateriale in aliquo materiali, dupliciter potest esse: vno modo quòd cognoscatur natura secundum esse quòd habet in re singulari, ita quòd esse singulare ipsius naturæ sit per intellectum cognitum. Alio modo non quòd cognoscatur natura secundum esse singulare, sed quia ipsa natura quæ est in re singulari, cognoscitur in re singulari. eius tamen singularitate non considerata: sicut dulcedinem pomi coniunctam albedini percipit gustus non percepta albedine. Primo modo cognoscere naturam in singulari non est cognoscere ipsam per abstractionem à singularibus, sed vt similitam principijs individuantibus: & sic pertinet ad potentiam sensitiuam, vt dicitur prima quæst. 12. artic. quarto. Secundo autem modo ipsam cognoscere, est ipsam per abstractionem à principijs individuantibus secundum primam intellectus operationem apprehendere. propositio ergo sancti Thomæ intelligenda est hoc secundo modo, non autem primo modo. vnde consequentia assumpta falsa est. stat enim simul quòd vniuersale cognoscatur per abstractionem à materia individuali, & tamen in tali materia cognoscatur, inquantum anima per intellectum in re singulari apprehendit naturam speciei, non consideratis eius conditionibus individualibus quibus est coniuncta, licèt per sensum illas conditiones aliquo modo apprehendat.

Quomodo intelligitur quòd vnum quodque operatur secundum modum suæ naturæ.

Quantum ad aliud dubium circa rationem propositionis assumptæ, considerandum quòd quum operatio sit quali medium quoddam inter operantem & obiectum operationis, vt potè ab agente proueniens, & ad obiectum terminata, duplex modus in ipsa intelligi potest, vnus secundum quòd egreditur ab agente, alius, secundum quòd ad obiectum terminatur. primus proportionatur modo operantis non simpliciter quantum ad modum essendi naturæ, sed quantum ad principium quo proximè operationem elicit: quia si illud principium sit in organo corporali, & operatio fiet mediante organo corporali. si autem non sit in organo corporali, neque ipsa operatio mediante corporali organo producetur. Secundus autem modus proportionatur simpliciter modo essendi substantiæ operantis, modo dico essendi non speciali, sed generali, quia secundum conditionem substantiæ operantis oportet sibi obiectum connaturale respondere. non enim aliquid potest sua operatione naturaliter attingere aliquod quod sit superioris ordinis, sicut infectiora corpora non possunt transmutare corpora cœlestia, licèt oculus corporalis illa videre possit: quia vt transmutabilia sunt, ad superiorem ordinem pertinent, & habent materiam alterius rationis à materia horum inferiorum, vt visibilia autem, non sunt superioris ordinis, quum in obiecto visus cum corporibus inferioribus conuenientiam habeant. Vnde quum anima intellectiua sit forma habens esse in materia, non potest sua intellectione attingere naturaliter nisi ea quæ habent esse in materia, vt eorum essentias videat, quatenus possit aliqualiter elevari in cognitionem imperfectam substantiarum separatarum ex retrò materialium confideratione: & sicut anima est in materia, ita intellectionem oportet ad naturas vniuersales attingere vt in materia non, iuxta sensum prius expositum. Propositio ergo sancti Thomæ in vtroque sensu vera est, quia vnaquæque substantia operatur secundum modum suæ naturæ & quantum ad modum naturæ, vt est principium elicitiuum operationis, inquantum operatio egreditur ab operante: & quantum ad modum naturæ simpliciter, inquantum operatio ad obiectum terminatur. Sed licèt vtroque modo vera sit, tamen illam accipit sanctus Thomas hoc loco secundo modo, scilicèt quantum ad modum essendi naturæ simpliciter, & quantum ad operationem vt terminatur ad obiectum. vnde sensus propositionis est quòd vnumquodque suæ operationis attingit tanquam naturale obiectum id quod cum modo essendi ipsius operantis conuenientiam habet, & vt illum essendi modum habet, non quidem vt ille modus essendi sit terminus operationis, sed vt sit conditio obiecti sine qua non terminat operationem.

Ad primam ergo obiectionem dicitur primò, quòd non argu-

fuit contra intentum, quia loquitur sanct. Thom. de operatione vt terminatur ad obiectum, non autem vt egreditur ab operante, licèt & sic aliquo modo habeat veritatem, obiectio autem procedit de modo operationis vt egreditur ab operante.

Dicitur secundò loquendo de operatione vt ab operante egreditur, quòd si obiectio procedat contra sensum propositionis declaratum, minor est falsa: non enim anima vt principium elicitiuum operationis est in materia, quantum scilicèt ad potentiam qua intellectionem prodacit, cum intelligere sibi conueniat vt excedit capacitatem materiæ, & vt habet potentiam à materiali organo separatam, licèt secundum substantiam absolutè accepram sit forma in materia.

Ad secundam patet ex dictis, quòd nulla committitur fallacia, quia tam in antecedente quàm in consequente sumitur operationis modus vt ad obiectum terminatur.

Octauò principaliter arguitur, & primò adducitur ratio, secundò in capite sequenti ponitur Auic. solutio. Arguitur autem sic, si vnus sit omnium intellectus, sequitur quòd quilibet nostrum intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt à quibuscunque intellecta. hoc patet esse falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia posito intellectu possibili vno & æterno, oportet in ipso esse iam receptas omnes species intelligibiles eorum quæ à quibuscunque hominibus sunt scita vel fuerunt, quilibet autem nostrum per intellectum possibilem intelligit, imò intelligere nostrum est intelligere intellectus possibilis. Si dicatur (vt inquit Com.) quòd illud non sequitur, quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita, nos autem non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quòd nobis per nostra phantasmata continuatur (nam si etiam intellectus possibilis non est vnus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita) contra arguitur, quia si in intellectu possibili sint species omnium scientiarum, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem est sicut illius qui habet sciẽtiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. sed intellectus factus in actu per speciem, potest agere per seipsum, vt dicitur tertiò de anima, & octauo physicorum. tex. 31. & non impeditur per phantasmata cùm in potestate nostra sit formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi adsit impedimentum ex parte organi cuius est phantasma, ergo cum quilibet homo intelligat per intellectum possibilem reductum in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare cùm voluerit scita omnium scientiarum, scilicèt diuisim, non autem simul poterit enim & hæc scita considerare, & illa sicut sibi placuerit: & sic nullus indigeret doctore ad quærendum scientiam. Vnde remanet idem inconueniens quod prius.

De opinione Auic. qui posuit formas intelligibiles non conseruari in intellectu possibili.

Cap. 64.

Idem p. 3. q. 79. ar. 6

PRAEDICTIS autem rationibus obuiare videntibus quæ Auic. ponit. Dicit enim in suo lib. de anima, quòd in intellectu possibili non remanent species intelligibiles nisi quandiu actu intelliguntur. Quod quidem ex hoc probare nititur: quia quandiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiua, actu apprehenduntur. ex hoc enim fit sensus in actu: & similiter intellectus in actu est intellectum in actu. vnde videtur quòd quandocunque sensus vel intellectus est factus vnum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quòd habet formam ipsius, fit apprehentio in actu per sensum, vel per intellectum. Vires autem quæ conseruant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensiuas, sed thesauros virtutum apprehensiuarum: sicut imaginatio quæ est thesaurus formarum apprehensarum per sensum: & memoria secundum ipsum quæ est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu: sicut cùm ouis apprehendit inimicitiam lupi. hoc autem contingit huiusmodi virtutibus, quòd conseruant formas non apprehensas actu inquantum habent quædam organa corporea in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehentioni, & propter hoc virtus apprehensiua conuertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu. constat autem quòd intellectus possibilis est virtus apprehensiua, & quòd non habet organum corporeum. vnde concludit quòd impossibile est quòd species intelligibiles conseruentur in intellectu possibili nisi quandiu intelligit actu. Oportet ergo quòd vel ipsæ species intelligibiles conseruentur in aliquo organo corporeo: siue in aliqua virtute habente organum corporeum: vel oportet quòd formæ intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo: vel oportet quòd species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de nouo ab aliquo agente separato quandocunque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile: quia formæ existentes in potentiis vrentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantùm. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Arist. in metaph. vnde concludit tertium, quòd quandocunque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quandam substantiam separatam. Si verò aliquis obiciat contra eum: quòd tunc non est differentia inter hominem cùm primò addiscit, & cùm postmodum vult considerare in actu quæ prius didicit. respondet quòd addiscere nihil aliud est quàm acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiæ agenti ad recipiendum ab eo formam intelligibilem: & ideò ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem: addiscere verò est sicut potentia adaptata. Videtur etiam huic opinioni consonare. quòd Arist. in lib. de memoria ostendit, memoriam non esse in parte intellectiua: sed in parte animæ sensitiuæ: ex quo videtur quòd conseruatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectiuam. Sed si diligenter consideretur hæc positio quantum ad originem: parum aut nihil differt à positione Platonis. posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas à quibus scientia fluebat in animas nostras. hic autem ponit ab vna substantia separata quæ est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. non autem differt quantum ad modum acquirendi scientiam: vtrum ab vna vel pluribus substantiis separatis nostra causetur sciẽtia, vtrobique enim sequetur quòd scientia nostra non causetur à sensibilibus: cuius contrarium apparet per hoc quòd qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quæ cognoscuntur per sensum illum. Diceretur autem quod per hoc quòd intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum vniuersale: & quòd actiones vitium inferiorum, scilicèt imaginationis & memoratiuæ & cogitatiuæ sunt aptantes animam ad recipiendam emanationem intelligentiæ agentis: est nouũ. Videmus enim quòd anima nostra tantò magis disponitur ad recipiendum à substantiis separatis, quantò magis à corporalibus & sensibilibus remouetur. per recessum enim ab eo quod infrà est, accedimus ad id quod suprà est. non igitur est verisimile quod per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, quòd disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ separatæ. Plato autem radicem suæ positionis melius est prosecutus. posuit enim quòd sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum exper-

gescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam: ponebat enim quòd à principio à formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium: vnde addiscere dixit esse quoddam reminisci: & hoc necessarium est secundum eius positionem: nam cùm substantiæ separatæ sint immobiles, & semper eodem modo se habentes: semper ab eis resplender scientia rerum in anima nostra, quæ est eius capax. Ampliùs quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum, quàm esse materiæ corporalis. Cùm igitur formæ fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum conseruentur in ea, multò magis conseruentur in intellectu possibili. Adhuc, cognitio intellectiua est perfectior sensitiua: si igitur in sensitiua cognitione est aliquid conseruans apprehensa, multò fortius hoc erit in cognitione intellectiua. Item, videmus quòd diuersa quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diuersas potentias, in superiori ordine pertinent ad vnum: sicut sensus communi apprehendit sensata omnium sensuum propriorum, apprehendere igitur & conseruare quæ in parte animæ sensitiuæ pertinent ad diuersas potentias, oportet quòd in suprema potentia scilicèt intellectu vniantur. Præterea, intelligentia agens secundum ipsum influit omnes scientias: si igitur addiscere nihil est aliud quàm aptari vt vnia tur intelligentiæ agenti, qui addiscit vnam scientiam, non magis addiscit illam quàm aliam, quod patet esse falsum, patet etiam quòd hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit in tertio de anima, quòd intellectus possibilis est locus specierum: quod nihil aliud est dicere quàm ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, vt verbis Auicen vtamur.

Item, posteà subiungit quòd quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum licèt non actu intelligat: non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis. Dicit etiam in octauo physico rum, quòd ante addiscere est homo in potentia essentialiter ad scientiam: & ideò indiget motore per quem reducatur in actum: non autem postquam iam didicit, indiget per se motore, ergo non indiget influentia intellectus agentis. Dicit etiam in tertio de anima, quòd phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum: vnde patet quòd species intelligibiles sunt in intellectu possibili à phantasmatibus, & non à substantia separata. Rationes autem quæ videntur in contrarium esse, non est difficile soluere. Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, quum considerat actu: quum verò non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species: sed se habet medio modo inter potentiam & actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit in tertio de anima, quòd quum hæc pars scilicèt intellectus possibilis, vnaquæque sciat, sciens dicitur secundum actum: hoc autem accidit quum possit operari per seipsum: est quidem & nunc potentia simile quodammodo, non tamen similiter est ante addiscere aut inuenire. Memoria verò in parte sensitiua ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non enim est nisi præteriti: & ideò quum non abstrahatur à singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectiuam quæ est vniuersalium: sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conseruatiuus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

Super cap. 74.

QVIA ad præcedentes rationes posset quispiam ex Auicen. positione respondere, ideò de ipsa Auicen. positione disputat in hoc capite sanctus Thomas. Circa hoc autem tria facit. Primò, eius positionem cum suis fundamentis narrat: secundò, eam improbat, tertiò, ad eius fundamenta respondet. Quantum ad primum dicit primò Auicen. in suo libro de anima, quòd in intellectu non remanent species intelligibiles in actu nisi quàdiu intelliguntur: probatur autem tali ratione. Quàdiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiua, actu apprehenduntur: ergo cùm non apprehenduntur, non manent in ipsa: antecedens probatur quia ex hoc quod actu apprehenduntur sensus in actu fit sensatum in actu, & intellectus in actu est intellectum in actu. Dicit secundò, quòd vires quæ conseruant formas non apprehensas in actu, differunt ab intellectu in duobus, quia istæ non sunt apprehensiuæ. sed thesauri virtutum apprehensiuarum, sicut imaginatio est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, & memoria secundum ipsum est thesaurus formarum apprehensarum absque sensu. sicut cùm ouis inimicitiam apprehendit lupi. Item habent organa corporea in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehensioni, & sic virtus apprehensiua apprehendit in actu dum se ad huiusmodi thesauros conuertit: intellectus autem est virtus apprehensiua, & non habet organum corporeum. Dicit tertiò, quòd quandocunque intelligimus actu fluunt species intellectuales in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ipse quandam substantiam separatam ponit, hoc autem ostendit, quia non possumus dicere quòd species quibus actu intelligimus, conseruentur in organo corporali siue in virtute habente organum, quia tales formæ sunt intelligibiles in potentia tantùm: nec etiam quòd sint per se subsistentes ad quas comparetur intellectus noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo, quia hæc est opinio Platonis ab Aristotele reprobata: relinquitur ergo vt fluant in intellectum ab aliquo agente separato. Dicit quartò, quòd differentia est inter hominem quum primò addiscit, & quum postmodum vult considerare quæ prius didicit: quia quum addiscere nihil aliud sit quàm acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiæ agenti ad recipiendum ab ea formam intelligibilem, ante addiscere est in homine nuda potentia ad talem receptionem formæ: post addiscere verò est sicut potentia dispositа & adaptata. Potest hæc opinio confirmari, quia Aristoteles in libro de memoria & reminiscentia, ostendit memoriam non esse in parte intellectiua, sed in parte sensitiua: & sic videtur quòd conseruare species intelligibiles ad partem intellectiuam non pertineat.

PRO hac Auicen. opinione aduertendum ex iis quæ habentur ab ipso in quinta parte sexti naturalium, quòd comparatio intelligentiæ dantis formas intelligibiles ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros: & ideò sicut luce solis videtur in actu quod prius in actu non videbatur, ita intelligentia animas nostras de potentia in actum educit per illustrationem factã in intelligibilibus, vt actu intelligat quod prius actu non intelligebat: & sicut non videt visus noster nisi ad solis præsentiam à quo lumen effluit, aut ad præsentiam alterius lucidi vicem eius gerentis, ita non intelligimus actu nisi dum species intelligibiles effluunt ab intelligentia in intellectum possibilem: non effluit autem forma ab intelligentia in intellectum possibilem nisi in nobis fuerit potentia præparata ad eius susceptionem, per quam præparationem fit habilis ad coniunctionem cum intelligentia agente: & quia hoc fit per actum addiscendi: ideò inquit quòd posse addiscere est in homine potentia adaptata ad receptionem formæ intelligibilis.

Quantum ad secundum, arguitur contra hanc positionem multipliciter. Primò, quia ex hac opinione, sicut ex opinione Platonis, sequitur quòd scientia nostra non causetur ex sensibilibus: hoc autem falsum esse apparet hoc signo, quòd qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quæ per illum sensum cognoscuntur: ergo &c. Si dicatur quòd aliquo modo ex sensibilibus dependet, quia per hoc quòd intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum vniuersale, & quia actiones imaginationis memoratiuæ, & cogitatiuæ aptant animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ, hoc est nouum, & verisimile non videtur, quia videmus quòd anima nostra tantò magis disponitur ad recipiendum à substantiis separatis, quantò magis à sensibilibus & corporalibus remouetur: per recessum enim ab eo quod est infrà, accedimus ad id quod est suprà. Ex hoc corollariè sequitur quòd Plato radicem suæ positionis melius est prosecutus, qui posuit sensibilia esse solùm excitantia intellectum ad considerationem eorum quorum scientiam habebat ab exteriori causatam, non autem esse dispontia animam ad recipien-

Universidad de Piura Biblioteca

recipiendum influentiâ formarum separatarum. Cùm enim substantiæ separatæ sint immobiles, & semper eodem modo se habentes, secundò secundum eum ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra.

ADVERTE quod aliter loquendum est de anima nostra si ponamus eam virtute intellectus agentis in ipsa existentis à sensibilibus scientiam accipere, & aliter si dicamus eam scientiam ab intelligentia abstractas per illuminationem intellectus accipere, vt Plato voluit & Auicenna. Cùm enim anima nostra media sit inter intelligentias abstractas & sensibilia, vtpote existens supra ordinem sensibilium, inquantum non comprehenditur à materia, & superius est ordinem, & existens infra ordinem intellectualium, inquantum est forma corporis, licèt ad illum ordinem accedat inquantum est immaterialis, quantò magis accedit ad vnum illorum extremorum, oportet vt tantò magis ab altero recedat: & ideò per hoc quòd accedit ad sensibilia, sua operatione ad illa se conuertens, magis elongatur ab intelligentia vt sit minus apta eius influentiam recipere. propterea bene inquit sanctus Thomas non esse verisimile, quòd per hoc quod intellectus inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustretur illuminatione intelligentiæ separatæ ad cognitionem vniuersalis, cùm oppositum in anima nostra videamus. non enim trahitur anima ad participationem superiorum ordinis nisi per elongationem ab inferiori ordine. sed si ponamus animam à sensibilibus virtute intellectus agentis scientiam accipere, in acceptione scientiæ non trahitur anima ad participationem superioris ordinis, cùm intellectus agens sit eiusdem ordinis cum intellectu possibili, eò quòd vterque sit potentia immaterialis in essentia duntaxat animæ radicata, & comparetur intellectus agens ad possibilem, sicut proprium agens ad proprium passiuum. quod in agendo in intellectum possibilem vtitur tanquam instrumento ministerio phantasmatis, vtpote de eius actiua potentia speciem educens intelligibilem: ideò per hoc quòd anima apprehendit singularia, & inspicit ea in phantasmatibus non impeditur neque retrahitur à perceptione scientiæ, sed magis iuuatur, inquantum sensibilia in tali esse ponit, vt fiat apta illustrationem intellectus agentis incipere, & cum ipso in intellectum possibilem speciem intelligibilem imprimere. Et per hunc modum accipiendi scientiam quem ponit Arist. saluatur necessitas vnionis animæ nostræ ad corpus, quæ secundum positionem Platonis & Auicennæ saluari non potest, vt ostendit sanctus Thomas prima quæst. 84. articulo quarto.

Secundò contra prædictam positionem arguitur. Esse intellectus possibilis est magis firmum quàm esse materiæ corporalis, ergo cùm formæ fluentes in materiam corporalem ab intelligentia conseruentur in ea, multo magis conseruantur in intellectu possibili patet consequentia, quia quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.

ADVERTE, quòd esse intellectus possibilis dicitur magis firmum quàm esse materiæ, non quia materia corrumpatur, non autem intellectus possibilis, cum vterque illorum incorruptibile sit: sed quia materia secundum suam essentiam & naturam est principium variationis & transmutationis, non autem intellectus.

ATTENDENDVM etiam quòd Auic. sicut posuit intelligentiam separatam in animas nostras per actus virtum sensitiuarum dispositas & præparatas causare scientiam, ita posuit ab intelligentia quam datorem formarum appellat (vt dicitur potentia quæst. 6. art. tertio (causare formas substantiales in materiam per agentia naturalia ad susceptionem formarum dispositam: & ideò in hac ratione accipit sua. Th. ex ipsa positione Auic. quòd formæ fluentes ab intelligentia in materiam corporalem conseruentur in ea licèt eam si actu non operentur.

Tertiò. In sensitiua cognitione est aliquid conseruans apprehensa: ergo multò fortius in cognitione intellectiua, quum sit perfectior.

ADVERTENDVM quod conuenienter ex maiori perfectione cognitionis intellectiuæ supra sensitiuam arguit sanct. Thom. in parte intellectiua speciem conseruari. nobilior enim cognitio maiorem nobilitatem potentiæ arguit: & ideò si cognitio intellectiua nobilior est cognitione sensitiua, consequens est vt potentia intellectiua sit nobilior sensitiua, cùm ergo ad nobilitatem & perfectionem potentiæ contineat quod actu habeat formam per quam operari possit, si hoc attribuitur potentiæ sensitiuæ dum ponitur in ipsa aliquid conseruans apprehensa, multò magis hoc intellectiuæ parti est attribuendum. Quartò. Diuersa quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diuersas potentias, in superiori ordine pertinent ad vnum vt patet de sensu communi respectu sensatorum: sed apprehendere & conseruare in parte sensitiua pertinet ad diuersas potentias, ergo in intellectiua vniuntur.

ADVERTE, quòd ista ratio destruit fundamentum positionis Auicen. Ipse enim (vt ex superioribus patet) voluit quòd alia potentia sensitiua esset apprehensiua, & alia esset conseruatiua inquantum est in organo corporali: & ideò quia intellectus est virtus apprehensiua, & corporeum organum non habet, sibi non conuenit conseruare: per hanc autem rationem ostenditur, quòd licèt in parte sensitiua alia ponatur potentia apprehensiua, & alia conseruatiua, in intellectu tamen oportet vnam & eandem esse, cui vtrunque conueniat, & sic fundamentum illud Auicen. nullum est. Quintò. & est contra quartum dictum Auicen. Si addiscere nihil aliud sit quàm hominem aptari, vel niatur intelligentiæ agenti, qui addiscit vnam scientiam, non magis addiscit illam quàm aliam, quia secundum ipsum intelligentia agens omnes influit scientias: hoc autem constat esse falsum, ergo, &c. Vltimò arguitur, quia hæc opinio est contra mentem Aristotelis qui tertio de anima inquit intellectum esse locum specierum. quod nihil aliud est dictum quàm ipsum esse theatrum illarum, vt verbis Auicen. vtamur. Item quòd quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per se ipsum, licèt actu non intelligat. Item 8. physicorum text. 31. quòd ante addiscere homo indiget motore per quem reducatur in actum, non autem post & sic apud Aristotelem remanent species in intellectu, dato quòd non intelligat actu. Quod etiam non sit in intellectu à substantia separata secundum Aristotelem patet, quia tertio de anima, tex. trigesimonono dicit quòd phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum. constat autem quòd sensibilia causant species in sensum ergo oportet vt & phantasmata causent species in intellectum, & non intelligibilia separata. Quantum ad tertium respondetur ad duas rationes adductas pro opinione Auicen. Ad primam cùm arguebatur quia quandiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiua, actu apprehenduntur: respondetur quòd istud est falsum sunt enim quandoque in actu perfecto in intellectu, & hoc est quando actu considerat intellectus quandoque verò sunt in actu imperfecto medio modo, scilicèt inter potentiam & actum: & hoc est quando intellectus actu non considerat. Confirmatur ista responsio ex verbis Aristot. tertio de anima tex. 8. vbi ponit quòd intellectus habens scientiam est quidem sciens actu, & potest per seipsum operari, sed tamen est aliquo modo in potentia, licèt non sicut ante addiscere vel inuenire.

ATTENDENDVM, quòd quia vidit Auicen. apud Aristotelem non oportere alia ratione ponere species in sensu & intellectu, nisi vt sensus in actu sit sensatum in actu & intellectus in actu sit res intellecta in actu per ipsam speciem. putabat autem sensatum dici in actu, cùm actualiter sentitur, & intellectum esse actu quum actu intelligitur: ideò concludebat quòd sensus in actu est sensatum ipsum quum sensatum actu sentitur: & similiter quòd intellectus est idem cum re intellecta quum actu considerat. & quia non sentitur res nisi per actum sensus, & res non intelligitur nisi per actum intellectus: ideò sequebatur quòd intellectus non sit in actu per speciem intellectualem nisi quum per ipsam actu intelligit, neque sensus per speciem sensibilem: nisi cùm per ipsam sensibile sentit & cognoscit actu: & sic cessante actu cognitionis cùm secundum ipsum desineret potentia apprehensiua esse vnum cum re apprehensa, desinebant species intellectuales informare intellectum. Sed ex responsione quam hîc ponit S. Tho. de mente Arist. habetur quòd Auicen. deceptus est, quia nescivit distinguere de esse in actu perfecto, & de esse in actu imperfecto & habituali. sensatum enim & intellectum cùm actu percipiuntur sunt in actu perfecto. & sunt vnum perfectè secundum esse cognoscibile cum sensu in actu & intellectu in actu, quæ tunc sunt & ipsa in actu perfecto quando autem non percipiuntur actu, sed habent species in sensu & intellectu, tunc sunt in actu cognoscibili imperfecto, sicut sensus & intellectus sunt in actu imperfecto. & sic sunt vnum imperfectè cum sensu in actu & intellectu in actu. Ad secundum cùm adducebatur authoritas Arist. dicentis memoriam non esse in parte intellectiua, respondetur negando consequentiam: licet enim memoria quæ non est nisi præteriti vt præteritum est, & per consequens non abstrahit à particularibus conditionibus, sit tantùm in parte sensitiua non autem in intellectiua quæ est vniuersalium, non tamen excluditur quin intellectus sit conseruatiuus specierum intelligibilium quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

ADVERTENDVM, ex doctrina S. Tho. prima parte quæst. 79. artic. 6. quòd memoria dupliciter accipi potest uno modo pro vi conseruatiua specierum duntaxat. & sic inuenitur in parte intellectiua, & non distinguitur ab intellectu realiter, sed ipse intellectus vt conseruatiuus specierum intellectualium dicit eius memoria, alio modo vt est præteriti vt præteritum est: & sic non est in parte intellectiua, intelligo vt dicitur prima parte obiecto ibidem secundum: si præteritio se teneat per se ex parte obiecti, non autem si teneat se ex parte operationis: sic enim saluatur ratio memoriæ etiam in parte intellectiua inquantum intelligit se prius

se priùs intellexisse, sed est in sensitiua tantùm quæ est apprehensiua particularium, & hanc distinctionem hic sanctus Thomas implicitè in sua responsione ponit.

SED occurrit vnum dubium. In anima enim separata sunt tantùm vires partis intellectiuæ, & tamen anima separata est cognoscitiua præteriti vt præteritum est, aliàs (vt dicitur in quæstionibus de anima, articulo secundo,) non recordaretur eorum quæ gessit in vita, & sic periret conscientiæ vermis: ergo in parte intellectiua oportet ponere memoriam quæ est præteriti vt præteritum est.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est, quòd quum præteritum vt præteritum dicat esse sub determinato tempore, dicit aliquid sub conditione particularis: & ideò idem iudicium est de anima quantum ad cognitionem præteriti vt præteriti est & quantum ad cognitionem particularium. Quum autem duo sint genera singularium, scilicèt singulare materiale, & singulare immateriale, singulare immateriale non excluditur à cognitione intellectiua, sed tantùm singulare materiale. vt inquit sanctus Thomas prima parte loco præallegato ad secundum: ideò secundum modum animæ se habendi ad singulare materiale dum est coniuncta aut separata, erit inuestigandum quomodo sit aut non sit memoria in parte intellectiua. Sciendum ergo secundum doctrinam sancti Thomæ, quòd anima coniuncta corpori, quia intelligit per species à particularibus materialibus abstractas quæ non repræsentant nisi naturam vniuersalem à materialibus abstractam, non potest directè intelligere singulare, sed intelligit ea tantùm reflexè, dum reflectitur suprà suam operationem & principium operationis, atque super phantasma, à quo species intelligibilis est causata, quæ tamen reflexio complezi non potest absque adiunctione virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ quæ sunt potentiæ sensitiuæ: directè autem illa per sensitiuas potentias cognoscit inquantum in sensu recipitur similitudo repræsentatiua naturæ quantum ad conditiones indiuiduales. Anima autem à corpore separata præter formas quas coniuncta corpori acquisiuit, habet etiam species à diuino lumine sibi influxas similes speciebus quæ sunt in mentibus angelicis, quæ sunt repræsentatiuæ non solùm naturæ vniuersalis, sed etiam singulariũ & conditionum particularium, & animæ illa singularia duntaxat repræsentant, vt dicitur prima parte quæst. 89. articulo quarto, ad quæ habet aliquam determinatam habitudinem vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per diuinam ordinationem: hæc enim omnia quodammodo reddunt animam disposita ad formam intelligibilem vt repræsenter sibi hæc singularia, aut illa: & ideò per illas species anima separata non solùm directè vniuersalia cognoscere potest, sed etiam particularia. Ex quibus sequitur, quòd in anima coniuncta quantum ad partem intellectiuam non est memoria per quam cognoscatur præteritum vt præteritum est quia species quæ est in intellectu non repræsentat conditiones particulares, sed tantùm naturam vniuersalem sed bene quantum ad partem sensitiuam est memoria talis, quia in illa recipitur species quæ est repræsentatiua rei singularis sub determinato loco. & determinato tempore. In anima autem separata est quidem virtus receptiua speciei quæ est repræsentatiua singularis sub determinato tempore præterito, quia species influxæ huiusmodi singularia sub conditionibus particularibus repræsentant, sed tamen intellectus ipse in quo sunt huiusmodi species repræsentatiuæ singularium prius cognitorum, non habet propriè rationem memoriæ secundum quòd philosophi de memoria locuti sunt, quia non habet species quibus in hac vita illa erant cognita sub aliqua temporis differentia, quum nunquam illæ fuerint in intellectu, sed tantùm potentia partis sensitiuæ, vt est ostensum: memoria autem propriè accepta est potentia conseruatiua specierum quibus aliqua priùs cognita sunt. & est cognoscitiua præteriti vt præteriti, per species à sensibilibus acceptas. per quas illud cognitum fuit. si tamen accipiatur memoria vt est cognoscitiua præteriti sub ratione præteriti per species influxas, non autem per species à sensibilibus acceptas, sic intellectus animæ separatæ, non autem animæ coniunctæ quæ huiusmodi species non habet. est per potentias sensitiuas cognouerat. & fortasse postquam actu illa cognouit, aut etiam alia singularia: potest cessare illa actu cognoscere. & remanere in potentia habituali ad illa cognoscenda. Patet itaque primò quòd quantũ ad potentiã quæ dicitur memoria distincta à potentia receptiua tantùm specierum & non conseruatiua, non est memoria in parte intellectiua, sed tantùm in parte sensitiua, quia vt superiùs est ostensum, in parte intellectiua eadem potentia est receptiua & conseruatiua specierum, licèt in parte sensitiua distinguantur. Patet secundò, quòd quantum ad hanc proprietatem quæ est retinere & conseruare species, inuenitur memoria in parte intellectiua tam in anima coniuncta quàm in separata. quum ostensum sit superiùs quòd species intelligibiles in intellectu conseruantur. Patet tertiò, quòd quantum ad proprietatem memoriæ quæ est absolutè cognoscere præteritum sub ratione præteriti per speciem existentem in ipsa potentia memorativa directè repræsentantem tem sub tempore præterito, inuenitur memoria intellectiua non quidem in anima coniuncta corpori, sed in anima separata, quia species quæ sunt in intellectu coniuncto corpori, sunt viæ sensuum acquisitæ, & non sunt repræsentatiuæ conditionum particularium, sed bene species influxæ in animam separatam. Patet quartò, quòd quantum ad illam proprietatem memoriæ in qua propriè memoriæ ratio apud philosophos consistit, quæ est conseruare species à sensibilibus acceptas, quibus præteritum sub tempore præterito fuit cognitum, non inuenitur in parte intellectiua neque coniuncta neque separata. Vnde ad obiectionem in principio factam negatur consequentia de memoria propriè dicta quæ in anima inuenitur vt est cognoscitiua per species à sensibilibus acquisitas: non enim sufficit ad rationem memoriæ propriæ dictæ quòd præteritum sub ratione præteriti cognoscatur, nec hoc intendit sanctus Thomas, sed requiritur quòd per easdem species à sensibus acceptas cognoscatur per quas priùs cognoscebatur. Si autem intelligatur de memoria secundum quòd per species influxas cognoscit illud quod in vita per sensus cognouit, sic conceditur in anima separata esse memoriam respectu præteriti. Nec hoc vult negare S. Thomas, sed illud negat tantùm de potentia intellectiua inquantum intelligit per species intelligibiles à sensibilibus acceptas. quia illis non cognoscit anima nec coniuncta nec separata præteritum sub ratione præteriti, cùm abstrahant ab omni temporis differentia, & esse præteritum accidat naturæ representatæ per speciem intelligibilem à sensibilibus abstractam vt sic.

Solutio rationum quibus videtur probari vnitas intellectus possibilis.

Cap. 75.

Idē prima parte q. 76. artic. 2.

AD probandum autem vniratem intellectus possibilis quædam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse. Videtur enim quòd omnis forma quæ est vna secundum speciem, & multiplicatur secundum numerum indiuiduetur per materiam, quæ enim sunt vnum specie, & multa secundum numerum, conueniunt in forma & distinguuntur secundum materiam: si igitur intellectus possibilis in diuersis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, quum sit vnus secundum speciem: oportet quòd sit indiuiduatus in hoc & in illo per materiam, non autem per materiam quæ sit pars sui, quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiæ primæ, & reciperet formas indiuiduales, quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quòd indiuiduetur per naturam quæ est corpus hominis cuius ponitur forma.

Prima ratio pro opi. falsa Auerr.

Omnis autem forma indiuiduata per materiam cuius est actus, est forma materialis, oportet enim quòd esse cuiuslibet rei dependeat ab eo à quo dependet indiuiduatio eius, sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia indiuiduantia sunt de essentia huius indiuidui, sequitur ergo quòd intellectus possibilis sit forma materialis, & per consequens quòd non recipiat aliquid, neque operetur sine organo corporali: quod est eriam contra naturam intellectus possibilis, igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diuersis hominibus, sed est vnus omnium hominum.

Hanc rationem inuit Auer. in principio com. 5. tertiꝰ de anima, vbi appellat intellectum possibilem intellectum materialẽ, dicens eum esse naturã alterius naturæ à natura materiæ primæ, & à natura formæ et à natura congregati.

2 Item si intellectus possibilis esset alius in hoc & in illo homine: oporteret quòd species intellecta etiam alia numero in hoc & in illo: vna verò in specie, quum enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quòd multiplicato intellectu possibili multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diuersis: species autem aut

aut formæ quæ sunt eædem secundum speciem, & diuersæ secundum numerum, sunt formæ indiuiduales. quæ non possunt esse formæ intelligibiles: quia intelligibilia sunt vniuersalia, non particularia. impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diuersis indiuiduis hominum. necesse est igitur quòd sit vnus in omnibus.

3 Adhuc, magister scientiam quam habet, transfundit in discipulum. aut igitur eandem numero, aut aliam diuersam numero, etsi sit eadem in specie. secundum videtur impossibile esse: quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo generando sibi simile in specie, quod videtur pertinere ad agentia materialia. oportet ergo quòd eandem scientiam numero causet in discipulo, quod esse non posset nisi esset vnus intellectus possibilis vtriusque. necesse igitur videtur intellectum possibilem esse vnum omnium hominum. Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, vt ostensum est: ita rationes positæ ad ipsam confirmandam facilè solubiles sunt. Confitemur enim intellectum possibilem esse vnum specie in diuersis hominibus, plures autem secundum numerum: vt tamen non fiat in hoc vis, quòd partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solùm vt sunt principia totius: nec tamen sequitur quòd sit forma materialis secundum esse dependens à corpore. sicut enim animæ humanæ secundum suam speciem competit quòd tali corpori secundum speciem vniatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo ex hoc quòd ad aliud numero corpus habitudinem habet: & sic indiuiduantur animæ humanæ, & per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animæ humanæ secundum corpora, non quasi indiuiduatione à corporibus causata. Secunda verò ratio ipsius deficit ex hoc, quod non distinguit inter id quo intelligitur, & id quod intelligitur. species enim recepta in intellectu possibili, non habet se vt quod intelligitur. cùm enim de his quæ intelliguntur, sint omnes artes & scientiæ sequeretur quod omnes scientiæ essent de speciebus existentibus in intellectu possibili: quod patet esse falsum. nulla enim scientia de eis aliquid consideratur nisi naturalis & metaphysica: sed tamen per eas quæcunque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo, sicut id quo intelligitur: sicut & species coloris in oculo, non est id quod videtur, sed id quo videmus. id verò quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut etiam & res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inuentæ sunt artes & scientiæ, vt res in suis naturis cognoscantur: neque tamen oportet quòd si scientiæ sunt de vniuersalibus, quòd vniuersalia sint extra animam per se subsistentia: sicut Plato posuit. quamuis enim ad veritatem cognitionis necesse sit vt cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis & rei. quæ enim coniuncta sunt in re, interdum diuisim cognoscuntur. simul enim vna res est & alba & dulcis: visus tamen cognoscit solam albedinem, & gustus solam dulcedinem: sic etiam & intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem absque materia sensibili: licèt etiã cùm materia sensibili intelligere posset. hæc autem diuersitas accidit secundum diuersitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantùm, quandoque verò substantiæ sensibilis quantæ. Similiter autem licèt natura generis & speciei nunquam sit nisi in his indiuiduis, intelligit tamen intellectus naturam speciei & generis non intelligendo principia indiuiduantia: & hoc est intelligere vniuersalia: & sic hæc duo non repugnant, quòd vniuersalia non subsistant extrà animam, & quòd intellectus intelligens vniuersalia intelligat res quæ sunt extrà animam, quòd autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam à principiis indiuiduantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptæ quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem, vtpote abstracta à materia & conditionibus materiæ, quibus aliquid indiuiduatur. Et ideò potentiæ sensitiuæ non possunt cognoscere vniuersalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiantur semper in organo corporali: non igitur oportet esse numero vnam speciem intelligibilem huius intelligentis & illius: ad hoc enim sequeretur esse vnum intelligere numero huius & illius, cùm operatio sequatur formam quæ est principium speciei: sed oportet ad hoc quòd sit vnum intellectum, quòd sit vnius & eiusdem similitudo: & hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diuersæ: nihil enim prohiber vnius rei fieri plures imagines differentes: & ex hoc contingit quòd vnus homo à pluribus videtur, non igitur repugnat cognitioni vniuersali intellectus, quòd sint diuersæ species intelligibiles in diuersis. Nec propter hoc oportet quòd si species intelligibiles sint plures numero, & eædem specie, quòd non sint intelligibiles actu, sed potentia tantùm, sicut alia indiuidua: non enim hoc quod est esse indiuiduum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu, oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem & agentem, si ponantur quædam substantiæ separatæ corpori non vnitæ per se subsistentes, quædam indiuidua esse: & tamen intelligibilia sunt: sed id quod repugnat intelligibilitati, est materialitas: cuius signum est, quòd ad hoc quòd fiant formæ rerum materialium intelligibles actu, oportet quòd à materia abstrahantur: & ideò in illis in quibus indiuiduatio fit per hanc materiam signatam, indiuiduata non sunt intelligibilia actu: si autem indiuiduatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quæ sunt indiuidua, esse actu intelligibilia, species autem intelligibiles indiuiduantur per suum subiectum: qui est intellectus possibilis, sicut & omnes aliæ formæ: vnde quum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur à speciebus indiuiduatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

4 Præterea, in rebus sensibilibus sicut non sunt intelligibilia actu indiuidua, quæ sunt multa in vna specie vt equi vel homines: ita nec indiuidua quæ sunt vnica in sua specie: vt hic sol, & hæc luna: eodem autem modo indiuiduantur species per intellectum possibilem, siue sint plures intellectus possibiles siue vnus: sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie: nihil igitur refert quantum ad hoc quod species receptæ in intellectu possibili, sint intelligibiles actu, vtrùm intellectus possibilis sit vnus in omnibus: aut plures.

5 Item, intellectus possibilis secundum Com. prædictum est vltimus in ordine intelligibilium substantiarum: quæ quidem secundum ipsum sunt plures.

Nec potest dici quin aliquæ superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium (vt ipse etiam dicit) sunt formæ eorum quæ causantur per orbis motum, adhuc igitur remanebit, licèt intellectus possibilis sit vnus, quòd formæ intelligibiles multiplicentur in diuersis intellectibus. Licèt autem diximus quòd species intelligiblis in intellectu possibili receptæ non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur: non tamen remouetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, & suum intelligere, & speciem qua intelligit: suum autem intelligere intelligit duplici-

citer. Vno modo in particulari: intelligit enim se nunc intelligere. Alio modo in vniuersali secundum quòd ratiocinatur de ipsius actus natura. Vnde & intellectum & speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupli citer: & percipiendo se esse, & habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari, & considerando suam & speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in vniuersali: & secundum hoc de intellectu & intelligibili tractatur in scientiis. Per hæc autem quæ dicta sunt, & tertiæ rationis apparet solutio, quòd enim dicit scientiam in discipulo & in magistro esse numero vnam: partim quidem verè dicitur, partim autem non, est enim numero vna quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiæ habitum: non tamen oportet quòd eodem modo magister causet scientiam in discipulo, sicut ignis generat ignem: non enim idem est modus eorum quæ à natura generantur, & eorum quæ ab arte: ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suæ formæ: magister verò causat scientiam in discipulo per modum artis, ad hoc enim datur ars demonstratiua: quam Aristoteles in posterioribus tradit, demonstratio enim est syllogismus faciens scire. Sciendum tamen quòd secundum quod Aristoteles in septimo Metaphysicæ docet, artium quædam sunt in quarum matetia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum sicut patet in ædificatiua: non enim est in lignis & lapidibus aliqua vis actiua mouens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiua tantùm. Aliqua verò est ars in cuius materia est aliquod actiuum principium mouês ad producendum effectum artis: sicut patet in mediatiua, nam in corpore infirmo est aliquod actiuum principium ad sanitatem. Et ideò effectum artis primi generis nunquam producit natura: sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit & ab arte, & à natura sine arte: multi enim per operationem naturæ sine arte medicinæ sanantur. In hisautem quæ possunt fieri & arte, & natura: ars imitatur naturam, si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat: vnde & medicus si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi, in eo enim qui docetur, est principium actiuum ad scientiam scilicèt intellectus, & ea quæ naturaliter intelliguntur, scilicèt prima principia: & ideò scientia acquiritur dupliciter, & sine doctrina per inuentionem, & per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inueniens incipit inuenire, offerendo scilicèt consideranti discipuli principia ab eo nota: quia omnis disciplina & omnis scientia ex præexistenti fit cognitione: & illa principia in conclusiones deducendo, & proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum: & quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiæ, quod inest nobis diuinitùs, ideò apud Theologos dicitur quòd homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interiùs operando, sicut & medicus dicitur naturæ minister in sanando, sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum non modò naturalis actionis, sed artificialis, vt dictum est. Præterea quum Comment. prædictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passiuo sicut in subiecto: vnitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quòd sit vna scientia numero in discipulo & magistro: intellectum enim passiuum constat non esse eundem in diuersis, cùm sit potẽtia materialis: vnde hęc ratio nõ est ad propositũ secundum eius positionem.

Super Cap. 75.

POSTQVAM sanctus Thomas Commentatoris opinionem de vnitate intellectus possibilis impugnauit, ad eius nunc rationes vult respondere. Prima autem eius ratio erat, quia si multiplicaretur secundum numerum intellectus possibilis esset forma materialis, & per consequens non reciperet aliquid neque operaretur sine organo corporali, quod est contra naturam intellectus possibilis: probatur consequentia, quia omnis forma quæ est vna secundum speciem & multiplicatur secundum numerum, indiuiduatur per materiam: omnis autem forma indiuiduata per materiam cuius est actus, est forma materialis cùm oporteat esse cuiuslibet rei dependere ab eo à quo dependet indiuiduatio eius. eo quòd principia indiuiduantia sint de essentia huius indiuidui. Respondetur & dicitur primò, quòd intellectus est vnus specie & plures secundum numerum, vt non fiat vis in hoc quòd partes hominis non ponuntur in genere vel in specie secundùm se, sed solùm vt sunt principia totius. Dicitur secundò, quòd consequentia est falsa accipiendo formam materialem pro forma dependente à materia secundum esse. Dicitur tertiò ad probationem consequentiæ, quòd animæ humanæ & per consequens intellectus possibilis qui est potentia animæ, indiuiduantur secundum corpora non quasi indiuiduatione à corporibus causata, sed ex hoc quod ad aliud & aliud corpus habitudinem habent.

CIRCA istam responsionem multi, liciter dubitatur. Non enim videtur argumento satisfacere. Primò, quia videtur falsum indiuiduationem animarum à corporibus non causari: tum quia sicut in argumento tangebatur, principia indiuiduantia sunt de essentia huius indiuidui, sicut principia communia sunt de essentia speciei: vnaquæque autem res à suis principiis essentialibus dependet & causatur: ergo indiuiduatio animarum dependet & causatur à corpore per quod indiuiduatur, cum quia habitudo animæ ad corpus est habitudo formæ ad materiam materia autem est causa formæ secundum genus causæ materialis ergo si anima indiuiduatur ex habitudine ad corpus, sequitur quòd corpus sit causa animæ & indiuiduationis eius.

Secundò, quia videtur falsum quòd animæ per habitudinem ad corpora indiuiduentur, substantia enim non indiuiduatur nisi ex substãtia, vt dicitur prima parte quæst. 29 ar. primo, sed ista habitudo animæ ad corpus non est substantia, ergo non indiuiduatur ex ista habitudine.

AD horum solutionem reminisci oportet eorum quæ superiùs tacta sunt capite 68. vbi ostensum est quomodo anima intellectiua non est forma à materia comprehensa, neque à materia dependens. Dictum est enim quòd licèt anima intellectiua habeat esse in materia, non dependet tamen à materia, quia suũ esse non est obligatum materiæ quasi indigeat à materia sustentari & sine ea esse non possit. sed separata à materia potest habere suum esse: & ideò dicebatur ibidem quòd materia non est causa animæ intellectiuæ in genere causæ materialis, & quòd de potentia materiæ non educitur. Ex his sequitur quòd materia non est causa indiuiduationis animæ, licèt in materia indiuiduationem habeat, sicut enim esse potest sine materia, & propter hoc non dependet nec causatur à materia indiuiduali secundum esse, ita separata à materia suam indiuiduationem retinet, & non indiget à materia indiuiduali sustentari quantum ad eius indiuiduationem: atque idcircò non causatur eius indiuiduatio à materia: licèt in materia indiuiduali accipiat indiuiduationem. Propter hoc bene inquit sanctus Thomas & conformiter ad suam doctrinam, quòd animæ indiuiduantur quidem secundum corpora, sed earum indiuiduatio non causatur ex corporibus. Vnde ad primam huius improbationem dicitur, quòd si per indiuiduum intelligatur compositum ex materia & forma, cùm duo concurrant, vt in primo libro est ostensum, ad indiuiduationem, scilicèt materia & quantitas, non eodem modo dicitur vtrumque de essentia indiuidui, sed materia dicitur de essentia tanquam eius essentiam constituens, quantitas autem quia ponitur in eius diffinitione tanquam determinatiuum essentiæ: quomodocunque autem hæc sint de essentia indiuidui, non sunt tamen causa indiuiduationis suppositi & indiuidui humani quãtam ad esse, licèt materia sit eius causa quantum ad ipsam essentiam eo modo quo pars est causa totius: non enim causant esse illius suppositi, cùm sit tantùm ab extrinseco sicut & anima intellectiua: si autem nomine indiuidui accipiatur ipsa anima indiuidua quæ est hæc & singularis, sic neque materia neque quantitas est de essentia animæ quasi ipsum corpus animæ essentiam constituat, sed tantùm quia in eius diffinitione ponitur, omne enim quod ponitur in diffinitione alicuius, potest dici largo modo de ipsius essentia: nam sicut anima secundum essentiam suam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale, quòd sit forma corporis, vt dicitur de spiritualibus creaturis ar. 9. quartũ, ita hæc anima inquan-

Indiuiduatio animæ intellectiuæ à corpore non causatur.

inquantum est hæc anima habet habitudinem ad hoc corpus, & hoc corpus in eius diffinitione ponitur. sed licèt hoc corpus hoc modo sit de essentia huius animæ, non oportet tamen vt sit causa eius individuationis, sicut non est causa esse ipsius: sicut licèt simile dicat habitudinem ad aliud simile, non tamen aliud simile est causa eius in aliquo genere. & causæ sic oportet distingui animas materialiter secundum corporum distinctionem, inquantum anima ad corpus habitudinem naturalem habet, & illi oportet eam proportionatam & coaptatam, vt dicitur inferius capit. 8. non tamen corpus est causa individuationis animæ, neque multitudo corporum est causa multitudis animarum. Ex quibus patet quòd minor propositio assumpta habet veritatem de eo quod est de essentia alicuius tanquam eius essentiam constituens quantum quidem ad essentiam quam constituit, non autem vniuersaliter quantum ad eius esse, quia (vt est ostensum) materia individui humani est quidem causa essentiæ eius inquantum est pars, non est tamen causa esse, cùm esse eius non sit eductum de potentia materiæ. non est autem vera vniuersaliter dicta propositio de eo quod dicitur de essentia rei, quia eius diffinitionem aliquo modo ingreditur, quomodo diximus corpus esse de essentia animæ.

Ad secundum improbationem dictæ propositionis dicitur, quòd vtique habitudo animæ ad corpus est habitudo, formæ ad materiam, sed minor propositio est falsa si vniuersaliter intelligatur de omni forma, quia materia non est causa nisi illius formæ quæ de eius potentia educitur: illius autem formæ quæ de eius potentia non educitur, licèt sit receptiua, non tamen est causa. vnde cùm dicitur quòd forma individuatur per materiam individualem, li per, non dicit causalitatem, sed habitudinem materiæ tantùm in qua accipit individuationem, si sit sermo de anima intellectiua. si autem de aliis formis sit sermo, dicit habitudinem causæ, quia aliæ formæ quæ sunt in materia, educuntur de potentia materiæ, & sic materia est illis simpliciter causa essendi. Quod si instetur sic, causalitas materiæ nihil aliud est quam recipere formam, ergo materia est causa omnis formæ receptæ in ipsa. Respondetur quod causalitas materiæ non est recipere absolutè, sed recipere formam de eius potentia eductam: & recipere per modum sustentantis, quod est sic recipere formam, vt sine materia esse non possit. Vnde sanct. Thom. loquens de causalitate formæ & materiæ in quinto metaphysic. capit. de causa, inquit quòd forma est causa materiæ inquantum dat ei esse actu, materia verò formæ inquantum sustentat ipsam. Attendendum autem quod ibidem dicitur, scilicèt quòd materia quandoque est formæ causa essendi secundum quòd est forma huius habens esse in hoc, quod est esse causam essendi secundum quid, & sustentare ipsam secundum quid, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem. Ex his enim habetur quòd materia non est absolutè & simpliciter causa animæ intellectiuæ tanquam simpliciter ipsam sustentans, ita quòd non possit absolutè esse nisi in materia, cum separata à materia habet esse, sed bene est causa essendi animæ secundum quid, inquantum est causa quòd sit forma huius, habens esse in hoc individuo. quantum ad hoc enim materia sustentat animam, quia non potest esse forma in actu huius individui, putà Sortis, habens esse in ipso tanquam pars eius nisi sit in materia. separata enim à materia licèt habeat esse, non tamen habet esse in Sorte. Et sic patet quomodo intelligendum sit quod inquit sanctus Thomas animam intellectiuam non dependere à materia secundum esse. intelligitur enim quòd non dependet à materia simpliciter. sed bene secundum quid potest dependere. Et quia individuatio animæ concomitatur eius esse, possumus dicere hanc esse mentem sancti Thomæ quòd materia signata non est quidem causa individuationis animæ intellectiuæ simpliciter, sed bene est causa individuationis secundum quid, inquantum est causa eius vt est forma huius in ipso existens: & sic etiam intelligi potest cùm dicitur materiam sub quantitate esse principium individuationis. licèt enim in aliis sit causa individuationis simpliciter, in anima tamen intellectiua est principium secundum quid, & principium sine quo non individuatur. Ad secundum dicitur primò, quòd individuum substantiæ dupliciter considerari potest, vno modo inquantum est incommunicabile, alio modo inquantum est hoc signatum distinctum ab omnibus aliis individuis eiusdem speciei. Quod ergo inquit sanct. Thom. quoniam indiuiduatur substantia per seipsam, intelligendum est quantum ad primam conditionem individui, est enim incommunicabilis per materiam quæ est vltimum subiectum: materia autem est substantia quantum autem ad secundam conditionem individuatur per quantitatem quę est accidens: sunt & aliæ interpretationes istius propositionis ad aliis positæ quas ego non reprobo, in illis vide. Dicitur secundò, quod non ideò dicit sanct. Thom. hanc animam differre ab illa ex hoc solo quòd ad aliud corpus habitudinem habet, quasi habitudo ad corpus sit simpliciter causa individuationis, sed quia est conditio sine qua non individuatur. non enim esset hæc anima nisi esset huic corpori essentialiter coaptata: & sic etiam possumus dicere quòd materia individualis est causa sine qua non individuatur anima intellectiua: non autem est causa simpliciter ipsam individuationem in anima causans.

Quomodo anima per habitudinē ad corpora individuetur.

Secunda ratio Auer. erat. Multiplicatur intellectus secundum numerum, ergo & species intelligibiles multiplicantur secundum numerum, ergo sunt formæ individuales, ergo non sunt intelligibiles actu, hoc est falsum, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia proprium subiectum specierum intelligibilium est intellectus: secunda quoque probatur, quia formæ quæ sunt eædem secundum speciem, & diuersæ secundum numerum, sunt formæ individuales: tertia etiam probatur, quia intelligibilia sunt vniuersalia, non particularia. Respondetur & dicitur primò, quòd procedit ratio ex falso fundamento, scilicèt quòd species intelligibilis sit id quod intelligitur, & non tantùm quo intelligitur, quum tamen sit quo intelligitur, sicut species coloris in oculo est id quo videmus, non autem quod intelligitur, quia id quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam, id est, ipsa natura obiecta intellectui quæ est in singularibus, aliàs omnes scientiæ & artes quum sint de iis quæ intelliguntur, essent de speciebus quæ sunt in intellectu, & non tantùm naturalis ac metaphysica. Dicitur secundò, quòd non oportet esse vnam numero speciem intelligibilem huius intelligentis & illius: quia sequeretur vnum esse intelligere numero huius & illius intelligentis cùm operatio sequatur formam quæ est principium operationis: & ideo falsitas primi consequentis in ratione subintellecta negatur. Dicitur tertiò, quòd non sequitur si species intelligibiles sint plures numero, & eædem secundum speciem, quòd non sint intelligibiles actu, sed tantùm potentia, sicut alia individua, quia esse individuum non repugnat ei quod est esse intelligibile actu, intellectus enim possibilis & agens si ponantur separata, erunt individua, & tamen sunt intelligibilia: sed materialitas est id quod repugnat intelligibilitati, species autem intelligibiles sunt immateriales, quia non individuantur per materiam, sed per intellectum possibilem qui est immaterialis: vnde vltima consequentia negatur. Dicitur quartò, quòd nihil refert ad hoc quòd species receptæ in intellectu sint intelligibiles actu, verum intellectus possibilis sit vnus in omnibus, aut plures, quia eodem modo individuantur per intellectum siue sit vnus siue plures sint, licèt non eodem modo multiplicentur in eadem specie: sicut & in rebus sensibilibus ita individua quæ sunt vnica in vna specie, vt hic sol & hæc luna, non sunt actu intelligibilia, sicut quæ sunt multa in vna specie, vt equi vel homines, & sic patet quòd ista ratio concludit contra ponentem vnum intellectum tantùm, sicut contra ponentem plures intelligibiles. Dicitur quintò, quòd nec etiam multiplicatio intellectus possibilis est causa multiplicitatis specierum, vt prima cōsequentia videtur supponere, quia etiam apud Com. ponentem plures subiantias intelligibiles in quarum ordine intellectus est vltimus, aliquæ superiorum substantiarum eadem cognoscunt quæ intellectus possibilis: cùm in motoribus orbium secùndum ipsum sint formæ eorum quæ causantur per orbis motum: & sic formæ intelligibiles multiplicantur ad multiplicationem intellectuum non autem ad multiplicationem intellectus possibilis.

Species intelligibiles non sunt individuales.

Quomodo intellectus possibilis multiplicetur.

§ED contra hanc responsionem posset multipliciter instari. Primò contra primum dictum probando quòd species sit id quod intelligitur, non autem res extra intellectum, vt dicebatur ibidem. Scientiæ enim sunt de vniuersalibus: si ergo res quæ intelligitur, est res extra animam, sequitur quòd vniuersalia sint extra animam, & sic erit opinio Platonis vera.

Species non sunt quod intelligitur.

Scientiæ non sunt de vniuersalibus.

Respondetur, quòd vniuersalia sunt quidem extra animam, non tamen per se subsistentia, vt Plato posuit, sed in singularibus, & intellectus illa intelligit inquantum intelligit naturam generis & speciei non intelligendo principia individuantia: quod contingit, quia species intelligibilis est immaterialis effecta per intellectum agentem, vtpote abstracta à materia & conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Si autem contra hoc instetur, quia ad veram cognitionem requiritur vt cognitio rei respondeat, ergo si natura extra intellectum est singularis, oportet vt extra intellectum cognoscatur singularis: dicitur quòd vtique oportet cognitionem rei respondere, non tamen oportet vt idem sit modus cognitionis & rei, quia ea quæ sunt coniuncta in re, interdum distinctè cognoscuntur, vt patet de albedine & dulcedine, quando vna res est simul alba & dulcis, & de linea ac materia sensibili, quorum vnum absque altero cognosci potest, & sic licèt natura generis & speciei nunquam sit nisi in individuis, tamen intellectus illa intelligit non intelligendo principia individuantia, vnde negatur illa consequentia.

Secundò posset instari contra secundum dictum probando quòd oportet esse vnam numero speciem huius & illius intelligentis respectu eiusdem intellecti, quia tunc non esset vnum intellectum, cùm species sit ipsum intellectum in actu. Respondetur negando consequentiam. Ad hoc enim vt sit vnum intellectum à multis ex parte rei quæ terminat cognitionem, non oportet esse vnam speciem, cùm scilicèt ipsa non sit ipsum quod intelligitur, sed eius similitudo: sed oportet quòd sit vnius & eiusdem similitudo in illis: hoc autem est possibile si species intelligibiles sint numero diuersæ, nihil enim prohibet vnius & eiusdem rei fieri plures similitudines differentes.

Posset vltimò aliquis quærere. Vtrùm species intelligibiles ita sint præcisè quo aliquid intelligitur, quòd ipse nullo modo intelligantur. Respondet sanctus Thomas, quòd vtique intelliguntur, sed per reflectionem, sicut & ipsum intelligere & quantum ad cognitionem eius in singulari, & quantum ad eius cognitionem in vniuersali. 1. quantum ad cognitionem an est, dum cognoscit se habere speciem, & quantum ad cognitionem quid est, cognoscendo naturam ipsius.

CIRCA illud dictum in principio responsionis, quòd tantùm naturalis & metaphysicus considerat de speciebus intelligibilibus, considerandum quòd licèt vterque illorum de ipsis speciebus consideret, hoc tamen non est eodem modo. Nam naturalis de ipsis considerat inquantum in phantasmatibus fundantur, & à rebus naturalibus causantur, & eo modo quo considerat de intellectu, inquantum scilicèt sunt aliquid animæ intellectiuæ, quæ est forma naturalis, vtpote propriæ formæ intellectus possibilis existentes, metaphysicus autem de ipsis considerat & inquantum quædam entia sunt, & inquantum sunt immateriales, sicut & de intellectu possibili inquantū immaterialis est considerat.

CIRCA responsionem ad primam instantiam quum dicitur, quòd ratio quare intellectus cognoscit naturam generis & speciei denudatam à principiis individuantibus, est conditio per intellectum agentem: aduertendum quòd abstractio speciei à materia & conditionibus materiæ secundum suum esse dat speciei intelligibilis in ipso receptæ quæ est immaterialis effecta per ipsam speciem naturam absque materialibus conditionibus apprehendit. Sed attendenda sunt verba sancti Thomæ. Non enim inquit intellectum intelligere naturam absque conditionibus materialibus, quia species est immaterialis, quasi immaterialitas speciei sit ratio quare repræsentet naturam absque materialibus conditionibus, (hoc enim non est verum in doctrina eorum qui ponunt species quæ sunt in mente angelica, repræsentare non tantùm naturam speciei, sed etiam conditiones individuales, & tamen constat quòd sunt immateriales) sed inquit illud exercite quia est effecta immaterialis per intellectum agentem abstracta, & cætera. non enim quia est immaterialis abstrahitur, sed quia per intellectum agentem abstrahitur à phantasmatibus, & per intellectum sic eam abstrahentem fit immaterialis, ideò sic repræsentat: sicut enim per intellectum agentem abstrahitur, ita repræsentat: hoc autem non conuenit speciebus quæ sunt in mente angelica, sed tantùm speciebus intellectus nostri. In eadem responsione quum dicitur, quòd quamuis ad veritatem cognitionis necesse sit vt cognitio rei respondeat, non tamen oportet quòd idem sit modus cognitionis & rei, considerandum quòd sanctus Thomas dat intelligere distinctionem quam ponit primo quæstione 85. articulo primo, primum, & alibi, scilicèt quòd modus cognoscendi dupliciter potest accipi, scilicèt ex parte rei cognitæ & ex parte cognoscentis. Modum cognitionis ex parte rei cognitæ, oportet proportionari modo ipsius rei cognitæ, vt scilicèt cognoscatur res esse sicut est: & si aliter cognoscitur quàm sit non est vera cognitio rei. Modum autem se tenentem ex parte cognoscentis non oportet proportionari modo rei cognitæ, quia intellectus immaterialiter cognoscit quæ habent esse materiale: & quæ coniuncta sunt, secundum esse diuisim & separatim intelligit: primum significauit quum dixit, necesse esse ad veritatem cognitionis vt cognitio rei respondeat, secundum verò cùm dixit, non tamen oportet vt idem sit modus cognitionis & rei.

§ED occurrit dubium, quia si modus cognitionis se tenet ex parte rei debet proportionari modo rei intellectæ, si res intellecta sit secundum esse coniuncta conditionibus individualibus, necesse erit vt cognoscatur illis conditionibus coniuncta, non autem absque conditionibus individualibus: & si intelligitur absque illis conditionibus, sequitur quòd sine illis sit in re: & sic relinquitur aut vt res intellecta non sit res extra animam, quum intellectus sit vniuersalis: aut vt vniuersalia sint extra singularia. Respondetur quòd modus cognitionis se tenens ex parte cognoscentis vt hic lumitur, est modus cognoscendi secundum quòd cognoscenti per speciem repræsentatur, & hoc est cognoscere simplici apprehensione: & quia id quod est alteri coniunctum, secundum se contingit absque alio cui coniungitur repræsentari, sicut species coloris in oculo existens repræsentat colorem pomi, non autem eius dulcedinem, & species intellectus repræsentat naturam non repræsentando principia individuantia quibus coniungitur, ideò contingit vt cognoscens vnum absque alio apprehendat: & sic alius est modus cognitionis, & alius modus rei cognitæ absolutè sumptæ, vt est extra animam. Per modum autem cognitionis ex parte rei cognitæ intelligitur modus cognoscendi secundum quòd apprehenditur aliquid esse in re, & hoc est cognoscere per secundam operationem intellectus quæ terminatur ad esse rei, dum intellectus dicit aliquid esse vel non esse: & tunc oportet modum cognitionis proportionari modo rei cognitæ, vt dicat esse quod est, & non esse quod non est: & sic oportet vt dicat speciem esse in individuis si debet esse verus: si enim diceret ipsam non esse in individuis falsum diceret, & falsè cognosceret. Vnde ad argumentum negatur consequentia, si consequens intelligatur de cognitione quæ est simplex apprehensio, quia transitur à modo se tenente ex parte rei cognitæ ad modum se tenentem ex parte cognoscentis. Si autem intelligatur de cognitione quæ est compositio & diuisio, conceditur prima consequentia: oportet enim vt intellectus intelligat naturam esse coniunctam conditionibus individualibus, sicut est in re: & si aliter iudicaret, esset falsus: sed negatur vltima consequentia, non enim dicimus quòd vniuersalia intelligantur abstracta à singularibus per secundam operationem intellectus, quod est intelligere ipsa non esse in singularibus, sed tantùm per primam operationem intellectus, quod est apprehendere naturam non considerati individualibus conditionibus: & sic vniuersalia ipsa sunt quæ intelliguntur, non autem species quæ sunt in intellectu.

Tertia ratio Auer. erat, Magister scientiam quam habet eadem numero transfundit in discipulum, ergo vtrumque est vnus intellectus, ergo, &c. probatur antecedens, quia si transfunderet eandem tantùm secundum speciem, tunc causaret scientiam in discipulo, sicut causat formam suam in aliquo generando sibi simile, quod pertinet ad agentia materialia. Ad hanc rationem dat sanctus Thomas pulchram & longam responsionem, sed summari quantum ad argumentum sufficit, dicitur primò, quòd antecedens est verum de scientia quantum ad id quod scitur: sic enim est vna numero in magistro & in discipulo, non autem quantum ad species intelligibiles quibus scitur neque quantum ad ipsum habitum scientiæ, in quo videlicèt sensu hoc accipi debet. Ad eius probationem negatur consequentia, quia magister causat scientiam in discipulo non per modum agentis naturaliter reducentis materiam de potentia in actum suæ formæ, sed per modum artis. Vnde & ad hoc datur ab Aristotele ars demonstratiua: demonstratio enim est syllogismus faciens scire. Dicitur secundò ad maiorem declarationem responsionis, quòd quum duplex sit ars, vna scilicèt, in cuius materia nullum est principium agens ad effectum artis producendum, vt ars ædificatiua, alia in cuius materia est principium productiuū effectus artis, sicut medicatiua: quum dictum est magistrū causare scientiam per modum artis, accipitur ars secundo modo, non autem primo modo, quia in eo qui docetur, est principium actiuum ad scientiam, scilicèt intellectus & prima principia quæ naturaliter intelliguntur: & ideò sicut medicus sanando est minister naturæ, ita magister docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando, quia videlicèt Deus est causa naturalis luminis intellectus, quo homo in seipso scientiam causat. Dicitur tertiò, quòd hæc ratio non est ad propositum secundum ipsius Com. positionem, quæ cùm ipse ponat habitum scientiarum in intellectu passiuo, vnitas intellectus possibilis nihil facit ad vnitatem numeralem scientiæ magistri & discipuli, cùm intellectum passiuum constet non esse eundem in diuersis, sed supple oporteret concludere esse vnum intellectum passiuum in omnibus, quod nihil ad propositum pertinet.

Differētia inter agens naturale et artificiale.

CIRCA differentiam inter agens naturale & artem positam à sancto Thoma intelligendum, quòd ista differentia dupliciter accipi potest, vno modo quantum ad modum agēdi, quia scilicèt agens naturale agit naturaliter, id est, ex inclinatione propriæ formæ naturalis, agens verò per artem agit à proposito, & hic propriè est intellectus à sancto Thoma intentus, ex hoc enim optimè patet quòd magister non agit modo rerum materialium quæ naturaliter agunt, vt ratio deducebat. Alio modo accipi potest quantum ad formam productam, quasi videlicèt agens naturale agat producendo formam similem formæ agentis reducendo materiam de potentia in actum suæ formæ, non autem agens artificiale. & sic non accipit hoc loco sanctus Thomas differentiam positam. Sed tamen licèt si diligenter verba & propositum eius considereretur, primus tantùm sensus huius differentiæ sit ab eo intentus: quia tamen aliquis posset existimare etiam secundum sensum esse ab ipso intentum propter aliquam eius veritatem: ad eius euidentiam considerandum, quòd ista differentia ad hanc secundam

secundum sensum habet quidem veritatem loquendo de forma quantum ad eundem modum essendi, agens enim naturale producit formam similem suæ formæ & quantum ad ipsam rationem formæ, & quantum ad eundem modum essendi præsertim agens vniuocum: agens autem artificiale licèt producat formam similem suæ formæ secundum ipsam formæ rationem non tamen secundum eundem modum essendi, vt dicitur, prima quæst. 15. 1. & potentia quæst. 7. primo, octauum, cum forma producta habeat esse materiale, extra intellectum in intellectu autem habeat esse immateriale & intelligibile, non tamen habet veritatem vniuersaliter de forma quantum ad ipsam rationem formæ. Nam non est verum de agente artificiali in cuius materia nullum est principium actiuum quod non educat materiam in actum suæ formæ per quam agit, quum videamus domificatorem in materiam introducere formam domus in materia eiusdem rationis cum domo existente in eius intellectu, licèt non eiusdem modi essendi. est autem verum de artifice in cuius materia est principium agens ad effectum artis producendum. Hoc enim commune omni est actioni, quòd effectus assimilatur suæ causæ principali quantum ad formam, non autem oportet vt assimiletur instrumento aut ministro, eò quòd agens principale agat per virtutem suæ formæ, non autem agens instrumentale, vt dicitur tertia q. 62. primo & mat. quæstion. 4. 1 15. & 16. & ideò agens principale agendo educit materiam, de potentia ad actum suæ formæ, agens instrumentale vt sic non educit materiam ad actum propriæ formæ, sed cooperatur agenti principali ad inductionem formæ illius in materiam. Cùm ergo & ars in cuius materia non est principium actiuum ad effectum artis producendum, habeat rationem principalis agentis, sicut & agens naturale: ideò sicut agens naturale agit ad similitudinem suæ formæ in materia producendam, ita & talis artifex: & ideò sanct. Thom in quæstionibus de veritate quæst. 11. artic. primo vniuersaliter & absque distinctione ioquit, quòd quando aliquid præexistit in potentia passiua tantùm, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum. Ars autem in cuius materia est principium actiuum ad effectum artis producendum, cùm comparetur ad illud principium quod est in materia sicut instrumentum, & sicut minister ad principale agens, non educit materiam de potentia in actum ipsius artis, sed ministerialiter operatur ad hoc vt explicetur in actu quod virtute in principali agente continetur, sicut ars medicatiua ministra est ad hoc, vt in corpus introducatur sanitas quæ continetur virtualiter in virtute sanatiua in animali existente: & similiter magister per suam scientiam non agit ad introductionem suæ scientiæ in discipulum, sed est minister ad hoc, quod scientium quæ virtute continetur in intellectu discipuli, & principiis ab eo naturaliter notis, ipse in seipso causet: & ideò proponit sibi propositiones & ordinem propositionum tanquam instrumenta quibus in seipso habitum scientiæ causare possit: proponit etiam exempla quibus possit formare phantasmata necessaria ad intelligendum.

SED occurrit dubium. Nam scientia discipuli de vno scibili est eiusdem speciei cum scientia magistri de eodem scibili. vnde in de verit. vbi supra art. primo. 6. dicitur quòd per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quæ est in magistro educta de potentia in actum. ergo magister docendo illam scientiam educit discipulum de potentia in actum suæ formæ. non enim alia ratione dicitur ignis educere materiam de potentia in actum suæ formæ nisi quia in materia producit formam eiusdem speciei cum forma quam habet. Respondetur quòd agens educere materiam de potentia in actum proprię formæ contingit dupliciter, Vno modo, quia forma sua est principium actiuum formale quo formam producit in materia similem suæ formæ ipsam formam attingendo sua actione. Alio modo, quia ministrat alicui instrumenta quibus illud producat formam similem formę ipsius ministrantis, seu quocunque modo iuuat aliud ad productionem illius formæ, ipsum tamen sua actione non attingit formam. Magister ergo non educit materiam siue intellectum discipuli in actum propriæ formæ & propriæ scientiæ primo modo, cùm scientiam inquantum huiusmodi non habet rationem causæ vt dicitur primo sen. d. 38. ar. 1 & prima q. 117. primo. secundò, sed secundo modo tantùm, inquantum per scientia nouit magister quas propositiones, quas demonstrationes, quæue exempla debeat discipulo proponere quibus iuuati possit ad causandam scientiam in seipso: & ideò docens non dicitur educere discipulum de potentia in actum suæ formæ nisi secundo modo, sicut si homo calidus iuuaret ad introductionem caloris in ligno illi ignem approximando diceretur causare ministerialiter calorem eiusdē speciei cum calore quem habet: tamen calor suus nō esset principium formale quo lignum calefaceret. propositio autem sæc. Thom. intelligenda est primo modo, non autem secundo modo. ideò ratio non sequitur. Differentia ergo illa posita inter agens naturale & artificiale iuxta secundam interpretationem, scilicet quod agens naturale educit materiam de potentia in actum suæ formæ non autem agens artificiale, est vniuersaliter vera de forma quantum ad eundem essendi modum quantum autem ad ipsam formæ rationem est vera comparando agens naturale ad illud tantùm agens artificiale in cuius materia est principium actiuum ad productionem formæ, cuiusmodi agens est magister de quo in proposito est sermo, non autem vniuersaliter comparando ad agens artificiale. Veruntamen (vt diximus) prima interpretatio magis est ad propositum sancti Thomæ.

Agēs educere materiam de potētia ad actum propriæ formæ dupliciter contingit.

CIRCA illam propositionem. In eo qui docetur, est principium actiuum ad scientiam scilicet intellectus. & ea quæ naturaliter intelliguntur scilicet prima principia. adquærendum quòd ex hoc modo loquendi quo distinguitur principium existens in eo qui docetur, in intellectum & prima principia naturaliter nota dat intelligere S. Tho. intellectum esse distinctum ab habitu principiorum primorum. & non est idem cum lumine intellectus agentis, vt quidam volunt, id quod manifestius dicit prima 2. q. 53. art. 1. vbi ait quòd si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediatè ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis. & per se. & per accidēs. huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quàm practicorum. & ideò eo cùm inquit aliquando S. Tho. quoniam prima principia cognoscuntur naturali lumine intellectus agentis, non est sic intelligendum quasi ipsa virtus intellectus agentis sit habitus primorum principiorum, sed quia ille habitus non fit in nobis per discursum & argumentationem sicut habitus scientiarum, sed immediatè ab ipso intellectu agente in intellectu possibili causatur.

De habitu primorum Principiorum

Eadem sunt fere quæ Scotus in 2. dist. 24. quæst. vnica. & in 3. dist. 14. quæst. 3. & Ockam in 1. quæst. 12. & alij.

OCCVRRIT autem dubium circa primum dictum in responsione vbi dicitur quòd eadem numero scientia est in discipulo & magistro quantum ad id quod scitur: hoc enim non videtur verum esse, quia quod scitur, non est vnum numero, sed vnum specie aut genere aut analogia. Respondetur quòd vnum numero dupliciter potest accipi, scilicet positiuè: quia videlicet est quoddam in se singulare & individuum: & negatiuè, quia scilicet non est diuisum in multa secundum numerum. Primo modo non dicitur id quod scitur, esse vnum numero, sed secundo modo, natura enim vniuersalis à conditionibus individualibus abstracta, quomodo habet rationem sciti, non est diuisa in plura secundum numerum, cùm abstrahat ab omnibus principiis ipsam diuidentibus sed est vna, & sic dicitur scientia magistri & discipuli esse vna numero ex parte sciti, quia videlicet id quod vtraque scientia scitur, non est vt sic diuisum & multiplicatum numeraliter. Multa adduci potuissent ad huius capitis explanationem, sed quoniam ea à S. Th. in aliis locis plenissimè explicata, ea breuitati studens de industria præteriui.

Quòd intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animæ.
Cap. 76.

EX his autem concludi potest quòd hæc intellectus agens est vnus in omnibus: vt Alexander etiam ponit & Auicen. qui non ponunt intellectū possibilem esse vnum omnium, cùm enim agens & recipiens sint proportionata: oportet quòd vnicuique passiuo respondeat proprium actiuum: intellectus autē possibilis comparatur ad agentem vt proprium passiuum sue susceptiuum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, vt dicitur in 3. de anima: si igitur intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ multiplicatum secundum multitudinem individuorum, vt ostensum est & intellectus etiam agens erit huiusmodi, & non erit vnus omnium.

Improbatio.

Non videtur esse vnum.

2 Adhuc, intellectus agens non facit species intelligibiles actu vt ipse per eas intelligat, maximè sicut substantia separata, cùm non sit in potentia: sed vt per eas intelligat intellectus possibilis: nō igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum, talis autem facit eas qualis est ipse: nā omne agens agit sibi simile: est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili: & sic cùm intellectus possibilis sit pars animæ, intellectus agens non erit substantia separata.

3 Amplius, sicut materia prima perficitur per formas naturales quæ sunt extra animā: ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima non per actionem alicuius substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ eiusdem generis, scilicet quæ est in materia: sicut hæc caro generatur per formam quæ est in his carnibus & his ossibus, vt probat Aristot. in 7. meta. si igitur intellectus possibilis sit pars animæ, & non sit substantia separata, vt probatum est: intellectus agens per cuius actionem fiunt species intelligibiles, in ipso non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus actiua animæ.

Refutatio ad separatis.

Text. 28.

4 Item Plato posuit scientiam in nobis causari ab Ideis quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem Arist. improbat in primo metaphysicæ. constat autem quòd scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. si igitur intellectus agens est quædam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam & Platonicam à philosopho improbatam.

5 Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata, oportet quòd eius actio sit continua, & non intercisa: vel saltem oportet dicere quòd non continuetur & intercidatur ad nostrum arbitriū. actio autem eius est facere phātasmata intelligibilia actu. aut igitur hoc semper faciet aut non semper, si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum: sed tunc intelligimus actu quando phātasmata fiunt intelligibilia actu. igitur oportet quòd vel semper intelligamus, vel quòd non sit in potestate nostra actu intelligere.

6 Præterea, comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata quæ sunt in quibuscunque hominibus, est vna: sicut comparatio solis est vna ad omnes calores. res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes & insciy: & per consequens eadem phantasmata sunt in vtrisque: similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. vterque ergo similiter intelliget. Potest autem dici quòd intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu: sed solùm quando sunt ad hoc dispositā. disponuntur autem ad hoc per actum cogitatiuæ virtutis: cuius visus est in nostra potestate: & ideò intelligere actu est in nostra potestate. & ob hoc etiam contingit quòd non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata: quia non omnes habent actum virtutis cogitatiuæ conuenientem, sed solum qui sunt instructi & connō sufficiens. hæc enim dispositio quæ fit per cogitatiuā intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, vt Auicenna dicit: vel quia disponuntur phantasmata vt fiant intelligibilia actu, sicut Auerrois & Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conueniens: quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu: vnde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem, vel ad species coloris: non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam, aliqua dispositione vlterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones: sicut materia aquæ disponitur ad formam aëris per remotionem frigiditatis & densitatis. nihil autem contrarium est in intellectu possibili quod possit impedire cuiuscunque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles etiam contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, vt probat Aristotel. in sexto metaphysicæ cum vnum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quæ accidit in iudicio intellectus compositionis & diuidentis, prouenit non ex eo quòd in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd ei aliqua desunt, non igitur quantum in se est intellectus

possibilis indiget aliqua præparatione vt suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

2 Præterea colores facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, & per consequens in visum. si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum: non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, vt Arist. ponit.

3 Item secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, & per consequens nec sensu, sed solum per accidens, quasi excitantia & præparantia intellectum possibilem ad recipiendum: quod est opinionis Platonicæ, & contra ordinē generationis intellectus & scientiæ quem ponit Arist. in primo metaph. & vltimo posteriorum, * dicēs quòd ex sensu fit memoria: ex multis memorijs vnum experimentum: ex multis experimentis vniuersalis acceptio, quæ est scientiæ & intellectus. Est autem hæc positio Auicennæ consona his quæ de generatione rerum naturalium dicit. ponit enim quòd omnia agentia inferiora solum per suas actiones præparant materiam ad suscipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata. vnde & eadem ratione ponit quòd phantasmata præparant intellectum possibilem: formæ aut intelligibiles fluunt à substantia separata. similiter autem quòd per cogitationem disponantur phātasmata ad hoc quòd fiant intelligibilia actu, & mouentia intellectum possibilem, conueniens non videtur si intellectus agens ponatur substantia separata. hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quòd inferiora agentia sunt solum disponentia ad vltimam perfectionem: vltima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam Aristotelis in septimo metaphysi. * non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum, quàm inferiores naturæ ad proprias operationes.

In præmio.

Text. 28.

4 Amplius effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus: sed requirunt agentia sui generis. hominem enim generat sol & homo: similiter videmus in aliis animalibus perfectis quòd quidam ignobilia animalia ex solis tantùm actione generantur absque principio actiuo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum: nisi etiam ponatur agens proximum. hæc autem ratio contra Auicennam non procedit. nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

Text. 30.

5 Adhuc, intentio effectus demonstrat agentem: vnde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturæ inferioris, sed superioris tantùm: quia producuntur ab agente superiori tantum: propter quod Aristotel. in 7. metaphysi. dicit ea fieri casu: animalia autem quæ fiunt ex semine, sunt ex intentione naturæ superioris & inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas vniuersales à phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti: igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. hoc autem est intellectus agens. non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animæ nostræ.

6 Item in natura cuiuslibet mouentis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: & si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium actiuum: sicut patet de potentiis animæ nu-

Universidad de Piura Biblioteca

tritiuæ in plantis: si verò operatio illa consistat in passione, adest ei principium passiuum, sicut patet de potentijs sensitiuis in animalibus: homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora mouentia: eius autem propria & naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam: inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili: nec etiam sine actione; inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. oportet igitur in natura hominis esse vtriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem, & possibilem: & neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.

7 Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quòd est suprà naturam hominis: operatio autem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis: vt miracula facere, & prophetare, & alia huiusmodi, quæ diuino munere homines operantur. cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis: si intellectus agens est quædam substantia separata, sequitur quòd intelligere non sit operatio propria & naturalis homini: & sic homo non poterit diffiniri per hoc quòd est intellectiuus aut rationalis.

8 Præterea nihil operatur nisi per aliquam virtutem quæ formaliter in ipso est. Vnde Aristot. in secundo de anima * ostendit quòd quo viuimus & sentimus, & forma & actus. sed vtraque actio, scilicèt intellectus possibilis, & intellectus agentis, conuenit homini: homo enim species abstrahit à phantasmatibus, & recipit mente intelligibilia actu. non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. oportet igitur quòd principia quibus attribuuntur hæ actiones, scilicèt intellectus possibilis & agens sint virtutes quædam in nobis formaliter existentes. Si autem dicatur quòd hæ actiones attribuuntur homini inquantum prædicti intellectus continuantur nobis, vt Auerrois dicit. iam suprà ostensum est quòd continuatio intellectus possibilis nobiscum si sit quædam substantia separata, qualem ipsa intelligit: non sufficit ad hoc quòd ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, vt patet ex exemplo Aristotel. in tertio de anima. *Formæ autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem: vnde nec subiectum harum formarum potest per huiusmodi formas actionem artificis facere: ergo nec homo per hoc quòd sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

*7 tex. & 4 & 5.

*Responsio secundum Auer. 2 & 3 impugnata.

*4 tex. com. 17.

9 Adhuc, vnumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quòd mouetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum, quam quòd ipsum agat. irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant: quia omnis operatio eorum dependet à principio extrinseco mouente: sensus autem motus à sensibili exteriori imprimit in phantasiam: & sic per ordinem procedit in omnibus potentijs vsque ad motiuas. operatio autem propria hominis est intelligere, cuius primum principium est intellectus agens qui facit species intelligibiles, à quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu mouet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet à principio extrinseco. non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio: & sic non erit dominus suarum operationum: nec meretur laudem aut vituperium: & peribit tota scientia moralis & conuersatio politica: quod est inconueniens. non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

Super cap. 76.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas intellectum possibilem non esse subsistantiam separatam, neque esse vnum in omnibus, nunc idem vult de intellectu agente demonstrare.

CIRCA hoc autem tria facit. Primò enim ostendit ipsum non esse subsistantiam separatam, sed esse aliquid animæ. Secundò declarat quomodo non est impossibile cum intellectu possibili in vna animæ subsistantia conuenire, cap. sequenti. Tertiò, ostendit hoc secundum mentem Arist. esse capit. 78. Quantum ad primum sciendum (vt dicitur in quæstionibus de anima artic. 4.) quòd intellectum agentem esse vnum & separatum videtur plus rationis habere quàm si hoc de intellectu possibili ponatur, quia inuenitur agens separatum ab his quæ reducit in actum, id autem per quod aliquid est in potentia, omninò videtur esse intrinsecum, & ideò plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam quàm intellectum possibilem. propter hoc ponit sanctus Thomas quòd præter Auerrois etiam Alexander & Auicenna posuerunt intellectum agentem esse vnum omnium. Contra quam opinionem arguitur probando quòd intellectus agens sit aliquid animæ nostræ, & arguitur primò sic. Agens & patiens oportet esse proportionata. ergo vnicuique passiuo correspondet proprium actiuum. ergo si intellectus possibilis est aliquid animæ multiplicatum secundum multitudinem individuorum, vt est ostensum, intellectus agens erit huiusmodi, probatur vltima consequentia, quia intellectus possibilis comparatur ad agentem vt proprium passiuum suæ susceptiuum eius. cum se habeat intellectus agens ad ipsum sicut ars ad materiam. vt dicitur tertio de anima.

ADVERTE quòd antecedens intelligendum est de agente proximo, non autem de agente remoto. non oportet enim agens remotum proportionari secundùm adæquationem cuilibet recipienti, quia vnum agens remotum potest agere in multa recipientia, sed bene agens proximum proportionatum esse oportet. videmus enim in rebus naturalibus omni effectui præsertim in rebus perfectis correspondere proprium agens. non producitur enim rosa ni si à rosa, & equus non nisi ab equo producitur, & sic propriæ materiæ receptiuæ formæ rosæ, & propriæ materiæ receptiuæ formæ equi correspondent propria agentia, intellectus autem agens ponitur tanquam proximum agens respecta intellectus possibilis, ideò illa proportionata sint oportet.

ADVERTE etiam quòd intellectus agens dicitur ab Arist. comparari ad intellectum possibilem vt ars ad materiam: quia sicut ars principaliter operans reducit quidem materiam de potentia in actum formæ artis, non autem ad formam naturalem ipsius operantis per artem (domificator enim sua arte producit formam domus in materia, non autem suam formam qua est homo) ita intellectus agens in intellectum possibilem introducit species intelligibiles rerum naturalium, & reducit ipsum de potentia in actum illarum rerum, non autem suam formam secundum quam est intellectus agens, in ipsum inducit. Sed videtur hæc ratio non concludere. Diceretur enim quòd licèt intellectui possibili correspondeat intellectus agens tanquam proprium actiuum, & sit vnius speciei, sicut omnis intellectus possibilis est vnius speciei, non tamen oportet vt vni intellectui possibili secundum numerum correspondeat vnus numero intellectus agens, cum videamus vnum numero agens in plura passiua posse agere, sicut vnus ignis numero potest multa ligna combarere, & vna arte domificatiua possunt multæ materiæ transmutari ad formam domus. Dato etiam quòd oporteret tot numero esse intellectus agentes, quot sunt intellectus possibiles, non tamen sequitur si intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, quòd & intellectus agens sit aliquid anima. non enim oportet vt agens in eadem essentia numero tribuatur cum patientia, cum videamus in naturalibus agens esse à remoto omninò secundum suam substantiam separatum, sicut ignis à ligno. Respondetur & dicitur primo, quod non omnes quidem rationes hic adductæ à sanct. Thom. sunt tanquam demonstrationes accipiendæ, sed aliquæ sunt probabiles & persuasiuæ. vnde non oportet in omnibus conari ad hoc vt demonstretur eas de necessitate concludere, coitar tamen quantum fieri potest ostendere quod efficaces sunt, non patuisque momenti. Dicitur secundo quòd propositio assumpta pro fundamento rationis, scilicèt vnicuique passiuo correspondet proprium actiuum, intelligenda est de passiuo naturali, & de identitate generis & ordinis, oportet enim vt passiuo naturaliter motiuo ab aliquo correspondeat tanquam proprium agens & naturale aliquod agens quod sit eiusdem generis cum ipso, præsertim in rebus perfectis, vt inferius habetur. propterea dicitur septimo metaphysicæ, quòd res materiales non possunt à formis separatis tanquam à propriis actuis produci, cum sint alterius ordinis ab ipsis & alterius generis. Si ergo intellectus agens comparatur ad possibilem sicut naturale & proprium agens, necesse est vt sint eiusdem generis & ordinis: & ideò si intellectus est accedens animæ, aut forma corporis, si ab ipsa anima non distinguatur (hoc enim nihil ad propositum refert) & per consequens multiplicatur ad multiplicationem hominum, necesse est vt & intellectus agens sit accedens animæ, aut forma corporis, & ad multiplicationem hominum multiplicetur, & sic non erit subsistantia separata. Vnde ad obiecta patet quòd non sunt contra mentem rationis. non enim vult concludere sanctus Thomas per hanc rationem primo quòd vnicuique intellectui possibili correspondeat vnus numero intellectus agens, vt obiectio supponit, nec quòd in eadem numero essentia animæ oporteat de necessitate esse intellectum possibilem & agentem à quo ille mouetur, sed hoc solùm quòd non est subsistantia separata tanquam vnus intellectus agens omnium hominum, quod iuxta declarationem factam optimè concluditur. Quo quidem existente, considerato modo agendi intellectus agentis, & necessitate ipsius, consequenter conuenientius est dicere quòd intellectus possibilis vnius hominis moueatur ab intellectu agente existente in ipso homine, quàm quòd moueatur ab intellectu agente in alio homine existente, vt per alias rationes inferius ostendetur. Si autem contra rationis declarationem instetur, quia inquit sanctus Thomas de mente Aristot. intellectum agentem ad possibilem comparari sicut artem ad materiam, non oportet autem artem esse eiusdem generis & ordinis cum materia artis, cum ars habeat esse immateriale, non autem materia, & sic videtur declaratio fundamenti rationis non esse secundum intentionem sanct. Thom. dicitur quòd illa comparatio quantum ad aliquid verè est, quantum autem ad aliquid non habet veritatem: sicut & in omni alia comparatione accidit. se habet enim intellectus agens ad possibilem sicut ars ad materiam, inquantum non producit formam suæ speciei in intellectu possibili, sed tantùm formam rerum materialium. non enim causat alium intellectum agentem in intellectu possibili, sed species intelligibiles quæ sunt rerum materialium formæ. sic enim & artifex non causat suam formam & suam speciem qua est in rerum natura, in materiam, sed tantùm causat formas rerum de quibus est ars, vnde quod inquit sanct. Thomas intellectum possibilem esse proprium passiuum quasi in ipso intellectus agentis, non sic intelligendum est quòd in ipso intellectus agens suscipiatur secùdum propriam speciem, sed quia est id in quo recipiuntur omnes formæ ab intellectu agente productæ. Est autem dissimilitudo inter intellectum agentem & artem in comparatione ad passiuum, quia intellectus agens comparatur ad possibilem vt ad proprium & naturale passiuum receptiuum formarum secundum eundem modum essendi qui intellectui agenti conuenit, scilicèt secundùm esse intelligibile & immateriale. ideò oportet vt vterque intellectus in modo essendi conueniant, vt sicut intellectus possibilis habet esse per modum inhærentis, aut formæ alterius, ita habeat esse & intellectus agens, ars autem comparatur ad materiam: sicut ad susceptiuum formæ secundum alium essendi modum. materia enim recipit formam artis materialiter quæ in intellectu habet esse immateriale, ideò non oportet vt sit idem modus essendi artis & eius susceptiui. vnde & ars non est naturale actiuum, sed magis voluntarium, inquantum non agit nisi adiuncta voluntate. intellectus autem agens est naturale actiuum respectu intellectus possibilis, licèt quantum ad aliquid (vt suprà est ostensum) habeat modum artis. Dicitur vlterius quòd licèt ars alium modum essendi habeat quàm materia, non tamen dicitur esse alterius generis & alterius ordinis, quia ars est eiusdem rationis cum forma materiali, & suæ rationi non repugnat vterque modus essendi. materiale enim & immateriale tunc sunt diuersorum ordinum, quando rationi vnius repugnat esse in materia, alterius verò rationi conuenit vt sit in materia, sicut intelligentia separata & equus sunt alterius & alterius ordinis & generis, rationi verò formæ quæ producitur per artem inquantum huiusmodi non repugnat esse materiale neque etiam immateriale: vnde sicut materia est eiusdem ordinis & generis cum forma in ipsa per artem introducta, ita & cum ipsa arte. Secundò arguitur ad conclusionem. Intellectus agens facit species intelligibiles tales qualis est ipse, & facit tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. ergo est proportionatus intellectui possibili ergo cum intellectus possibilis sit pars animæ, ipse non erit substantia separata. prima pars antecedentis probatur, quia omne agens agit sibi simile. Secunda autem pars probatur, quia non facit species intelligibiles actu, vt per eas ipse intelligat, maximè tanquam substantia separata, cùm non sit in potentia scilicèt passiua, sed vt per eas intelligat intellectus possibilis.

Intellectus agens tenet se ad intellectum possibilem sicut ars ad materiam.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Primò enim circa primam partem antecedentis quæritur, quomodo intelligatur illa similitudo qualitatis inter intellectum agentem & speciem intelligibilem. aut enim intelligitur quòd facit species eiusdem rationis cum ipso, aut secundum eundem modum essendi. si secundum eandem rationem, illud est manifestè falsum, quia species intelligibilis lapidis facta per intellectum agentem non est eiusdem speciei cum intellectu agente, sed cum lapide existente in materia. si secundum eundem modum essendi, probatio ad hoc assumpta non erit ad propositum. non enim omne agens agit sibi simile quantum ad eundem modum essendi, licèt faciat aliquo modo sibi simile secundum eandem rationem. ostensum est enim superius quomodo forma alium modum essendi habet in materia, & alium in mente artificis. Secundò dubitatur circa primam consequentiam. Aut enim intelligitur intellectum agentem esse proportionatum intellectui possibili secundum eandem rationem, & sic non sequitur hoc consequens nisi intellecto ante secundò eundem sensum scilicèt quòd species intelligibilis est eiusdem rationis cum intellectu possibili & intellectu agente. constat autè manifestè hoc falsum esse, & sic ratio nulla erit aut intelligitur ipsum esse proportionatum secundum eundem essendi modum, & tunc oportet vt intelligatur antecedens similiter de conuenientia in modo essendi: sed ostensum est ex sua probatione illud sic intelligi non posse, sed tantum de conuenientia rationis. ergo istud consequens ex illo antecedente non sequitur.

Quomodo proportionetur intellectus agens intellectui possibili & species intelligibilis.

AD huius euidentiam considerandum est quòd virtus rationis consistit in hoc quòd ea quæ vni tertio assimilantur, inter se quoque similia sunt: & similiter quæ vni tertio proportionantur, inter se quoque sunt proportionata: & ideò cum tam intellectus possibilis quàm intellectus agens habeant similitudinem & proportionem cum specie intelligibili, ille per modum susceptiui, hic per modum actiui principij, cum & proprium actum oporteat proprio susceptiuo proportionari, & proprium effectum propriæ causæ: oportet intellectum possibilem & intellectum agentem sibi inuicem proportionata esse. Secundum ergo conuenientiam vtriusque intellectus ad speciem intelligibilem erit conuenientia ipsorum intellectuum. conuenit autem vterque intellectus cum specie intelligibili in eodem genere & in eodem ordine, quia species & est proprius actus & naturalis intellectus possibilis, & proprius ac naturalis effectus intellectus agentis. actum autem proprium alicuius potentiæ oportet esse eiusdem generis & ordinis cum ipsa potentia, & proprium ac naturalem effectum alicuius agentis cum suo agente, oportet esse eiusdem ordinis & generis. Ad hanc autem conuenientiam sequitur conuenientia in modo essendi, quia quæ sunt eiusdem rationis & eiusdem ordinis eundum essendi modum naturalem habent. vt patet discurrendo per omnia. Sequitur ergo vt & ipsi intellectus inter se & eiusdem rationis & eiusdem modi essendi sint. Vnde ad primum dubium dicitur, quòd prima pars antecedentis intelligitur de conuenientia in eadem ratione generica, & in eodem ordine, consequenter etiam in eodem modo essendi naturali, licèt enim alia sit ratio specifica intellectus agentis & alia speciei intelligibilis, conueniunt tamen in hac ratione & in hoc ordine, quòd sunt principium proprium intellectionis, & eundum essendi modum habent scilicèt esse immateriale, & esse intellectuale: & sic optimè probatur ista pars antecedentis ex illa propositione assumpta, quòd omne agens agit sibi simile, scilicèt quòd omne agens proprium & naturalem effectum facit eiusdem rationis secum, saltem generice & eiusdem ordinis, species enim est proprius & naturalis effectus intellectus agentis. Cùm autem instatur, quòd non potest illa pars antecedentis intelligi de conuenientia in modo essendi, quia tunc probatio adducta non esset ad propositum, dicitur quòd vtique ratio illa immediatè probat conuenientia secundum rationem & ordinem, quia agens proprium continens virtute tantùm aliquam formam, non autè formaliter producit sibi simile secundum rationem genericam & in eodem ordine: mediatè tamen probat etiam conuenientiam in modo essendi. quia ex hoc quòd forma est similis intellectui agenti in genere & ordine rerum, sequitur quòd eundem modum essendi cum ipso habeat.

Ad secundum dubium similiter respondetur quòd consequens illud intelligitur de proportione & secundum eandem rationem atque ordinem, & secundum eundem modum essendi. Ad improbationem primæ partis iam ostensum est, quòd etiam antecedens de proportione secundum rationem & ordinem intelligitur, Ad improbationem verò secundæ partis similiter patet quòd & antecedens de conuenientia etiam in modo essendi intelligenda est, non autem tantùm de conuenientia secundum rationem.

Tertiò arguitur. Formæ materiales recipiuntur in materia

Universidad de Deusto
Biblioteca

prima non per actionem substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ eiusdem generis, quæ scilicet est in materia ergo à simili si intellectus possibilis est pars animæ, non autem substantia separata, intellectus agens per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit substantia separata, sed virtus animæ, probatur antecedens & exemplo huius eatnis quæ generatur per formam quæ est in iis carnibus & in his ossibus, vt patet per Aristotel. 7. metaph. text. 38. consequentia verò probatur quia sicut materia prima perficitur per formas materiales ita intellectus possibilis perficitur per species intellectas in actu.

ADVERTE cum dicitur hic, quòd formæ naturales recipiuntur in materia non per actionem alicuius substantiæ separatæ tantùm, quòd iccirco additur tantùm, quia non negat Arist. secundum cuius opinionem hic arguit sanct Thomas quòd substantiæ separatæ sint causæ formarum materialium, cum ponat ipsas esse motrices orbium, ex quorum motibus est in inferioribus generatio & corruptio, sed negat illas solas esse causas dictarum formarum, vt voluit Plato & Auicenna. præter enim substantias separatas requiruntur propria & particularia agentia materialia, vt ostenditur septimo metaphysicæ.

Quartò. Si intellectus esset separatus, aut nulla aut parua differentia esset inter opinionem istam & Platonicam, sed opinionem Platonicam reprobat Aristotel. in primo metaphysicæ, ergo &c. probatur consequentia, quia Plato ponebat scientiam causari in nobis ab Ideis quas ponebat substantias separatas. similiter cum intellectus agens sit primum & principale principium scientiæ nostræ, si ponatur substantia separata, ponitur scientiam in nobis à substantia separata causari. Quintò. Oportebit quòd vel semper intelligamus, vel quòd non sit in potestate nostra actu intelligere. probatur consequentia, quia tunc actu intelligimus, quando phantasmata fiunt actu intelligibilia. Si autem intellectus agens est substantia separata, oportet quòd eius actio quæ est phantasmata facere actu intelligibilia, aut sit continua & non intercisa, aut quòd non continuetur & intercidatur ad arbitrium nostrum. Sextò. Sequeretur quòd tam scientes quàm insci similiter intelligent. probatur consequentia, quia comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata in quibuscunque est vna, sicut comparatio solis est vna ad omnes calores. eadem autem phantasmata sunt in illis, cum res sensibiles similiter sentiant.

ADVERTE quòd comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata dicitur hoc loco esse vna, quia est eiusdem rationis, quia videlicèt eodem modo comparatur ad omnia, vtpote non magis illuminatiua vnius phantasmatis quàm alterius: sicut & sol eodem modo ad omnes calores comparatur non magis existens causa vnius quàm alterius. Ad istas duas rationes simul respondeti posset, quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata sunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt actu disposita per actum cogitatiuæ virtutis, cuius vsus est in nostra potestate. & ideò ad primum horum negatur consequentia, qua infertur, quòd intelligere non erit in nostra potestate. ad secundum etiam negatur consequentia, quia iccirco non omnes intelligunt ea quorum habent phantasmata, quia non omnes habent actum cogitatiuæ conuenientem. Contra hanc responsionem, quòd non sit omninò sufficiens, licèt aliquam habeat apparentiam, arguit sanctus Thomas, quia hæc dispositio quæ sit per cogitationem ad intelligendum: aut est dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles. vt voluit Auicenna, aut est phantasmatum dispositio ad hoc vt fiant actu intelligibilia, vt Auerroes & Alexander dicunt. Si primum, contra arguitur, tum quia id in cuius natura est recipere aliquam formam non indiget dispositione alia ad formam illam nisi forte sint in illa contrariæ dispositiones. intellectus autem possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species actu intelligibiles ad quas comparatur: vt diaphanum ad lucem vel ad species coloris. nihilque est in ipso contrarium quod sit impeditiuum speciei intelligibilis recipiendæ: nam falsitas quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non quod in intellectu sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd ei aliqua desunt, tum quia non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem. sicut colorum ad visum, vt voluit Aristo. quia colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano & visu, quod non contingit phantasmati illustrato secundum hanc responsionem, tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tanquam scilicèt principia actiua & causatiua scientiæ, sed per accidens tantùm, quasi præparantia & excitantia intellectum possibilem ad recipiendum, quod est opinionis Platonicæ, & contra ordinem generationis scientiarum posteriorum. Addit verò sanct. Th. quod hæc positio Auicen. consonat iis quæ de generatione rerum naturalium dicit, dum ponit & agentia naturalia solum præparare materiam ad suscipiendas formas ab intelligentia separata. Si verò secundum dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium quòd agentia inferiora disponunt solum ad vltimam perfectionem. vltima autem perfectio est ab agente separato, quod est contra sententiam Aristotel. sexto Metaphysicè.

CIRCA illam propositionem. Id in cuius natura est recipere aliquam formam, non indiget dispositione alterius ad illam formam dubitatur, quia tunc sequitur quòd materia immediatè recipere possit quancumque formam substantialem absque aliqua dispositione. cùm secundum suam naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. hoc autem videtur falsum, quia anima non potest recipi in materia nisi sit prius organizata & disposita. Videtur etiam esse contra doctrinam sancti Thomæ prima quæstione 76. articulo sexto vbi inquit, quòd materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam, & sic videtur quòd posteriorem formam non possit recipere nisi disponatur & præparetur per præcedentem formam sicut non potest recipere animam intellectiuam nisi præcedat in ipsa anima sensitiua & vegetatiua.

De ordine materiæ ad formas.

AD huius euidentiam considerandum, quòd esse secundum suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cuius natura est recipere aliquam formam, accipit sanct. Thomas pro eo quòd est esse ex se & ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam, tale autem constat non indigere alia vteriori dispositione ad illam formam, implicat enim contradictionem quòd aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, & quod vlteriori ad illam dispositione indigeat. Nam si dispositione superaddita indigeat iam non est ex propria natura dispositum. diaphanum enim actu, quia ex se est dispositum ad susceptionem speciei coloris. Ideò non indiget alia dispositione ad illam speciem: & similiter intellectus possibilis quia est ex propria natura dispositus ab speciem intelligibilem, propter quod comparatur ad ipsam sicut diaphanum ad lucem si accipiatur diaphanum in potentia, aut sicut diaphanum ad speciem coloris, si accipiatur diaphanum in actu. ideò nulla alia dispositione ad illam suscipiendam eget, & in hoc fundatur ratio sancti. Thom.

AD rationem autem in oppositum respondetur, quòd de immediata receptione formæ in materia dupliciter loqui possumus. Vno modo vt illa immediatio excludit dispositionem præcedentem durationem formam in materia, & desinentem in aduentu ipsius formæ, vt sit sensus, quòd materia non indiget vt prius duratione disponatur antequam recipiat formam, sed per se ipsam est ad omnem formam disposita: & tunc negatur consequentia. quia materia non est immediata nisi formis elementorum, vt dicitur inferius capitulo 97. & secundò sententiam distin. 13. artic. 4. non enim indiget secundum se per aliam formam præcedentem disponi ad formam elementi: licèt per accidens oporteat ipsam ad formam vnius elementi disponi si in materia contingat esse dispositiones contrarias dispositionibus formæ introducendæ, sed bene (vt in locis prælegatis dicitur) indiget disponi ad alias formas per susceptionem formarum præcedentium, vt accidit in generatione hominis, eò quòd inter ipsam & animam intellectiuam medient multæ formæ. ad probationem autem consequentiæ negatur assumptum, non enim iuxta sensum datum propositioni sanct. Thom. materia est secundum suam naturam in potentia ad omnem formam, id est, per se & ex propria natura sufficienter ad omnem formam disposita, sed tantum ad formas elementares. Alio modo vt illa immediatio excludit dispositionem manentem in materia cum ipsa forma. vt sit sensus, quòd inter materiam & formam non mediat aliqua dispositio materiæ superaddita, sed ipsa forma substantialis immediate inhæret materiæ. & tunc dicitur iuxta ea quæ superius determinata sunt, quòd de forma substantiali dupliciter loqui possumus vno modo vt dat esse substantiale corporeum, alio modo vt dat aliquem gradum essendi supra esse corporeum, puta esse vegetatiuum, esse sensitiuum, aut esse intellectiuum. Si primo modo consideretur, sic materia nudè accepta est ex sua natura disposita ad susceptionem cuiuscunque formæ substantialis, nec indiget ad illam alia dispositione. vt in superioribus patuit. vt habetur ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione 76. articulo sexto de spiritu articulo tertio. & de anima articulo nono, sed immediatè omnem formam substantialem recipit, vnde negatur falsitas consequentis. Ad cuius primam probationem dicitur, quòd assumptum est falsum de anima vt dat esse corporeum. sic enim eius perfectibile est materia prima. non autem corpus organizatum. Ad secundam probationem dicitur iuxta ea quæ habentur in quæstionibus de anima articulo prælegato ad nonum, quòd materia dicitur in potentia ad omnes actus. ordine quodam, non quasi recipiat diuersas formas ordinati, quæ scilicèt permaneant in materia tanquam vna sit dispositio ad aliam, sed quia id quod est proprium superioris formæ, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formæ. materia enim non est secundum se disposita ad gradum superioris formæ, sed tantum ad esse substantiale corporeum, vt superius est ostensum, & per gradum inferiorem ad gradum superiorem & perfectiorem ab eadem tamen forma procedentes disponitur. Si autem consideretur secundo modo, sic materia non est immediata omni formæ si nudè consideretur, sed ad hoc vt formam secundum perfectiorem gradum recipiat, oportet præintelligere in ipsa ordine naturæ, & intellectus gradum inferiorem tanquam materiæ dispositionem ad gradum superiorem. Vnde sic etiam considerata forma, consequentia & assumptum ad eius probationem falsa sunt.

Deuotio-nes ex fictione imaginatiua.

CIRCA illam probationem in eadem ratione assumptam ad excludendam obiectionem qua aliquis posset dicere in intellectu esse aliquid contrarium formæ intelligibili, quia in intellectu est falsitas quæ veritati contrariatur, circa hanc inquam falsitas quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non ex eo quòd in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd aliqua ei desunt: aduertendum, quòd in intellectu non inuenitur contrarietas ex parte ipsarum specierum intelligibilium, cum species contrariorum (vt adducit Sanctus Thom. de mente Arist. 6. metaphysicæ tex. 23.) non sint contrariæ, immò vnum sit ratio cognoscendi alterum, sed contrarietas inuenitur in ipso tantum secundum veritatem & falsitatem, secundum quòd opiniones contradictoriorum quarum vna est vera, & altera falsa sunt contrariæ, vnde contrarietas quæ inuenitur in intellectu est tantum contrarietas enunciationum quæ præsupponunt species in intellectu ex quibus intellectus ad enunciandum procedit, non autem est contrarietas aliquorum quæ ad actum intelligendi præsupponantur, & ideò bene inquit Sanct. Thom. quòd falsitas non est in intellectu ex eo quòd sint in ipso aliqua intellecta, id est, falsum existens in intellectu quod contrariatur vero, non est species aliqua intelligibilis, vt oporteat ipsam remoueri ad hoc vt intellectus aliam speciem suscipiat, sicut oportet remoueri formam aquæ à materia, & qualitates eam consequentes, si in materiam aquæ debet forma ignis introduci. immò defectus & priuatio alicuius speciei aut alicuius alterius requisiti ad hoc vt intellectus veram compositionem faciat, est ratio quare intellectus falsum iudicat & componit, sicut iudicans hominem esse ruminabilem, quod est falsum, ideò sic iudicat, aut quia non habet speciem intelligibilem hominis aut rudibilis, aut quia secundum illas species non potest recte iudicare propter defectum virium sensitiuarum quarum operatione intellectus ad intelligendum eget. Septimò principaliter arguitur. Intelligere est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus, ergo non sufficit ad ipsum ponere agens remotum quod sit substantia separata, sed oportet etiam ponere agens proximum sui generis, ergo &c. probatur consequentia, quia effectus nobiliores in istis inferioribus præter agentia superiora requirunt agentia sui generis, vt patet in animalibus perfectis. Addit autem sanct. Thom. quòd hæc ratio contra Auic. non procedit, eo quod ponat omne animal posse generari absque semine.

Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus.

CIRCA hanc propositionem, Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus, attendendum quòd nomen effectus hoc loco accipitur vt exenditur non solum ad id quod per actionem producitur, sed etiam ad ipsam operationem. Dicitur autem intelligere esse, nobilissimus effectus, non secundum entitatem suam absolute & simpliciter consideratam, quia omnis substantia est ipso nobilior (substantia enim omnis est nobilior omni accedente, simpliciter loquendo) sed quantum ad modum essendi & in ratione operis & effectus, quia & habet esse immateriale, & procedit ab anima vt excedit materiæ capacitatem, secundum quod habet vt sit excellentissima formarum. operatio autem sicut accipit speciem à principio operationis, vt dicitur vers. q. 20. primo ad 2. ita ab ipso habet nobilitatem. Sed non videtur hæc ratio efficax esse propter duo. Primo, quia posset aliquis dicere, quòd præter agens vniuersale & remotum datur agens proximum intellectionis, scilicèt intellectus possibilis, qui postquam recepit speciem à substantia separata, producit intellectionem, & sic non oportet ponere intellectum agentem esse partem animæ. Secundo, quia si illa propositio sit vniuersalis vera, quòd omnibus effectibus nobilioribus in istis inferioribus præter agentia vniuersalia, oportet assignare agens proprium eiusdem generis, cum anima intellectiua sit nobilissimus effectus qui in istis inferioribus inueniatur, oportebit præter agens vniuersale qui est deus, assignare sibi agens proprium eiusdem generis, scilicèt animam intellectiuam: & sic non à solo deo erit per creationem, sed vna anima erit ab alia, sicut vnus equus ab alio generatur: quod est contra omnem philosophiam & theologiam.

Difficultas circa illam propositionem.

Incipiendo à secundo, ex cuius solutione dependet solutio primi, dicitur primo, quòd per effectum in istis inferioribus non intelligit sanct. Thom. omne productum ab alio quomodocunque, sed productum à causa vniuersali, cui nõ repugnat produci etiam ab agente particulari sui generis. de talibus enim effectibus verum est, quòd nobiliores inter illos producuntur non solum ab agentibus superioris ordinis, sed etiam requiruntur agentia sui ordinis. modo anima intellectiua non est talis effectus, quia non potest produci nisi per creationem, vt ostendit sanct Tho. 1 q. 90. art. 2. solius autem dei est creare, vt superius est ostensum, ideò inuitantia non est ad propositum. intelligere autè bene est de numero talium effectuum quibus non repugnat habere agens proprii sui ordinis. iccirco bene illi oportet præter substantias separatas assignare proprium sui generis agens, quod scilicèt ad inferiora pertineat tanquam virtus animæ humanæ, sicut intelligere nostrũ ad humanam animam pertinet, vt actus in ipsa naturaliter receptus.

Inferioribus requirunt agentia sui generis.

Dicitur secundo, quòd licèt non producatur vna anima ab alia, homo tamen facit ipsam vniti materiæ, & sic est causa vnionis eius ad materiam. Ad primum vero consequenter dicitur, quòd non sufficit ponere intellectum possibilem tanquam agens proprium, tum quia intellectus possibilis non est potentia actiua, sed passiua quæ indiget ab aliquo agente perfici ad hoc vt intellectionem eliciat: tum quia intelligere nostrum coexigit facere intelligibilia in actu, cum propter hoc anima nostra sit vnita corpori, vt per sensus rerum materialium cognitionem accipiat faciendo per abstractionem à materialibus conditionibus intelligibilia in potentia esse actu intelligibilia. hoc autem non potest intellectus possibilis qui est potentia passiua, ideò præter intellectum possibilem quo anima potest omnia fieri, necesse est esse in anima intellectum agentem quo possit omnia materialia facere actu intelligibilia. vnde inquit S. Tho. de anima art. 4. 8. quòd actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia, actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia, & quòd ad vnum intelligere oportet quod vtraque istarum actionũ concurrat. Octauò. Abstrahere formas vniuersales à phantasmatibus est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti: ergo oportet in nobis esse proximum principium talis effectus qui est intellectus agens. probatur consequentia, quia intentio effectus demonstrat agentem: nam qui sunt de intentione tantum naturæ superioris, producuntur tantum à natura superiori, sicut genita ex putrefactione quæ dicit Aristo. à casu fieri, scilicèt per comparationem ad naturam inferiorem, quæ autem à natura inferiori intenduntur etiam à natura inferiori producuntur, vt animalia genita ex semine.

Intentio effectus demonstrat agentem.

CIRCA istam propositionem, intentio effectus demonstrat agentem, aduertendum quòd intendere est propriè respectu finis, ideò intendere effectum aliquem vt proprium, scilicèt effectum, nihil aliud est quàm tendere & inclinari in illum tanquam in finem & terminum suæ operationis. constat autem quòd hoc non conuenit nisi habenti in se principium productiuum dicti effectus. ideò bene dicitur quòd intentio effectus demõstrat agentem, id est, quòd intendi aliquid ab aliqua natura tanquam eius effectus, demonstrat illam naturam esse illius productiuam. non enim inclinaretur in illum effectum à se producẽdum nisi haberet in se principium illius productiuum, & hoc secũdum conditionem intentionis. si enim inclinetur ad producendum effectum immediatè, tunc oportet vt in se proximum principium illius effectus habeat, vt dictum est de anima humana respectu abstractionis vniuersalium. experimento enim constat quòd nos conamur ad considerationem vniuersalium absque conditionibus materialibus, quod est abstrahere vniuersalia à particularibus. Si autem itendat effectum tanquam ab ipsa remotè producendum, oportet vt habeat in se principium illius effectus remotum.

ADVERTE quòd ratio hoc est illa quam ponit San. Thom. 1. par. q. 79. art. 4. Sed hæc ex perfectione actus intelligendi ad hoc tantum deducit, quòd oportet illi assignari propriam causam: illa autem vlterius ex perfectione animæ intellectiuæ arguit oportere in ipsa anima esse talem virtutem, tanquam arguens vlterius, quòd si oportet in natura inferiori esse virtutem propriam actus intelligendi productiuam, necesse est vt illa sit in anima humana, quia nobilissimus effectus debet habere nobilissimam causam. nihil autem in istis inferioribus est nobilius anima humana. Nonò, homo est perfectissimus inter omnia inferiora mouentia, & eius propria & naturalis operatio est intelligere, ergo oportet in ipsa esse principium sufficiens ad intelligendum, ergo est in ipsa intellectus agens & intellectus possibilis. probatur prima consequentia, quia in natura cuilibet mouentis est principium sufficiens ad naturalem eius operationem, siue in actione, siue in passione consistat. Secunda etiam probatur, quia intelligere non completur sine passione qua intellectus possibilis patitur ab intelligibili neque sine actione qua intellectus agens facit intelligibilia in actu. Decimò sequitur quòd intelligere non sit operatio propria & naturalis homini, & sic non poterit diffiniri homo per hoc quòd est intellectiuus & rationalis. probatur consequentia, quia

operatio quam homo exercet sola virtute supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis, vt miracula facere & prophetare constat: autem quòd si intellectus agens sine cuius virtute homo intelligere non potest, sit substantia separata, quòd est supra hominis naturam ergo &c.

ADVERTE quòd aliquid agere sola virtute supernaturali contingit quando suprà virtutem naturalem operantis datur sibi virtus ad operandum, sine qua operatio expleri non posset, & tunc illa operatio non potest dici naturalis operanti, cum non procedat complete & sufficienter à virtute talis operantis, propterea optimè sequitur vt deducit S. Thom. quod intelligere erit operatio homini supernaturalis, si intellectus agens sit substantia separata. sic enim non producetur intelligere ab homine per virtutem eius naturalem completè & sufficienter, sed opus erit virtute superaddita virtuti naturali ipsius. Vndecimo, homo abstrahit species à phantasmatibus, & recipit mente actu intelligibilia, quorum primum pertinet ad intellectum agentem, secundum verò ad intellectum possibilem ergo oportet intellectum agentem & possibilem esse virtutes in nobis formaliter existentes. probatur antecedens, quia non aliter veniremus in notitiam harum actionum, nisi eas in nobis experiremur. consequentia etiam probatur, quia nihil operatur (vt patet ex secundo de anima) nisi per aliquam virtutem quæ sit formaliter in ipso. Hac ratione vsus est etiam sanct. Thom. superius ad probandum intellectum possibilem in nobis formaliter esse, & est ibi plenissimè explicata: ideò circa ipsam non est nobis hic immorandum. Si dicatur (vt Auerrois dicit) quòd istæ actiones homini attribuantur inquantum isti intellectus nobis continuantur, patet quidem de intellectu possibili ex præcedentibus quod eius continuatio nobiscum non sufficit ad hoc vt per ipsum intelligamus, sed & de intellectu agente arguitur, quòd non sufficit ad hoc vt agamus operationem intellectus agentis. Formæ enim artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem, & per consequens nec subiectum earum potest per ipsas actionem artificis facere. ergo nec homo per hoc quod in ipso sint species intelligibiles fictæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis. probatur consequentia, quia secundum Aristotelis exemplum tertio de anima, comparatur intellectus agens ad species intelligibiles sicut ars ad formas artificiales.

Formæ artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem.

CIRCA hanc propositionem Formæ artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem, considerandum quòd formam consequi actionem sui principij formalis productiui, vt hoc in loco accipitur, est ipsam assimilari principio formali in virtute agendi, vt scilicèt possit eam actionem producere quam suum principium formale potest efficere. In hoc autem differunt formæ à natura productæ, & formæ productæ per artem, quia formæ productæ à natura sicut assimilantur formæ productiuæ secundum rationem formalem ita assimilantur illi quantum ad modum essendi, Forma enim ignis producentis & forma ignis producti habent eundem modum essendi, & ideò actio quæ consequitur formam producentè, consequitur etiam formam productam, quia quæ sunt eiusdem rationis & eiusdem modi essendi habent easdem operationes: sicut enim forma ignis producentis calefacit & exsiccat, ita forma ignis producti. Formæ autem productæ per artem licèt assimilentur arti secundum similitudinem formalem, inquantum videlicèt sunt eiusdem rationis cum ipsa, non tamen assimilantur illi secundum modum essendi, cum ars habeat esse immateriale & intellectuale, forma autem per artem producta habeat esse materiale, & ideò non oportet vt operatio artis conueniat formæ productæ per artem. non enim sicut ars domificandi est principium formale quo artifex domum producit, ita forma domus in materia producta est principium formale quo vna domus producat aliam domum. Huius autem ratio est, quia illa operatio non concomitatur formam artis secundum suum esse materiale, sed tantum vt habet esse immateriale & intelligibile: quod esse non conuenit formæ artis vt est in materia. Ideò bene inquit sanctus Thomas quòd forma artis non consequitur actionem artis, sed tantum similitudinem formalem, id est, non assimilatur arti in operando, sed tantum in ratione formali. Vltimo principaliter arguitur. si intellectus agens sit substantia separata, sequitur quòd homo non sit agens seipsum, sed actus ab alio, & sic non erit dominus suarum operationum, & non merebitur laudem & vituperium, & sic peribit scientia moralis, & conuersatio ciuilis probatur consequentia, quia quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quòd mouetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum, quam seipsum agat: vt patet in irrationabilibus quæ à sensibilibus exterioribus per sensuum motionem ordine quodam mota magis aguntur quàm seipsa agunt. intelligere autem est propria hominis operatio, cuius principale principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles actu, à quibus quodammodo mouetur intellectus possibilis, id est, motione formali, quæ est actuatio susceptiui.

CIRCA hanc rationem duo occurrunt dubia. primum est, quia si ideò negatur bruta agere seipsa ad operationem, quia non possunt operari nisi moueantur à principio extrinseco, quod est ipsum sensibile, eadem ratione etiam si intellectus agens ponatur in homine esse, sequetur q̃ homo agatur ad operandum, quia non potest operari opere sequente cognitionem nisi ab exteriori sensibili moueatur, & sic ista ratio non magis erit contra ponentes intellectum esse substantiam separatam, quam contra ponentes ipsum animæ partem esse. Secundum est, quia etiam si intellectus agens ponatur in anima, ipse est de necessitate agens. non enim potest non illuminare phantasmata præparata, & sic etiam sequetur dato quod sit in nobis, quod homo non seipsum agat sed tantum à dante intellectui agenti naturalem inclinationem ad illustranda phantasmata, sicut & alia naturalia dicuntur moueri à dante formam per quam naturaliter inclinantur ad motum, & sic sequitur idem quod prius. Ad horum euidentiam sciendũ, quod cum mouere se ad operationẽ, & habere dominium suarum operationum, pro eodem hic accipiatur, habere autem dominium suarũ operationum sit voluntariè operari, quod est operari cum libertate qua operans potest operari & non operari, ad videndũ quomodo sequitur quod homo non agat seipsum ad operandum si intellectus sit substantia separata, videndũ est quomodo ex illo sequatur q̃ homo non habeat in potestate sua operari & non operari. Sciendum ergo ex docti 5. Thom. 2. q. 6. quod ad hoc vt habeat aliquid in sua facultate operari & non operari, tria requiruntur. primũ est, quod habeat in seipso principium propriæ operationis: secundũ quod habeat notitiam finis: tertium quod cognoscat rationẽ finis. & proportionem eius quod ordinatur ad finem, & ideò quodcunque horum deficiat in aliquo, illud non habet in facultate sua operari & non operari. principium antè operationis intelligimus principale principium illius. ad hoc enim quod aliquid habeat in potestate sua operari & non operari, non sufficit q̃ habeat qualecunq; principiũ in se propriæ operationis, quia si nõ habet principale principium in se, necesse est quod eius operari ab alio dependeat, & per consequens non habet in potestate sua operari & non operari. & si propria eius operatio, quæ scilicèt conuenit sibi inquantum tale, nõ prouenit à principio principali illius intrinseco, absolutèverũ est dictũ quod illud non mouet se ad operandũ sed quod agitur, vnde quia intelligere est propria operatio hominis, vtpote sibi cõueniens inquantum est homo, & à qua mouetur voluntas quę est principium motus in homine, & intellectus agens est principale eius principium tanquam faciens species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit in actu, vt possit elicere intellectionem: oportet si intellectus agens non sit intrinsecus homini, sed sit substantia extrinseca ab homine, quod intelligere nõ sit in hominis potestate, & consequenter quod absolute & vniuersaliter homo non sit dominus suarum operationum, sed agatur vt bruta. Ad primum itaque dubium dicitur, quod non est eadem ratio de homine si in ipso ponatur intellectus agens, & si ponatur substantia separata, quia exteriora sensibilia non sunt principale agens respectu operationis hominis inquantum est homo, sicut sunt principale mouens respectu brutiquæ sed intellectus agens, phantasmata enim à sensibilibus causata non imprimunt per se & principaliter in intellectum possibilem, sicut per se imprimunt in vires animalium brutorum, sed sunt instrumenta intellectus agentis, ideò si intellectus agens sit substantia ab homine separata, propria operatio hominis non poterit ab homine fieri absque principio principali extrinseco, & per consequens non erit in hominis potestate. Si autem sit virtus existens in anima, talis operatio erit à principio principali intrinseco cum aliis conditionibus requisitis, & ex consequenti homo erit illius operationis dominus, & aliarum quæ ex illa dependent. Ad secundum dubium respondetur & dicitur primo, quod licèt intellectus agens necessario agat in phantasmata præparata, non tamen sequitur quod propriæ operationis homo non sit dominus, & consequenter aliarum, quia cum ista naturali operatione intellectus agentis, stat quod homo operationem intelligendi habeat liberam: sicut licèt voluntas naturaliter inclinet in finem sub communi ratione cõsideratum, tamen liberè vult ea quę sunt ad finem, & licèt intellectus naturaliter assentiat primis principiis, tamen aliis nõ natu aliter assentit. sic quãuis naturaliter intellectus agẽs fiat phantasmata actu intelligibilia, tamen ipsum intelligere liberum erit, vtpote à principio intrinseco principali procedens cum cognitione finis & ordinis eorum quæ sunt ad finem. non sic autem esset si poneretur intellectus agens esse substantia separata, quia tunc intelligere esset à principio extrinseco tanquam à principali principio. Dicitur secundò quod licèt intellectus agens quantum in ipso est naturaliter operetur, tamen eius operatio voluntaria est aliquo modo inquantum homo voluntatis cogitat, & disponit phantasmata ad hoc vt fiant actu intelligibilia. nec hoc negauit sanctus Thomas contra responsionem Auerrois superius arguendo, sed arguebat quòd illa responsio incidebat in opinionem dicentium inferiora agentia dispositionem solùm ad vltimam perfectionem, ipsam autem vltimam perfectionem esse ab agente separato, si ponatur intellectus agens esse substantia separata: hoc autem non sequitur si ponatur intellectum agentem esse animæ virtutem, & consequenter homini extrinsecum.

Quòd si substantia separata sit intellectus agens, non sequitur quòd homo non sit agens actu intelligendi.

Quòd non est impossibile intellectum possibilem & agentem in vna substantia animæ conuenire.

Cap. 77.

VIdebitur autẽ forsan alicui hoc esse impossibile, quòd vna & eadem substantia, scilicèt nostræ animæ sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem: & faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu: vnde non videbitur quòd agens & possibilis intellectus possint in vna substãtia animæ cõuenire.

Contra.

Probatio.

Si quis autem rectè inspiciat, nihil inconueniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum aliquid in potentia, & secundum aliud in actu: sicut in rebus naturalibus videmus, aër enim est actu humidus, & potentia siccus. terra autem econuerso: hæc autem comparatio inuenitur esse inter animam intellectiuam & phantasmata. habet enim anima intellectiua aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: & ad aliquid est in potentia quod in phãtasmatibus actu inuenitur. habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem. Et sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quòd assimiletur huic vel illi rei determinatè, quod requiritur ad hoc quòd anima nostra hãc vel illam rem determinatè cognoscat. omnium enim cognitio fit secundum similitudinem cognoti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiua in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium à nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium: & has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum peruenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales quæ sunt proprietates indiuiduales. Et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu: & tamen quia in hoc homine cuius similitudinem repræsentant phantasmata, est accipere naturam vniuersalem denudatam ab omnibus cõditionibus indiuiduantibus, sunt intelligibilia in potentia: sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu: econtrario autem erat in anima intellectiua. Est igitur in anima intellectiua virtus actiua in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: & hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quæ est in porentia ad terminatas similitudines rerum sensibilium: & hoc est potentia intellectus possibilis. Differt tamen hoc quod inuenitur in anima, ab eo quod inuenitur in agentibus naturalibus: quia ibi vnum est in potentia ad aliud secundum eundem modum quo in altero inuenitur actu: nam materia aëris est in potentia ad formam aquæ eo modo quo est in aqua. & ideo corpora naturalia quæ communicabant in materia, eodem ordine agunt & patiuntur adinuicem. anima autem intellectiua non est in potentia ad similitudines rerum quæ sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quòd illæ similitudines eleuantur ad aliquid altius, vt scilicet sint abstractæ à conditionibus indiuiduantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. & ideò actio intellectus agentis in phantasmate præcedit receptionem intellectus possibilis: ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti: propter quod Aristotel. dicit quòd se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Huius autem exemplum omninò simile esset, si oculus simul cum hoc quod est diaphanum, & susceptiuus colorum, haberet tantùm de luce quod posset colores facere visibiles actu: sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta: propter quod de nocte vident magis, in die vero minus. sunt enim debilium oculorum: quia à parua luce mouentur, ad multam autẽ confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuæ ad solem. vnde patuum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis: patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. inueniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiua humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicèt Ideas: vnde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum: oporteret quòd quanto aliqua sunt secundum se magis intelligilia, eo magis intelligerentur à nobis quod patet esse falsum. nam magis sunt nobis intelligilia quæ sunt sensui proximiora, quæ in se sunt minus intelligibilia. vnde Aristote. fuit motus ad ponendum quòd ea quæ sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus, vnde oportuit quòd poneret virtutem quæ hoc faceret: & hæc est intellectus agens. ad hoc ergo ponitur intellectus agens. vt faciat intelligibilia nobis proportionata: hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Vnde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis: & præcipue cum Aristotel. intellectum agentem comparat lumini.

tertio de anima. tex. cõ. 17.

Super cap. 77.

POstquam ostendit sanct. Thomas intellectum agentem non esse substantiam separatam, sed aliquid animæ. nunc vult excludere obiectionem quandam contra determinatam veritatem.

Et primò ponit ipsam obiectionem, secundò ad illam respondet. obiectio talis est. nihil agit secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu. sed anima intellectiua est in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem. ergo non potest esse actiua respectu intelligibilium tanquam faciens intelligibilia in actu. ergo in ipsa non potest esse intellectus agens simul cum intellectu possibili. respondet sanct. Thom. & dicit primò, quòd non inconuenit vnum comparatum ad aliquid esse & in actu & in potentia respectu diuersorum, sicut videtur in actu respectu terræ. est enim actu humidus, cum terra sit potentia humida: & est potentia siccus, cum terra sit actu sicca: & sic comparatur anima intellectiua ad phantasmata. Ipsa enim est actu immaterialis: & per consequens naturæ intelligibilis, cum omnis substantia immaterialis sit huiusmodi. phantasma autem non est actu intelligibilis naturæ, quia est similitudo rei sensibilis secundum conditiones materiales, & est etiam in organo materiali: sed est intelligibile in potentia, inquantum in eo singulari cuius est similitudo, est accipere naturam vniuersalem denudatam ab omnibus conditionibus indiuiduantibus, est etiam anima in potentia ad determinatas similitudines rerum à nobis cognoscibilium. phantasma verò in actu similitudinem huiusmodi determinatam habet: & ideò in anima est virtus actiua in phantasmata,

faciens illa actu intelligibilia: quæ virtus dicitur intellectus agens, & est virtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines (scilicet recipiendas à phantasmatibus, quæ dicitur intellectus possibilis.) Dicitur secundò quod in hac comparatione differt anima à rebus naturalibus, quia cum in illis vnum inueniatur in potentia ad aliud secundum eundem modum quo in altero inuenitur in actu, corpora naturalia quæ cõmunicant in materia eodem ordine, id est, simul agunt & patiuntur adinuicem: anima verò intellectiua quia non est in potentia ad similitudines rerum, secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundum, quod elevantur ad aliquid altius vt scilicèt sunt abstractæ à conditionibus materialibus, ex quo fiunt actu intelligibiles: ideò actio intellectus agentis in phantasmata procedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis attribuatur intellectui agenti, non autè phantasmatibus. Dicitur tertiò quod hæc responsio per exemplum omninò simile manifestari posset, si oculus simul cum hoc quòd est receptiuus colorum haberet tantùm de luce, quod posset facere colores visibiles actu: sicut enim quædã animalia, quia sunt debilium oculorum, à parua luce qua obstantia sibi illuminare sufficiunt, mouentur, à magna autem confunduntur: ita intelectus noster ad manifestissima se habet vt oculus noctuæ ad solem. paruum vero lumen intellectuale intellectus agentis nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere: quod patet ex necessitate ponendi intellectum agentem. ponitur enim vt faciat intelligibilia nobis proportionata: hunc autem modum luminis nobis connaturalis non excedit. Ista autem necessitas ponendi intellectum agentem est secundum positionem Aristotel. qui posuit ea quæ sunt propinquiora sensui, scilicèt materialia esse nobis magis intelligibilia, in se autem minus intelligibilia, vtpote quæ per se intelligibilia non sunt, sed ex sensibilibus fiunt secundum autem Platonis positionem non est ista necessitas ponendi intellectum agentem, cum ipse posuerit intelligibilia à nobis esse per se intelligibilia, scilicèt ideas: quæ tamen positio falsa est, quia tunc quantò aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur à nobis. Patet ergo ad argumentum in principio adductum, quòd consequentia falsa est: quia licèt nihil agat secundum quòd est in potentia, potest tamen anima secundum vnum quiddam esse in potentia, & secundum aliud in actu.

CIRCA primum dictum responsionis declarandum occurrit id quod & hoc & in præcedenti capite sæpenumero dictum est scilicèt quòd intellectus agens phantasmata quæ sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. & quia hoc fit per illuminationem ipsorum ab intellectu agente: ideò primo videndum est: quomodo intellectus agens illuminet phantasmata, secundò quomodo faciant illa actu intelligibilia. Quantum ad primum attendendum primò, quòd cùm lumen in visione corporali ponatur necessarium aut propter ipsum visibile, vt inquam fiat completè in actu ad hoc vt possit mouere visum, aut propter medium, vt scilicèt fiat actu lucis, dum possitque speciem visibilis recipere, secundum diuersas opiniones: lumen tamen intellectus agentis vbique tenet sanc. Thom. requiri propter ipsa phantasmata, & propter intelligibilia materialia. licèt enim in q. de anima art. quarto ad quartum teneat veriorem esse illam opinionem quæ ponit lumen in visione corporali propter medium requiri, non autem propter ipsum visibile. quia color tertio de anima dicitur visibilis per se, & dicitur motiuus lucidi secundum actum, absque dubio tamen tenendum est quòd intellectus agens est illuminatiuus phantasmatis, & illud in actu completo constituit. Sciendum secundò, quòd dupliciter possumus imaginari intellectum illuminare phantasmata: vno modo causando aliquid in ipso phantasmate postquam productum est, per quod fiat habile ad causandum speciem intelligibilem in intellectu. alio modo nihil hoc modo causando, sed ex sola coniunctione ipsius cum illo, reddendo ipsum à sua generatione virtuosiorem & habiliorem ad huiusmodi causationem speciei. licèt autem vtrumque modus sustineri possit, mihi tamen videtur secundus conformior esse doctrinæ sanct. Thom. Ad cuius intelligentiam considerandum est, quòd sicut supremum inferioris attingit secundum Dionysii scientiam infimum superioris, ita inferior potentia coniuncta superiori & in eadem animæ essentia radicata perfectior & virtuosior efficitur. nam cum anima dans perfectiorem gradum essendi sit essentialiter perfectiò anima dante tantùm imperfectiorem gradum, oportet vt etiam virtutes quæ ab ipsa effluunt, intrinsecè & in sua substantia perfectiores sint. videmus enim quod virtutes vegetatiuæ quæ consequuntur animam bruti, sunt perfectiores illis, sin consequentibus animam plantæ. similiter virtus sensitiua effluens ab anima intellectiua est perfectior illa quæ ad animam bruti consequitur. Et quia perfectior forma potest perfectius opus efficere, consequens est vt virtutes sensitiuæ in homine præstantiores perfectiores opera faciant quam virtutes sensitiuæ brutorum animalium, sicut & virtus vegetatiua hominis potest carnem generare quam virtus vegetatiua plantæ generare non potest. sic ergo virtus formatiua phantasmatum in homine ex hoc quòd in eadem essentia cum intellectu radicatur, longe perfectior est phantasia bruti: & ideò perfectiora & virtuosiora phantasmata efficit, vtpote ex sua natura habilia ad causandum simul cum intellectu agente species intelligibiles in intellectu possibili: quod phantasmati bruti non conueniret, phantasma ergo illustrari ab intellectu agente, non est ipsum recipere aliquid accidentale ab intellectu agente postquam generatum est, eo modo quo aër recipit lumen à sole, sed est ipsum, ex hoc quod productum est à potentia radicata in eadem essentia animæ cum intellectu agente qui est lumen partis intellectiuæ, esse ex natura sua & intrinsecè clarius & virtuosius quàm si esset productum à potentia non coniuncta intellectui agenti, & sic dicitur illuminare phantasmata intellectus agens, non propriè effectiuè aliquid accidentale phantasmati iam producto infundendo, sed radicaliter & fundamentaliter, ratione animæ in qua ipse intellectus agens radicatur, inquantum ad animam in qua intellectus agens radicatur, naturali concomitantia consequitur phantasia. phantasmatis illuminati, atque ad intellectionem ordinati producti. quod autem hoc sit de mente sanct Thom. patet ex prima parte quæst. 85. artic. primo quartum vbi ait quòd phantasmata illuminantur ab intellectu agente, quia sicut pars sensitiua ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia vt ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur: constat autem quod pars sensitiua non fit virtuosior, quia aliquid accipiat ab intellectu suæ naturæ superadditum, sed tantùm quia cum in eadem essentia cum intellectu fundetur, & consequenter à perfectiori natura originetur quàm pars sensitiua bruti, est intrinsecè & in sua natura virtuosior ac perfectior, ergo secundum ipsum de phantasmate idem diceodem erit.

SED occurrit contra hanc determinationem duplex dubium. Primum est quia in secundo dicto responsionis inquit S. Tho. quòd actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis non attribuatur phantasmatibus, sed intellectui agenti. Ex his enim verbis videtur haberi quod intellectus agens aliquid in phantasmata ipsa producta agat. Secundum dubium est, quia videtur velle sanct. Thom. phantasmata se habere ad intellectum agentem sicut instrumenta ad artem. sed in instrumentis ab artifice motis (vt dicitur quarto d. 1. q. art. 4. q. 2.) est virtus artis per modum intentionis, ergo intellectus agens in phantasmatibus suam virtutem per modum intentionis causat, & sic ipsa illuminat aliquid in ipsis postquam generata sunt imprimendo. Ad primum dicitur quòd ex illis verbis non habetur quòd intellectus agens aliquid imprimat in phantasmatibus postquam generata sunt, sed tantùm quòd actio quam agit in phantasmata, est prior receptione intellectus possibilis, modo dicitur quòd illa actio non est impressio alicuius formæ superadditæ phantasmatibus iam productis, sed est efficere per quandam naturalem resultantiam ipsa phantasmata secundum naturam clara & habilia ad hoc vt ex ipsis possit species intelligibiles abstrahi. hoc autem conuenit sibi inquantum potentia coniuncta cum intellectu agente in vna essentia animæ radicatur. quomodo dicimus intellectum facere potentias sensitiuas sibi coniunctas virtuosiores, inquantum videlicèt essentia animæ in qua intellectus radicatur, ex hoc quòd est intellectiua & perfectior sensitiua, est efficatior, & perfectiores vires sensitiuas producit naturali concomitantia, non autem quia ipsis iam productis aliquid imprimat: vnde nihil est aliud intellectum agentem illuminare phantasmata, quàm essentiam animæ ex hoc quòd est intellectiua, & fundamentum intellectus agentis, producere secundum naturalem concomitantiam virtute phantasiæ talem vt ab ipsa phantasmata clara & habilia ad concausandum cum ipso intellectu agente species intelligibiles in intellectu possibili prouenire possint, & hæc actio præcedit receptionem intellectus possibilis, sicut & ipsa formatio phantasmatis. Ad secundum dicitur quòd virtus artis non semper est impressa instrumento per modum qualitatis aut intentionis instrumento post eius productionem superadditæ, nec illud intendit sanct. Thom. esse vniuersaliter verum, licèt in quibusdam ita sit, in iis inquam quæ prius priè instrumenta dicuntur: sed aliquando est naturalis, sicut & causæ secundæ proprios effectus agunt in virtute causarum primarum, & sunt earum aliquo modo instrumenta, & tamen agunt per proprias virtutes in quibus per quandam participationē talium tur virtus superiorum causarum. ita in proposito potest phantasma esse instrumentum intellectus agentis, vtpote non agens nisi vt ab ipso motum, & tamen agere per suam virtutem naturalem, quæ est quædam participata similitudo virtutis intellectus agentis, non autem per nouam qualitatem sibi ab intellectu agente superadditam. Quantum ad secundum, Thomistarum quidam nouam positionem adinuenientes, dicunt primò, quòd cùm sit duplex

Quomodo intellectus agens illuminet phantasmata.

Quomodo intellectus agens faciat phantasmata intelligibilia in actu.

duplex effectus luminis, scilicèt formalis qui est esse luminatum, vt patet in diaphano, & obiectiuus qui est apparere, vt patet in colore, phantasma lumine intellectus agentis illustratur, non formaliter, sed obiectiuè vt color. Dicunt secundò ex ista obiectiua illustratione splendet atque relucet in phantasmate non totum quod est in eo, sed quidditas & natura tantùm, & non singularitas illius ei coniuncta, ita quòd ista illuminatio est abstractiua, quia facit apparere vnum, & non aliud. Dicunt tertiò quòd per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, scilicèt natura abstrahens ab hoc & nunc, & tale intelligibile in actu mouet intellectum possibilem, vnde dicunt quòd intellectus agens facit phantasmata intelligibilia in actu inquantum facit intelligibile in actu in phantasmate per modum abstractionis prius natura, quàm fiat species intelligibilis in intellectu. Probant autem hanc positionem ex dictis sancti Thomæ. Primò, quia in hoc capite vult quòd in anima intellectiua est virtus actiua in phantasmata faciens ea intelligibilia in actu, & quòd actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ex quibus videtur velle quòd in ipso phantasmate prius fiat intelligibile in actu quàm species intelligibilis in intellectu possibili fiat. Secundò, quia in hoc eodem libro superius capitulo 62. ait quòd Aristoteles attribuit intellectui possibili pati ab intelligibili suscipere species intelligibiles & esse in potentia ad eas vbi patet quòd species intelligibiles diuidit ab intelligibili in actu: non enim pati potest intellectus ab intelligibili nisi in actu, & sic oportet in phantasmate esse intelligibile in actu antequam species fiat in intellectu possibili. Tertiò, quia in quæstionibus de anima articulo 13. dicitur quòd intellectus agens per phantasmata facta ab eo intelligibilia in actu, causat scientiam in intellectu possibili. Ex hoc enim dicto apparet quòd in phantasmate prius fit intelligibile in actu, quàm scientia in intellectu possibili causetur.

SED ista positio non videtur mihi neque ad mentem S. Thomæ esse, neque secundum se esse vera, primò enim quæritur quid intelligitur per apparere in phantasmate naturam, & non eius singularitatem: aut enim hoc est ipsum phantasma repræsentare naturam absque singularitate, aut ipsum phantasma habere in se naturam apparentem & cognoscibilem sine singulari, aut naturam cognosci cum tali abstractione ab intellectu in re singulari quæ per phantasma repræsentatur. Primum non potest dari, quia quantumcunque phantasma clarum sit & illustratum, semper est in organo corporali & materialiter, ac individualiter repræsentat. Secundum etiam apparet falsum esse, quia natura licèt sit in individuo vt possit in ipso individuo considerari per intellectum absque conditionibus individualibus. non tamen est in phantasmate formaliter secundum suum naturale esse, vt possit in ipso natura phantasmatis cõsiderari natura vniuersalis abstractiuę quæ inuenitur in singulari per phantasma repræsentato, sed est tantùm ibi repræsentatiuè cum conditionibus particularibus: non enim in phantasmate Sortis est humanitas nisi repræsentatiuè, inquantum repræsentat Sortem in quo est humanitas. Si autem detur veriùm, tũc impossibile est, quòd prius natura sit intelligibile in actu, quàm species sit in intellectu possibili, intellectus enim nihil cognoscit nisi per aliquam speciem intelligibilem: & sic oportet prius natura intellectum esse actuatum specie intelligibili, quam cognoscat naturam absque singularitate. Nullo ergo modo potest saluari talis illustratio phantasmatis obiectiua, & relucentia naturæ vniuersalis in phantasmate cum illa proximate naturæ, vt hæc positio ponit. Secundò non dicitur illustrari color obiectiuè, & apparere actu per lumen, nisi quia per lumen fit potens mouere visum, & sic deinde actionem videndi obiectiuè terminare: vt habetur ex loco allegato superius in quæstionibus de anima, ergo si ponatur phantasma illustrari obiectiuè, & actu apparere naturam in ipso sicut color in re colorata, hoc nihil aliud erit quàm phantasma per lumen intellectus posse causare speciem in intellectu, quam sine intellectu agente causare non potest: & sic naturam quam dicis in ipso apparere tantùm obiectum actionis intellectiuè cognosci: non autem erit in ipso apparere naturam vniuersalem prius natura quàm species causatur in intellectu possibili, vt dicta positio fatetur. Ea autem quibus dicta positio confirmatur, facile est solutu. Ad primum quidem dicitur quòd per intellectum agentem vtique prius natura & etiam prius duratione phantasmata fiunt intelligibilia actu, quàm species recipiantur in intellectu possibili, non autem (vt ista positio tenet) per relucentiam naturæ vniuersalis in phantasmate absque singularitate. Sed modo qui infertis explicabitur & similiter dicitur ad secundum & ad tertium. Nam & phantasmata fiunt actu intelligibilia, & species existentes in intellectu, sunt actu intelligibiles, sed alio & alio modo, vt ostendetur. Remota ergo hac noua intentione, aliter mihi ex doctrina sancti Thomæ respondendum occurrit. Ad cuius euidentiam considerandum est quòd quæmi intelligibile propriè nominet obiectum intellectus sicut sensibile obiectum sensus, intelligibile primo & per se illud dicitur, quod primò & per se est obiectum & terminus actus intellectiuus. Secundariò autem dicitur intelligibile, id quod ad intellectionem intellectus tanquam aliquid eius ordinatur: & quia species rei intelligibilis existens in intellectu & phantasmate eius, est aliquid ipsius intelligibilis, inquantum est eius similitudo, sicut & imago Herculis dicitur aliquid Herculis, species quidem vt representatiua naturæ absque conditionibus materialibus phantasma autem vt repræsentatiuum eiusdem cum materialibus conditionibus, & vtrumque ordinatur ad eius intellectionem ideò & species quæ est in intellectu, & phantasma, dicuntur intelligibilia secundariò, vnumquodque tamen suo modo, species quidem intelligibilis vt actus & forma per quam intellectus intelligit, phantasma autem vt instrumentum causatiuum speciei intelligibilis. Et sicut obiectum dicitur intelligibile, in potentia, aut in actu: ita proportionabiliter ista dicuntur intelligibilia, in potentia aut in actu suo modo. Quum autem duo pertineant ad obiectum intellectus nostri, sicut & ad obiectum sensus, scilicèt monere intellectum, causando in ipso suam similitudinem, & terminare actum intelligendi, dupliciter potest dici ipsum obiectum intelligibile in potentia, aut scilicèt quia non habet actu vnde possit proximè mouere intellectum, aut quia non habet actu vnde possit terminare intellectionem: sed tamen vtrumque potest habere, & hoc conuenit sibi secundum quòd esse materiale & singulare habet in rebus extrà animam, quum enim intellectus sit immaterialis, non potest immutari nisi ab eo quod aliquem modum immaterialitatis habet: neque etiam potest nisi ad immateriale sua operatio primò terminari. Phantasma autem vt similitudo intelligibilis individualiter ordinatur ad intellectionem, non per modum obiecti terminantis actum intelligendi, sed per modum agentis in intellectu, & causantis speciem simul cum intellectu agente instrumentaliter, ideò ipsum esse intelligibile in potentia, est ipsum non habere actu vnde possit mouere intellectum, sed posse illud habere: hoc autem conuenit sibi vt est precisè similitudo rei materialis quantum ad eius materialitatem & singularitatem, in quo cum phantasmate bruti conuenientiam habet: species verò quæ est in intellectu, ordinatur ad intellectionem tanquam principium formale, faciens intellectum in actu vt possit intelligere: ideò dicitur intelligibilis in potentia, quando actualiter non actuat intellectum, sed tantùm potentialiter: hoc autem conuenit sibi dum adhuc est in phantasmate & in intellectu agente virtualiter, nondum producta in intellectu possibili: similiter quoque dupliciter dicitur obiectum intelligibile esse in actu, aut scilicèt quia habet actu vnde possit mouere intellectum, aut quia habet actu vnde possit actum intelligendi terminare: primum sibi conuenit secundum quòd est in imaginatione per suum phantasma lumine intellectus agentis illustratum secundum autem sibi conuenit prout est in intellectu per suam speciem per quam repræsentatur absque conditionibus materialibus, per esse enim quod habet in imaginatione, habet immaterialitatem ac spiritualitatem tantam quanta sufficit ad hoc vt possit esse instrumentum intellectus agentis ad causandum speciem intelligibilem in intellectu possibili: per esse autem quod habet in intellectu, habet immaterialitatem omnimodam quæ requiritur ad hoc vt possit terminare intellectionem: ipsa enim species est omninò immaterialis secundum se, & repræsentat naturam immaterialiter, id est, absque conditionibus materialibus, vt sic natura absque materialibus conditionibus repræsentata & immaterialis effecta, possit actum intelligendi terminare. Est ergo obiectum intelligibile in actu in ratione motiui quando est in phantasia illustratum lumine intellectus agentis, ita quòd tunc verificari potest intellectum pati ab intelligibili in actu, in ratione scilicèt motiui. Est autem in actu in ratione terminatiui, quando per suam speciem est in intellectu possibili, phantasma verò dicitur intelligibile in actu, quando habet vnde possit esse instrumentum intellectus agentis causantis speciem in intellectu possibili quod conuenit sibi inquantum lumine intellectus agentis est illustratum: & quia hoc conuenit sibi non per nouam illustrationem post eius generationem superuenientem vt superiùs est ostensum, sed per suam naturam inquantum est productum ritè & ordinatè ab imaginatione quæ in eadem essentia animæ cum intellectu agente radicatur. Ideò dicitur esse actu intelligibile, inquantum in ipso est aliqua intellectus agentis participatio à natura. Species autem dicitur intelligibilis actu quando habet vnde actuare possit intellectum possibilem, & quia hoc conuenit sibi secundum quod est producta in intellectu possibili ab intellectu agente, & phantasmate, ideò dicitur intelligibilis in actu quando est extrà phantasma, vt pote actualiter ab intellectu agẽte & phantasmate producta in actu.

EX his itaque patet quòd tria sunt quæ dicuntur aliquando quidem intelligibilia in potentia, aliquando autem intelligibilia in actu, scilicèt obiectum intelligibile, phantasma & species

intelligibi

intelligibilis: quæ quia reducuntur de potentia ad actum ab intellectu agente, ideo dicitur intellectus agens facere ea actu intelligibilia, res quidem materiales actu intelligibiles, sed ut obiectiuè ac ut significatiuè, inquantum facit eas esse in intellectu possibili & immaterialiter, scilicet absque conditionibus materialibus repræsentari: in ratione verò motiui inquantum dat phantasmati illius repræsentatiuo virtutem immutandi intellectum possibilem, phantasmata verò facit actu intelligibilia, inquantum per participationem luminis ipsius habent vnde possint instrumentaliter immutare intellectum possibilem ad speciem intelligibilem. species autem intelligibiles actu facit intelligibiles, inquantum eas de potentia actiua phantasmatis educit & ponit in intellectu possibili. Et ideò aliquando dicit sanctus Thomas, quòd intellectus agens facit res materiales actu intelligibiles: vt prima quæst. 54. artic. 4. & quæst. 79. art. 3. de spiritu artic. 10. & in plerisque alijs locis, aliquando verò quod facit phantasmata intelligibilia actu, vt in hoc cap. & in locis pro præcedenti positione allegatis. aliquando etiam quòd facit species intellectus possibilis intelligibiles in actu, quorum vnumquodque verum est, sed suo modo. Patet ergo quòd intellectus agens dicitur facere phantasmata actu intelligibilia, non obiectiuè quasi faciat ipsa aut aliquid in ipsis formaliter existens apparere intellectui, & intelligi, sed causaliter tantùm, quia videlicet facit illa in tali actu vt possint secum concausare species intelligibiles in intellectu possibili. hoc autem est quia participant in sua natura aliquid luminis intellectus agentis, sicut color in sua natura aliquid luminis corporalis participat: ipsa enim inquantum præcisè similitudines rerum materialium sunt & singularium conditionum, sunt tantùm intelligibilia in potentia, quia vt sic non habent vt possint mouere intellectum. inquantum autem aliquid luminis intellectus agentis in sua natura propter connectionem ad ipsum participant, sic sunt actu intelligibilia, vtpote potentia cum intellectu agente mouere intellectum: & hoc modo prius phantasmata per intellectum agentem fiunt actu intelligibilia, quàm species intelligibiles recipiantur in intellectu possibili. Quòd autem hæc sit mens sancti Thom. apertissimè ex eius verbis superius capit. 59. constat. Ait enim quod phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint moueri intellectum in actu, non autem vt sint intellecta in actu. Et cap. 60. ait quòd non dicitur puer potens intelligere, ex eo quòd phantasmata in eo possint esse intellecta in actu, cùm hoc pertineat ad posse agere. phantasmata enim mouent intellectum possibilem. posse autem intelligere, sit posse pati. Quibus verbis nihil clarius ad præsentem declarationem esse potest. Posset etiam intelligi alio modo phantasmata fieri intelligibile in actu proportionaliter ad alium modum quo potest dici intelligibile in potentia, scilicet obiectiuè, non tamen ad mentem opinionis quam improbauimus. Dupliciter enim considerari potest phantasma. Vno modo quantum ad ipsam naturam phantasmatis qua est tale accidens, & talis similitudo. Alio modo quantum ad naturam per phantasma repræsentatam. Primo modo nec est potentia intelligibile saltem directè, nec fit actu intelligibile, vt est scilicet hoc phantasma singulare, quia singulare materiale, cuiusmodi est phantasma, non est per se & directè à nobis intelligibile. secundo modo est potentia intelligibile inquantum natura per ipsum materialiter repræsentata potest ab intellectu absque conditionibus materialibus accipi. fit autem actu intelligibile, quando in intellectu causatur species virtute intellectus agentis naturæ vniuersalis repræsentatiua. Et hunc modum videtur tangere sanctus Thomas in hoc capit. vbi ait, quòd quia in hoc homine cuius similitudinem repræsentant phantasma, est accipere naturam vniuersalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus. ideò phantasmata sunt intelligibilia in potentia. Sed quia hic modus est improprius, cùm hoc sit magis naturam per phantasmata repræsentatam esse intelligibilem in potentia aut in actu, quàm ipsum phantasma, nec ille sensus habeatur ex verbis sanct. Thomæ, nisi superficialiter consideratis: ideò videntur mihi illa verba conformiter ad prædicta interpretando sic intelligenda esse, quòd quia in homine cuius phantasma est similitudo, ab intellectu accipi potest natura vniuersalis absque conditionibus materialibus, ideò phantasma illius est in potentia ad hoc vt possit effici virtute intellectus agentis instrumentum ad causandum speciem illius naturæ vniuersalis repræsentatiuam, & hoc est esse phantasma intelligibile in potentia causaliter tantum iuxta modum superius explicatum. Potest & tertiò de phantasmate intelligi, non ratione sui, sed ratione effectus sui, scilicet speciei intelligibilis. Cùm enim dicatur aliquid intelligibile actu, hoc fit actu intelligibile per modum termini intellectionis, siue per modum principij eius formalis, inquantum est à materia separatum, idem est facere aliquid intelligibile actu altero illorum modorum, quod ipsum à materialibus conditionibus abstrahere. hoc autem non facit intellectus agens circa phantasma secundum seipsum, quia quantumcumque aliquid intellectualitatis ex præsentia intellectus agentis recipiat modo superiùs exposito, semper tamen remanet in organo corporali, & materialiter repræsentat: sed hoc facit circa eius effectum, scilicèt circa speciem intelligibilem educendo ipsam de potentia actiua phantasmatis, & ponendo in intellectu possibili: ideò & dicitur facere ipsum phantasma intelligibile in actu, quia de eius potentia speciem intelligibilem & immaterialem educit. quod est ipsum phantasma fieri intelligibile actu ratione effectus sui, non ratione sui, & hoc modo factum in actu dicitur mouere intellectum non quidem effectiuè, sed formaliter inquantum species educta de eius potentia informat intellectum, & facit ipsum in actu primo. Ad hunc sensum aliquando etiam dicit sanctus Thomas phantasmata fieri intelligibilia in actu. Et Commentator tertio de anima. com. 18. ita intelligere videtur, vbi ait quòd necesse est ponere aliquem motorem qui facit intentiones imaginatas mouere intellectum materialem: quòd nihil aliud est quàm facere eas intellectas in actu, abstrahendo eas à materia.

CIRCA secundum dictum responsionis sancti Thomæ, attendendum quòd species existentes in intellectu possibili præexistunt in phantasmatibus sicut effectus in sua causa: effectus autem est in causa secundum modum ipsius causæ, sicut effectus virtualiter contenti in sole habent in sole modum & conditionem ipsius solis, cùm nihil aliud in ipso sint quàm sol aut eius virtus: vnde cùm phantasma sit aliquo modo materiale, vtpote existens in organo materiali, & materialiter ac individualiter repræsentans similitudines intelligibiles, existentes in phantasmate repræsentaliter secundum quòd in ipso sunt, aliquo modo materiales sunt & singulares: & ideò dum recipiuntur in intellectu possibili ex actione intellectus agentis & phantasmatis, vbi immaterialiter & vniuersaliter recipiuntur, non habent eundem modum essendi quem habent in phantasmatibus, sed altiorem & superioris ordinis. propterea optimè dicitur quòd anima intellectiua, vt est scilicèt intellectiua, non est in potentia ad similitudines rerum secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundum quòd eleuantur ad aliquid altius, scilicèt ad superiorem ordinem, qui est specierum omninò immaterialium & vniuersalium, species enim in intellectu possibili & immateriales sunt, & vniuersales.

CIRCA tertium dictum responsionis, sciendum quòd si intelligibilia ad quæ intellectus noster in potentia, essent per se intelligibilia tanquam per se subsistentia extrà materiam, intellectus noster indifferenter se haberet ad omnes substantias separatas cognoscendas: & sic quantò aliqua essent secundum se magis intelligibilia, tantò magis intelligeretur à nobis: intellectus enim noster natus est cognoscere ea quæ sub suo obiecto proportionato continentur. & aliqua tantò magis, quantò de ratione sui obiecti proportionati magis participant, sicut supposito quòd quidditas rei materialis sit obiectum proportionatū intellectui nostro, magis cognoscimus ea quæ magis hac ratione participant. Si autem intelligibilia materialia essent per se subsistentia, tunc substantia separata subsistens esset obiectum nostro intellectui proportionatum & connaturale: & sic quantò aliqua substantia esset magis separata, & per consequens magis secundum se intelligibilis, tantò magis à nobis cognoscibilis esset: propter hoc optimè infert sanctus Thomas quòd posita opinione Platonis de Ideis, oporteret quòd quantò aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tantò magis intelligerentur à nobis.

Quòd non fuit sententia Aristotelis quòd intellectus agens sit substantia separata, sed magis quòd sit aliquid animæ.

Cap. 78.

QVia verò plures opinioni suprapositæ assentiunt credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est ex verbis eius quòd ipse hoc non sensit de intellectu agente quòd sit substantia separata. Dicit enim primò quòd sicut in omni natura est aliquid quasi materia in vnoquoque genere: & hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis: & aliquid quasi efficiens quòd faciat omnia quæ sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam necesse est & in anima esse has differentias: & huiusmodi quidem scilicèt quòd in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia: ille verò qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicèt intelligibilia in actu, id est, intellectus agens, qui est sicut habitus, & non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subiungens quòd est sicut lumen, quoddam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores: inquantum scilicèt facit eos visibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifestè habetur quòd intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animæ: expressè enim dicit quòd intellectus possibilis & agens sunt differentiæ animæ, & quòd sunt in anima, neutra ergo earum est substantia separata.

2 Adhuc, ratio eius hoc idem ostendit: quia in omni natura in qua inuenitur potẽtia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis: & aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum: sicut in artificialibus est ars & materia: sed anima intellectiua est quædam natura in qua inuenitur potentia & actus, quum quandoque sit actu intelligens, & quandoque in potentia, est igitur in natura animæ intellectiuæ aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis: & aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, & dicitur intellectus agens: vterque igitur intellectus secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animæ & non aliquid separatum secundum esse à corpore cuius anima est actus.

3 Amplius, Aristoteles dicit quòd intellectus agens est sicut habitus quod est lumen: habitus autem non signatur vt aliquid per se existens, sed alicuius habentis: non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animæ humanæ. Non autem intelligitur litera Aristotelis, vt habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed vt sit sensus: intellectus agens facit hominem intelligere omnia: quod est sicut habitus, hæc enim est diffinitio habitus, vt Commentator Auerrois ibidem dicit quòd habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium, ex se, & quando voluerit, absque hoc quòd indigeat in eo aliquo extrinseco: expressè enim assimilat habitum habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere. Nec tamen intelligendum est quòd intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quòd quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum: quia habitus ille principiorum est acceptus à sensibilibus, vt probat Aristoteles in 2. posteriorum: * & sic oportet quòd sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu: sed accipitur habitus secundum quòd diuiditur contra priuationem & potentiam, sicut omnis forma & actus potest dici habitus: & hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum, sicut lumen habitus est. Deinde subiungit, * quòd hic intellectus, scilicèt agens est separatus & immixtus & impassibilis, & substantia actu est: horum autem quatuor quæ attribuit intellectui agenti, duo suprà expressè de intellectu possibili dixerat, scilicèt quòd sit immixtus & quòd sit separatus, tertium scilicèt quòd sit impassibilis, sub distinctione dixerat: ostendit enim primo, * quod non est impassibilis sicut sensus. Ex post modum ostendit quòd communiter accipiendo pati, passibilis est, inquantū est scilicèt in potentia ad intelligibilia. Quartum verò omninò negauerat de intellectu possibili dicendo quòd erat in potentia ad intelligibilia: & nihil horum erat actu ante intelligere: sic igitur in duobus primis intellectus possibilis conuenit cum agente: in tertio partim conuenit, & partim differt: in quarto autem omninò differt agens à possibili. Has quatuor conditiones agentis probat per vnam rationem subiungens, semper enim honorabilius est agens patiente, & principium scilicèt actium materia: suprà enim dixerat quòd intellectus agẽs est sicut causa efficiens, & possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, sic: agens est honorabilius patiente & materia, sed possibilis qui est sicut patiens & materia, est separatus & immixtus, vt suprà probatum est, *ergo multò magis agens: alia verò per hoc medium sic excluduntur, agens in hoc est honorabilius patiente & materia, quòd comparatur ad ipsum sicut agens & actu ens ad patiens & ens in potentia: intellectus autem possibilis est patiens quodammodo, & potentia ens: intellectus igitur agens est non patiens, & actu ens. Patet autem quòd nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quòd intellectus agens sit quædam substantia separata, sed quòd sit separatus hoc modo quo suprà dixit de possibili, scilicèt vt non habeat organum. Quòd autem dicit quòd est substantia actu ens, non repugnat ei quòd substantia animæ est in potentia, vt suprà ostensum est. *Deinde subiungit: Idem autem est secundum actum scientia rei, in quo Commentator dicit, quòd differt intellectus agens à possibili: nam in intellectu agente idem est intelligens & intellectum, non autem in possibili. Hoc autem manifestè est contra intentionem Aristotelis: nam suprà eadem verba dixerat de intellectu possibili, vbi dixit de intellectu possibili, quòd ipse intelligibilis est sicut intelligibilia: in his enim quæ sine materia sunt, idem est intelligens & quod intelligitur, scientia namque speculatiua, & quod speculatum est, idem est, manifestè enim per hoc quòd intellectus possibilis prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur: vult ostendere quòd intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia: & primum suprà dixerat, quòd intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia: sed nihil actu est antequam intelligat, vbi expressè dat intelligere quòd per hoc quòd intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam suprà * dixerat de sensu & sensibili secundum actum: sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu: & similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu, & hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu. Est igitur dicendum quòd postquam Aristoteles determinauit de intellectu possibili & agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens quòd scientia in actu est idem rei scitæ in actu. Deinde dicit: Qui verò secundum potentiam tempore prior in vno est: omninò autem neque in tempore: qua quidem distinctione inter potentiam & actum in pluribus locis vtitur, scilicèt quòd actus secundum naturam est prior potentia: tempore verò in vno & eodem quòd mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu, simpliciter verò loquendo non est potentia etiam tempore prior actu: quia potentia non reducitur in actum nisi per actum: dicit ergo quòd intellectus qui est secundum potentiam, scilicèt possibilis, prout est in potentia, prior est tempore quàm intellectus in actu: & hoc dico in vno & eodem, non tamen omninò, id est, vniuersaliter: quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem qui est in actu, vt dixit: & iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu: vnde dicit in tertio Physicorum

tex. com. 18

tex. com. 19
tex. com. 17

* Cap. 62.

* Cap. 76. tex. com. 20. commen.

Impugnatio.

tex. com. 15.

tex. com. 24

tex. com. 3.

videlicèt
tex. com. 20

tex. cō. 71.

*tex. cō. 19. tex. com. 6.

tex. com 7. tex. cō. 15. tex. com. 3. & 14.

sicorum * quòd ante addiscere indiget aliquis docente, vel reducatur de potentia in actum, sic igitur in verbis illis ostendit ordinem intellectus possibilis prout est in potentia ad intellectum in actu. Deinde dicit: sed non aliquando quidem intelligit, & aliquando non intelligit: in quo ostendit differentiam intellectus in actu, & intellectus possibilis. suprà enim * dicit de intellectu possibili quòd non semper intelligit, sed quandoque non intelligit: quando scilicèt est in potentia ad intelligibilia: quandoque intelligit, quando scilicèt est in actu ipsa. intellectus autem per hoc fit actu, quòd est ipsa intelligibilia, vt iam dixit: vnde non competit ei quandoque intelligere, & quandoque non intelligere. Deinde subiungit: * Separatum autem hoc solum quod verè est, quod non potest intelligi de agente. non enim ipse solus est separatus: quia iam idem dixerat de intellectu possibili: nec potest intelligi de possibili: quia iam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quòd dicatur de eo quod comprehendit vtrunque, scilicèt de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est separatum non vtens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, id est, illa pars animæ qua intelligimus actu comprehendens posibilem & agentem.

Et ideò subiungit, *quòd hoc solum animæ est immortale & perpetuum, quasi à corpore non dependens, quum sit separatum.

Super cap. 78.

RELIQVVM est ex ipsis Aristotelis verbis ostendere ipsum non fuisse huius opinionis, quòd intellectus agens sit substantia separata, id quod sibi plerique ascribere voluerunt, sed magis quòd animæ potentia sit. Et primò hoc ostendendum est, secundò, quibusdam authoritatibus eius superquibus ij qui contrarium senserunt, suam fundarunt positionem, est respondendum. Arguitur igitur primò, quia tertio de anima, text. 18. ait intellectum agentem & possibilem esse differentias animæ, & in anima esse, dum cõcludit de intellectu agente & possibili loquens, necesse & in anima has esse differentias. Secundò, quia ratio per ipsum adducta ibidem ostendit ipsum hoc voluisse. Arguit enim sic: In omni natura in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis: & aliquid quasi agens, quod reducit potentiam ad actum, anima intellectiua est huiusmodi, quum quandoque sit actu intelligens, & quandoque in potentia. ergo in natura animæ intellectiuæ est aliquid quasi materia, scilicèt intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia: & aliquid quasi efficiens, scilicèt intellectus agens, qui facit omnia in actu. Ex hac itaque demonstratione patet ipsum voluisse vtunque intellectum in natura animæ esse. & non aliquid separatum secundum esse à corpore.

ADVERTENDVM cum dicitur intellectum possibilem esse in potentia ad omnia intelligibilia, & intellectum agentem facere omnia, quòd li omnia, non facit distributionem pro omnibus simpliciter, sed pro omnibus rebus materialibus quæ sunt propria & naturalia obiecta intellectus nostri, vt dicitur tertio de anima. sensus enim est quòd intellectus possibilis est receptiuus specierum omnium quidditatum materialium: intellectus verò agens omnes quidditates materiales natus est facere actu intelligibiles, cum in seipsis sint tantùm intelligibiles in potentia, Terentius; quia ibidem inquit quòd intellectus agens est sicut habitus quod est lumen, vbi patet quòd habitum non vocat effectum intellectus agentis, sed ipsum intellectum agentem inquantum facit hominem intelligere omnia, & quando volucrit: sed habitus non significatur vt aliquid per se subsistens, sed vt alicuius habentis ergo &c. Addit quoque sanctus Thomas ad maiorem declarationem quòd hic non accipitur habitus vt est in secunda specie qualitatis, prout quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum, cùm ille habitus sit acceptus à sensibilibus, vt probatur secundo posteriorum text. vltimo, & sic oporteat ipsum esse effectum intellectus agentis, sed accipitur vt diuiditur contra priuationem & potentiam, sicut omnis forma & actus potest dici habitus hoc autem patet, quia dicitur intellectum agentem esse habitum sicut lumen.

ADVERTENDVM hic quòd ex verbis sanct. Thom. apparet habitus primorum principiorum qui dicuntur nobis naturales & inesse nobis à natura, non sic dici naturales, aut inesse à natura, quasi nobis formaliter sint congeniti, & ab ipsa natiuitate nobis indidit. Nam si essent in nobis à generatione secundum se & formaliter, non acquirerentur ex sensibilibus, vt inquit sanctus Thomas hic, sed dicuntur nobis naturales, quia non causantur ex discursu & argumentatione, sed immediatè ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia in actu, qui quidem intellectus & nobis inest ab ipsa natiuitate, & naturaliter cum phantasmatibus terminorum quæ omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur: non autem operatur alios habitus naturaliter & ex se immediatè cum phantasmatibus, sed ipse intellectus possibilis discurrendo & argumentando illos in seipso causat, licèt ad illos causandos concurrat etiam virtus & lumen intellectus agentis. Vnde & super Boëtio de trinitate, articulo vltimo inquit sanctus Thomas quòd huiusmodi naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale.

ATTENDENDVM etiam, cùm dicitur intellectum agentem esse habitum sicut lumen, secundum doctrinam sancti Thomæ in quæstionibus de anima, articulo quarto, quartum quòd hanc comparationem intelligit Aristoteles, quàtum ad necessitatem, non autem quantum ad officium, sicut enim sine lumine color videri non potest, ita res materiales absque intellectu agente non sunt actu intelligibiles modo superius explanato: sed officium luminis intellectus agentis est ipsa phantasmata quæ sunt obiectum intellectus possibilis facere actu intelligibilia dando eis virtutem vt mouere possint intellectum, lumen verò corporale non dat colori virtutem vt possit mouere visum, cùm dicatur tertio de anima, quod est per se visibilis, sed facit diaphanum in actu vt possit à colore moueri, & ad hunc sensum intelligenda sunt Aristotelis verba.

Ad has rationes quidam arbitrati de mente Arist. esse quòd intellectus agens sit substantia separata, respondent.

Ad primam quidem dicunt quòd per illa verba non intendit Aristoteles, quòd in anima sint agens & patiens, ita quòd vna & eadem numero anima sit agens & patiens diuersis potentijs, sed solùm quòd hæ differentiæ sunt in anima sicut in omnia alia natura, constat autem quòd non sic sunt in omni natura quòd vna numero natura vtramque habeat, sicut subiectum accidentia, sed sunt sicut causæ in suo effectu: ideò & sic duntaxat intelligendum est ipsas in anima esse. Per hoc etiam patet ad secundum. Illa enim Aristotelis ratio non deducit nisi ad hoc quòd oportet in natura animæ has esse differentias, sicut & in omni alia natura est agens & patiens, quæ constat non oportere in vnam numero substantiam conuenire. Ad tertiam verò dicitur, quòd assimilatio inter intellectum agentem & habitum ac lumen non est inter intellectum in se & habitum ac lumen, sed inter modum agendi vtriusque, scilicèt in operando quando volumus: vnde, non sequitur si habitus est in nobis, non autem est res separata quòd similiter intellectus agens sit in nobis, non autem sit substantia separata. Sed quòd istæ responsiones non sint ad mentem Aristotelis facilè est videre si rationis eius efficacia fuerit ostensa. Vnde primò ista ratio explicanda est, tum responsiones datæ excludentur. Ad euidentiam igitur rationis considerandum primò, quòd cùm natura multipliciter dicatur, vt patet quinto metaphysicæ hoc loco accipitur natura prout significat quidditatem & essentiam rei naturalis, generabilis scilicèt & corruptibilis, vt patet per Comment. tertio de anima comment. 17. & sit comparatio rei naturalis ad animam secundum Commen. quia anima est vnum entium naturalium, siue illa sit quidditas generis, siue speciei. In simili quoque significatione accipitur nomen generis hoc in loco cùm dicitur, in omni natura est aliquid quod est materia vnicuique generi. Considerandum secundò, cùm dicitur esse in omni natura aliquid quod est potẽtia omnia quæ sunt illius generis, quòd hoc non est intelligendum quasi illud sit vnum numero, sed quòd est vnum secundum vnitatem illius naturæ: non enim materia propria receptiua omnium formarum equi est vna numero, sicut nec est vna tantùm numero forma equi: sed si natura est vna secundum speciem, oportet vt susceptiuum proprium formæ sit vnum secundum speciem proportionaliter loquendo, puta quòd sit eadem caro secundum speciem susceptiua huius & illius formæ equi, & similiter idem os, & idem neruus secundum speciem, & sic de aliis: si autem natura sit vna secundum genus, necesse est vt materia propria susceptiua formarum illius generis sit vna: secundum genus formæ enim eiusdem generis, puta animalis, requirunt propria susceptiua vnius generis, quia oportet materiam & formam proportionari. Considerandum tertiò, quòd hic accipitur actus non pro operatione, sed pro forma quæ est actus primus: vnde cùm subsumitur in ratione quòd anima intellectiua quandoque est intelligens in potentia, quandoque verò intelligens in actu, non accipitur intelligens in actu secundo tantùm, quod est operari, sed etiam in actu primo, quod est habere formã per quam intellectus est in actu.

Considerandum quartò, quòd licèt anima intellectiua secundum suam substantiam sit actus quidam, vt intellectiua tamen, id est vt ordinata ad intellectionem, aliquando est in actu primo completo, quando scilicèt habet in seipsa speciem intelligibilem, aliquando verò non est in actu primo completo, sed est secundum aliquid in potentia, vt quum non habet speciem intelligibilem: tunc enim dicitur in potentia, quia non habet omnia quæ requiruntur ad hoc vt possit in operationem exire: ideò de anima intellectiua loquitur hic philosophus vt intellectiua est, cõparatiuè ad res naturales quæ quandoque sunt in actu, quandoque in potentia.

Vltimò considerandum quòd in hac ratione supponit philosophus duo superiùs ab ipso determinata: vnum est, quòd anima in seipsa habet tanquam proprietates illas potentias quæ ad intelligendum requiruntur: hoc enim dixit enumerando in secundo de anima inter potentias animæ etiam intellectiuum, & in tertio cum inciplens de intellectu determinare inquit. De parte autem animæ qua intelligit & sapit: vbi intellectum partem animæ vocat. Alterum est quòd immediatè ante hanc rationem dixerat scilicèt res materiales non esse intelligibiles nisi in potentia, ex quo sequitur ipsas per se sufficientes non esse ad actuationem intellectus possibilis. Ex omnibus his sequitur quòd comparatio aliarum naturarum generabilium & corruptibilium ad animam quoad principium actiuum & passiuum non est quantum ad modum habendi illa, sed quantum ad necessitatem habendi, vnumquodque tamen suo modo, & est comparatio talis, quòd sicut in natura materiali procedente de potentia ad actum, oportet esse principium omnium formarum illius naturæ, & principium actiuum illarum tanquam contenta sub illa natura (principia enim speciei sunt in illa specie reductiuè) ita in anima intellectiua secundum quòd est aliquando in actu vt intellectiua est, aliquando verò in potentia, oportet quum obiectum intelligibile non sufficiat in intellectum agere, esse illas differentias actiui & passiui suo modo, per modum scilicèt proprietatum in ipsa vna animæ substantiæ existentium. Nam omne principium principaliter requisitum ad intellectionem, oportet in anima intellectiua esse vt eius passionem & proprietatem: hunc enim intellectum comparationis insinuauit Aristoteles subiungens post comparationem, quòd actuum in anima est intellectus in faciendo omnia vt habitus quidam: habitus enim est subiectiuè in eo cuius est habitus, vt in tertia ratione assumit sanctus Thomas. Istis sic expositis patet quòd ratio Aristotelis propositum concludit, vt eam sanctus Thomas formar, sic arguendo. In omni natura in qua inueniuntur potentia & actus, est aliquid quasi materia receptiua formarum illius generis, & aliquid quasi agens, ad illam naturam perficiendam tanquam principia suo modo, sed in anima intellectiua est actus & potentia, quum quandoque sit actu primo intelligens, quandoque verò in potentia, ergo in eius natura est aliquid simile materiæ scilicèt intellectus possibilis & aliquid facit actuum, scilicèt intellectus agens, ad naturam eius inquantum intellectiua est. Non est autem intellectus possibilis agens quoad omnia quòd eo modo pertinentia, sed supple modus animæ habendi principia quibus sit intellectiua actu de intellectiua in potentia, est vt illa sint eius potentiæ & proprietates, quum intellectiuum sit animæ potentia: ergo intellectus agens & possibilis sunt in anima vt eius potentiæ, non autem sunt substantiæ separatæ. Ecce itaque quòd Aristot. ratio ostendit (vt dicebat sanctus Thomas) intellectum agentem non esse substantiam separatam. Et sic respõdeo ad primam & secundam rationem S. Thom. nulla est. Quòd etiam responsio ad tertiam rationem nulla sit, patet ex verbis resolutionis. Nam concesso quòd illa assimilatio sit secundum modum agendi intellectus & habitus, quia scilicèt vtroque operamur quando volumus: arguitur sic. Id quo vtimur operando quando volumus, non est substantia separata, sed est in nobis, sed paradoxo ergo non est substantia separata, sed est in nobis: maior probatur, quia formæ maximè separatæ à materia, & ad superiorem ordinem rerum pertinentis operatio non est in potestate nostra, vt possimus pro arbitrio nostro illam operationem exercere, non est enim voluntarium, cuius principium est extrà, sed cuius principium intra nos est, ergo. & cætera. Quantum ad secundum exponit sanctus Thomas quasidam Aristotelis authoritates: ex quibus illi qui sunt contrariæ opinionis, argumentari possent, sunt autem quandoque. Prima est in 3. de anima text. 19 vbi ait Aristoteles quòd intellectus agens est separatus & immixtus, ex quibus arguitur. Intellectus agens est separatus & immixtus, ergo nõ est in anima, sed est substantia separata. Secunda est ibidem. Ait namque quòd intellectus agens est substantia actu ens, sed nihil respectu eiusdem est in actu & in potentia: ergo quum in anima sit intellectus possibilis quo est in potentia, non poterit in ipsa esse intellectus agens. Tertia quoque est ibidem, vbi ait quòd idem est secundum actum scientia rei: quod exponens Commentator autem in possibili, ergo intellectus agens est separatus. quia in separatis à materia idem est intelligens & intellectum.

Quarta est in eodem loco, text. 20. vbi ait quod intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit, nihil autem tale est in nobis: ergo & cætera. Quinta est in eodem textu, vbi ait: Separatus autem est solum hoc quod verè est, & hoc solum immortale & perpetuum est: ergo non est in nobis. Ad primam harum authoritatum respondet sanctus Thomas, explanando mentem Aristotelis circa conditiones attributas intellectui agenti in comparatione ad intellectum possibilem, quod Aristoteles non dixit intellectum agentem esse separatum à corpore, sed ab organo corporali, quod & suprà dixerat de intellectu possibili: quod probat hac ratione, quia cùm agens sit nobilius patiente, & actiuum materia: si intellectus possibilis est separatus ab organo, multò magis intellectus agens erit ab organo separatus. Ad secundam respondet quòd illud non repugnat ei quod substantia animæ est in potentia, vt ostensum est capitulo præcedenti. Ibi enim ostensum est quòd non inconuenit animam esse in actu & in potentia secundũ diuersa. Ad tertiam dicit duo. Primum est quod expositio Commentatoris est contra Aristotelis mentem, quia non est verum quòd intellectus possibilis in actu non sit ipsum intelligibile, cùm de ipso hoc asseruerit Philosophus superiùs tex 14. & 15. imò & hoc de sensu & sensibili secundum actum superius tex. 3. dixerit. Dixit secundò, quòd verba allegata non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam de intellectu possibili & agente determinauerat, oportebat de intellectu in actu determinare, cuius primò differentiam ponit ad intellectum possibilem in hoc quòd intellectus in actu, siue scientia in actu est idem rei scitæ, non autem intellectus possibilis, subiungit posteà pro alia differentia ordine intellectus possibilis ad ipsum, quia ipse secundum quod est in potentia, est prior tempore quàm intellectus in actu in vno & eodem, non autem simpliciter, cùm reducatur in actum per intellectum agentem, & etiam per intellectum in actu.

Scientia in actu præcedit intellectũ in potentia.

ATTENDENDVM hic, quum dicitur quoniam scientia in actu simpliciter præcedit intellectum in potentia etiam tempore, licèt in vno individuo sit econuerso, quòd hoc non intelligitur de potentia absolutè accepta, quod patet, quia si accipiamus per intellectum in actu ipsum intellectum agẽtem, constat quòd intellectus in potentia non præcedit in eadem duratione, cùm simul sint in anima. Si autem accipiamus habitum primorum principiorum siue intellectum actuatũ illo habitu quo per seipsum aliquis scientiam inuenit: sic etiam manifestum est quòd intellectus in actu non præcedit tempore potentiam intellectus ad alia intelligibilia, imò sequitur, & est posterior illa. cùm intellectus à sua generatione sit in potentia, non autem sit actuatus à generatione tali habitu. Si demum per intellectum in actu accipiamus intellectum docentis, iam non est necessarium vt præcedat tempore potentiam addiscentis: quia si addiscens sit secundum substantiam antiquior docente, prius est intelligẽs & sciens in potentia, quàm docens sit sciens in actu. Relinquitur ergo vt intelligatur de potentia quæ mouetur ad actum, iam enim verissimum est quòd intellectus prius tempore mouetur ad scientiam, quàm habeat scientiam: quia cum discursu quodam acquiratur scientia, oportet prius intellectum acquirere cognitionem principiorum antequam causetur in eo habitus scientificus conclusionum, siue per inuentionem siue per doctrinam acquiratur. Similiter intellectum in actu oportet tempore præcedere intellectum in potentia, secundum scilicèt quòd mouetur ad actum oppositum illi potentiæ: quia oportet & intellectum habentem habitum primorum principiorum & docentis intellectum actuatum scientia, prius esse quàm intellectum possibilem addiscentis moueant ad actum scientiæ, patet autem hæc expositio ex ratione quam adduxit sanctus Thomas, & hic, & in tertio de anima, quia scilicèt potentia non reducitur in actum nisi per aliquid existens in actu. Constat autem quòd ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu, non sequitur quòd actus tempore præcedat potentiam absolutè accepram, sed ipsam potentiæ actuationem: prius enim oportet esse agens quàm moueat potentiam ad actum completum vbi aliquid successiuè in actum reducitur, sicut intellectus reducitur in actum veræ scientiæ: erit ergo sensus, quòd in vno & eodem potentia intellectus quæ mouetur ad actum perfectum scientiæ, præcedit ipsam scientiam simpliciter, tamen sciens in actu etiam tempore præcedit potentiam, id est, motionem potentiæ ad actum, siue potentiam vt mouetur ad actum. Quòd autem hæc interpretatio verborum Aristotelis de intellectu in actu sit ad eius mentem, nõ autem quòd obiectum scientiæ intellectus agentis sit ipsemet, apparet, quia non dicit quòd intellectus agens, aut quòd eius scientia sit idem rei: (quod vtique oportuisset dici, si de intellectu agente intelligeretur) sed absolutè quasi nouum propositum incipiens ait: Idem autem est secundum actum scientia rei, quæ verò secundum potentiam tempore prior in vno est. Ad quartam respondet, quòd non dicit ea verba Aristotelis de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam differt etiam intellectus in actu ab intel-

lectu

Universidad de Bibliotecas

lectu possibili, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, quandoque non intelligit. hoc autem non potest dici de intellectu in actu qui est ipsa intelligibilia in actu.

ADVERTE quòd sanctus Thomas 1.q.79.art.4.ad secundum inquit, quòd si de intellectu agente prædicta verba intelligantur, sic sunt exponenda s. quòd non est ex parte intellectus agentis quòd quandoque intelligimus, quandoque non, sed est ex parte intellectus possibilis.

HANC sancti Thomæ interpretationem hic positam improbant quidam Thomistarum, dicentes quòd à nullius mente quasi dubium excludendum erat de intellectu in actu. secundò, quòd quandoque intelligit, quandoque non intelligit. certum est enim de omni actu operante quòd non quandoque operatur, quandoque non operatur, sed non vident quòd hoc non est ab Aristotele dictum, quasi esset apud aliquos dubium: sed quia vt dicitur 9.ethic.tex.10. ad tertium cùm proponitur sibi esse inter intellectum in actu & intellectum possibilem differentias enarrare, postquam duas explicauit, quòd scilicet intellectus in potentia non est intelligibile in potentia, sed intellectus in actu est ipsum intelligibile in actu, & quòd intellectus in potentia præcedit intellectum in actu tempore in eodem, simpliciter autem intellectus in actu præcedit intellectum in potentia, tertiam subiungit differentiam, quòd videlicet intellectus possibilis aliquando quidem intelligit, aliquando verò non intelligit. non sic autem est de intellectu in actu, vt est manifestum, cùm intellectus in actu in ipso intelligere consistat. Ad quintam dicit sequendo contextum superiorum verborum, quod illa verba neque de intellectu agente neque de intellectu possibili dicuntur, sed de tota parte intellectiua, non de agente, quia iam idem dixerat de possibili, & sic non solus agens est separatus. non etiam de possibili, quia iam idem dixerat de agente, & sic soli possibili conuenire non potest. vnde relinquitur vt de eo quod comprehendit vtrunque. s. de intellectu in actu de quo loquebatur. intelligentur. dicitur enim hæc sola pars animæ. s. intellectiua esse separata, quia corporali organo non vtitur: & ideò subiungit de eadem, quòd hoc solum est immortale & perpetuum, vtpote à corpore non dependens.

ATTENDENDVM hic quòd intellectus in actu dicitur immortalis & perpetuus, non ratione operationis per quam efficitur in actu, quasi aliqua vita sua operatio sit perpetua, sed ratione intellectus agentis & possibilis quos comprehendit tanquam ad hoc vt sit intellectus in actu, requisitos.

Quòd anima humana corrupto corpore non corrumpitur.

Cap. 79.

Idem p. p. q.75. ar.6.

EX præmissis igitur manifestè ostendi potest animam humanam non corrumpi corrupto corpore. Ostensum est enim suprà, *omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem: anima autẽ hominis est quædam substantia intellectualis, vt ostensum est. oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

*Cap. 55.

2 Adhuc, nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicèt ad perfectionem, & ad corruptionem: perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadam à corpore. perficitur enim anima scientia & virtute: secundum scientiam autem tantò magis perficitur, quantò magis immaterialia considerat. virtutis autem perfectio consistit in hoc, quòd homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet & refrenet: non ergo corruptio animæ consistit in hoc quòd à corpore separetur. Si autem dicatur quòd perfectio animæ consistit in separatione eius à corpore secundum operationem, corruptioni autem in separatione secundum esse: non conuenienter obuiatur. operatio enim rei demonstrat substantiam & esse ipsius: quia vnumquodque operatur secundum quòd est ens: & propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. non potest igitur perfici operatio alicuius rei, nisi secundum quòd perficitur eius substantia. si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus, & corporea substantia sua in esse suo: nó deficiet per hoc quòd à corpore separatur.

Instantia.

Impugnatio.

3 Item, proprium perfectiuum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile: propria enim operatio hominis inquantum huiusmodi est intelligere: per hanc enim differt à brutis & plantis & inanimatis. Intelligere enim est vniuersalium & incorruptibilium inquãtum huiusmodi: perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas: ergo anima humana est incorruptibilis.

4 Ampliùs, impossibile est appetitum naturalem esse frustrà: sed homo naturaliter appetit perpetuò manere: quod patet ex hoc quòd esse est quod ab omnibus appetitur, hoc autem per intellectum apprehẽdit esse non solùm vt nunc, sicut bruta animalia. sed simpliciter: consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam qua esse simpliciter & secundum omne tempus apprehendit.

5 Item, vnumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est: formæ autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu: sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales & vniuersales, & per consequens incorruptibiles. ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed sicut probatum est suprà, intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est igitur anima humana corruptibilis.

6 Adhuc, esse intelligibile est permanentius quàm esse sensibile, sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicèt materia prima: multò igitur fortius intellectus possibilis qui est receptiuus formarum intelligibilium. Ergo & anima humana cuius intellectus possibilis est, pars est incorruptibilis.

7 Ampliùs, faciens est honorabilius facto, vt etiam Aristoteles dicit, sed intellectus agens facit actu intelligibilia, vt ex præmissis patet: quum igitur intelligibilia actu inquantum huiusmodi sint incorruptibilia, multò fortius intellectus agens erit incorruptibilis: ergo & anima humana, cuius lumen est intellectus agens, vt ex præmissis patet.

8 Item, nulla forma corrumpitur nisi vel actione cõtrarij, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectũ suæ causæ. Per actionem quidem contrarij, sicut calor destruitur per actionem frigidi. Per corruptionem autem sui subiecti: sicut destructo oculo destruitur vis visiua. Per defectum autem causæ: sicut lumen aëris deficit deficiente solis præsentia quæ erat ipsius causa.

Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarij: non est enim ei aliquid contrarium, cùm per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiua & receptiua omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti, ostẽsum est enim suprà, quòd anima humana est forma non dependens à corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per defectum suæ causæ: quia non potest habere aliquam causam nisi æternam, vt infrà ostendetur: nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

9 Adhuc, si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quò eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens: inquantum scilicet virtus animæ indiget organo corporali: sicut visus debilitatur debilitato organo per accidens tamen, quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo

organo reparato. Videmus autem quòd quantumcunque vis visiua videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiua restauratur. Vnde dicit Aristoteles in primo de anima * quòd si senex accipiat oculum iuuenis, videbit vtique sicut iuuenis, quum igitur intellectus sit virtus animæ, quæ non indiget organo, vt ex præmissis patet: ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimẽtum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicèt imaginationis memoratiuæ & cogitatiuæ virtutum. Patet igitur quòd intellectus humanus est incorruptibilis: ergo & anima humana, quæ est intellectiua quædam substantia.

1.de anim.c.4.

*Hoc etiam apparet per authoritatem Aristotelis, dicit enim in primo de anima, *quòd intellectus videtur quædam substantia esse, & non corrumpi: quòd autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus possibilis vel agens, ex præmissis haberi potest.

vel 12 text. com.16.

10 Præterea apparet ex ipsis verbis Aristotelis in vndecimo Metaphysicæ, vbi dicit contra Platonẽ loquens quòd causæ mouentes præexistunt, causæ verò formales sunt simul cum his quorum sunt causæ: quando enim sanatur homo: tunc sanitas est, & non priùs: contra hoc quòd Plato posuit formas rerum præexistere rebus.

11.text.27.

Et his dictis postmodum subdit, *Si autem & posterius aliquid manet, perscrutandum est, nam in quibusdam nihil prohibet, vt si est anima tale: non omnis, sed intellectus. Ex quo patet quum loquatur de formis, quòd vult intellectum qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicèt post corpus. Patet autem ex præmissis verbis Aristotelis, quòd licèt ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem, & per consequens corruptibilem: sicut Gregorius Nycenus ei imponit, nam à generalitate aliarum formarũ animam intellectiuam excludit, dicens eam post corpus remanere, & substantiam quandam esse. Præmissis autem sententia catholicæ fidei concordat, dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus: Solum hominem credimus habere animam substantiuam, quæ & exuta corpore viuit, & sensus suos atque ingenia viuaciter tenet, neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum interuallum, sicut Zenon: quia substantialiter viuit. Per hoc autem concluditur error impiorum, ex quorum persona dicitur Sapientiæ secundo, Ex nihilo nati sumus: & post hoc erimus tanquam non fuerimus: & ex quorum persona dicit Salomon Ecclesiastæs 3. Vnus est interitus hominis & iumentorum, & æqua vtriusque cõditio, sicut moritur homo, sic & illa moriuntur, similiter spirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius. Quòd enim nõ ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiungit: Donec reuertatur puluis in terram suam vnde erat, & spiritus redeat ad eum qui dedit illum. Infinitæ etiam sunt authoritates factæ scripturæ, quæ immortalitatem animæ protestantur.

Auth. ecclesiastica.

Ecclesiast. 1.

Ecclesiast. 3.

Super Cap. 79.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad corpus, nunc de durationc ipsius hominis determinat. Circa quod duo facit. Primò enim determinat de durationc eius post vnionem ad corpus. Secundò, de eius durationc ante dictam vnionem, capite 83. Quantum ad primum duo facit. Primò agit de ipsa animæ intellectiuæ durationc: secundò, occasionaliter de durationc animæ brutorum, capite tractat 82. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit animam intellectiuam immortalem esse: secundò contra determinatam veritatem adducit instantias. Quantum ad primum arguit animam intellectiuam non corrumpi corrupto corpore, sed esse immortalem. Et primò per rationes, secundò per authoritates. Aristot. Primò itaque arguit sic: Anima est quædam substantia intelligibilis, ergo est immortalis, quia omnis substãtia immortalis est incorruptibilis, vt probatum est superiùs cap.55.

Secundò, Perfectio animæ humanæ consistit in quadam abstractione à corpore, vt patet in perfectione à scientia & virtute: nam secundum scientiam tantò magis perficitur, quantò magis immaterialia considerat. virtutis autem perfectio consistit in hoc quòd homo passiones corporis non sequatur. ergo corruptio eius non consistit in separatione à corpore: probatur consequentia, quia nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio, quum mutationes ad perfectionem & ad corruptionem sint contrariæ. Si dicatur quòd perfectio animæ consistit in separatione secundum operationem, non autem in separatione secundum esse, in ipsa verò separatione secundum esse consistit corruptio: contrà arguitur, quia quum operatio consequatur naturam, non potest perfici operatio nisi secundum quòd perficitur eius substantia: & sic si anima secundum operationem perficitur in relinquendo corpus, non deficiet substantia eius in esse suo per hoc quòd à corpore separatur.

Anima separata est perfectior ad intelligendũ quàm coniuncta.

CIRCA istam propositionem, non potest perfici operatio alicuius rei nisi secundũ quòd eius substãtia perficitur, occurrit dubium. Nã si hoc sit, sequitur, cùm anima à corpore separata sit perfectior secundum operationem, quòd etiam sit perfectior secundum substantiam, cuius oppositum de mente sancti Thomæ ostensum est suprà, cap.68.

Respondetur quòd dupliciter potest intelligi aliqua natura perfici, vno modo absolutè & secundum se hoc est secundum suam intrinsecam rationem, alio modo vt ad operationem ordinatur, inquantum videlicèt fit libertior & efficacior ad operandum quod est aliquo modo & accidentaliter perfici: perfectio ergo operationis aliquando sequitur primam perfectionem aliquando verò secundam, inquantum natura quæ erat impedita & detenta ne posset operari suo modo, remotis impedimentis fit habilior ad operandum, & ideò perfectius operatur: propositio itaque inducta intelligitur de perfectione substantiæ, altero illorum modorum, non autem primo modo tantùm: licet autem negatur quòd anima separata non sit perfectior inquantum ordinatur ad operationem intellectiuam. Nam cum iuxta prædeterminata in dicto cap.68. liberata fuerit à corpore corruptibili impediente, remanet libertior & efficacior ad intelligendum: nec huius oppositum dictum est superiùs, sed tantùm quòd separata à corpore non est perfectior secundum naturam intrinsecè & absolutè, imò imperfectior tanquã non habens complementum suæ speciei. Tertiò, Proprium perfectiuum hominis secundum animam aliquid est incorruptibile, ergo & anima est incorruptibilis: probatur antecedens, quia intelligere quæ est propria hominis operatio, est vniuersalium & incorruptibilium, quæ sunt animæ perfectiones: consequentia etiam probatur, quia oportet perfectiones esse perfectibilibus proportionatas. Ista ratio superiùs est exposita cap.55. Quartò, Homo appetit naturaliter perpetuò manere, quia apprehendit esse per intellectum non solùm vt nunc, sed simpliciter: ergo anima secundum quam apprehendit simpliciter esse, & secundum omne tempus, est perpetua. Hanc rationem etiam superius loco prælegato explicauimus, ideò eius interpretatio requiratur ibidem.

Quintò, Formæ rerum recipiuntur in intellectu possibili vt sunt incorruptibiles, ergo intellectus possibilis est incorruptibilis, ergo & anima, cuius intellectus possibilis est aliquid. Probatur antecedens, quia recipiuntur in intellectu vt sunt actu intelligibiles: hoc autem habent inquantum sunt immateriales & vniuersales, & per consequens incorruptibiles: consequentia etiam probatur, quia vnumquodque recipitur in aliquo secundum modum eius in quo est.

ADVERTE, quòd hæc ratio licèt conformitatem cum tertia habeat rationem, est tamen ab ipsa distincta, & aliud medium assumit. Ibi enim pro medio accipitur incorruptibilitas intelligibilis absolutè, hic verò pro medio accipitur non ipsa incorruptibilitas absolutè, sed necessitas incorruptibilitatis eius ex eo quòd recipitur in intellectu, quod est signum incorruptibilitatis intellectus.

Sextò, Primum susceptiuum in rebus sensibilibus, scilicèt materia prima est incorruptibile secundum substantiam, ergo multo fortius intellectus possibilis qui est receptiuus formarum intelligibilium: ergo anima, probatur prima consequentia, quia esse intelligibile est permanentius quàm esse sensibile.

Sed videtur quòd ista comparatio non sit conueniens, quia fit inter ea quæ sunt diuersorum generum: comparantur enim esse substantiale sensibili, & esse accidentale intelligibile, materia enim est primum susceptiuum esse sensibilis substantialis, & intellectus est primum susceptiuum esse intelligibilis accidentalis, fuisset enim conueniens comparatio si intellectus fuisset comparatus

Universidad de Bibliotecas

rarius sensui, quia sicut intellectus est susceptiuus esse intelligibilis accidentalis, ita sensus est susceptiuus esse sensibilis accidentalis, sed tunc falsum est quòd primum susceptiuum esse sensibile accidentalis & abstracti sit incorruptibile. Videtur etiam falsum quòd esse intelligibile quod recipitur in intellectu possibili, sit permanentius quàm esse sensibile quod in materia recipitur, quum illud sit subsistantiale, hoc autem sit accidentale.

Ad primum horum respondetur quòd non sit comparatio inter intelligibile accidentale & sensibile substantiale, sed inter intelligibile & sensibile absolutè & formaliter sumpto abstrahendo à substantiali & accidentali. sic enim intellectus possibilis est primum susceptiuum intelligibilis formæ, receptibilis scilicèt ut alia inquantum intelligibilis est. nam anima intellectiua non vt est intellectiua, est receptibilis in materia dependentis, imò vt sic materiæ capacitatem supergreditur, sed est in materia receptibilis vt est sensibilis forma aliquo modo. materia autem prima est primum susceptiuum immediatè formæ sensibilis, & ideò conueniens est hæc comparatio secundum proportionalitatem quæ etiam inueniri potest inter ea quæ sunt diuersorum generum. *Intelligibile est per inuentionem sensibile.* Ad secundum dicitur primò quòd comparando intelligibile ad sensibile absolutè & secundum propriam rationem, vt hic accipiuntur, verum est intelligibile esse permanentius sensibili: quia intelligibile vt intelligibile abstrahit à materia, & per consequens à principio corruptionis. nam principium corruptionis est materia, sensibile autem inquantum sensibile concernit materiam. Dicitur secundò quòd verum etiam est formam intelligibilem intellectus nostri esse permanentiorem forma sensibili substantiali, quia forma intellectus nostri nullam habet in intellectu contrarietatem: forma autem sensibilis in istis inferioribus habet contrarietatem quantum ad dispositiones, aut quantum ad accidentia formam consequentia. Septimò, intelligibilia actu inquantum huiusmodi sunt incorruptibilia, ergo & intellectus agens, ergo & anima cuius ipse intellectus est lumen. Probatur prima consequentia, quia faciens est honorabilius facto, vt dicitur tertio de anima, intellectus autem agens facit intelligibilia.

ADVERTE quòd inquit sanctus Thomas, intelligibilia inquantum huiusmodi esse incorruptibilia, quia intelligibilia aliqua licèt sint materialia & corruptibilia, secundum quòd sunt in rebus, propter quod sunt intelligibilia tantùm in potentia, vt tamen sunt actu intelligibilia, abstrahunt à materia & conditionibus materialibus. & ideò in seipsis nullum habent principium corruptionis, nec dependentiam ad illud habent secundum esse, quod non conuenit sensibili inquantum est sensibile, quia non abstrahit à conditionibus materialibus. Octauò, anima intellectiua non potest corrumpi per actionem contrarij, cùm ipsi nihil sit contrarium, imò per intellectum possibilem sit cognoscitiua & receptiua contrariorum: neque per corruptionem subiecti, quum non dependeat à corpore secundum esse, vt superius est ostensum: neque per deficientiam suæ causæ, quia non potest habere aliam causam nisi æternam, vt infrà ostendetur, ergo &c probatur consequentia, quia nulla forma corrumpitur nisi vno illorum trium modorum.

Anima intellectiua non habet contrarium.

ATTENDENDVM quòd non solùm anima secundum suam substantiam non habet contrarium, sicut nec aliæ substantiæ, sed nec etiam habet contrarietatem in dispositionibus ad esse ipsius, quia nullæ sunt dispositiones ad esse animæ, aut ad eius conseruationem absolutæ loquendo, sed tantùm ad esse ipsius in corpore: quæ quia contrarium habent, per earum corruptionem aut alterationem potest anima definere esse in corpore, non autem simpliciter desinere esse. Propterea cùm inquit sanctus Thomas animæ nihil esse contrarium, intelligendum est neque quantum ad eius substantiam, neque quantum ad aliquas dispositiones quæ ad eius esse absolutè requiruntur.

ADVERTENDVM etiam quum dicitur aliquam formam corrumpi propter deficientiam causæ, quòd hoc intelligitur de causa effectus non tantum in fieri, sed etiam in facto esse siue in conseruando quomodo deus est causa animæ & præsentia solis est causa luminis in aëre. deficiente enim influxu talis causæ, necesse est effectum deficere, non autem deficiente causa in fieri tantum, oportet effectum productum desinere esse, sed bene oportet desinere fieri effectus: sicut deficiente domificatore, aut ipsa domificatione domus iam productæ cessante, non oportet desinere domum esse, sed tantùm fieri domus. Cætera quæ ad huius rationis explicationem requiruntur, vide in loco superius allegato. Nonò, intellectus possibilis non debilitatur propter debilitatem corporis: ergo est incorruptibilis, ergo & anima. probatur antecedens, quia intellectus non indiget corpore, nulla autem virtus animæ debilitatur debilitata corpore nisi per accidens, inquantum scilicèt indiget organo corporali, vt patet in visu. consequentia verò prima probatur, quia si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quòd eius esse debiliteretur per debilitatem eius, & supple idem est de virtutibus animæ.

Anima intellectiua non debilitatur propter debilitatem corporis.

ADVERTENDVM quòd quum omnis forma sit principium formale essendi & subiecto & composito aut substantialiter aut accidentaliter secundum formæ conditionem, & per consequens ipsa habeat esse in suo susceptiuo, non habet vt debilitetur debilitato corpore secundum esse absolutè nisi sic dependeat à corpore quòd ipso indigeat ad proprium esse. Nam si suum esse non dependeat à corpore, nec indiget ipso corpore ad hoc vt sit, nulla est ratio quare debilitato corpore eius esse debiliteretur: nam si debilitato corpore debiliteretur, quantò corpus magis fuerit debilitatum, tantò & ipsa magis debilitabitur: & sic oportebit quòd corpore totaliter deficiente, & ipsa deficiat.

Sed quia contingit formam quæ non dependet à susceptiuo secundum esse absolutè, dependere ab ipso secundum quid, scilicèt, quantum ad vnionem cum corpore, vt superius dictum est de anima humana, ideò potest debilitari debilitato corpore quantum ad esse vnitum corpori: propterea & desiciente corpore desinit habere essentiū corpori, licèt non desinat simpliciter esse. Loquitur ergo hic sanctus Thomas in antecedente de debilitatione virtutis animæ simpliciter, non autem solùm quantum ad vnionem eius cum susceptiuo. Quantum ad secundum, vt videatur non solùm propter rationes adductas hanc opinionem fundamentum habere, sed etiam ex principe philosophorum, cui omnes assentire videntur, processisse hanc eandem conclusionem sanctus Thomas ex eius verbis ostendit. Duo autem loca breuitati studens adduxit ex libris Aristotelis, in quibus manifestissimè visus est animam humanam immortalem ponere. Primus est in primo de anima, text. 65. vbi ait quòd intellectus videtur quædam substantia esse, & non corrumpi: quòd (vt ex præmissis patet) non potest intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus agens & possibilis: ostensum est enim superiùs neque intellectum possibilem neque agentem apud Aristotelem substantiam separatam esse. Secundus est 12. Metaphysicæ, vbi postquam dixit text. 16. quòd causæ formales simul sunt cum iis quorum sunt causæ non autem prius, subiungit tex. 17. Si autem & posterius aliquid manet, perscrutandum est, nam in quibusdam nihil prohibet: vt si est anima talis, non omnis, sed intellectus. Ex quibus habentur duo. Primum est, quòd intellectus qui est forma hominis, post corpus remanet, nam de formis habetur sermo. Secundum est, quòd animam à generalitate omnium formarum excludit, ipsam ponens post corpus remanere, & substantiam quandam esse, & non ponit ipsam non subsistentem, & per consequens corruptibilem, vt ei Gregorius Nyssenus imponit.

ADVERTE (vt dicitur de spiritualibus creaturis articulo secundo) quod ideirco Gregorius Nyssenus in suo libro de anima, imposuit Arist. quòd voluerit animam intellectiuam nō esse subsistentem, & corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam endelechiam, quasi actum & perfectionem corporis physici, contra autem rationem substantiæ spiritualis videtur esse quòd sit corporis forma. Sed hoc verum non est, quia (vt superius est ostensum necesse est ponere aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse.

SED quia nonnulli Thomistarum viri alioquin doctissimi à doctrina sancti Thomæ discedentes, (qui & hic, & duodecimo Metaphysicæ exponendo textum, 7. item quolib. 10. quæstione tertia articulo secundo similiter 8. Physic. lectione duodecima, tenet Aristot. animam humanam posuisse immortalem) opposita de mente Aristotelis esse conantur ostendere, ideò veritatem sancti Thomæ doctrinam sectando, quæ neque in sacris litteris ponendis, neque in diuinis rebus interpretandis, neque in Arist. cōmentationibus quicquam aut falsi aut ineruditi continet: primò adducemus ad antedictas authoritates eorum responsiones, easque facillimè confutabimus, deinde in sequenti capite eorum rationibus iuxtà integerrimam sancti Thomæ doctrinam respondebimus. Ad primam itaque Aristotelis authoritatem nihil dicunt, sed vt ex eorum processu conijci potest, eos dicturos puto, aut quòd Aristoteles ibi dubitatiuè locutus est, non assertiuè, quod apparere potest ex eo quòd vtitur illo verbo, videtur quod dubitantis est, non asserentis: aut quòd opinionem aliorum secutus est. Ad secundum similiter respondent quòd in hac authoritate nihil ad propositum affirmare se ostendit. Ex hac enim solùm habetur manifestè, quòd putauit animam intellectiuam non esse ante corpus, sed sub dubio an sit post reliquit.

SED responsionem ad primum quantum ad primam partem cōstat nullam esse. ex processu enim Aristotelis apparet quòd ibi non loquitur dubitatiuè, nec cogit quòd vtitur hoc verbo videtur, quia aliquando videtur, accipitur vt idem est quod apparet, siue manifestum est, quemadmodum ait Porphyrius. Videtur autem neque genus neque species simpliciter dicibi enim (vt Ammonius interpretatur) videtur, pro apparet, accipitur. Quantum verò ad secundam partem, vtique verum dicit iuxta interpretationem Sanct. Thom. inquientis quòd Ari. probat propositum suum per quādam opinionē Platonicorum quæ suo tempore erat famosa scilicèt quòd omnis anima est incorruptibilis, & quòd omnes operationes animæ, etiam ipsius intellectus, haberet organa determinata, & ideò exponit si videtur, id est, prædictis philosophis apparet. Sed licèt secundum opinionem aliorum loquatur Arist. non tamen ab eorum opinione quantum ad immortalitatem animæ intellectiuæ discedit. Vnde vt ostendat se quidem quantum ad hanc immortalitatem secum conuenire, non autem quantum ad hoc quòd operatio intellectus habeat organum, & marcescat propter organi corruptionem, ex propriis loquens, atque in quam declinet opinionem ostendens, subiungit quòd intellectus spiritalis diminum aliquid & impassibile est. Vbi vtitur dubitantis adverbio, quia nondum hoc determinauerat, id quod postmodum asserriué in tertio ponit, vt apparebit. Responsio etiam ad secundum nulla est, Nam Aristo. postquam determinauit formas non esse ante res quarum sunt formæ, subiungit perseuerandum esse si aliqua remaneat post corruptionem compositi, & determinat quòd nihil prohibet: vbi tex. Com. habet, non est impossibile & subiungit exemplum de anima intellectiua. Non enim (vt isti arbitrantur) dubitatiuè respondet, & sub conditione: nam si sub conditione responderet, non interposuisset li vt, quæ est dictio ad exemplificandum assumpta, dixisset enim. In quibusdam enim nihil prohibet, si est anima talis. non autem. In quibusdam enim nihil prohibet, vt si est anima talis. constat enim ex modo loquendi ipsum absolutè. ad quæritum respondere, cum inquit. In quibusdam enim nihil prohibet. sine non est impossible quod eum verificari non possit nisi de anima intellectiua, subiungit exemplum de ipsa dicens, vt id est, verbi gratia, vt exponit Com. & vt habet vetitas græcæ distinctionis illi correspondens, si est anima talis, non omnis, sed intellectus. & est sensus aliquam manere posse post solutionem compositi. verbi gratia si dicamus animam post dissolutionem animati remanere, non quidem omnem, sed illam quæ est intellectiua. Apparet etiam ex sequentibus verbis idem voluisse cum subiungit: omnem namque impossibile forsan. Nam cum dixerit in aliquibus nihil prohibere quòd remanent, & exemplificasset de anima intellectiua: cum subiungat de omni anima hoc verificari non posse, relinquit hoc de anima intellectiua nō esse impossibile. Cum ergo determinatio quæstionis absoluta sit. s. quòd non est impossibile aliquam formam remanere post compositi corruptionem, & hoc verificari non possit nisi de anima intellectiua, relinquitur quòd ipse tenuerit animam intellectiuam post corruptionem hominis remanere, & consequenter immortalem esse. Quòd autem hæc fuerit mens eius, vt ait Thom. arbitraretur, ex multis aliis locis ostendi potest. Primò, quia primo de anima tex. 15. concludit, quòd cum sint quædā operationes animæ quæ sunt operationes coniuncti, propter hoc quæ est affixa corpori secundum omnem suam potentiam: physici est de anima considerare aut omni, aut huiusmodi scilicèt quæ est affixa organo. Ex his enim verbis apparet ipsum existimasse aliquam animam esse quæ non sit omnino à materia dependens sed habeat aliquam operationem cui corpus non communicat. Nam si non fuisset huius opinionis, non esset vsus hac disiunctiua scilicèt quòd physici est considerare de anima aut omni, aut materiali siue affixa corpori secundum omnem suam potentiam: sed absolutè dixisse physici esse considerare de omni anima. Confirmatur, quia in primo de partibus animalium capite primo hanc dubitationem determinans inquit, quòd physici non est de omni anima determinare, quia tunc nulla esset philosophia præter naturalem scientiam. esset enim naturalis philosophia de omnibus, quia eum intellectus sit intelligibilium intellectus, & ciusdem scientiæ sit de iis quæ relatiué dicuntur, determinare, naturalis determinabit etiam de intelligibilibus constat autem quòd ibi de anima propriè sumpta loquitur, vt ex contextu literæ apparet. ergo existimauit aliquam esse animam quæ materiam superpediatur, & per consequens non corrumpatur. ad corporis corruptionem, quod vtique apertissimè etiam constat ex ratione alia ab ipso ibidem adducta, quia inquam rem nullam à materia abstractam potest scientia naturalis contemplari, ergo apud ipsum est intellectus à materia abstractus, & per consequens incorruptibilis. Secundò, quia secundo de anima tex. 22. postquam quæsiuit de aliis animæ potentiis, vtrum vnaquæque sit pars animæ & vterum sit separabilis ab aliis potentiis, subiungit quòd de intellectu & perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum, sed videtur genus alterum animæ esse, & hoc solum contingere separari sicut perpetuum à corruptibili. Si respondeatur (vt superius dictum est) quòd hoc solum de intellectu agente verificatur apud eum, quòd separatur sicut perpetuum à corruptibili, quia Aristot. solum intellectum agentem posuit esse substantiam separatam & incorruptibilem, patet hoc manifestissimè falsum esse ex ipso Arist. processu. nam cum tex. 18. concluserit animam determinati vegetatiuo, sensitiuo, intellectiuo motu, statim tex. 19. querit vtrum vnumquodque horum sit anima, aut

pars animæ: & si pars, vtrum sit separabilis sola ratione, aut etiam loco. Ad quod respondendo, quum dixisset de quibusdam horum non esse difficile videre, quædam autem dubitationem habere, & ostendisset in quibus est facile videre, subiungit de iis in quibus est dubium, inquiens quòd de intellectu & perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum, &c. Ex hoc autem processu apparet quòd in verbis adductis loquitur de intellectu qui est virtus & potentia animæ, non autem de intellectu qui sit substantia separata: & loquitur de tota parte intellectiua quam ab aliis dixit separari formaliter, vt eorum verbis vtamur, & de qua ne sic separari existimetur sicut accidens, quod quum separatur à subiecto, corrumpitur, subiungit quòd separatur sicut perpetuum à corruptibili. Nec illud verbum, videtur, vt inquit Philoponus, dubitantis est, sed exponitur, id est apparet & est manifestum: propter quod vt ostendat se loqui de intellectiuo quæ est pars animæ, contra alias partes distincto, de aliis partibus subiungit dicens, reliquæ autem partes animæ manifestum est ex iis quòd non separabiles sunt, vt quidam dicunt, ratione autem quòd alteræ, manifestum. Tertiò, quia in tertio de anima, tex. tertio inquit oportere intellectum esse impassibilem, scilicèt passione propriè dicta. & tex. sexto vult intellectum possibilem esse immixtum corpori, non habereque organum corporeum. tunc sic, intellectus est impassibilis, & est potentia ab omni organo corporeo separata: ergo anima intellectiua non est totaliter immersa materiæ tanquam ab ipsa secundum esse dependens. ergo est immortalis. probatur prima consequentia, quia formam materiæ totaliter immersam non consequuntur potentiæ & virtutes immateriales non habentes organum materiale. sequitur enim nullas habet virtutes supergredientes materiam, & non indigentes materiali subiecto, ergo est omninò materiæ immersa, & nullo modo supra materiam est elenata. Secunda etiam consequentia manifestè, quia si non dependet à materia secundum esse, nec est illi totaliter immersa, sequitur quòd possit esse sine illa. vnum quodque enim potest esse sine eo à quo secundum suum esse non dependet. Quartò, tex. 10. eiusdem tertij de tota parte intellectiua loquens ait, separatus autem est hoc solum quod verè est, hoc solum immortale & perpetuum ergo &c. Respondent ij, quòd hæc non de tota parte intellectiua, sed de intellectu tantùm agente dicit: quod patet, vt dicunt, ex modo loquendi. Nam cum superius dixisset etiam intellectum possibilem esse separatum, addidit nunc, hoc quod verè est. i. est abstractus in essendo & substantialiter: quasi velit dicere, intellectus possibilis est separatus sicut rectum & habet operationem sine corpore sicut sphæra, sed non est separatus in hoc quod verè est. i. in essendo. iste autem intellectus quia habet propriam operationem, est separatus solùm in hoc quod verè est. i. in essendo. Sed quòd ista responsio non sit ad mentem Arist. arguitur ex ipso modo loquendi. Non enim cum volumus rem à subiecto distinctā excludere à consortio prædicati, vtimur dictione exclusiua aduerbialiter ex parte prædicati, sed illam ex parte subiecti secūdum veram logicam ponimus: non enim cùm volumus significare albedinem nulli alij homini conuenire secundum faciem quàm Sorti dicimus, Sortes est albus solùm secundum faciem. hoc enim magis significat quòd Sortes non est albus nisi in facie, sed dicimus, solus Sortes est albus faciem. sed Arist. vtitur dictione exclusiua aduerbialiter ex parte prædicati, dicēdo quòd intellectus est separatus solùm hoc quod verè est, non autem quòd solus hic intellectus sit separatus hoc modo. ergo non intendit per hāc propositionem excludere intellectum possibilem ab illo modo separationis quo intellectus agēs est separatus, vt isti malè Arist. interpretantur. vnde aliter est iste tex. intelligēdus. cùm enim intellectus nomen duplex habeat significatum. s. proprium, quod est virtus aut factiua aut receptiua immaterialiū & vniuersalium: & improprium, quod est, virtus cogitatiua (ipsam enim inferiùs vocat Arist. intellectum passiuum) ne aliquis ex eo quòd superius absolutè & indistinctè dixit intellectum esse separatum, putaret intellectum etiam secūdum improprium acceptum significatum esse separatum, hic se de intellectu quantum ad proprium tantùm significatum intellexisse manifestat. vnde sensus est, intellectus autem est separatus tantùm secundum proprium significatum accepto nomine intellectus, non autem ipso secundum eius improprium significatum accepto: & hoc soluni s. proprium significatum intellectus, est immortale & perpetuum, non autem improprium quod clarè ostendit subiuncta passiuus autem intellectus est corruptibilis. i. cogitatiua, quæ non solum secundum interpretationem S. Th. sed etiam secundum Philoponi expositionem, & secundum Ammonium in 1. Peri hermenias, antequam ad expositionem literæ Aristot. accedat, impropriè dicitur intellectus.

Patet autem hanc esse veram istius tex. interpretationem, si diligenter & textus Aristotelis, & græcus modus loquendi consideretur. vbi enim tex. nostet habet, quod verè est. tex. græcus habet τοῦτο τὸ εἶναι, τὸ κυρίως ἁπλῶς ἀϊδιον· quæ dictio apud græcos proprii significati est demonstratiua. sic enim ait Suidas. Τοῦτο τὸ εἶναι, τὸ κυρίως ἁπλῶς ἀΐδιον·

Universidad de Biblioteca

τοῦ ἄλλου τροφῆς. τὸ νυμφίῳ ἐκπέσειν ἄνευ συμφόρου. εἰ γὰρ ἔσται ἀνδρωνῖτις ἐν τῷ ἀνδρωνίτῃ καὶ σπορὰ, καὶ ἐπὶ τῆς ἀγαθίας τὸ νυμφίῳ ἀγαθίᾳ. Id est, hæc dictio ἐπεὶ. quod verè, propriè significat est demonstrativa: & cùi sanè tuerit apposita, propriè illud esse significat: verbi gratia quòd verè homo, significat propriè hominem: & quod verè ens, & quod verè bonum, significat propriè bonum. Cùm ergo text Arist. habeat. Χωριστὸς δὲ ἐστὶ μόνον τοῦτ' ἔναρ ἐστι. i. separatus autem est tantum hoc quod verè est, vel secundum hoc quod verè est, seusus est quod intellectus solũ secũdum proprium nominis significatum est separatus, non autem secundũ improprium significatum, prout cogitatiua, impropriè & similitudinariè dicitur intellectus. Non ergo dicitur separatus secundum hoc quod verè est, ad hunc sensum quòd sit separatus in essendo, sed quòd est separatus solùm secundum proprium significatum acceptus: quod cùm tam intellectus agens quàm intellectus possibilis ad proprium significatum huius nominis intellectus pertineat, sequitur quòd non tantùm de intellectu agente, sed de tota parte intellectiua (vt optimè sanctus Thomas interpretatur) Aristoteles intendat. Vnde sicut ista, Sortes est albus solùm secundum faciem: vbi dictio exclusiua ponitur ex parte prædicati, æquialet huic, sola facies in Sorte est alba. vbi dictio exclusiua ponitur ex parte subiecti: ita ista intellectus hic est separatus solùm secundum suum proprium significatum, æquialet huic, solus intellectus propriè acceptus est separatus. Non autem æquialent istæ. hic intellectus est separatus solùm in essendo siue substantialiter. & solus hic intellectus est separatus in essendo. secundum autem istorum interpretationem oporteret istas æquialentes esse idem interpretatio hæc mala est.

Quintò, in secundo de generatione animalium, cap. 3. inquit, quòd intellectus non educitur de potentia materiæ, sed venit deforis: ergo non corrumpitur ad corporis corruptionem. illæ enim solæ formæ sunt corruptibiles, quæ de potentia materiæ educuntur. Ad hanc respondent qui suprà quòd Arist. credidit mentem aduenire de foris: quia lumen intellectuale quo intellectus possibilis potens est proximè ad intelligendum, mentisque rationem habere, ab intellectu agente est. Sed quòd hæc responsio ad mentem Aristot. non sit, ostenditur. Quærit enim ibidem philosophus de conceptæ rei anima, vnde veniat. & an sit in semine: & explicat suum propositum quærendo de anima sensuali qua conceptus ipse est animal: & de rationali qua est homo: subiungítque quòd de mente, quonam tempore, & quomodo, & vnde eam recipiant quæ principium id participant, plurimum dubitatur. Ad quam quæstionem respondens inquit quòd in conceptibus & seminibus hæ animæ prius sunt in potentia, quàm in actu habeantur, & quòd impossibile est quod aliæ extrinsecus veniant: sed sola mens extrinsecus accedit, eáque sola diuina est, eò quòd nihil cum eius actione communicet actio corporalis. Ecce quam aperiè ostendit Arist. se nõ intellexisse de lumine ab intellectu agente accepto, sed de ipsa animæ substantia qua conceptus in specie humana constituitur. Vnde responsio illa quàm maximè est à mente Arist. aliena. Vltimò arguitur ex fundamento posito ab ipso Aristot. 1. de anima. tex 13. Anima intellectiua habet propriam operationem, scilicèt cui corpus non communicat, ergo est separabilis à corpore & immortalis. probatur antecedens, potentia quæ non est affixa organo corporali, habet operationem sine corpore vt instrumento: sed intellectus est huiusmodi, vt patet ex 2. de anima, text. 11. ergo &c. consequentia quoque probatur ex ipso fundamento in 1. de anima, vbi ait, quod si est aliquid animæ operum aut passionum proprium, continget ipsam separari. quæ verba omnes expositores de separatione à corpore secundum esse intelligunt.

Si est aliquid animæ operum aut passionum proprium. Cõtinget ipsam separari.

AD antecedens huius rationis respondẽt supradicti, quod proprium animæ dupliciter potest intelligi: vno modo vt distinguitur contra communem sibi & corpori organicæ: & dicitur tunc operatio propria animæ illa quæ fit absque organo corporali. Alio modo vt distinguitur contra commune sibi & corpori obiectiuè, & dicitur tunc operatio propria animæ quæ non indiget corpore vt obiecto. Dicunt ergo quod si in antecedente accipiatur proprium primo modo antecedens quidem verum est, sed consequentia negatur, & ad probationem dicitur, quòd propositio Philosophi non est ad propositum, quia in illa conditionali Philosophus non accipit proprium illo modo. si autem accipiatur in antecedente proprium secundo modo, vt etiam Philosophus in illa conditionali accipit, tunc antecedens est falsum: quia secundum Aristot. in 3. de anima, te. 30. nihil sine phantasmate (quod est intellectus obiectum) intelligit anima. phantasma autem corpore indiget. Hanc autem responsionem confirmant, quia Arist. ponit, quod si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit sine corpore esse. Ex hac enim conditionali habetur, quod accipitur proprium vt excludit obiectum, quia inquit quod si non est sine phantasia, quæ scilicèt est veluti obiectum, non erit sine corpore, & per consequens non erit proprium animæ. Consequenter ad hoc dicunt hanc conditionalem ab Aristotele esse positam, vt declaret quomodo aceiperet proprium animæ. quia scilicèt accipit vt excludit corpus vt obiectum, alioquin ad nullum allegata esset propositum talis ac tanta propositio. Potest etiam ex 2 coto 4 sen. distin. 43. quæst. 2. responderi negando antecedens, & ad probationem negati maior, quia stat potentiam non esse affixam organo corporali, aut parti corporeæ. & tamen esse toti rationem operandi primo, & tunc operatio non fiet mediante organo corporali, & tamen animæ & corpori communis erit. Sed quòd prima responsio ad mentem Aristotelis non sit, ostenditur. Eo enim modo accipitur proprium ab Aristotele quomodo opponitur communi in quæstione posito, cùm ponantur in quæstione vt opposita: sed commune accipitur vt conuenit animæ & organo. ergo proprium animæ accipitur vt conuenit animæ absque organo, non autem vt conuenit animæ absque corpore eo obiecto. Probatur minor ex ipso Aristotelis textu, & secundum nostram translationem & secundum ipsum textum græcum, cui optimè accommodetur. sic enim ait textus græcus: Λείπεται δὴ ἰδίᾳ καὶ τοῦτο τῆς ψυχῆς, νοητὸν ἢ τὰ τοιαῦτα νοητὰ εἶναι τῶν ἀνεύ τοῦ σώματος ἐστὶν ἢ τῇ γε τοῦτο ἴδιον ἀνεύ, id est, iuxta nostrum interpretem, dubitationem autem habent & passiones animæ. vtùm sint omnes communes & habentis aut sit aliqua & animæ propria ipsius. Accipit ergo Philosophus passionem animæ communem quæ est & ipsius animæ & habentis, sed nomine habentis certum est intelligere corpus organicum cui potentia animæ est affixa, quia illud habet potentiam, non autem obiectum. ergo & ibi propium animæ accipit quod soli animæ conuenit, non autem sibi & habenti siue organo. ergo non accipit proprium, vt excludit corpus obiectiuè. sed vt excludit corpus organicè & instrumentaliter. ergo cùm in tex. 13. ex dubitatione mota deducit eam conditionalem. si quidem igitur est aliquid animæ operum aut passionum proprium, continget vtique ipsam separari, accipiens proprium animæ vt excludit corpus organicum, non autem vt excludit corpus obiectum, vt respõsio dicit. sed nec ipsius responsionis confirmatio valet. Dicitur enim secundum sanct. Thomæ interpretationem in fine expositionis illius te. 13. quòd illam conditionalem, scilicèt si autem hoc phantasia quædam, aut non sine phantasia, non contingit vtique neque hic sine corpore esse non proposuit Aristoteles tanquam veram & secundum suam opinionem, sed tanquam apparentem. Quum enim dictam quæstionem proposuisset, ostendit causam difficultatis: quia videlicèt plurimæ videntur animæ passiones non sine corpore pati aut facere. & quòd intelligere maximè assimilatur proprio, sed tamen neque ipsum est proprium. scilicèt secundum apparentiam. si autem est phantasia aut non est sine phantasia esse enim ipsum phantasiam vt volebat Plato, vtique demonstraret ipsum exercere corporeum instrumentum. sicut & phantasia. similiter etiam ipsum non esse si sit phantasia, & per consequens sine obiecto corporali duceret in suspicionem apparentem quòd non esset sine organo corporeo. quia videtur esse potentiæ materialis solùm in corpora ferri. hoc tamen licèt quandam apparentiam habeat, non tamen est verum, quia & potentia quæ non est affixa organo corporali, & eius operatio potest ad materialia terminari secundum quòd per intellectum agentem immaterialia fiunt. Ex his etiam patet, quòd ea conditionalis non est ab Aristotel. superflue posita, cum eam posuerit vt ostenderet apparentiam quæ erat de intelligere quòd non esset proprium animæ, & sic ostenderet quæstionis difficultatem. Quod etiam si conda responsio quæ est ex Scoto sumpta, ad mentem Aristot. non accedat. ostenditur. nam non alia ratione ponit Arist. intellectum ab organo corporeo & patte corporea separatum, nisi quia organum est determinatæ naturæ sensibilis & mixtionis: propter quod intellectus haberet determinatam aliquam naturam sensibilem: & sic impediretur cognoscere omnes naturas sensibiles, sicut si aut potentia visiua aut pupilla haberet aliquem determinatum colorem, à perceptione aliorum colorum impediretur. tertio enim de anima tex. 6. inquit, vnde neque misceri est rationabile ipsum corpori. qualis enim aliquis vtique fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitiuo, sed idem accideret si poneretur intellectus totum corpus informare siue esse sibi rationem primo operandi. ita quòd intelligere esset compositi ex intellectu & toto corpore. cum non minus mixtum sit totum corpus quàm pars, neque minus habeat naturam sensibilem determinatam, ergo non minus separatus est intellectus & operatio intelligendi à toto corpore quàm à corporis parte. si ergo est verum quòd habeat operationem propriam cui non communicat organum corporale, verum erit & quòd habeat operationem propriam, cui neque ipsum totum corpus communicet.

Vltimo loco confirmat sanctus Thomas suam conclusionem authoritate libri de ecclesiasticis dogmatibus. & addit per hoc excludi impiorum errorem, ex quorum persona & Sapient. secundo, & Ecclesiast. tertio dicitur animam corruptibilem esse.

Rationes

Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore.

Cap. 80.

IDETVR autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas nõ posse remanere post corpus. Si enim animæ humanæ multiplicantur secundum multiplicationem corporum, vt suprà ostensum est: destructis ergo corporibus non possunt animæ in sua multitudine remanere: vnde oportet alterum duorum sequi: aut quòd totaliter anima humana esse desinat: aut quòd remaneat vna tantùm: quod videtur esse secundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solùm id quod est vnum in omnibus hominibus: siue hoc sit intellectus agens tantùm, vt Alexander dicit: siue cum agente etiam possibilis, vt dicit Auerrois.

Auer. tex. 72. 3. de anima. tex. 18. 73.

2 Amplius, ratio formalis est causa diuersitatis secundum speciem: sed si remanent multæ animæ post corporum corruptionem, oportet eas esse diuersas. sicut enim idem est quod est vnum secundum substantiam: ita diuersa sunt quæ sunt multa secundum substanttiam. non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diuersitas nisi formalis. non enim sunt compositæ ex materia & forma, vt suprà * probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quòd sunt diuersæ secundum speciem. non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam speciem: quia omne quod mutatur de specie in speciem corrumpitur. relinquitur ergo quòd antequam essent à corporibus separatæ, erant secundum speciem diuersæ. composita autem sortiuntur speciem secundum formam: ergo & individua hominum erant secũdum hominem diuersa, quod est inconueniens: ergo impossibile videtur quòd animæ humanæ multæ remaneant post corpora.

* Cap. 50.

3 Adhuc, videtur omnino esse impossibile secundum ponentes æternitatem mundi, ponere quòd animæ humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno: ergo & generatio est æterna. sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. si ergo animæ mortuorum remanent post mortem in sua multitudine: oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. hoc autem est impossibile. nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur si mundus est æternus, quòd animæ non remaneant multæ post mortem.

4 Item, quod aduenit alicui & discedit ab eo præter sui corruptionem, aduenit ei accidentaliter. hæc enim est diffinitio accidentis. si ergo anima humana non corrumpitur corpore abscedente, sequetur quòd anima humana accidentaliter corpori vniatur: ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima & corpore: & sequetur vlterius quòd non sit aliqua species humana. non enim ex his quæ coniunguntur per accidens, fit species vna: nam homo albus non est aliqua species.

5 Amplius, impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: sed omnis operatio animæ finitur cum corpore: quod quidem patet per inductionem. nam virtutes animæ nutritiuæ operantur per qualitates corporeas, & per instrumentum corporeum: & in ipsum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur & augetur, & ex quo deciditur semen ad generationem. operationes etiam omnes potentiarum quæ pertinent ad animam sensitiuam, complentur per organa corporalia: & quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali: sicut quæ dicuntur animæ passiones, vt amor, gaudium, & huiusmodi. Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quæ ita se habent ad ipsam, vt colores ad visum. vnde sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiua non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus præparantibus phantasmata ab hoc quòd fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitatiua & memoratiua: de quibus constat quòd quum sint actus quorundam organorum corporis per quæ operantur, quòd non possunt remanere post corpus. Vnde & Aristoteles dicit * quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima, & quòd nihil intelligit sine intellectu passiuo, quem vocat virtutem cogitatiuam, quæ est corruptibilis. Et propter hoc dicit in primo de anima *, quòd intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto, scilicet phantasmate, vel passiuo intellectu. *& in tertio de anima * dicitur quòd non reminiscimur post mortem eorum quæ sciuimus in vita. Sic igitur patet quòd nulla operatio animæ potest remanere post mortem: neque igitur substantia eius manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

* 3. de anima, tex. 18. 3.

* 3. de anima, tex. 18. 20.

* tex. 18. 65

* tex. 18. 20

Super cap. 80.

STensio quòd anima humana immortalis sit, soluendæ sunt rationes quæ in oppositum fiunt: & primò ponit sanctus Thomas ipsas rationes: secundò, eas soluit cap. sequenti. Quoad primum arguitur primò, animæ secundum corporum multiplicationem multiplicantur, ergo destructis corporibus non possunt in sua multitudine remanere: ergo aut remanet vna tantùm, aut totaliter desinunt esse. Primum est falsum. ergo &c.

Secundò, si remanent multæ animæ corruptis corporibus, oportet illas esse diuersas secundum speciem. ergo & antequam separentur, ergo individua hominum specie distinguuntur. hoc est inconueniens, ergo &c. probatur assumptum, quia inter ipsas erit distinctio formalis, quum sint formæ tantùm. Prima verò consequentia probatur, quia per corruptionem corporis non mutantur ad aliam speciem. secunda verò, quia composita sortiuntur speciem secundum formam.

Tertiò, sequetur secundum ponentes æternitatem mundi, dari infinitum in actu, quia infiniti homines fuerunt ante nos, hoc est impossibile. ergo &c. Quartò, sequitur vt homo sit ens per accidens, quia corpus aduenit & recedet ab anima incorruptibili permanente: & sic etiam anima corpori accidentaliter vnietur. Quintò, omnis operatio animæ finitur cum corpore. Nam vegetare est per corporeas qualitates & per corporeum instrumentum: sentire etiam completur per organa corporalia: intelligere verò non est sine phantasmate, vt dicitur tertio de anima: & primo de anima dicitur quòd corrumpitur quodam interius corrupto. & tertio de anima dicitur, quòd non reminiscimur post mortem, ergo &c. Probatur consequentia, quia impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio.

Solutio præcedentium rationum.

Cap. 81.

AS autem rationes quia falsum concludunt, vt ex præmissis ostensum est: tentandum est soluere. Ac primò sciendum est, quæcunque oportet esse inuicem coaptata & proportionata, simul recipiunt multitudinem vel vni-

Solutio primæ rationis cap. præced.

tatem, vnumquodque ex sua causa. Si igitur esse vnius dependea: ab altero, vnitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin ex alia causa extrinseca. Formam igitur & materiam semper oportet esse adinuicem proportionata, & quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. vnde semper oportet quòd materia & forma consequantur se inuicem in multitudine & vnitate. si igitur esse formæ dependet à materia, multiplicatio ipsius à materia dependet, & similiter vnitas. Si autem, non erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, & proportionem ipsius: non autem ita quòd dependeat vnitas vel multitudo ipsius formæ à matetia. ostensum est autem quòd anima humana est forma secundum suum esse à materia non dependens: vnde sequitur quòd multiplicantur quidem animæ secundum quòd multiplicantur corpora: non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum: & ideò non oportet quòd destructis corporibus cesset pluralitas animarum: vt prima ratio concludebat. Ex quo etiam de facili paret responsio ad secundam rationem. non enim quælibet formarum diuersitas facit diuersitatem secundum speciem: sed solùm illa quæ est secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formę. constat enim quòd alia est essentia formæ huius ignis, & illius: nec tamen est alius ignis, neque alia forma secundum speciem. multitudo igitur animarum à corporibus separatarum consequitur quidem diuersitatem formarum secundum substantiam: quia alia est substantia huius animæ, & illius: non tamen diuersitas procedit ex diuersitate principiorũ essentialium ipsius animæ: nec est secundum diuersam rationem ipsius anima: sed est secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora. hæc enim anima est commensurata huic corpori, & non illi: illa autem alij: & sic de omnibus. huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent quasi à corporibus secundum esse non dependentes. sunt enim animæ secundum substantias suas formæ corporum. aliàs accidentaliter corpori vnirẽtur: & sic ex anima & corpore non fieret vnum per se, sed vnum per accidens. inquantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas: vnde patet quòd ipsæ diuersæ commensurationes manent in animabus separatis, & per consequens pluralitas. Occasione autem tertiæ rationis inductæ aliqui æternitatem mundi ponentes in diuersas opiniones extraneas inciderunt.

Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. Alij verò dixerunt quòd de omnibus animabus remanet aliquid vnum separatum, quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam: vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. Alij autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diuersis corporibus vniri post determinatum tempus: & hæc
* Cap. 83. in prima opi. fuit Platonicorum opinio, de qua infrà agetur. *Quidam verò omnia prædicta vitantes, dixerunt non esse inconueniens animas separatas actu existere infinitas. esse enim infinitum actu in his quæ non habent adinuicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere
* Auicen. 6 Met. c 2. non reputant inconueniens: & est positio Auicennæ* & Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non inuenitur: quum tamen expresse mundi æternitatem ponat.

Vltima tamen prædictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat. nam in tertio Physicorum, & in primo cœli & mundi, probat infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei professores, qui æternitatem mundi non ponunt. Non est etiam necessarium quòd si anima manet corpore destructo, quòd fuerit ei accidentaliter vnita, vt quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse præter corruptionem subiecti compositi ex materia & forma. si autem referatur ad principia compositi subiecti, verum non inuenitur. constat enim materiam primam ingenitam & incorruptibilem esse, vt probat Aristoteles in primo Physicorum.* Vnde recedente forma manet in sua essentia: non tamen forma accidentaliter ei vniebatur, sed essentialiter: vniebatur enim ei secundum esse vnum: similiter autem anima vnitur corpori secundum esse vnum, vt suprà ostensum est. vnde licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei vnitur, non accidentaliter. Quòd autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formæ. anima autem humana manet in actu eodem: & ex hoc contingit quòd anima humana est forma & actus: materia autem prima potentia ens. * text. 18.

Quòd autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si à corpore separetur: dicimus esse falsum. manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur, huiusmodi autem sunt intelligere & velle: quæ autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritiuæ & sensitiuæ, hæ non manent. Sciendum tamen est, quòd alio modo intelligit anima separata à corpore, & corpori vnita: sicut & alio modo est. vnumquodque enim secundum hoc agit, secundum quòd est. esse quidem animæ humanæ dum est corpori vnita, etsi sit absolutum à corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius, & subiectum ipsum recipiens est corpus: vnde & consequenter operatio propria eius, quæ est intelligere, etsi non dependeat à corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. vnde quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitatiuam & memoratiuam per quam phantasmata præparantur, vt ex dictis patet. & propter hoc intelligere quantum ad hunc modum, & similiter reminisci, destruitur corpore destructo: esse verò animæ separatæ est ipsi soli absque corpore. vnde nec eius operatio quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quæ sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundum esse à corporibus separatæ, de quibus infrà agetur. à quibus etiam tanquam à superioribus vberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. Cuius enim signum etiam in viuentibus apparet, nã anima quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendũ aliqua altiora. vnde & virtus temperantiæ quæ à corporeis delectationibus retrahit animam, præcipuè facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non vtuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris ex superiorum impressione aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt: & hoc multo magis accidit in syncopizantibus, & extasim passis: quanto magis fit retractio à corporeis sensibus. Nec immeritò hoc accidit: quia cùm anima humana (vt suprà * ostensum est) sit in confinio corporum & in- * prædicto libro corpo

corporearum substantiarum quasi in horizonte existens æternitatis & temporis, recedens ab infinito, appropinquat ad summum. vnde & quando totaliter erit à corpore separata, perfectè assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi: & vberius influentiam earum recipiet. sic igitur etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem quum sit actus per corporeum organum exercitus, vt in libro de memoria & reminiscentia, Aristoteles probat: non poterit post corpus in anima remanere: nisi reminisci æquiuocè sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius nouit: quam oportet animæ separatæ adesse, etiam eorum quæ nouit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelibiliter recipiantur, vt dictum est suprà. Circa alias verò animæ operationes, sicut est amare, gaudere, & alia huiusmodi, est æquiuocatio cauenda. nam quandoque sumuntur vt sunt animæ passiones, & sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali: & sic in anima manere non possunt post mortem, vt Aristoteles probat in libro de anima. Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis qui
hoc vult. corum * dicit quòd deus vna simplici operatione gaudet. Et in decimo, quòd in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis. Et in octauo, amorem amicitiæ ab amatione quæ est passio, distinguit. Quum verò voluntas sit potentia non vtens organo, sicut nec intellectus: palàm est huiusmodi secundum quòd sunt actus voluntatis, in anima separata remanere. Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

Super cap. 81.

AD prædictas tationes respondet Sanct. Thom. Ad primam quidem negat consequentiam, quia licèt oporteat multiplicate animas secundum corporum multiplicationem, eò quòd oporteat formam & materiam esse inuicem coaptata & proportionata, sicut proprius actus in propria sit materia, quæcunque autem oportet esse inuicem coaptata & proportionata simul recipiant multitudinem vel vnitatem vnumquodque ex sua causa, non tamen multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, sicut nec corpus est causa ipsius animæ, cùm anima humana sit forma secundum suum esse à materia non dependens. Si enim esse vnius eorum quæ oportet esse coaptata, dependet ab altero, vnitas etiam vel multiplicatio eius ex illo dependet. Si autem esse vnius non dependet ex altero, neque vnitas vel multiplicatio eius ex illo dependet, sed ex alia causa extrinseca dependentiã habet. & ideò non oportet quòd destructis corporibus cesset pluralitas animarum.

ADVERTE, circa responsionem hanc sanct. Thom. quæ pulchertima est, quòd quæcunque oportet esse inuicem coaptata & proportionata, simul recipiunt multitudinem & vnitatem vnumquodque ex sua causa, vt hoc loco ait sanctus Thomas. & ideò loquendum est de causa multitudinis aut vnitatis animæ, sicut de causa esse ipsius. anima autem totellectiua non habet causam formalem sui esse ab ipsa realiter distinctam, sicut nec aliæ formæ. Forma enim non existit simpliciter per aliam formam, sed seipsa formaliter, eo modo quo sibi conuenit esse. Non habet etiam causam materialem, quia non dependet à materia secundum esse simpliciter: vt hic dicitur, & superius est ostensum. relinquitur ergo vt habeat tantùm causam efficientem & finalem sui esse. Ex quo habetur quòd sola causa efficiens animæ, scilicet Deus & finis quem ipse intendit, sit causa multiplicationis animarum. De causa per se, loquor, quia loquendo de causa occasionali, & sine qua non incipit multiplicatio, etiam multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum quæ ad sui principium: sicut & corpus hoc modo est causa animæ in principio. Et ideò ex defectu multitudinis corporum non oportet animarum multitudinem deficere: vt optimè sanctus Thomas respondet, sed ex deficientia tantùm agentis, scilicet Dei si deficere posset, aut si cessaret ab influxu, quum sit causa non solùm in fieri, sed etiam in facto esse & in conseruari.

Ad secundam respondet sanctus Thomas, negando primã consequentiam. Ad cuius probationem dicit primò, quòd non omnis diuersitas formarum facit diuersitatem secundum species: vt patet in formis diuersorum ignium, sed tantùm ea quæ est secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ. Dicit secundò quod multitudo animarum separatarum consequitur quidem diuersitatem formarum secundum substantiam: quia alia est substantia huius animæ, & alia substantia illius: non tamen procedit ex diuersitate principiorum essentialium ipsius, nec est secundum diuersam rationem animæ, sed est secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora. Hæc enim anima est commensurata huic corpori, & hæc illi. huiusmodi autem commensurationes remanent in anima etiam pereuntibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent quasi à corporibus secundum esse non dependentes.

Diuersitas animarum est secundum diuersã cõmẽsurationem earum ad corpora.

IN HAC responsione duo sunt aduertenda. Primum est, quòd non sic intelligendum est diuersitatem principiorum formalium facere diuersitatem specificam formarum, quasi forma habeat aliqua essentialia principia quibus realiter componatur: (sic enim oporteret omnem formam esse intrinsecè & realiter compositam) sed per principia formalia & essentialia formæ intelligit sanctus Thomas proprium genus & propriam differentiam, ex quibus formæ secundum rationem componuntur, eo modo quo formæ sunt in specie. Vnde dicere quòd distinguuntur specificè secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ, idem est ac si diceretur, distinguuntur, aut secundum pattem aliquam suarum diffinitionum, aut secundum totam diffinitionem.

Secundum est quòd commensuratio duo potest dicere, scilicet fundamentum habitudinis, & habitudinem: sicut & similitudo fundamentum commensurationis in anima, est ipsa anima substantia, sic secundum suam essentiam & secundum suum esse huic corpori proportionata, vt propria forma propriæ materiæ, quod alij corpori non proportionatur: super hanc autem essentiam productam huic materiæ adæquatam fundatur habitudo commensurationis secundum quam hæc anima dicitur formaliter commensurata huic corpori, sicut super albedinem fundatur relatio similitudinis qua hoc dicitur illi formaliter simile, siue illa relatio sit idem quod fundamentum, siue non. hoc enim nihil ad propositum refert. Quum ergo dicitur diuersitatem animarum esse secundum diuersam commẽsurationem earum ad corpora, non accipitur commensuratio formaliter vt relationem importat, quia sic non distinguerentur secundum substantiam, vt hic dicitur: sed tantùm secundum accidens superadditum si ponatur relatio distincta à fundamento, aut secundum rationem nullam facientem diuersitatem in re, si formaliter sumatur relatio, sed accipitur commensuratio fundamentaliter. quia enim hæc anima est secundum suam substantiam & secundum suum esse, ita propria forma huius corporis, quòd non alterius, & est substantialiter ita huic corpori adæquata, quòd non alteri habet quòd substantialiter ab alia anima alij corpori proportionata distinguatur: & quia ad hoc substantiale fundamentum necessariò consequitur habitudo commensurationis, potest dici etiam quòd animæ separatæ secundum habitudines distinguuntur secundariò quidem, sed non primò. Ex his patet quòd male sanctum Thomam intellexerunt, qui illi attribuunt ipsum velle animas à corporibus separatas ex sola habitudine ad corpora habere distinctiones. Hoc enim nunquam somniauit sanctus Thomas, nedum non intellexit.

SED contra hanc responsionem dubium occurrit. secundum ipsam enim erit verum dicere quòd animæ distinguuntur seipsis si commensurationibus distinguuntur, & commensuratio nihil aliud sit quàm ipsa animæ substantia huic corpori commensurata. Hoc autem non videtur in doctrina sancti Thomæ verum esse. Respondetur quòd vtique distinguuntur seipsis identicè, hoc est non per aliquam entitatem illis superadditam. Formaliter autem non distinguuntur seipsis, sed per commensurationem ad corpora quæ ab ipsa anima formaliter est distincta, sicut homo specificè seipso identicè distinguitur ab equo, quia non per aliquam entitatem ab ipso distinctam realiter, formaliter verò sua differentia specifica, scilicèt rationali, ab ipso distinguitur. ita enim in istis se habet gradus individualis ad substantiam animæ individuam, sicut differentia specifica ad speciem.

Ad tertiam respondet, & primò secundum aliorum opinionem, deinde secundum propriam opinionem. Dicit ergo primò quòd interponentes mundi æternitatem, quidam occasione huius rationis concesserunt animas cum corporibus interire, alij

dixerunt de omnibus animabus remanere aliquid, vnum scilicet intellectum agentem, vt Alexander, vt in prima ratione dicitur: vel cum eo etiam intellectum possibilem, vt Auerrois. Alij dixerunt easdem animas diuersis corporibus veniri post determinatum tempus, vt Plato. Alij verò, scilicet Auicenna & Algazel dixerunt non esse inconueniens dari infinitum in actu per accidens in ordinatis, cuiusmodi sunt animæ. Ab Aristotele autem quid horum ipse senserit, expressè non habetur, cùm tamen expressè æternitatem mundi ponat, sed tamen principia ab eo posita non repugnat dari infinitum in actu in substantiis immaterialibus: cùm in tertio physicorum & primo cœli non probet non dari infinitum in actu, nisi in corporibus materialibus.

Primum dicitur infinitū in actu in immaterialibus.

Secundò ponens sanct. Thom. suam sententiam & catholicæ fidei, inquit falsum esse quòd mundus sit æternus, & sic ruit fundamentum rationis.

SED circa huiusmodi rationes occurrit duplex dubium. Primum est circa opinionem Arist. videtur enim quòd ipse probauerit non dari infinitum non solum in rebus materialibus sed etiam in rebus immaterialibus, cuius oppositum hic dicitur. Ratio namque ab ipso sumpta vniuersaliter probat non posse dari multitudinem actu infinitam, scilicet quia numerus est multitudo mensurata per vnum. hoc enim non tantùm in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus verum est. Vnde & ipsa ratione vtitur sanct. Thom. in prima quæstione 7. articulo quarto ad probandum videtur impossibile esse dari multitudinem actu infinitam. Secundum dubium est, quia quamuis secundum fidem mundus inceperit, tenet tamen ipse sanctus Thom. mundum potuisse esse productum ab æterno: & ideò dubium est quomodo facta hac suppositione iuxta eius opinionem respondendum sit. Ad primum dubium dicitur, quòd vtique Aristoteles probat tantùm de infinito in rebus materialibus, quòd non possit dari in actu, non autem in rebus immaterialibus: nec video qualiter apud ipsum saluari possit esse animam immortalem, nisi concedendo secundum ipsum non repugnare esse infinitum in actu in rebus immaterialibus. non enim possunt omnes istæ propositiones stare simul, infiniti homines processerunt, anima est immortalis secundum multiplicationem corporum multiplicata. & non potest dari infinitum in actu. quare si duas primas de mente ipsius concedamus, necesse est vt negetur tertia: aut dicendum erit, quòd ex duabus primis sequitur aliquid contra ipsius opinionem quod ipse non vidit: id quod ego tanto philosopho, & in re adeò famosa attribuere non auderem. Quid verò determinare ad rationem factam ipse esset responsurus, dicit sanctus Thom. in tractatu contra Auerroistas, quòd à nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicæ non habemus quam fecit de substantiis separatis. De formis enim quæ sunt separatæ, sed sunt in materia, vt ipse secundo Physicorum ait, inquantum separabiles sunt, considerare, est opus primæ philosophiæ. Quum autem dicitur quòd ratio eius in tertio Physicorum probatur vniuersaliter non posse dari multitudinem actu infinitam, negatur, quia ipse pro fundamento supponit, quòd omnis multitudo actu existens est numerus, & quòd numerus est multitudo mensurata per vnum. numerus autem de genere quantitatis cui conuenit mensurari per vnum, eò quòd ratio mensuræ concomitetur quantitatis rationem, non inuenitur nisi in rebus materialibus, quum non causetur nisi ex diuisione continui. ideò illa ratio in rebus duntaxat materialibus concludit. propter quod ibidem sanctus Thomas lectione septima, dicit eam rationem probabilem esse tanquam procedentem ex iis quæ communiter dicuntur. Si inquam fiat de multitudine absolutè, quia ille qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret ipsam esse numerum. Nec est verum quòd ratio qua vtitur sanctus Thom. in prima parte, sit eadem cum ratione Aristotelis. Non enim assumit sanctus Thomas quòd omnis multitudo sit numerus, vt Aristotel. sed quòd species multitudinis speciebus numerorum proportionantur, & quòd omnis numerus est multitudo facta per vnum: quæ propositio ab illa propositione quàm maximè distat, quam Aristoteles in sua ratione supponit, scilicet quòd omnis numerus sit multitudo mensurata per vnum. Non enim idem est numerum mensurari per vnum, & ipsum fieri per vnum. Vbi sciendum est quòd quum omnis species multitudinis sit aliquid per se vnum vnitate ordinis: ex pluribus autem non possit fieri per se vnum, nisi alterum se habeat vt materia, alterum verò vt forma, vt dicitur octauo Metaphysicæ: necesse est vt inter vnitates multitudinem constituentes sit aliqua vna quæ sit forma dans speciem numero, & aliæ se habeant sicut materia. hoc autem non potest esse nisi detur aliqua vnitas vltima reddens illam multitudinem certæ determinationis: quia forma habet rationem termini: propter quod in non proceditur in infinitum: numerum ergo fieri per vnitatem, est esse ipsius aliquam vnitatem vltimam per modum formæ, qua subtracta, ipsa species numeri variatur: sicut à ternario subtracta vnitate, non remanet amplius ternarius, sed binarius: sed numerum mensurari per vnitatem, est ipsum per replicationem vnitatis præcisè reddi & certificari. Vnde ratio Aristotelis est. Omnis multitudo, scilicet materialis in actu, est in aliqua specie numeri: sed multitudo infinita non est in aliqua specie numeri. ergo, &c. probatur minor, quia omnis species numeri est multitudo mensurata per vnum: multitudo autem infinita non est mensurata per vnum. ergo, &c. Ratio autem sancti Thomæ in prima parte est: Omnem multitudinem actu existentem, oportet esse in aliqua specie multitudinis: sed quælibet species multitudinis est finita. ergo, &c. probatur minor, quia species multitudinis sunt speciebus numerorum proportionatæ. sed quælibet species numeri est finita, quia est multitudo facta per vnum. ergo, &c. Ecce quòd ratio Aristotelis procedit ex numero: ratio autem sancti Thomæ ex proportione specierum multitudinis ad species numerorum. Item Aristotelis ratio procedit ex mensuratione numerorum. ratio autem sancti Thomæ procedit ex ipsorum formali constitutione. Et sic patet non esse vnam & eandem rationem vtriusque.

Ad secundum dubium respondetur, quòd facta illa suppositione quòd mundus sit æternus, & similiter hominum generatio, cùm ista tria incompossibilia sint, mundum & generationem hominum æterna esse, animam esse immortalem, & non posse dari infinitum in actu etiam in abstractis à materia: dicendum est quòd deus aliquem modum in rebus inuenisset quo omnia alia saluarentur. & non esset infinitum in actu, putà faciendo animas de corporibus in corpora transire, aut faciendo animas desinere per substractionem sui influxus, licèt secundum suam naturam essent immortales & incorruptibiles sicut & intelligentiæ, aut quemuis alium ordinem nobis incognitum rebus imponendo. Nam sicut dicimus potuisse mundum esse ab æterno productum, non propter aliquam realem potentiam in ipso mundo ad hoc existentem, sed propter solam dei virtutem hoc potentem efficere: ita non est inconueniens dicere aliquem alium ordinem in rebus creatis quàm nunc sit, posse per diuinam potentiam esse, licèt nos illum ordinem cognoscere distinctè nequeamus. Nec oportet de itto ordine solicitum esse quisnam esset. Posset secundò dici quòd secundum sanct. Thom. licèt mundus quantum ad aliqua possit esse æternus, non tamen quantum ad hominum generationem. Vnde de hac difficultate hoc loco se explicat dicendo, quòd mundus non est æternus: prima parte quæst. 46. articulo secundo ad octauum soluens hanc rationem inquantum videtur tollere æternitatem mundi, inquit quòd hæc ratio est particularis, id est, de aliquo tantùm particulari, concludit quòd non sit æternum: sed hoc non repugnat proposito in quo quærimus vniuersaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno. Posset enim aliquis dicere, quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura non autem homo. Dicere verò quòd homo stetisset per infinitum tempus antequam genuisset, vt dicit Scot. in secundo sententiarum distinctione prima, quæstion 3. de anno, saluaret quidem hominem ab æterno fuisse, sed non saluaret æternam hominum generationem. Caueto autem hic ne responsionem illam admittas dicentem, quòd omnibus illis positis non sequitur dari infinitum in actu: quia licèt non detur prima anima producta, datur tamen vltima, cui potest fieri additio aliarum animarum: infinito autem repugnat dari primum aut vltimum. Nam hæc responsio vim argumenti non tollit. licèt enim sit deuenire ad vltimam animam productam, non tamen ad primam deueniri poterit: & sic sequetur quòd ista multitudo erit quidem versus nos finita, quum habeat terminum: sed ascendendo erit infinita. quia incipiendo ab hac vltima ascendendo numquam poterit ad primam & ad terminum peruenire. Ita tamen infinitas animarum ascendendo versus producentem, sufficit ad hoc vt sit multitudo actu infinita, quia multitudinem actu finitam vocamus illam quæ est simpliciter terminata, ita quòd est in aliqua specie mensurata & certificata per vnum. siue facta, vt possimus dicere quòd hæc sint tot, & non plures. hoc autem non potest multitudini ex vna parte infinitæ, siue inquam à parte ante, siue à parte post, conuenire. Non enim posita æternitate temporis à parte ante, & per consequens positis à parte ante diebus infinitis, possumus dicere quòd præcesserunt tot dies & non plures, licèt à parte post dies sint finiti, & detur vltimus dies. similiter posita duratione temporis æterna à parte post, & consequenter à parte post infinitis positis diebus, non possumus dicere quòd dies futuri sunt tot, & non plures. licèt à parte ante sint finiti, & detur primus dies incipiendo à die hodierno. Illa ergo responsio non euaderet quin oporteret dari infinitam multitudinem in actu, quia illa quam dicis vltimam, non est vltima per modum formæ limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

SED circa prædicta occurrit dubium. Videtur enim in prædictis

dictis responsionibus teneri pro firmo & constanti infinitam multitudinem in actu dari non posse etiam in rebus immaterialibus: hoc autem habet difficultatem in via sancti Thomæ, nam in quæstionibus verit. quæstione secunda, articulo decimo inquit, quòd si esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, deus hoc facere non potest: si autem non repugnet, potest deus facere. sed videtur velle duodecimo quol. articul. tertio, quòd esse actu non repugnet infinito. inquit enim ibidem, quòd esse aliquid infinitum in actu, non repugnat potentiæ dei absolutæ, quia non implicat contradictionem. ergo potest deus facere infinita in actu. Respondetur ex iis quæ dicuntur nono quol. articulo primo, quòd dupliciter potest intelligi infinitum esse in actu, contradictionem implicare. Vno modo ita, quòd ratio facti absolutè sit causa istius implicationis, quia videlicèt esse infinitum repugnat facto inquantum est factum, quia est contra rationem creaturæ quòd creatorem adæquet: adæquaret autem si poneretur infinita in actu. Alio modo ita, quòd ratio infiniti sit causa huius implicationis, quia videlicèt huic quod est infinitum, repugnat esse actu. Si accipiamus secundo modo, sic esse actu infinita implicat contradictionem, & non potest fieri per potentiam diuinam, vt videtur velle sanctus Thomas prima parte, loco superius allegato, & quolibet. 9. & primo sen. dist. 43. quæst. prima, articul. primo, ad quintum. Ex hoc enim quòd ponitur aliqua multitudo in actu, ponitur quòd sit in aliqua specie multitudinis, & per consequens ponitur finita, quia nulla species multitudinis est infinita, vt est superius declaratum, & sic sequeretur infinitum non esse infinitum. Si autem accipiamus primo modo, sic non implicat contradictionem. non enim si creatura ponatur infinita numero aut quantitate, sequitur quòd adæquet creatorem, quia non esset infinita nisi secundum quid. Patet autem hanc esse mentem Sanct. Thom. in quol. 9. quia inquit quòd deus non potest facere eas actu esse infinitum, sicut non potest facere æquum rationalem. In eodem autem loco dicit quòd esse rationalem non repugnat facto inquantum est factum, sed repugnat equo inquantum equus. Ad argumentum ergo dicitur quòd sanctus Thomas in quæstione verit. vult quòd si implicat contradictionem quomodocunque, siue inquam ex ratione facti, siue ex ratione infiniti, non potest à deo fieri. si autem nullo modo implicat, fieri potest, modò ad minorem dicitur, quòd vbi allegatur, non intendit quòd nullo modo implicet cõtradictionem, sed quòd non implicat primo modo dicto, scilicèt ex ratione facti absolutè: implicat tamen ratione huius facti quod ponetur infinitum.

Ad quartam respondet negando consequentiam. Ad cuius probationem dicit quòd in illa descriptione accidentis nomine subiecti intelligitur compositum ex materia & forma, non autem principium compositi subiecti. materiæ enim primæ aduenit forma, & ab ipsa incorruptibili manente recedit, & tamen sibi non accidentaliter vniebatur forma, sed essentialiter, quia secundum vnum esse: similiter & anima secundum vnum esse vnitur corpori: & ideò licèt post corpus remaneat, non tamen sibi accidentaliter corpus vnitur. Additur quoque quòd licèt materia prima remaneat actu post formam, & similiter anima post corpus: hoc tamen est differenter, quia materia remanet secundum actum alterius formæ: anima autem remanet in actu eodem.

ADVERTE quòd quum vnum esse simpliciter, sit vnius essentiæ: si aliqua vnicum esse simpliciter habeant, oportet vt illa vnam essentiam constituant. propter hoc arguit sanctus Thom. formam vniri essentialiter materiæ. quia vnitur ei secùndum vnum esse: forma autem accidentalis non vnitur subiecto secundum vnum esse, quia aliud est esse quo subsistit subiectum, & aliud esse accidentis: ideò non vnitur suo subiecto essentialiter tanquam vnum cum ipso essentiam constituens, sed tantùm accidentaliter.

Accidens.

SED in hac responsione occurrit dubium: quia si nomine subiecti intelligatur in descriptione accidentis compositum ex materia & forma, vt sic intelligatur descriptio. Accidens est quod potest adesse & abesse præter corruptionem subiecti compositi ex materia & forma: sequitur quòd nullum accidens sit in anima. anima enim non est composita ex materia & forma, sed est principium compositi ex materia & forma: & sic intellectiones quæ aduenient animæ, & recedunt ab ea: & similiter affectiones non erunt accidentia, sed substantiæ. Si enim illa sit descriptio accidentis, oportet vt conuertantur adinuicem, scilicet quòd omne accidens adueniat & recedat à composito ex materia & forma, & econtrariò omne tale sit accidens. Respondetur quòd accidens vt est vnum de quinque prædicabilibus, de quo datur dicta descriptio, non accipitur vt diuiditur contra substantiam, tanquam videlicèt continens sub se nouem genera rerum: sic enim accidens non distinguitur contra proprium, sed accipitur (vt dicitur de spiritualibus creaturis, artic. vltimo) prout dicit habitudinem accidentalem prædicati ad subiectum: vnde idem est accidens sic acceptum quod prædicatum accidentale, quod scilicèt neque est de essentia rei, neque ex principiis speciei causatur. Sed tamen aduertendum quòd si accidens accipiatur vt est commune absolutè ad omne accidentale prædicatum, siue inquam sit naturale & materiale, siue sit spirituale & intelligibile: in illa descriptione nomine subiecti accipitur quodcunque subiectum propositionis, quia omne tale accidentale prædicatum potest & affirmari & negari à subiecto, respectu cuius dicitur accidentale prædicatum absque hoc quòd ratio subiecti remoueatur: & omne prædicatum quod taliter se habet ad subiectum, vt possit affirmari & negari à subiecto, quod est posse adesse & abesse ab ipso absque detrimento rationis eius, est accidens, siue accidentale prædicatum. Si autem accidens accipiatur pro materiali tantùm & naturali accidente vt distinguitur contra accidens spirituale & intelligibile: sic in illa descriptione nomine subiecti intelligitur compositum ex materia & forma. Tunc enim omne accidens est tale quod potest adesse & abesse, siue secundum esse reale, siue secundum affirmationem & negationem absque sui subiecti compositi ex materia & forma corruptione. potest enim tale accidens aduenire & recedere aut secundum esse reale, aut secundum apprehensionem intellectus, absque hoc quòd definat esse actu subiectum aut in natura, aut in apprehensione. Si enim sit accidens separabile, tunc potest separari absque hoc quòd subiectum in natura definat esse actu, sicut somnus ab animali. Si autem sit accidens inseparabile secundum esse reale, potest illud intelligi non inesse subiecto absque hoc quòd intelligatur subiectum non esse actu. possum enim intelligere corpus non esse nigrum, & tamen apprehendere ipsum esse actu, apprehendendo ipsum esse album: & similiter omne quod potest adesse & abesse præter subiecti compositi corruptionem, est accidens: non autem si aliquid possit adesse & abesse successiuè à materia prima, aut à forma, quæ sunt principia compositi, illud est accidens. Dicitur ergo quòd sanctus Thomas accipit hanc accidentis descriptionem vt accidenti duntaxat materiali & naturali conuenit: quomodo videtur Porphyrius de accidente esse loquutus. Non enim de spiritualibus & intelligibilibus accidentibus aliquam mentionem facit, sed tantùm de materialibus. Vnde conceditur quòd intellectiones & affectiones animæ intellectiuæ non sunt accidentia secundum quòd accidens per hanc assignatam descriptionem describitur, licèt absolutè sint accidentia, & prædicata accidentalia spiritualia & intelligibilia. Potest etiam aliter responderi, videlicèt quòd illud dictum non accipit sanctus Thomas hoc loco vt est descriptio quinti prædicabilis, quod dicitur prædicatum accidentale, sed prout in argumento omni formæ accidentali attribui videtur. Nam non est illa descriptio accidentis vt distinguitur contra substantiam, & vt dicitur de omni forma accidentali: imò falsum est etiam, vt inquit sanctus Thomas, quòd omne quod aduenit alicui, & recedit ab ipso absque eius corruptione, adueniat ei accidentaliter, scilicet tanquam forma accidentalis. Non enim illa propositio est vniuersaliter vera, nisi nomine subiecti intelligatur tãtum compositum ex materia & forma. Ex hoc autem non sequitur quòd solùm id quod aduenit & recedit à composito, sit accidens, vt in obiectione accipitur. Stat enim simul, quòd omne aduenieos composito ex materia & forma, & recedens ab eo absque eius corruptione, sit accidens, & tamen sit aliquod aliud accidens quod adueniat solùm formæ. Ad quintam respondet negando antecedens: & dicit primò, quòd manent in anima separata intelligere & velle, quæ per organa non exercentur: operationes autem quæ per organa corporea exercetur, non manent, factu, sed bene in radice quæ est essentia animæ.

Dicit secundò, quòd intelligere cum phantasmate conuenit animæ secundum quòd est corpori vnita: quia sicut corpus est quoddam eius stramentum & subiectum ipsam recipiens, licèt non dependeat à corpore secundum esse: ita intelligere etsi non dependeat à corpore tanquam per organum corporale exercitium, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. similiter reminisci sibi non conuenit nisi per virtutem cogitatiuam & memoratiuam, per quam præparantur phantasmata. Dicit tertiò, quòd animæ separatæ, quia habet esse sola absque corpore, non conuenit intelligere per respectum ad aliqua obiecta in corporis organis existentia quæ sunt phantasmata, sed intelligit per seipsam per modum substantiarum separatarum à quibus vberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum: cuius signum apparet in viuentibus in quibus quantò anima magis ab occupatione circa corpus proprium, & etiam à corporeis sensibus retrahitur, tantò magis recipit superiorum impressionem, vt patet in dormientibus qui aliquando percipiunt de futuris contingentibus aliqua quæ modum humanæ ratiocinationis excedunt, ex superiorum impressione: & in syncopizantibus & extasim passis. vnde quando erit totaliter anima à corpore separata, assimilabitur perfectè substantiis separatis quantum ad modum intelligendi. Dicit quartò, quòd reminisci propriè, cùm sit actus per corporeum organum exercitus, vt probatur in libro de memo-

Universidad de Deusto Biblioteca

ria & reminiscentia, non remanet in anima separata. si tamẽ æquiuocè sumatur secundum quòd nominat intelligentiam eorum quæ quis prius nouit, sic remanet in anima, cùm (vt superius est dictum) species intelligibiles in intellectu indelebiliter recipiantur. Dicit quintò quòd amare, gaudere, & huiusmodi secundum quòd sunt animę passiones, & actus appetitus sensitiui, non manent in anima separata, sed bene, cùm voluntas sit potentia non vtens organo, remanent, vt nominant simplicem actum voluntatis, qui est absque passione: quo modo dicitur 7. ethi. quòd deus vna simplici operatione gaudet, & in 10. eiusdem, quòd in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis, & in 8 quòd amor amicitiæ ab amatione quæ est passio, distinguitur. Sic igitur patet quòd multæ operationes remanent in anima separata, licèt non secundum eundem modum quo sunt in anima vnita.

CIRCA secundum dictum huius responsionis aduertendum, cùm dicitur animam habere obiectum in corpore, scilicet phantasma, quia corpus est eius stramentum & subiectum: quòd si anima sit in corpore, & corpus sit eius stramentum & subiectum, oportet vt corpus ad aliquid deseruiat animæ operationi: alioquin cùm esse animæ ab ipso non dependeat, frustra esset vnita corpori. vnde cùm non deseruiat sibi ad intelligendum per modum organi & instrumenti, necesse est vt desserviat sibi ex parte obiecti. Cùm enim indigeat recipere species intelligibiles à sensibilibus, & res sensibiles secundum quòd sunt extra animam, non sint intelligibiles nisi in potentia, & non possint immutare intellectum: si deberent fieri actu intelligibiles, oporret illas in quodam esse aliquo modo abstracto ponere, in quo possint simul cum intellectu agente mouere intellectum possibilem. hoc autem fit dum per phantasiam & eius organum corporeum fiunt phantasmata ipsarum rerum, & sic animæ existenti in corpore suum obiectum vnitur & fit propinquum. in anima autem sensitiua licèt non requiratur vt suum obiectum fiat in actu, quia res extra animam secundum se est actu sensibilis, non indiget aliqua abstractione ad hoc vt moueat sensum, in hoc tamen dependet à corpore, quòd eius operatio non fit sine corporeo instrumento.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur quoniam per cogitatiuam & memoratiuam præparantur phantasmata, quòd hoc non sic intelligendum est quasi istæ potentiæ in seipsis phantasmata forment, cùm phantasiæ & imaginationis dumtaxat sit phantasmata in se habere, sed quia ad earum motionem formantur in phantasia phantasmata ordinata & taliter disposita, vt sint apta & conuenientia intellectioni.

De præuentione futurorũ in somnis & in abstractione à sensibus.

CIRCA ea quæ dicuntur in tertio dicto responsionis de cognitione futurorum à viuentibus, duo sunt attendenda. Primum est quod habetur à sancto Thoma secunda secundæ quæstione 172. articulo 1. & verit. quæstione 12. articulo tertio, quòd cùm in cognitione duo sint, scilicet receptio, & iudicium de receptis: si loquamur quantum ad receptionem & apprehensionem, abstractio à sensibus vt accidit in dormientibus & extasim patsit, iuuat ad receptionem impressionum à substantiis separatis, aut à corporibus superioribus, & ad earum perceptionem, quia anima vigilantis & vrentis sensibus circa sensibilia occupatur: ligatis autem exterioribus sensibus, interiores vires ab exteriorum sensibilium tumultibus quietantur, & sic magis percipere possum interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione: in hac autem futurorum cognitione dicuntur dormientes percipere aliqua quæ modum humanæ ratiocinationis excedunt, aut quia aliqua percipiunt in quorum cognitionem nullis argumentationibus anima posset peruenire: aut quia (vt dicitur in quæstionibus de verit. loco prælegato) taliter eleuatur anima, vt conformiter substantiis separatis intelligat conclusiones, scilicet simplici intuitu sine deductione vnius ex altero, certissimè videns. Si verò loquamur quantum ad iudicium, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiendo: quia perfectio iudicij fit ex eo quòd ea de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis. primum autem principium nostræ cognitionis est sensus: & ideò oportet ad sensum quodammodo resoluere omnia de quibus iudicamus. Vnde & tertio cælis dicitur quòd complementum artis & naturæ est res sensibiquantum ad receptionem impressionum à causa superiori, non autem quantum ad perfectionem & complementum iudicij.

ATTENDENDA sunt autem verba sancti Thomæ hoc loco. Non enim absolutè inquit dormientes percipere de futuris ex impressione superiorum, sed limitat subiungens, quando corporis sensibus non vtuntur, nec est aliqua perturbatio humorum, aut fumositatum impediens: quia videlicèt non percipiuntur futura in somnis, nisi imaginatio sit apta purè & ordinatè operari actu: quod non conuenit quando est inordinatus motus humorum & spirituum. Et ideò obiectio Scoti in quarto, distinctione quadragesimaquinta, quæstione secunda, qua infert quòd si hoc verum est quod sanctus Thomas inquit de dormientibus, tunc quantò somnus est profundior, tantò magis talia viderentur: nulla est. Patet enim hoc non sequi ex positione sancti Thomæ bene intellecta. Nam in profundo somno est perturbatio humorum, aut multitudo fumositatum ogus imaginationis impediens, & consequenter receptionem subtilium impressionum.

ATTENDENDVM secundò, quum dicitur hoc accidere in syncopizantibus & extasim passis, quod hoc intelligendum est non de patientibus syncopen & abstractionem à sensibus propter corporis ægritudinem, quia illa ex humorum perturbatione fit, aut fumositatum, quæ magis cognitionem impediunt, quàm iuuent: sed intelligitur de ea quæ fit dum aliquis propter vehementiam affectionis aut intentionis ad aliquid, alienatur à sensibus, & maximè quando id ab aliqua superiori causa animam eleuante prouenit.

ATTENDENDVM quoque circa idem tertium dubium, quòd anima totaliter separata dicitur assimilari perfectè substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, non quia ita perfectè intelligat per species infusas sicut substantiæ separatæ, (hoc enim falsum est, vt inferius apparebit) sed quia cùm sint plures modi cognoscendi, scilicet per species acceptas à rebus, & per species à diuino lumine infusas, quorum secundus absolutè & simpliciter nobilior ac perfectior est: anima separata assimilatur perfectè substantiis separatis quantum ad hoc quòd omnia per species à deo infusas cognoscet, & absque discursu, sicut & illæ: non autem ex impressione ipsarum substantiarum aliqua tantùm cognoscet: sicut accidit in dormientibus & extasim passis, qui imperfectè ad modum cogitionis ipsarum accedunt.

SED CIRCA propositam solutionem & argumentum duo occurrunt dubia. Primum est, quia sanctus Thomas videtur propositionem Aristotelis in tertio de anima, textu vigesimo, qua ait, Non reminiscimur autem, interpretari de reminiscentia post mortem. vt sit sensus, quòd post mortem non reminiscimur eorum quæ sciuimus in vita. Hæc autem expositio non videtur esse secundum quosdam ad mentem Aristotelis: tum quia si de anima separata intellexisset, dixisset in singulari, non reminiscitur autem, scilicet anima, non autem in plurali de nobis hominibus dixisset, non reminiscimur autem, tum quia illa nota causalis, scilicèt, quia, dum subditur, quia hoc quidem impossibile, ad nihil seruit illi expositioni, tum quia si de reminiscentia post mortem erat sermo, & de cogitatiua dicendum erat, & sine hoc non reminiscitur anima: non autem, nihil intelligit, quia hoc est falsum, & extra propositum: tum quia verba Aristotelis in primo de anima, textu sexagesimosexto, quæ adducuntur à sancto Thoma tertio de anima ad intentum quòd quæ illic disputauit, hic affirmauit, extra propositum sunt, quoniam hic loquitur Aristoteles de nobis, dum dicit, non reminiscimur autem. ibi autem loquitur de ipsa anima vt distinguitur contra nos: vnde inquit quòd non sunt illius passiones. sed habentis: quare & hoc corrupto non memoratur neque amat. Magis ergo exponenda sunt illa verba de nobis etiam viuentibus, quòd scilicet nostrum intelligere non est reminisci, vt voluit Plato, &c.

Secundum dubium est, quia ista responsio non videtur ad mentem Aristotel. satisfacere argumento, cùm ipse nullum aliud modum intelligendi ponat in anima quàm cum phantasmate. Nam arguetur sic: Impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: sed omnis operatio animæ finitur cum corpore, ergo &c. probatur minor de intellectione, quia intelligere de quo magis videtur, non est absque phantasmate secundum Aristot. non enim inuenitur Aristot. posuisse alium modum intelligendi animæ nostræ, qui sit sine phantasmate in anima autem separata non essent phantasmata. ergo. &c. Confirmatur ratio, quia vt ipse inquit primo de anima, si aliqua operatio est propria animæ, ipsa est separabilis à corpore. si autem nulla est eius propria operatio, non est separabilis. sed nulla est propria ipsius operatio: quia intelligere, de quo maximè videretur, non fit secundum ipsum absque phantasmate quod est in corpore per animam informato. nam vt diximus, ipse nullum alium modum intelligendi animæ nostræ posuit quàm cum phantasmate, ergo non erit separabilis. Respondetur ad primum dubium, quòd illa expositio est ad mentem Aristot. & est non solùm sancti Thomæ, sed etiam Ioannis Grammatici, Themistij, Auerrois, & aliorum antiquorum. Nam vt exponit sanctus Thomas, quia dixerat patrem intellectiuam esse immortalem & perpetuam, posset aliquis existimare quòd in anima separata post hominis mortem remaneret scientia rerum eo modo quo nunc eam habet: & ideò hoc remouens inquit quòd non reminiscimur post mortem, neque intelligimus eo modo quo nunc. Vnde ad primum in oppositum respondetur, quòd idcirco dixit non reminisci mur, de nobis

bis loquendo, quia homo (vt dicitur in 10. ethicor.) est principalissimum quod est in ipso, scilicet intellectus. vnde quod dicitur de anima intellectiua separata, conuenienter dicitur de homine, tanquam homo sit post mortem ipsa anima separata, & alludit hoc ad communem modum loquendi. Nam & nos dicimus Petrum Apostolum & sanctos videre diuinam essentiam, & inuocamus sanctos, dicẽtes, Sancte Petre, ora pro nobis, & sic de aliis, quamuis solæ ipsorum animæ sint & videant diuinam essentiam, non autem compositum: eodem igitur modo philosophus ad communem modum loquendi alludens, quum anima post mortem non reminiscatur, inquit quòd nos post mortem non reminiscimur.

Ad secundum dicitur, quòd illa nota causalis optimè deseruit proposito. redditur enim causa quare non reminiscimur post mortem, quia videlicet pars intellectiua quæ remanet post mortem, est impassibilis, id est, non est subiectum passionum animæ, sicut est amor, odium, & reminiscentia, sed compositum, ideò corrupto composito non remanent in anima, vt dicitur in primo de anima, text. 66. Ad tertium dicitur, quòd non erat dicendum de cogitatiua, sine hoc nihil reminiscitur anima, sed nihil intelligit. quia sicut per impossibilitatem intellectus ostendebat quòd non reminiscimur, ita per corruptibilitatem partis cogitatiuæ vult ostendere vniuersaliter quòd non habemus modum intelligendi post mortem quem viuentes habemus. Anima enim coniuncta nihil intelligit sine cogitatiua siue sine parte sensitiua, quam intellectum passiuum vocat, iuxta expositionem non solùm sancti Thomæ, sed etiam Auerrois, Themistij, & Ioannis Grammatici. quum ergo ipsa pars sensitiua corruptibilis sit, & per consequens non maneat post mortem, sequitur quòd anima separata non intelligat eo modo quo intelligit coniuncta. Ex quibus patet quòd neque est falsum neque extra propositum quod hic dicitur iuxta hanc expositionem. Ad quartum dicitur sicut ad primum, quòd indifferentet vtitur Aristoteles nobis, & anima separata, quia secundum communem modum loquendi, quòd animæ separatæ conueniunt, dicitur conuenire nobis post mortem. Et ideò Aristoteles vt hanc indifferentiam locutionis ostendat, quod dixit in primo, quoniam anima non reminiscitur corrupto composito: idipsum replicans dicit, quòd non reminiscimur post mortem. Ad secundum dubium respondetur quòd responsio illa etiam secundum mentem Aristotelis satisfacit argumento. Vnde quum dicitur quòd Aristoteles non posuit alium modum intelligendi absolutè ipsius animæ quàm cum phantasmate, patet ex dictis hoc esse falsum. Nam secundum expositionem sancti Thomæ Aristoteles posuit aliũ esse modum intelligendi animæ separatæ quàm coniunctæ, id est, sine phantasmate, & sine adminiculo virium sensitiuarum, licèt illum modum intelligendi non explicauerit in libris qui ad nos peruenerunt. Secundum autem expositionem Philoponi in primo & tertio de anima secundum Aristotelem prima intelligibilia, & primæ intellectiones, neque cum phantasia sunt, neque phantasia, similiter Albertus in tertio de anima tenuit Arist. voluisse quòd anima coniuncta potest intelligere aliquid separatum à materia absque phantasmate, licèt sensibilia aut à sensibilibus abstracta non possit absque phantasmate intelligere.

Virum sic intelligendum Arist. cum ponit.

Ad confirmationem dicitur, primò quòd propositio Aristotelis in primo de anima intelligitur de propria operatione animæ quæ excludit organum corporeum, non autem quæ excludit corporeum obiectum: & est sensus, quòd si aliqua operatio conueniat soli animæ, ita quòd non concurrat ad ipsam instrumentum corporeum, anima est separabilis à corpore. Si autem nullum fiat absque corporeo instrumento, non est separabilis. Quòd autem ita oporteat intelligere, patet, quia animam esse separabilem à corpore, & ipsam esse per se subsistentem, sese concomitantur. Si enim est subsistens, non dependet à corpore secundum esse: & si non dependet à corpore secundum esse, potest ab ipso separari. Ad hoc autem quòd aliquid sit subsistens, non requiritur vt non indigeat corpore vt obiecto, quia vt arguit sanctus Thomas prima parte quæst. 75. articulo secundo ad tertium, si intelligere corpore vt obiecto, remoueret aliquid esse subsistens: animal non esset aliquid subsistens, cùm indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum: sic ergo ad hoc vt anima sit separabilis à corpore, non requiritur vt habeat operationem absque corporeo obiecto: & similiter ad hoc quòd non sit separabilis, non sufficit quòd absque corporeo obiecto non habeat operationem: sed ad separabilitatem sufficit vt habeat operationem absque corporeo instrumento: ad inseparabilitatem autem requiritur quòd nullam habeat operationem cui non communicet corporeum instrumentum. Dicitur secundò ad minorem, quòd est falsa ad sensum maioris, quòd ad eius probationem dicitur, quòd non propter ipsam indigere corpore vt instrumento, sed tantùm vt obiecto: quod non est ad propositum, quamuis etiam & illud falsum sit absolutè secundum duum Thomam, licèt sit verum secundum quòd est coniuncta corpori, secundum autem Philoponum & Albertum non sit etiam vniuersaliter verum de anima coniuncta. Præter has rationes duo sunt loca apud Aristotelem, ex quibus arguit Scotus in 4. dist. 43. q. 2. Aristot. velle animam corruptibilem esse. Primus est 7. metaphysicæ text. 60. Ibi enim ponit omnes partes quæ possunt manere separatæ à toto, esse elementa, id est partes materiales. ergo apud ipsum forma non potest remanere à toto separata. Secundus est primo cœli text. 102. vbi contra Platonem tenet, nihil quòd incipit esse, incorruptibile esse: sed anima intellectiua incipit esse, ergo. &c. Ad primum horum dicitur, primò expositionem sancti Thomæ sequendo, quòd illud quod adducitur, non dicit Aristoteles, licèt enim velit ibi Aristotel. arguere quòd præter partes componentes aliquod vnum per se, oportet esse aliquid aliud, scilicet compositum quod ex ipsis resultat, & ab ipsis distinguitur, quia corrupto composito remanent elementa ex quibus composito facta est. sicut corrupta hac syllaba. ba, remanent literæ, scilicet b. & a, & corrupta carne remanet ignis & terra, aut calidum & frigidum: non tamen inquit quòd omnes partes quæ possunt remanere separatæ à toto, sint elementa, id est partes materiales. Dicitur secundò, quòd secundum expositionem commenta. qui posuit solam formã esse de quidditate rei materialis & per cõsequens quòd corrupto composito corrumpitur forma, fortassis oportebit dicere quòd omnes partes possibiles remanere separatæ à toto, sunt partes materiales. quia secundum ipsum anima hominis, de qua sola dicimus quòd est incorruptibilis, est mortalis. non enim apud ipsum intellectus est in anima formaliter, sed est per se substantia separata: & sic relinquitur animam hominis pertinere ad genus animæ sensitiuæ tantùm, & per consequens corruptibilem esse: sed quia non est verum intellectum esse substantiam separatam, neque etiam secundum doctrinam sancti Thomæ verum est solam formam esse de quidditate rei materialis. ideò Auerrois expositionem in hac parte nõ tenemus, si sensum quem arguens adducit intendat. Ad secundum respondetur ex doctrina sancti Thomæ in fine primi de cœlo. quòd Aristoteles loquitur de eo quod incipit esse per transmutationem & generationem: modò dicimus animam intellectiuam non incipere per transmutationem & generationem, sed per creationem siue per simplicem emanationẽ, etiam secundum ipsum Aristotelem qui posuit intellectũ de foris aduenire. ideò authoritas illa non est ad propositum. Sed videtur quòd hæc responsio ad mentem Aristotelis non sit. Nam volens ostendere quomodo ingenitum & incorruptibile cum sempiterno conuertantur, declarans in qua significatione accipiat ingenitum & incorruptibile, inquit tex. 125. ingenitum dici, quod nunc est, & prius non erat verum dicere non esse: incorruptibile verò, quod nunc est, & posterius non erit verum dicere non esse. Postmodum in sequentibus ostendit quòd ingenitum & incorruptibile hoc modo sumpta conuertuntur. Oportet ergo secundum Aristotelem quod est incorruptibile, non solùm non incipere per transmutationem, sed neque etiam vllo modo habere non esse ante esse. Ad huius euidentiam notandum primò secundum Simplicium & sanctum Thomam in primo cœli, quòd Aristoteles ibidem contra verba Platonis, quibus videbatur velle mundum esse genitum in tempore, & tamen esse incorruptibilem, arguere intendit, & ostendere non posse esse vt aliquid sit genitum, & tamen sit incorruptibile, quasi scilicet incipiens esse per generationem, & non potens per corruptionem definere esse, patet autem hoc ex vltima ratione adducta, quæ naturalis est, vbi hoc probat (vt etiam per Auerrois commenta. vltimò patet) quia omnia generabilia & corruptibilia sunt alterabilia, & quòd ab illis ipsis contrariis corrumpuntur, ex quibus fiunt. Notandum secundò, quòd cùm omne quod generatur & corrumpitur, secundum aliquam potentiam ipsius hoc habeat, in omni significatione horum terminorum geniti, scilicet & ingeniti, corruptibilis & incorruptibilis, intelligenda est huiusmodi potentia (vt etiam patet ex processu Aristotelis, text. 130. vsque ad finem primi libri) vbi ex potentia ad esse aut non esse procedit contra Platonem. Vnde genitum secundum Aristotelem est quod nunc est, & prius verum fuit dicere non esse: habens tamen potentiam ad esse per aliquod subiectum in quo erat in potentia. Ingenitum verò, quod nunc est, & prius non fuit verum dicere non esse actu, habens tamen potentiam ad esse. Similiter corruptibile dicitur, quod nunc est: & posterius erit verum dicere non est, remanente sub ecto secundum quod poterat non esse. Incorruptibile verò quod est, & posterius non erit verum dicere non est, remanente subiecto per quod erat in potentia ad non esse. Ad dubium ergo dicitur, quòd illa nominum significatio intellecta vt exposuimus, non tollit responsionem datam. Patet enim quòd ingenitum quod conuertitur cum incorruptibili, dicitur quod non prius est in potentia materiæ, quam habeat esse in actu: tale autem est quod non accipit esse per generationem, licèt alio modo accipiat esse, & sic anima est incorruptibilis & ingenita isto modo, scilicet non producta per generationem, li-

Rationes Scoti ad animæ intellectæ mortalitatem apud Arist.

Quomodo secundum Ar. omne genitum est corruptibile.

Universidad de Salamanca Biblioteca

cet per creationem inceperit esse. Antequam enim creetur, non habet non esse, vt in potentia alicuius materiæ ad hoc vt sit, cum de potentia materiæ non educatur, sed habet non esse, & est impotentia creantis vt producatur in esse per creationem. Sed adhuc videtur quòd ista responsio non satisfaciat. Nam ex interpretatione data ad rationes illorum nominum, haberi quidem potest quòd ingenitum sit idem quod non productum per generationem: incorruptibile verò, quod per corruptionem desinere non possit, non tamen habetur quòd cum sempiterno conuertantur, vt voluit Aristot. Nam anima intellectiua est isto modo ingenita & incorruptibilis, & tamen non est sempiterna. Et sic non probabit Aristotel. quòd mundus sit æternus, vt probare intendebat. Respondeti ad hoc dupliciter potest. Primò iuxta ea quæ dicta sunt superius, capitul. 15. quòd quia Plato (secundum quòd verba eius præserebant) videbatur velle quòd nihil possit incipere esse nisi per generationem, ideò optimè apud ipsum sequebatur quòd ingenitum & incorruptibile modo exposito cum sempiterno conuertebantur, & propterea probato quòd mundus non inceperit per generationem, probatum erat quòd sempiternus esset. Secundò posset responderi, quòd cùm deus apud Aristotel. necessariò agat: quod est ab ipso productum non per transmutationem (in qua oportet vt faciens duratione præcedat factum) sed per simplicem emanationem, necessariò productum est ab æterno: & ideò si mundus per transmutationem non est factus, sequitur quòd sit æternus, & vniuersaliter quòd omne ingenitum modo exposito sit æternum. Sed quia ista responsio non satisfacit animam de nouo à deo produci obstante quòd sit ingenita & incorruptibilis, ideò est abiicienda, & sequenda est prima. Potest etiam dari & alia responsio ad principale dubium, quæ & ipsa sottalsis nõ est præter Arist. mentem, scilicet quòd apud ipsum ingenitum & incorruptibile & sempiternum conuertuntur in rebus tantum completis in specie, quæ à deo secundum totam suam substantiam producuntur. Constat autem quòd anima intellectiua non est quid completum in specie: ideò authoritas philosophi proposito non obstat. Ratio autem istius responsionis est, quia in iis quæ immediatè secundùm totam substantiam, & non in aliqua materia producuntur à deo (quæ apud Aristot. de necessitate naturæ producuntur) non potest secundum Aristotel. assignari ratio inceptionis neque ex parte rei productæ, neque ex parte producentis. Nam cùm nulla materia supponatur ex qua ista produci dicantur, non potest esse nouitas productionis ex nouna materiæ dispositione, non potest etiam esse ex aliqua nouitate agentis, cùm ipsum sit omnino immutabile. ideò oportet vt sint ab æterno producta, sed in iis quæ non sunt completa in specie, sed producuntur in materia ad speciei complementum, sicut anima rationalis, potest assignari ratio nouitatis essendi ex parte materiæ, ideò enim nunc hæc anima producitur, & non prius, quia nunc materia per actus secundarium est disposita ad hanc formam, & prius disposita non erat, vnde potest ipsa esse à parte post incorruptibilis, & tamen esse genita, id est, habere esse post non esse.

Quòd animæ brutorum animalium non sunt immortales.

Cap. 82.

Idem prima parte q. 57. ar. 3. & 6. ar. 6. in solutione primi ad primum.

EX his autem quæ dicta sunt, euidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales. Iam enim ostensum est quòd nulla operatio sensitiuæ partis esse sine corpore potest: in animabus autem brutorum non est inuenire aliquam operationem superiorem: operationibus sensitiuæ partis enim intelligunt, neque ratiocinantur: quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi à natura mota, & nõ ex arte operantes. omnis enim hirundo similiter facit nidum: & omnis aranea similiter telam: nulla igitur operatio est animæ brutorum quę possit sine corpore esse. cùm igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse: ergo perempte corpore perit.

2 Item, omnis forma separata à materia, est intellecta in actu. sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, vt ex supradictis patet. sed si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma à materia separata. ergo erit forma intellecta in actu: sed in separatis à materia idem est intelligens & intellectum, vt Aristot. dicit in 3. de anima. *ergo anima bruti si post corpus manet, erit intellectualis: quod est impossibile. *vide text.*

3 Adhuc, in qualibet re quæ potest pertingere ad aliquam perfectionem, inuenitur naturalis appetitus illius perfectionis. bonum enim est quòd omnia appetunt: ira tamen, quòd vnumquodque proprium bonum, in brutis autem non inuenitur aliquis appetitus adesse perpetuùm, nisi vt perpetuantur secundum speciem, inquantum in eis inuenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur: quod quidem inuenitur & in plantis, & in rebus inanimatis: non autem quàtum ad proprium appetitum animalis inquantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens. nam cùm animal sensitiua non apprehendat nisi hic & nunc, impossibile est quòd apprehendat esse perpetuum: neque ergo appetit appetitu animali: non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

4 Amplius, cùm delectationem operationes perficiãt vt patet per Arist. in 1. ethic. *ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei, sicut in finem in quo suæ delectatio figitur. delectationes autem brutorũ animalium omnes referuntur ad conseruantiam corporis: non enim delectantur in sonis, odoribus, & aspectibus, nisi secundũ quòd sunt indicatiua ciborum vel venereorũ, circa quę est omnis eorum delectatio: tota igitur operatio eorũ versatur ad conseruationem esse corporei sicut in finẽ: non igitur est eius aliquod esse absque corpore. *Huic autem sententiæ doctrina catholicę fidei concordat. dicitur enim Gene. 9. de animalibus brutis: Anima illius in sanguine est. quasi dicat, ex sanguinis permanentia esse illius dependet.

Et in libro de ecclesiasticis dogmatibus. Solum hominem dicimus animam substantiuam habere, id est, per se vitalem: brutorũ verò animas cum corporibus interire. Aristot. etiam in secundo de anima, *dicit quòd intellectiua pars animæ separatur ab aliis, sicut incorruptibile à corruptibili. *Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas esse immortales. *Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales. Cuius enim est aliqua operatio per se separatim, & ipsum est per se subsistens: sed animæ sensitiuæ in brutis est aliqua operatio per se subsistens, in qua non communicat corpus, scilicet se mouere. natura mouens componitur ex duobus, quorum vnum est mouens, & alterum est motum. vnde cùm corpus sit motum, relinquitur quòd anima sola sit mouẽs: ergo est per se subsistens. non igitur potest per accidens corrumpi corpore corrupto. Illa enim solùm per accidens corrumpuntur, quæ per se non habent esse. Per se autem non potest corrumpi: cùm neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quòd sit omnino incorruptibilis.

2 Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio quæ probabat omnem animã esse immortalem: quia scilicet anima est mouens seipsum: omne autem mouens seipsum, oportet esse immortale. corpus enim non moritur nisi abscedente eo à quo mouebatur. idem autem à seipso non potest discedere. vnde sequitur secundum ipsum quòd mouens seipsum non possit mori: & sic relinquebatur quòd anima omnis motiua esset immortalis etiam brutorum. Ideò autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa: quia cùm secundum Platonis positionem nihil moueat nisi motum: id quod est seipsum mouens, est per seipsum motiuum: & sic habet aliquam operationem per se: non solùm autem in mouendo, sed etiam in sentiendo ponebat Plato animam sensitiuam propriam operationem habere. dicebat enim quòd sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis: & ipsa sic mota mouebat corpus ad sentiendum. vnde diffiniens sensum, dicebat quòd est motus animæ per corpus. Hæc autem quæ dicta sunt, patet esse falsa. non enim sentire est mouere, sed magis moueri, nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia à quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati à sensibili, sicut patitur intellectus ab intelligibili: vt sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere. nam intellectus apprehendit res in abstractione à materia & materialibus conditionibus, quę sunt indiuiduationis principia: non autem sensus: quod exinde apparet, quia sensus est particularium, intellectus verò vniuersalium. vnde patet quòd sensus patiuntur à rebus secũdum quòd sunt in materia, non autem intellectus: sed secundum quòd sunt abstractæ. passio igitur intellectus est absque materia corporali: non autem passio sensus.

Responsio ei secundam rationem premissam cum probatione conclusionis contrarię.

2 Adhuc diuersi sensus sunt perceptiui diuersorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum: hæc autem diuersitas manifestè ex dispositione organorum diuersa contingit. nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores: organum auditus ad omnes sonos. si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiua: nam virtus immaterialis se habet æqualiter quantum de se est ad omnes huiusmodi qualitates, vnde intellectus qui non vtitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. sentire igitur non fit absque organo corporeo.

3 Præterea sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium: non autem intellectus: quia qui intelligit altiora intelligibilium, non minùs poterit alia speculari, sed magis. alter ius igitur generis est passio sensus à sensibili, & intellectus ab intelligibili. intellectus quidem passio fit absque organo corporali: passio verò sensus cum organo corporali, cuius harmonia soluitur per sensibilium excellentiam. Quòd autem Plato dixit animam esse mouentem seipsam, certum esse videtur ex hoc quòd ergo corpora apparet. nullum enim corpus videtur mouere nisi sit motum. vnde Plato ponebat omne mouens moueri: & quia non itur in infinitum, vt vnumquodque motum ab alio moueatur: ponebat primum mouens in vnoquoque ordine mouere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam quæ est primum mouens in motibus animalium, esse aliquod mouens seipsum. Hoc autem patet esse falsum, dupliciter. Primò quidem, quia probatum est quòd omne quod mouetur per se, est corpus. Vnde quum anima non sit corpus: impossibile est ipsam moueri nisi per accidens. Secundò, quia cùm mouens inquantum huiusmodi sit actu, motum autem inquantum huiusmodi sit in potentia: nihil autem potest esse secundum idem actu & potentia, impossibile erit quòd idem secundum idem sit mouens & motum: sed oportet si aliquid dicitur seipsum mouens, quòd vna pars eius sit mouens, & alia pars sit mota, & hoc modo dicitur animal mouere seipsum: quia anima est mouens, & corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet vteretur nomine motus, qui proprie corporum est: non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro quolibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit in tertio de anima, *quòd sentire & intelligere sunt motus quidam. sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. vnde cùm dicebat animam mouere seipsam, intendebat per hoc dicere quòd ipsa operatur absque adminiculo corporis. econtrario ei quod accidit in aliis formis quæ non agunt absque materia: non enim calor calefacit separatim, sed calidum: ex quo volebat concludere omnem animam mortuam esse immortalem. nam quod per se habet operationem, & per se existentiam habere potest. Sed iam ostensum est quòd operatio animæ brutalis, quæ est sentire, non potest esse sine corpore: multo autem magis hoc apparet in operatione eius: quod est appetere. nam omnia quæ ad appetitum sensitiuæ partis pertinent, manifestè cum transmutatione aliqua corporis fiunt: vnde & passiones animæ dicuntur. Ex quibus sequitur quòd nec ipsum mouere sit operatio animæ sensitiuæ absque organo. non enim mouet anima brutalis nisi per sensum & appetitum. nam virtus quæ dicitur exequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus: vnde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moueri, quàm virtutes mouentes: sic igitur patet quòd nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore, ex quo de necessitate concludi potest quòd anima brutalis cum corpore intereat.

Imaginatio Platonis.

Improbatio.

Soluto primæ rationis.

Super cap. 82.

QVOM ostensum sit animam intellectiuam immortalem esse, ad abundantiorem doctrinam, ne aliquis idem de animalibus brutorum existimaret, ostendit sanctus Thomas illas immortales non esse. Circa hoc autem duo facit. Primò enim probat propositum. Secundò, quasdam remouet obiectiones. Quantum ad primum arguit primò sic. Anima bruti separata à corpore nullam habere operationem: ergo pereunte corpore perit. patet consequentia, quia omnis substantia aliquam habet operationem. antecedens verò probatur, quia in animalibus brutorum non est inuenire operationem superiorem operationibus sensitiuæ partis. patet enim quòd non intelligunt, neque ratiocinantur, quia omnia animalia eiusdem speciei quasi à natura mota, & non ex arte operantia similiter operantur, nulla autem operatio sensitiuæ partis potest esse sine corpore. ergo, &c. Secundò, Anima bruti remanens incorrupto corpore erit substantia separata. ergo erit intellecta in actu. ergo erit intellectualis, hoc est impossibile. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omnis forma separata à materia est intellecta in actu. secunda etiam probatur, quia vt dicitur tertio de anima, text. 15. in separatis à materia, idem est intelligens & intellectum.

CIRCA hanc rationem dubitatur dupliciter. Primò, circa probationem primæ consequentiæ. Si enim omnis forma separata à materia est intellectualia in actu, sequitur quòd intellectus humanus sit quid intellectum in actu. Nam ipse est à materia separatus, vtpote non affixus alicui organo corporeo: hoc autem est falsum, quia vt inquit sanctus Thomas tertio de anima exponendo text. 15. & in plerisque aliis locis, intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium. Secundò, circa probationem secundæ consequentiæ dubitatur. assumptum enim non videtur ad propositum esse, scilicet in separatis à materia idem est intelligens & intellectum. Nam hanc propositionem ipse sanctus Thomas in tertio de anima exponit non de substantiis & formis immaterialibus, sed de iis quæ actu intelliguntur tanquam à materialibus conditionibus abstracta. Vnde in prima parte quæst. 55. articulo primo ad secundum inquit, quòd idem est dicere, in iis quæ sunt sine materia, idem est intelligens & intellectum: ac si diceretur quòd intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. simile dicit de spiritu art. 8. ad 14. Item exponit non de identitate naturali secundum substantiam & entitatem: non enim intellectus hominis est eadem entitas quæ est lapis, actu intellectus sed per conuenientiam in vna forma quæ est similitudo rei intellectæ, per quam res est actu intellecta, & intellectus est in actu inquantum ipsum species rei intellectæ informat ad hoc vt possit actu considerare. per speciem enim lapidis existentem in intellectu, & lapis est actu intellectus. & ipse intellectus est actu intelligens, modò hic sermo est de forma substantiali à corpore separata, & de identitate naturali secundum essentiam & naturam. arguitur enim quòd si anima bruti sit actu intellecta, eadem numero & secundum substantiam

Idem prima parte q. 55. ar. 1. ad 2. & ar. 3. ad 2. & 3. de spiritu creat. ar. 8. ad 14.

Universidad de Sevilla Biblioteca

Intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium.

hanc eor intelligens siue intellectualis. Et sic non videtur authoritas illa secundum expositionem sanct. Thom. ad propositum esse.

AD euidentiam primi dubij duo sunt termini declarandi, scilicet intellectum in actu, & pura potentia in genere intelligibilium. Quantum ad primum, considerandum quòd cùm duplex sit ordo & genus rerum, scilicet genus rerum materialium, & genus rerum intelligibilium, dupliciter potest dici aliquid intellectum in actu. Vno modo, quia est de genere intelligibilium, non autem extra illud genus vt materialia. Alio modo, quia est de genere & ordine intelligibilium sicut actus, aut sicut habens actum, non autem sicut potentia. Primo modo omnis forma non dependens à materia est intellecta in actu aliquo modo, id est de genere & ordine intelligibilium, non autem secundo modo. potest enim aliqua forma esse non dependens à materia, & sic esse de ordine intelligibilium, & tamen in illo ordine non erit tanquam actus, aut existens in actu, sed tanquam potentia aliquo modo, vt inferius declarabitur immediate: licet sit actus in genere entium. Nam stant simul, quòd aliquid sit actus in genere entium, & tamen in genere intelligibilium sit potentia: sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, potentia tamen coloratum. Nec obstat quod sæpenumero inquit sanctus Thomas, quoniam vnumquodque est intelligibile inquantum est in actu. Hoc enim non dicitur quasi omne quod est in actu in genere entium, sit in genere intelligibilium tanquam actus: sed quia omne tale est intelligibile, aut tanquam existens de ordine intelligibilium, aut tanquam potens ad illum ordinem per abstractionem à materia aut quouis alio modo elcuari, & omne intelligibile habet quòd sit intelligibile secundum quòd est in actu, non autem secundum quòd est in potentia, vt dicitur potentia quæst. 14 2. tetium. Vnde Commentat. de sensu & sensato inquit, quòd cùm res sensibilis sit intelligibilis in actu, per intellectum agentem transfertur de ordine ad ordinem. Quantum ad secundum, sciendum quòd cùm ad ordinem intelligibilium aliquid pertineat tanquam obiectum intelligibile, aliquid verò tanquam intellectiuum, cui scilicet conuenit intelligere, dupliciter potest aliquid dici pura potentia in genere intelligibilium, scilicet aut per modum obiecti, quia in se non habet aliquem actum vnde possit intelligi: aut per modum intellectiui, tanquam scilicet carens omni actu quo possit intelligere. Vtroque modo verum est intellectum possibilem esse puram potentiam in genere intelligibilium: per modum quidem intellectiui, quia cùm species intelligibilis sit forma qua intellectus intelligit (oportet enim intelligibile vniri intellectui si debet fieri intellectio) & intellectus possibilis in se nullam habeat speciem intelligibilem sibi connaturalem & congenitam, quamuis secundum se habeat virtutem intelligendi, sed in principio sui esse sit sicut tabula rasa, in qua nihil est descriptum, vt dicitur tertio de anima: sequitur quòd careat omni actu secundum se, quo aliquid natum est intelligere, & sic sit pura potentia in genere intellectiui. haberet enim aliquam formam sibi connaturalem, si esset in actu secundum se, sicut materia prima est pura potentia in genere entium, quia secundum se caret omni forma quæ est principium actionis. Per modum etiam obiecti intelligibilis est secundum naturam suam pura potentia in genere intelligibilium, vt habetur inferius capit. 98. & 1. quæst. 87. artic. 1. Dicitur enim in genere intelligibilium aliquid esse actu, quod secundum se remoto quocunque agente extrinseco & alio obiecto natum est actuare intellectum ad sui intellectionem, hoc autem non conuenit intellectui humano siue animæ intellectiuæ coniunctæ, cùm vnumquodque cognoscatur secundum quòd est in actu, ipse autem secundum se nullum habeat actum, sed sit in genere intelligibilium potentia tantùm, vtpote nullam habens congenitam speciem per quam constituatur in actu, sed existens in potentia ad omnia intelligibilia. Si autem insteretur rationibus Scoti in primo distin. 3. quæst. 7. quia videlicet intellectus in se est actus quidam, & quia potentia ad operari non fundatur super potentia pura. Respondetur, quòd licet sit actus in genere entium, non est tamen actus in genere intelligibilium, sed potentia. nec inconuenit, vt diximus, aliquid esse actum in genere entium, & tamen esse potentiam in genere intelligibilium. Si etiam diceretur, quòd licet sit potentia intelligibilis in ordine ad seipsum, in ordine tamen ad intellectum angelicum, cuius est omne quod est actu ens intelligere, est intelligibilis actu. patet quòd hoc nihil est. Quòd enim angelus aliquid intelligat, non arguit illud esse actu in genere intelligibilium secundum quòd est in seipso. res enim materiales in seipsis sunt tantùm intelligibiles in potentia. & tamen ab angelo intelliguntur, quia in ipso sunt per suas similitudines actu intelligibiles. Sic est & de intellectu. secundum enim quòd est in seipso, non est actu intelligibilis, licet eò quòd est actus in genere entium, pertineat ad genus intelligibilium, inquantum à materia secundum suum esse non dependet. Et sic patet quòd duobus modis dicitur intellectus possibilis pura potentia in genere intelligibilium, scilicet & quia caret omni forma secundum se de genere intelligibilium, quæ est intelligendi principium: & quia caret omni forma de genere intelligibilium qua possit intelligi. Ad dubium itaque negatur consequentia, quia anima coniuncta corpori non est forma separata à materia, licet sit forma non dependens à materia: quomodo autem se habeat ad intelligibilitatem dum est separata, dicetur inferiùs capit. 98.

Ad secundum dubium dupliciter potest responderi. Primò enim admittendo quòd velit sanctus Thomas deducere, quoniam anima bruti erit intellectiua, respondetur quòd authoritas illa Aristotelis optimè facit ad propositum. Vult enim arguere, Si res materialis propter hoc quòd abstrahitur à conditionibus materialibus, & sit intellecta in actu, est vnum cum intelligente, siue cum intellectu in actu tanquam cõueniens cum ipso in vna forma per quam & intellectus est in actu, & ipsa res materialis est actu intellecta: oportet vt illæ substantiæ quæ omnino sunt à materia separatæ, quum sint secundum naturam suam intellectæ in actu, tanquam per se ad genus intelligibilium pertinentes, sint etiam secundum naturam suam intellectiuæ: vt sit vniuersaliter verum, quòd in abstractis à materia per idem est aliquid intellectum in actu, & intellectiuum. Nam si per formam factam ab intellectu agente res est actu intellecta, per eandem formam intellectus sit in actu. Si autem res per seipsam, id est, ex propria natura sit intellecta in actu, oportet vt etiam secundum propriam naturam sit intellectualis. Sed posset aliquis dicere quoniam ex hoc quòd per idem aliquid constituitur in esse intellecti in actu, & conficitur intellectus in actu, non sequitur vt forma à materia separata, quæ est ex propria natura intellecta in actu sit in intellectiua secundum suam naturam. sed bene quòd sicut per seipsam est intellecta in actu, ita per seipsam, non autem per aliam speciem mediam vnitur intellectui ipsam intelligenti, tanquam per se ipsam faciens intellectum in actu. Et sic non videtur habere ex hoc id quod videtur velle deducere sanctus Thomas, scilicet, quòd omnis forma à materia separata sit intelligens. & per consequens quòd anima bruti separata à materia erit intellectiua. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ primo distin. 35. art. 1. quòd licet materia est principium particularizationis, ita formæ debetur intelligibilitas. est enim forma principium cognitionis: vnde si forma sit à materia separata, oportet vt sit intellectualis natura: secundum conditionem ipsius formæ, vt videlicet si est forma non per se subsistens sed perfectio alicuius subsistentis, sit etiam intelligibilis, vt principium quo aliquid intelligit. non autem vt per se intelligens: sicut & omnis alia forma non subsistens ordinata ad operationem est alteri operandi principium, non autem ipsa operatur. si autem est subsistens, sit intelligibilis per modum intelligentis, tei enim subsistenti conuenit operari secundum conditionem suæ naturæ. Vult ergo à signo arguere sanctus Thomas sic. Res materialis sit vnum cum intellectu, tanquam existens sibi principium intellectionis per hoc quòd abstrahitur à materia, & sit intelecta in actu: ergo signum est quòd intellectualitas. scilicet esse principium intelligendi, conuenit rei per abstractionem à materia: ergo omnis forma separata à materia est principium intelligendi suo modo, scilicet forma per se subsistens tanquam per se producens actum intellectionis, & per se intelligens, forma verò existens in alio tanquam existens alteri principium intelligendi. Et sic cùm anima bruti, si ponatur remanere post corpus, sit forma subsistens à materia separata, sequitur quòd sit intellectiua. Secundò potest responderi, quòd non deducit S. Th. ad hoc inconueniens. quòd anima bruti erit intellectiua, sed ad hoc quòd erit intellectualis. Cùm autem dicatur forma intellectualis dupliciter, vt patet loco prælegato. scilicet aut quia est intelligens, aut quia est alteri principium intelligendi: ad hoc quòd est in separatis à materia, idem esse intellectum, & intelligentem, & animam bruti esse intellectum in actu. sequitur ipsam esse intellectualem altero illorum modorum saltem per modum principij intellectionis, si potest. natur à materia separata: quod cùm sibi nullo horum modorum conuenire possit vt sit intellectualis (neque enim potest esse intelligés, neque per seipsam potest vniri intellectui vt principium intellectionis, cùm ponatur forma creata subsistens) sequitur quòd à materia separata manere non potest, & sic ratio S. Tho. efficaciam habet. Secundò ad conclusionem arguitur. In brutis non est appetitus ad esse perpetuum, nisi secundum speciem: quod etiam inuenitur in plantis & rebus inanimatis: ergo non est anima bruti capax esse perpetui. probatur consequentia, quia in quolibet re quæ potest peruenire ad aliquam perfectionem, inuenitur naturalis appetitus illius perfectionis. antecedens etiam probatur, quia anima sensitiua non apprehendit nisi hic, & nunc: ergo non apprehendit esse perpetuum: ergo appetitus animalis inquantum animal est, qui est appetitus consequens apprehensionem, non appetit esse perpetuum.

ADVERTE, quòd non committit S. Tho. æquiuocationem

tionem, dum videtur transire ab appetitu naturali ad appetitum animalem, quia non sanatur hic appetitus naturalis vt distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem, sed vt distinguitur tantùm contra appetitum liberum: sic enim & appetitus animalis dicitur appetitus naturalis. Quomodo autem anima sensitiua non apprehendat esse perpetuum, constare potest ex superioribus, vbi ostensum est econuerso intellectum perpetuum esse apprehendere. Tertiò, Tota operatio brutorum tendit ad conseruationem esse corporei, sicut in finem: ergo non est eis aliquod esse abque corpore: consequentia patet, antecedens verò probatur, quia ad hoc ordinatur operatio cuiusliber rei sicut in finem, in quo sua delectatio figitur, cùm delectationes autem omnes brutorum referuntur ad conseruantiam corporis.

ATTENDENDVM, quòd non inquit sanctus Thomas omnem rem ordinati in delectationem suam sicut in finem, sed illud esse finem vniuscuiusque, in quo sua omnis delectatio figitur. apud sanctum Thomam enim delectatio non est finis, sed finem intrinsecum concomitatur: finis enim est quod maximè appetitur. tale autem cùm possidetur, delectationem causat, & sic finis quo. Confirmatur conclusio author. Gen. nono, vbi dicitur. Anima illius in sanguine. In libro verò de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur. Solum hominem dicimus, &c. Item secundo de anima, text. 21. dicitur quòd intellectiua pars separatur ab aliis sicut perpetuum à corruptibili. Exeluditur quoque per hãc conclusionem error Platonis in Phædone ponentis etiam brutorum animas immortales esse. Quoad secundum ponuntur quædam obiectiones contra dictam conclusionem & soluuntur. Argumentum enim sic, Anima bruti non est corruptibilis neque per se, quia neque contrarium habet, neque est composita ex contrarijs: nec etiam per accidens, quia est per se subsistens cùm habeat per se operationem cui non communicat corpus, scilicet mouere: corpus enim mouetur, & sola anima mouet, ergo, &c. hanc autem rationem dicit sanctus Thomas redire in idem cum ratione Platonis, qua omnem animam immortalem esse probat. Ponebat enim primò Plato, quòd anima est mouens seipsum, ex quo sequitur omnem animam esse immortalem: omne enim mouens seipsum, est immortale. Nam corpus non moritur nisi abscedente à quo mouebatur, idem autem à seipso discedere non potest. Posuit verò Plato, nihil mouere, nisi motum: ex quo sequebatur id quod est seipsum mouens esse per seipsum motiuum, & sic habere aliquam operationem per se. Ponebat tertiò animam sensitiuam habere primam operationem non solùm in mouendo, sed etiam in sentiendo, dum ponebat sentire esse motum quendam animæ sentientis, & ipsam animam sic motam mouere corpus ad sentiendum. Ex quibus omnibus sequebatur animam sensitiuam esse per se subsistentem, vt arguebatur, & per consequẽs immortalem.

Ad hæc respondendo sanctus Thomas primò destruit fundamenta Platonis, secundò infert solutionem principalis rationis quæ ex illis fundamentis videtur efficaciam habere. Primò ergo destruit hoc fundamentum, quòd sentire quem vocat motum, non possit dici motus per motum actionis, quasi scilicet sentire sit solius animæ absque corporeo instrumento. Et supponit quòd sit mouere, sed magis per modum passionis, vt scilicet sit sicut moueri & pati, cùm fiat animal actu sentiens per sensibilia à quibus sensus immutatur. hoc supposito arguitur primò, sic. Si sentire potest esse operatio animæ absque organo corporeo, hoc pro tanto ponitur, quia sicut intellectus patitur ab intelligibili, ita & sensus à sensibili, & ideò quum intelligere sit sine corporeo organo, ita & sentire, sed hoc non cogit, quia aliter patitur intellectus ab intelligibili, & aliter sensus à sensibili: sensus enim patitur à rebus secundum quòd sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quòd sunt abstractæ, quum apprehendat res in abstractione à materia & materialibus conditionibus, idcirco intellectus passio est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Sensibile per accidens vt. priùs pati à suo obiecto, scilicet formaliter & effectiuè. Dicitur pati formaliter inquantum sibi obiectum per suam speciem vnitur vt forma. effectiuè autem inquantum per modum agentis causat suam speciem in ipsa, ficut coloratum. & est forma potentiæ visiuæ ratione speciei visibilis in ipsa receptæ, & agit in ipsam causando speciem visibilem sui in ea.

ADVERTE, quòd dupliciter dicitur potentia receptiua, scilicet formaliter & effectiuè. Dicitur priùs formaliter inquantum sibi obiectum per suam speciem vnitur vt forma. effectiuè autem inquantum per modum agentis causat suam speciem in ipsa, ficut coloratum. & est forma potentiæ visiuæ ratione speciei visibilis in ipsa receptæ, & agit in ipsam causando speciem visibilem sui in ea. Quum ergo dicitur quòd sensibile patitur à rebus secundum quòd sunt in materia, intellectus autem patitur à rebus secundum quòd sunt abstractæ, potest hoc intelligi aut de passione formali, aut effectiua. Si de passione formali intelligatur, tunc sensus est quòd forma recepta in sensu, est forma habens esse in materia, forma autem intellectus est forma abstracta à materia. Si verò de passione effectiua intelligatur, tunc sensus est, quòd res quæ agit, scilicet immediatè in sensum immutando ipsum, est res habens esse in materia: res autem quæ agit in intellectum, est res abstracta à materia, scilicet phantasma. Vterque sensus veritatem habet, quia forma sensibilis habet esse non solùm in potentia sensitiua, sed etiam in organo corporeo & materiali. proprium enim eius receptiuum est compositum ex potentia & organo: forma autem intelligibilis non recipitur in aliquo materiali organo, sed tantùm in intellectu, similiter forma quæ agit in sensum, est forma habens esse extra animam in materia, sicut color agens in visum est color habens esse in corpore colorato, quod est eius propria materia: forma autem quæ agit in intellectum, scilicet phantasma, licet ipsum habeat esse in materia inquantum est forma imaginatiuæ virtutis, inquantum tamen est id cuius est phantasma, non est in materia, quia non habet materiam quæ propria materia est eius, cuius est phantasma: phantasma enim fortis non habet materiam quæ est propria materia fortis, sed est ab illa abstractum. In quo sensu autem loquatur principaliter S. Thom. est difficilè videre, quia vterque sensus eius proposito potest adaptari. Videtur tamen mihi, quòd de passione formali sit intelligendum, sic arguendo. Intellectus apprehendit. id est, cognoscit res in abstractione à materia & materialibus conditionibus, non autem sensus: cùm intellectus sit cognoscitiuus vniuersalium, sensus autẽ particularium, ergo sensus patiuntur à rebus secundum quòd sunt in materia, id est, recipiunt formas habentes esse materiale aliquo modo: intellectus autem patitur ab ipsis rebus secundum quòd sunt abstractæ. ergo passio intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus: prima consequentia patet, quia intellectus non apprehenderet vniuersale absque materia & conditionibus materialibus induiduantibus, nisi forma & species per quam intelligit, esset immaterialis. Si enim species conditiones materiales haberet, rem cum materialibus conditionibus representaret, & non in abstractione: econtrario autem sensus non apprehenderet rem cum conditionibus materialibus, nisi & ipsa species sensibilis conditiones materiales haberet & esset in materia, rémque cum talibus conditionibus representaret. Secunda etiam consequentia manifesta est. Nam si species recepta est immaterialis, omnino constat quòd recipitur absque materia corporali, id est, non recipitur in organo corporali. & sic recipiens patitur absque materia corporali: si autem est materialis, necesse est vt in materia sit recepta. & sic potentia recipiens patitur cum materia & organo corporali.

Secundò, Si receptio sensus esset absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiua, quia virtus immaterialis æqualiter se habet quantum de se est ad omnes huiusmodi qualitates, vt patet de intellectu. hoc autem videmus esse falsum, ergo, &c.

SED posset aliquis negare consequentiam, & dicere, quòd diuersitas organorum nihil facit ad hoc vt diuersæ potentiæ sint diuersorum sensibilium susceptiuæ, sed hoc facit diuersa ratio & diuersa natura potentiarum: & ideò etiam si ponantur immateriales, non oportet vt vna sit omnium receptiua, sed diuersæ diuersorum.

AD huius euidentiam sciendum, quòd cùm potentiam & obiectum oporteat proportionari, secundum conditionem potentiæ, oportet esse & obiecti conditionem: potentia autem immaterialis non est secundum se ad aliquam naturam sensibilem & materialem determinata: non enim est naturæ ignis, aut aëris, aut alicuius alterius naturæ sensibilis & materialis, sed est supra omnia materialia eleuata: ideò oportet & eius obiectum formale non esse aliquam naturam sensibilem determinatam, sed esse aliquid supra omnem naturalem sensibilem eleuatam, tanquam omnium naturam sensibilium contentiuum: vnde videmus (vt exemplo sancti Thomæ vtamur) quòd quia intellectus est potentia immaterialis, ideò eius formale obiectum est ens, sub quo omnia sensibilia comprehenduntur. Similiter voluntas, quia est potentia immaterialis, habet pro obiecto bonum vniuersaliter, non autem hoc vel illud bonum. Et intellectus agens potest in omnia sensibilia abstrahendo species, & in omnia entia secundum quòd per species sensibilium aliquo modo cognosci possunt: non potest ergo vna potentia sensitiua si immaterialis ponatur (quod oportet ponere si immaterialiter recipiat) ex propria tantùm ratione & natura ad vnum genus sensibilium determinari: sed quia est potentia ad perceptionem determinati sensibilis ordinata, ideò natura sibi organum in quo recipiatur adiunxit, quod illi generi sensibilium sit proportionatum, vt secundum diuersitatem organorum, potentiæ ipsæ in diuersa ferantur obiecta. Patet igitur ex his quòd illa consequentia optima est, & quòd data responsio ipsam non tollit. Tertiò, Sensus corrumpitur ab excellentia obiectorum, non autem intellectus: ergo alterius generis est passio sensus à sensibili, & intellectus ab intelligibili, vna scilicet absque organo corporali, alia verò cum organo, cuius harmonia soluitur per sensibilium excellentiam.

cellentiam. Secundum fundamentum Platonis erat, quòd anima moueat seipsum: cuius ratio erat, omne mouens mouetur, vt patet in corporibus, sed non proceditur in infinitum, vt vnumquodque ab alio moueatur, ergo oportet primum mouens in vnoquoque ordine mouere seipsum, anima autem est primum mouens in motibus animalium, ergo &c. Contra hoc arguitur dupliciter. Primò. Omne quod per se mouetur, est corpus, ergo anima non mouetur, nisi per accidens moueatur. Secundò. Idem non potest esse secundum idem in actu & in potentia: ergo idem non potest mouere seipsum, nisi vna pars sit mouens, & alia sit mota, vt est in motu animalium, patet consequentia, quia mouens inquantum huiusmodi est in actu, motum autem in potentia.

AD hanc rationem respondetur secundum mentem Platonis, & dicitur primò, quòd ipse accipiebat motum non vt est corpus, sed pro qualibet operatione, vt etiam accipit philosophus tertio de anima text. 28. dum inquit quòd sentire & intelligere sunt motus quidam. Dicitur secundò, quòd motus sic acceptus non est actus existentis in potentia, sed perfecti. Dicitur tertiò, quòd intendebat animam mouere seipsam, id est, absque adminiculo corporis operari, quod aliis formis non conuenit. Ex hoc autem cõcludebat omnem animam esse immortalem, quia quod per se operatur, & per se esse potest. Sed contra hunc sensum arguitur, quia nec sentire (vt est ostensum) potest esse sine corpore, neque etiam appetere, cùm manifestè constet omnia quæ ad appetitum sensitivum pertinent, cum corporali transmutatione fieri.

Operatio est motus qui est actꝰ perfecti.

CIRCA illam propositionem, operatio est motus qui non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti: attendendum, quòd duplicem habere sensum potest. Pro primo aduertendum, quòd cum dicimus operantem moueri, & corpus moueri, sicut motus æquiuocè in ipsis sumitur, ita & moueri corpus enim moueri, est ipsum esse subiectum motus: operantem autem, vt sic, moueri, non est ipsum esse subiectum operationis, sed operationem producere. Primus ergo sensus est, quòd motus propriè dictus non conuenit mobili tanquam subiecto vt sic, inquantum habet formam & perfectionem, sed inquantum est in potentia ad aliquam formam quam non habet, & ad quam per motum tendit, operatio autem conuenit operanti tanquam agenti, non inquantum caret forma, & est in potentia ad illam, sed inquantum est in actu perfectum per formam. vnumquodque enim operatur inquantum est actus per formam, non autem inquantum caret forma. Secundus sensus potest esse, quòd motus propriè dictus est actus imperfectus, & relinquit mobile in potentia ad vlteriorem actum: vnde talis actus non est complementum mobilis, sed est via ad complementum: operatio autem est actus perfectus, & complementum operantis, & non relinquit ipsum operans, vt sit in potentia ad vlteriorem actum: nec est via ad aliud quod sit complementum operantis. & hunc sensum videtur ponere Comment. tertio de anima, commento 28. videtur etiam ponere sanct. Thom. prima quæst. 18. artic. 3. ad primum. & quarto sentdist. 17. quæst. 1. quinto quæst. 3. vbi ait, quòd motus qui est actus imperfecti ex existentis in potentia, semper expectat aliquid in futurum ad suæ speciei perfectionem, motus autem quietis actus perfecti, non expectat aliquid futurum ad complementum suæ speciei. Vterque sensus veritatem habere potest, veruntamen secundus videtur mihi magis philosophicus esse, & magis ad mentem sanct. Thom. & Aristot. esse.

ADVERTE autem quòd sanctus Thomas non soluit particulariter rationem Platonis ad hoc fundamentum probandum adductam, quia ex primo argumento contra fundamentum ipsum adducto eius apparet solutio. Cùm enim motus propriè dictus soli corpori per se conueniat, satis constat illam propositionem falsam esse, omne mouens mouetur per se, de motu propriè sumpto loquendo.

POSTREMO ad principalem rationem respondet sanctus Thomas ex dictis negando quòd mouere sit operatio animæ sensitiuæ absque organo: cuius falsitatem ostendit, quia anima bruti non mouet nisi per sensum & appetitum: ostensum est autem, neque sentire, neque appetere fieri absque organo corporali. Quòd si insteretur, quòd mouet etiam per virtutem motiuam quæ dicitur exequens motum, & non tantum per sensum & appetitum, respondetur, quòd huiusmodi virtus facit membra obedientia imperio appetitus, vnde sunt magis virtutes perficientes corpus ad mouendum, quàm virtutes mouentes, scilicet ipsæ virtutes quæ in diuersis membris corporis existunt.

Quomodo se habet appetitus ad motũ animalis.

CIRCA illam responsionem, cùm dicitur quòd solus sensus & appetitus mouent animal, & quòd virtus exequens motum non est mouens, sed disponit corpus ad moueri: dubitatur, quia mouere est actio transiens in id quod mouetur. sentire autem & appetere sunt actiones immanentes. ergo sentire & appetere non sunt mouere: sed sensus & appetitus nullam habent operationem præter sentire & appetere: ergo ipsis non conuenit mouere. Secundò, quia Aristot. secundo de anima ponit motiuum secundum locum genus potentiarum animæ distinctum à sensitiuo & appetitiuo.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est, quòd in doctrina sancti Thomæ apud rectè intelligentes non est dubium virtutem motiuam per modum agentis motum, non esse aliquid distinctum à sensu & appetitu in animalibus, nomine sensus intelligendo cognoscitiuam potentiam absolutè, & quòd virtus motiua exequens motum quæ est in membris, non est virtus actiuè mouens. sed est virtus passiua qua corpus est dispositum ad moueri: hoc enim expressè habetur & hic. & prima quæstione 75. articulo tertio ad tertium. Sed dubium est quomodo appetitus moueat, an scilicet solo actu qui est appetere & imperare motum, an aliquo alio actu elicitiuo motus. Quibusdam enim placet appetitum habere duplicem actum, vnum immanentem, qui est appetere: alterum transeuntem, qui est mouere. & quòd primus actus est ratio secundi. Probant autem hoc primò, quia si motus localis esset tantùm imperatiuè ab appetitu, non oporteret tam perscrutationem fieri de appetitu, tanquam de principio motiuo animalis, cùm non solùm motus, sed etiam operationes sensus & intellectus sint ab appetitu imperatæ. Secundò, quia actus imperati tantùm ab appetitu aliquando præueniunt appetitum, motus autem localis non præuenit appetitum.

Tertiò, quia natura semper facit de possibilibus meliora. melius autem animali conuenit motus localis si conueniat animaliter, quàm si conueniat vitaliter tantùm. non potest autem fieri animaliter, nisi vt sic fiat ab appetitu animalis, cùm huiusmodi motus vt sic sit propter finem, appetitus autem sit tendere in finem, ergo talis motus ab appetitu necessariò elicitur.

Quartò, quia hæc est expressa sententia Aristotelis & in tertio de anima, & in libro de motibus animalium, vti tenet potentiam motiuam animalis, cui conuenit mouere, esse appetitum. Alii verò volunt apperitum non alio actu mouere, quàm ipso actu qui est appetere & imperare motum. & quòd tamen non oportet ponere aliam potentiam motiuam distinctam elicitiuam motus. Vnde conuenit hæc opinio cum præcedente in hoc, quòd non est alia potentia elicitiua motus, quàm appetitus: sed differt ab illa inquantum hæc ponit mouere appetitus nihil aliud esse secùdum rem, quàm ipsum appetere & imperare motum, largo modo accipiendo imperium, secundum etiam quòd conuenit brutis: illa verò ponit mouere esse alium actum appetitus distinctum ab imperio, & actu appetendi. Quamuis autem vtraque opinio sustentari possit, secunda tamen mihi videtur ad mentem sancti Thomæ esse. Nam cùm dicidat potentiam motiuam in appetitum & sensum ex vna parte, & potentiam exequentem ex alia: appetitui & sensui vt sunt potentia motiua, hanc solam operationem tribuit quæ est imperare motum, exequenti autem attribuit facere per modum potentiæ passiuæ membra obedientia imperio appetitus, vt patet & in hoc capite. & in prima parte quæstione septuagesimaquinta, articulo tertio ad tertium. & quæstione septuagesimaoctaua, articulo primo ad quartum. Hanc etiam opinionem tenet Capræolus de mente sancti Thomæ in secunda distinctione prima, quæstione secunda, ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, in responsione ad primum, ad duodecimum, & ad decimumquintum. Pro huius autem declaratione considerãdum, quòd aliter comparatur motus animalis ad appetitum, & aliter motus alicuius corporis ad mouens corporeum extrinsecum. motus enim ad mouens corporeum extrinsecum comparatur non solùm per modum effectus, sed etiam per modum actionis, qua formaliter mouens dicitur mouere actio enim mouentis est ipse motus cum habitudine agẽtis, vt à quo est, sicut ignis denominatur calefaciens formaliter tanquam actione à motu calefactionis, cum tali habitudine: vnde ipsum calefacere nihil aliud dicit quàm motum illum cum illa habitudine. Ad appetitum autem motus animalis comparatur non tanquam actio formaliter denominans ipsum mouẽtem, sed duntaxat tanquam effectus actionis qua formaliter dicitur mouens. cùm enim dicimus appetitum mouere animal, ipsum mouere appetitus non est ipse motus cũ habitudine appetitus vt à quo, sed est ipse actus immanens qui est appetere & imperare motum cuius ipse motus est effectus. sed verũ est, quòd imperare non habet rationẽ motionis, nisi adiũcto respectu ad motum animalis, tãquam ad effectũ in actu. Non dicimus ergo quòd alius actus appetitus sit imperare motum, & alius mouere elicitiuè, sed quòd idem actus secundum rem est imperare motum. & elicere motum: distinguuntur tamen ratione, quia elicere motum addit super imperare habitudinem ad motum in actu tanquam ad effectum. Vnde dicere, appetitus mouet animal, nihil aliud est dicere quàm appetitus imperat motum animalis actualiter ipsum suo imperio causando. Quòd si obiiciatur, quoniam actio immanens nullum effectum præter actionem relinquit. Respondetur, quòd vtique actio immanens inquantum immanens in agente nullum effectum ponit extrà agentem qui sit idem cum ipsa actione quia hoc repugnantiam includit. Si enim poneret effectum cum quo materialiter sit idem, in aliquid extrinsecum ab agente iam tunc esset transiens, & non immaneus in agente. Sed tamen actio immanens potest ponere aliquem effectum ab ipsa realiter distinctum in aliquod passum extrinsecum, vt sic dicatur transiens in alterum extrinsecum non formaliter, tanquam in ipso videlicet recepta, sed productiuè, quia inquam in altero effectum producit, sicut & per intelligere & velle diuinum producitur aliquis effectus in creatura, vnde hoc mouere appetitus non est actio de prædicamento actionis quam dicit Aristoteles tertio Physicorum quòd est idem materialiter cum motu & cum termino motus, sed est de genere qualitatis, remanens quidem in agente secundum se, sed effectum in alio ponens.

Ad rationes oppositæ opinionis respondetur. Ad primam quidem quòd non dicimus motum esse tantùm ab appetitu imperatiuè, quasi ponere oporteat aliam potentiam motiuam quæ eliciat motum, sed quia non oportet ponere alium actum in appetitu distinctum ab imperio qui sit executio motus, sed ipsummet imperium est executio addito respectu ad effectum in actu, operationes autem sensus & intellectus sunt ab appetitu imperatiuè tantùm, nõ autem executiuè, ideò oportuit fieri perscrutationem de ipso appetitu, vt habet rationem virtutis motiuæ.

Ad secundum dicitur similiter, quòd motus non est tantùm imperatus ab appetitu, sed etiam elicitus, licèt nõ alio actu quàm imperio, cuius est effectus. Ad tertium dicitur, quòd secundum motum assignatũ quo appetitus mouet corpus, animal mouetur animaliter, & non tantùm vitaliter. Ad quartum dicitur quòd ab Aristot. nihil aliud habetur quàm quòd appetitus & ratio sensus (per hoc enim intelligit philosophus potentiam cognoscitiuam) sunt principia mouentia animalis, membra etiam executiuè per modum agentis motum, non autem habetur quòd mouere sit alius actus realiter distinctus ab imperio.

AD rationes autem principalis dubij respondetur. Ad primam quidem dicitur, quòd mouere appetitus non est actio trãsiens formaliter, sed immanens, est tamen transiens productiuè, quia videlicèt producit motum in corpore animalis. Ad secundum dupliciter potest responderi. Primò, quòd per motiuum secundum locum distinctum contra appetitum intendit Aristot. potentiam motiuam exequentem, quæ est potentia passiua in membris corporalibus existens, & hæc responsio videtur esse de mente sancti Thomæ prima quæst. 78. art. 1. ad quartum. Secundò, quòd motiuum secundum locum ponit potentiam distinctam ab appetitu, non quidem realiter, sed formaliter tantum propter diuersum actuum conuenientium appetitui inquantum appetitus est, & conuenientium illi vt est principium motiuum animalis, qui quidem actus in animalibus diuersis separantur. In quibusdam enim animalibus inuenitur appetitus quantum ad actum quem ad actum qui est causare motum suo imperio, & per consequens non est in eis appetitus vt habet rationem virtutis motiuæ, & patet in animalibus quæ non mouentur motu progressiuo. Hãc responsionem videtur tangere Comment. secundo de anima commento 27. vbi ait quòd Aristoteles per desiderium, appetitum ad cibum intendit, & ideò separauit ipsum à mouente in loco, & posuit ipsum genus per se, cum ista virtus inueniatur in animalibus quæ non mouentur.

Quòd anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab æterno.

Cap. 83.

SEd quia eædem res inueniuntur & esse incipere, & finem essendi habere, potest alicui videri quòd ex quo anima humana finem essendi non habet, quòd nec principium essendi habuerit: sed fuerit semper: quod quidem videtur his rationibus posse probari. Nam id quod nunquam esse desinet, habet virtutem vt sit semper: quod autem habet virtutem, nunquam de eo verum est dicere non esse, quia quantum se extendit virtus essendi, tantùm res durat in esse: omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse, quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

2 Adhuc, veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita quantum est de se, est etiam æterna: est enim necessaria, omne autem necessarium est æternũ: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse, ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis, pari ergo ratione ex eius æternitate potest probari animæ æternitas.

3 Amplius illud non est perfectum, cui plurimæ suarum partium principalium desunt: patet autem principales partes vniuersi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est suprà esse animas humanas: si igitur quotidiè de nouo tot animæ humanæ esse incipiant, quot homines nascuntur: patet quotidiè vniuerso plurimas principalium suarum partium addi, & plurimas ei deesse, sequitur igitur vniuersum esse imperfectũ: quod est impossibile.

4 Adhuc etiam quidam argumentantur ex authoritate sacræ scripturæ, dicitur enim Geneseos primo, quòd Deus die septimo compleuit opus suum quod fecerat, & requieuit ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset si quotidiè nouas animas faceret: non igitur animæ humanæ esse incipiunt, sed à principio mundi fuerunt.

Prima opinio.

Propter has autem & similes rationes quidam æternitatem mundi ponentes dixerunt animam humanam sicut est incorruptibilis, ita etiam & ab æterno fuisse: vnde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicèt Platonici, posuerunt easdem ab æterno fuisse, & nunc quidem corporibus vniri, nunc autem à corporibus absolui, ac vicissitudine secundum determinata annorum curricula obseruata.

Secunda opinio.

Qui verò posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid vnum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum vnum ab æterno fuisse: siue hoc sit intellectus agens tantùm, vt posuit Alexander, siue cum eo esset intellectus possibilis: vt posuit Auerrois, hoc etiam videntur sonare & Aristotelis verba. nam de intellectu loquens, dicit ipsum non solùm incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

Tertia opinio.

Quidam verò catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt: quia enim secundum fidem catholicam nihil est æternum præter Deum: humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo siue potius ante mundum visibilem creatas esse: & tamẽ eas de nouo corporibus alligari. Quamquidam positionem primus inter Christianæ fidei professores Origenes posuisse inuenitur, & post eum plures ipsum sequentes, quæ quidem opinio vsque hodie apud hæreticos manet, quorum Manichæi eas etiam æternas asserunt cum Platone, & eas de corpore ad corpus transire. Sed de facili ostendi potest præmissas positiones non esse veritate subnixas. Quòd enim non sit vnus omnium intellectus possibilis neque agens, iam suprà est ostensum: vnde restat contra istas positiones procedere quæ dicunt plures animas esse hominum, & tamen ponunt eas ante corpora extitisse, siue ab æterno siue à mundi constitutione: quod quidem videtur inconueniens, his rationibus. Ostensum est enim suprà, animam vniri corpori vt formam & actum ipsius: actus autem licèt sit naturaliter prior potentia, tamen in eodem tempore est posterior: mouetur enim aliquid de potentia in actum, prius igitur fuit semen, quod quidem est potentia viuum, quàm esset anima quæ est actus vitæ.

Probatio præmissarũ positionum

2 Adhuc, vnicuique formæ naturale est propriæ materiæ vniri: alioquin constitutum ex forma & materia esset aliquid præter naturam: prius autem attribuitur vnicuique quod conuenit ei secundum naturam, quàm

quod

quod conuenit ei præter naturam. quod enim conuenit alicui præter naturam, ineſt ei per accidens: quod autem conuenit ei ſecundum naturam, ineſt ei per ſe. quod autem per accidens eſt, ſemper poſterius eſt eo quod eſt per ſe. animæ igitur prius conuenit eſſe vnitam corpori, quam eſſe à corpore ſeparatam. non eſt igitur creata ante corpus cui vnitur.

5 Amplius omnis pars à ſuo toto ſeparata eſt imperfecta: anima autem cum ſit forma, vt probatum eſt, eſt pars ſpeciei humanæ. igitur exiſtens per ſe abſque corpore, eſt imperfecta: perfectum autem eſt prius imperfecto in rerum naturalium ordine. non igitur competit naturæ ordini quod anima fuerit prius creata à corpore exuta, quam corpori vnita.

4 Amplius ſi animæ ſunt creatæ abſque corporibus: quærendum eſt quomodo ſint corporibus vnitæ. aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. Si violenter: omne autem violentum eſt contra naturam, vnio igitur animæ ad corpus, eſt præter naturam: homo igitur qui ex vtroque componitur, eſt quid innaturale. quod patet eſſe falſum.

5 Præterea ſubſtantiæ intellectuales altioris ordinis ſunt quàm corpora cœleſtia: in corporibus autem cœleſtibus nihil inuenitur violentum, neque contra naturam: multò igitur minus in ſubſtantiis intellectualibus. Si autem naturaliter animæ ſunt corporibus vnitæ: naturaliter igitur animæ in ſui creatione appetierunt corporibus vniri. appetitus autem naturalis ſtatim prodit in actum, niſi ſit aliquid impediens: ſicut patet in motu grauium & leuium. natura enim ſemper vno modo operatur. ſtatim ergo à principio ſuæ creationis fuiſſent corporibus vnitæ niſi eſſet aliquid impediens, ſed omne impediens executionem naturalis appetitus, eſt violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quòd animæ eſſent aliquo tempore à corporibus ſeparatæ. quod eſt inconueniens: tum quia in illis ſubſtantiis non poteſt eſſe aliquid violentum, vt ſuprà oſtenſum eſt: tum quia violentum, & quod eſt contra naturam, cum ſit per accidens, non poteſt eſſe prius eo quod eſt ſecundum naturam: neque totam ſpeciem conſequens.

6 Præterea cum vnumquodque naturaliter appetat ſuam perfectionem: materiæ eſt appetere formam, & non econuerſo: anima autem comparatur ad corpus ſicut forma ad materiam, vt ſuprà oſtenſum eſt, non igitur vnio animæ ad corpus fit per appetitum animæ, ſed magis per appetitum corporis. Si autem dicatur quòd vtrunque eſt animæ naturale, ſcilicèt vniri corpori, & eſſe à corpore ſeparatam pro diuerſis temporibus: hoc videtur eſſe impoſſibile: quia ea quæ naturaliter variantur circa ſubiectum, ſunt accidentia: ſicut iuuentus & ſenectus. ſi igitur vniri corpori, & ſeparari à corpore, naturaliter circa animam varietur: erit accidens animæ, cor pori vniri: & ſic ex hac vnione homo conſtitutus non erit ens per ſe, ſed per accidens.

7 Præterea, omne illud cui accidit alteritas aliqua ſecundum diuerſitatem temporum. eſt ſubiectum cœleſti motui: quem ſequitur totus temporis curſus. ſubſtantiæ autem intellectuales & incorporeæ (inter quas ſunt animæ ſeparatæ) excedunt totum ordinem corporis: vnde non poſſunt eſſe ſubiectæ cœleſtibus motibus, impoſſibile eſt igitur quod ſecundum diuerſa tempora naturaliter vniantur quandoque, & ſeparentur quandoque: vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant. Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturã corporibus vniuntur, ſed ſponcanea voluntate: hoc eſſe non poteſt. nullus enim vult in ſtatum peiorem venire, niſi deceptus: anima autem ſeparata eſt altioris ſtatus quàm corpori vnita: & præcipuè ſecundum Platonicos, qui dicunt quòd ex vnione corporis patitur obliuionem eorum quæ prius ſciuit, & retardatur à contemplatione pura veritatis: non igitur volens corpori vnitur: niſi deceptus: deceptionis autem nulla in eo cauſa poteſt exiſtere: cùm ponatur ſecundum eos ſcientiam omnium habere. Nec poſſet dici quòd iudicium ex vniuerſali cauſa procedens in particulari eligibili ſubuertatur propter paſſiones: ſicut accidit in continentibus: quia paſſiones humanæ modi non ſunt abſque corporali tranſmutatione, vnde non poſſunt eſſe in anima ſeparata. Relinquitur igitur quòd anima ſi fuiſſet ante corpus, non vniretur corpori propria voluntate.

8 Præterea, omnis effectus procedens ex concurſu duarum voluntatum adinuicem non ordinatarum, eſt effectus caſualis, ſicut patet cum aliquis intendens emere, obuiat in foro creditori illuc non ex condicto venienti voluntas autem patris generantis ex qua dependet generatio corporis. non habet ordinem cum voluntate animæ ſeparatæ vniri volentis: cùm igitur abſque vtraque voluntate vnio corporis & animæ fieri non poſſit, ſequitur quòd ſit caſualis: & ita generatio hominis non eſt à natura, ſed à caſu: quod patet eſſe falſum, quum ſit vt in pluribus. Si autem rurſus dicatur quòd nec ex natura nec ex propria voluntate anima corpori vnitur, ſed ex diuina ordinatione: hoc etiam non videtur conueniens. ſi animæ ante corpora fuerunt creatæ: vnumquodque enim Deus inſtituit ſecundum conuenientem modum ſuæ naturæ: vnde & Geneſeos primo de ſingulis creatis, dicitur. Videns Deus quòd eſſet bonum, & ſimul de omnibus. Videns cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Si igitur animas creauit à corporibus ſeparatas, oportet dicere quòd hic modus eſſendi ſit conuenientior naturæ earum: non eſt autem ad ordinationem diuinæ bonitatis pertinens, res ad inferiorem ſtatum reducere, ſed magis ad meliorẽ promouere. non igitur ex diuina ordinatione factum fuiſſet quòd anima corpori vniretur. Præterea non pertinet ad ordinem diuinæ ſapientiæ, quum ſuperiorum detrimento ea quæ ſunt infima nobilitare: infima autem in rerum ordine ſunt corpora generabilia & corruptibilia: non igitur fuiſſet conueniens ordini diuinæ ſapientiæ ad nobilitandum humana corpora animas præexiſtentes eis vnire, cum hoc ſine detrimento earum eſſe non poſſit, vt ex dictis patet. Hoc autem Origenes conſiderans, quum poneret animas humanas à principio fuiſſe creatas, dixit quòd ordinatione diuina animæ corporibus ſunt vnitæ, ſed in earum pœnam: nam ante corpora eas peccaſſe exiſtimauit: & pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas vnitas eſſe: quaſi quibuſdam carceribus incluſas. Sed hæc poſitio ſtare non poteſt. Pœna enim bono naturæ aduerſatur, & ex hoc dicitur mala: ſi igitur vnio animæ & corporis eſt quoddam pœnale, non eſt bonum naturæ: quod eſt impoſſibile, eſt enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur, & iterum ſequeretur quòd eſſe hominem non eſſet bonum ſecundum naturam: cùm tamen Gene. primo dicatur poſt hominis creationem. Vidit Deus cuncta quæ fecerat: & erant valde bona.

2 Præterea, ex malo non prouenit bonum, niſi per accidens, ſi igitur propter peccatum animæ ſeparatæ hoc conſtitutum eſt, quòd anima corpori vniatur: cùm hoc ſit quoddam bonum, per accidens erit, caſuale igitur fuit quòd homo fieret, quod derogat diuinæ ſapientiæ, de qua dicitur Sapientiæ 11. quòd omnia in numero pondere & menſura inſtituit.

3 Adhuc autem & hoc repugnat apoſtolicæ doctrinæ manifeſtè: dicitur enim Romanorum nono de Iacob & Eſau, quòd cùm nondum nati eſſent, aut aliquid boni

Reſponſio.

Improbatio.

Reſponſio.

Improbatio.

boni aut mali egiſſent, dictum eſt quòd maior ſeruiet minori. non igitur antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animæ peccauerant: cùm tamen hoc poſt eorum conceptionem dictum fuerit, vt patet Geneſis vigeſimoquinto. * Sunt autem ſuprà cùm de diſtinctione rerum ageretur, plura cõtra Origenis poſitionem inducta, quæ etiam hic poſſent aſſumi: & ideò eis prætermiſſis ad alia tranſeundum eſt.

Cap. 4.

4 Item neceſſe eſt dicere quòd anima humana aut indigeat ſenſibus, aut non. Videtur autem manifeſtè per id quod experimur, quòd indigeat ſenſibus. quia qui caret ſenſu aliquo, non habet ſcientiam de ſenſibilibus quæ cognoſcuntur per ſenſum illum: ſicut cæcus natus nullam ſcientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea ſi non ſunt neceſſarij humanæ animæ ſenſus ad intelligendum, non inueniretur in homine aliquis ordo ſenſitiuæ & intellectiuæ cognitionis: cuius contrarium experimur. nam ex ſenſibus fiunt in nobis memoriæ, ex quibus experimenta de rebus accepimus: per quæ ad comprehendendum vniuerſalia ſcientiarum & artium principia peruenimus. ſi ergo anima humana ad intelligendum ſenſibus indiget, naturæ autem nulli deficit in neceſſariis ad propriam operationem explendam: ſicut animalibus habentibus animam ſenſitiuam & motiuam dat conuenientia organa ſenſus & motus: non fuiſſet anima humana ſine neceſſariis adminiculis ſenſum inſtituta: ſenſus autem non operantur ſine organis corporeis, vt ex dictis patet. non igitur fuit inſtituta anima ſine corporeis organis. Si autem anima humna non indiget ſenſibus ad intelligendum, & propter hoc dicitur abſque corpore fuiſſe creata: oportet dici quòd antequam corpori vniretur, omnium ſcientiarum veritates intelligebat per ſeipſam: quod Platonici conceſſerunt, dicentes Ideas quæ ſunt formæ rerum intelligibiles ſeparatæ, ſecundum Platonis ſententiam, cauſam ſcientiæ eſſe: vnde anima ſeparata cùm nullum impedimentum adeſſet, plenariè omnium ſcientiarum cognitionem accipiebat. oportet igitur dicere, quòd dum corpori vnitur, cùm inueniatur ignorans, obliuionem præhabitę ſcientię patiatur: quod etiam Platonici confitentur, huius rei ſignum eſſe dicentes quòd quilibet quantumcunque ignoret, ordinatè interrogatus de his quæ in ſcientiis traduntur, veritatem reſpondet: ſicut cùm aliquis iam oblito aliquorum quæ prius ſciuit, ſeriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipſum reducit. ex quo etiam ſequebatur quòd addiſcere non eſſet aliud quàm reminiſci.

Inducentia Platonis.

Sic igitur ex hac poſitione de neceſſitate concluditur quòd vnio corporis & animæ præſtet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid per quod ſua operatio impediatur: ſed magis ea per quæ fiat conuenientior. non igitur erit vnio corporis & animæ naturalis, & ſic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis: quæ patent eſſe falſa.

5 Præterea vltimus finis rei cuiuſlibet eſt id ad quod res peruenire nititur per ſuas operationes. ſed per omnes proprias ordinatas operationes & rectas homo peruenire nititur in veritatis contemplationem. nam operationes virtutum actiuarum ſunt quædam præparationes & diſpoſitiones ad virtutes contemplatiuas. finis igitur hominis eſt peruenire ad veritatis contemplationem. propter hoc igitur anima eſt vnita corpori: quod eſt eſſe hominem. non igitur per hoc quòd vnitur corpori, ſcientiam habitam perdit: ſed magis ei vnitur vt ſcientiam acquirat.

6 Item ſi aliquis ſcientiarum ignarus, de his quæ ad ſcientias pertinent interrogetur, non reſpondebit veritatem niſi de vniuerſalibus principiis quæ nullus ignorat, ſed ſunt ab omnibus eodem modo & naturaliter cognita: poſtmodum autem ordinatè interrogatus reſpondebit veritatem de his quæ ſunt propinqua principiis, habito reſpectu ad principia: & ſic deinceps quouſque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare poteſt. Ex hoc igitur manifeſtè apparet quòd per principia prima, in eo qui interrogatur, cauſatur cognitio de nouo: non igitur prius habitæ notitiæ reminiſcitur.

7 Præterea, ſi ita eſſet animæ naturalis cognitio concluſionum ſicut principiorum: eadem eſſet ſcientia apud omnes de concluſionibus ſicut de principiis: quia quæ ſunt naturalia, ſunt eadem apud omnes. Non eſt autem eadem ſcientia apud omnes de concluſionibus, ſed ſolùm de principiis. patet igitur quòd cognitio principiorum eſt nobis naturalis: non autem concluſionum. quod autem non eſt naturale nobis, acquirimus per id quod eſt naturale: ſicut etiam in exterioribus per manus inſtituimus omnia artificialia: non ergo concluſionum ſcientia eſt in nobis niſi ex principiis acquiſita.

8 Adhuc, cùm natura ſemper ordinetur ad vnum, vnius virtutis oportebit eſſe naturaliter vnum obiectum: ſicut viſus colorem, & auditus ſonum. Intellectus igitur cùm ſit vna vis, eſt eius vnum naturale obiectum, cuius per ſe & naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet eſſe id ſub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: ſicut ſub colore comprehenduntur omnes colores qui ſunt per ſe viſibiles: quod non eſt aliud quàm ens naturaliter. Igitur intellectus noſter cognoſcit ens, & ea quæ ſunt per ſe entis inquantum huiuſmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia: vt non eſſe ſimul affirmare & negare, & alia huiuſmodi: hæc igitur ſola principia intellectus noſter naturaliter cognoſcit: concluſiones autem per ipſa: ſicut per colorem cognoſcit viſus omnia ſenſibilia tam communia quàm ſenſibilia per accidens.

Cognitio primorum principiorum cauſatur ex ſenſibilibus & tamẽ eſt naturalis.

9 Præterea id quod per ſenſum in nobis acquiritur, non infuit animę ante corpus: ſed ipſorum principiorum cognitio in nobis ex ſenſibilibus cauſatur. niſi enim aliquod totum ſenſu percepiſſemus, non poſſemus intelligere quòd totum eſſet maius parte: ſicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus: ergo nec ipſorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus: multo igitur minus aliorum. non igitur firma eſt Platonis ratio, quòd anima fuit antequam vniretur corpori.

10 Item ſi omnes animæ præexiterunt corporibus quibus vniuntur, conſequens videtur quòd eadem anima ſecundum viciſſitudinem temporum diuerſis corporibus vniatur: quod quidem aperte cõſequitur, ponentes æternitatem mundi. ſi enim generatio hominum eſt ſempiterna, oportet infinita corpora humana generari & corrumpi ſecundum totum temporis decurſum: aut ergo oportebit dicere animas præextitiſſe actu infinitas, ſi ſingulæ animæ ſingulis corporibus vniuntur: aut oportebit dicere ſi animæ ſunt finitæ, quòd eædem vniantur nunc his nunc illis corporibus.

11 Idem autem videtur ſequi ſi ponantur animæ præfuiſſe corporibus: & quum hæc generatio non ſit æterna. & ſi enim ponatur humana generatio non ſemper fuiſſe, tamen nulli dubium eſt quin ſecundum naturam in infinitum poſſit durare. ſic enim eſt vnuſquiſque naturaliter inſtitutus, niſi per accidens impediatur, vt ſicut eſt ab alio generatus, ita poſſit alium generare. hoc autem eſt etiam impoſſibile, ſi animabus exiſtentibus finitis, vna pluribus corporibus vniri non poſſit: vnde & plures ponentium animas ante corpora, ponunt tranſitum animæ de corpore in corpus. hoc autem eſt impoſſibile: non igitur animæ ante corpora præextiterunt.

Probatio minoris sub sumptæ in præcedenti.

Quòd autem sit impossibile vnam animam diuersis corporibus vniri, sic pater. animæ enim humanæ non differunt specie abinuicem, sed numero solo: alioquin & homines specie different. differentia autem secundum numerum, ineſt secundum principia materialia: oportet igitur diuersitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi: non autem ita quòd

Cap. 52. ipsius animę sit materia pars. ostensum enim suprà *quòd est substantia intellectualis, & quòd nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quòd secundum ordinem ad diuersas materias quibus animæ vniuntur, diuersitas & pluralitas animarum sumatur: eo modo quo suprà dictum est. Si igitur sunt diuersa corpora, necesse est quòd habeant diuersas animas sibi vnitas: non igitur vna pluribus vnitur.

Cap. 46. 2 Adhuc ostensum est suprà, animam vniri corpori vt formam: formas autē oportet esse propriis materiis proportionatas: cùm se habeant adinuicem sicut potentia & actus, proprius autē actus proprię potētiæ respondet: non ergo vna anima pluribus corporibus vnitur.

3 Amplius, virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam. non enim quæcunque virtus mouet quodcunque mobile: anima autem & si non sit forma corporis, non tamen potest dici quòd non sit motor ipsius: animatum autem ab inanimato distinguimus sensu & motu: oportet igitur secūdum diuersitatem corporum esse diuersitatem animarum.

4 Item in his quæ generantur & corrumpuntur, impossibile per generationem reiterari idē numero. cùm enim generatio & corruptio sit motus in substātiam in his quæ generantur & corrumpuntur, non manet substantia eadem sicut manet in his quæ secundum locum mouentur. sed si vna anima diuersis corporibus generatis vnitur successiuè, redibit idem numero homo per generationem: quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam & in aliis quibuscunque: quia cùm vnitas rei sequatur formam sicut & esse: oportet quòd illa sint idem numero, quorum est forma numero vna. non igitur est possibile vnā animā diuersis corporibus vniri: ex quo etiam sequitur quòd nec animæ fuerunt ante corpora. Huic autem veritati catholicæ fidei sententia concordat. Dicitur enim in psal. 32. Qui finxit singillatim corda eorum, quia scilicet vnicuique seorsum propriè deus animam fecit: non autem simul omnes creauit, nec vnam diuersis corporibus adiunxit. Hic etiā in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur: Animas hominum dicimus non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes finxit.

Author. fuę fcrip.

Super cap. 83.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de duratione animæ postquam est vnita corpori, consequenter determinat de eius duratione quantum ad sui productionem. Circa hoc autem tria facit. Primò enim adducit argumenta probantia ipsam semper fuisse, & nō habuisse principium suæ durationis. Secundò ostendit ipsam non fuisse ante corpus. Tertiò argumenta in oppositum soluit cap. sequent. Quantum ad primum, ponit quatuor rationes propter quas ponentes animas humanas in sui multitudine esse immortales (vt Platonici) dixerunt ipsas ab æterno esse & vicissitudine quadam vnitri corporibus, & ab ipsis absolui. id quod etiam Manichæi sunt secuti, ponentes verò ipsas esse immortales secundum aliquid vnum, illud vnum dixerunt esse ab æterno, suos sit intellectus agens, vt posuit Alexander: siue intellectus possibilis, vt Auerrois voluit. & videntur quædam Aristotelis verba fouere dum dicit ipsum esse perpetuum. Quidam verò, vt Origenes, posuerunt ipsas ante mundum visibilem creatas esse, & tamen eas de nouo corporibus alligari, non tamen æternas esse. Prima ratio est, quia quod nunquam desinet esse, nunquam incœpit esse. anima autem humana nunquam desinet esse. Secunda, quia ex incorruptibilitate veritatis intelligibilis ostenditur anima esse incorruptibilis, ideò etiam ex eius æternitate potest animæ æternitas probari. Tertia est, quia vniuersa plures partes principales deessent, & plurimæ ei quotidie adderentur, & sic vniuersum esset imperfectum. Quarta, quia dicitur Gen. primo, quòd die septimo compleuit deus opus suum quod fecerat. & requieuit ab omni opere quod patrarat. Quantum ad secundum. Cùm in superioribus ostensum sit non esse vnum intellectum possibilem aut agentem omnium, ostendit sanct. Thom. animas ante corpora siue ab æterno, siue à mundi cōstitutione non extitisse. Et arguit primò sic. Anima est actus corporis: ergo non præcedit ipsum duratione. probatur consequentia, quia in vno & eodem actus est posterior potentia & duratione.

AD hanc rationem posset dici, quòd vtique probat corpus præcedere duratione animæ vnionem ad corpus, non autem præcedere simpliciter. Sed ista responsio non satisfacit argumento, quia in vno & eodem dicitur actus esse posterior potentia iam aliqualiter præparata ad actum. eò quòd actus sit terminus generationis. terminum autem generationis & motus oportet esse posteriorem duratione, & ipso motu & potentia quæ præparatur ad actum. Et sic oportet non solùm ipsum posterius vniri materiæ, sed etiam posterius esse. Dicetur adhuc forsassis, quòd vera sunt hæc de actu per generationem aut motum producto, non autem de actu non producto per generationem. sed per creationem, quo modo dicunt sectatores Origenis & Platonis animas productas esse. Sed contrà, quia si forma quæ est per creationem, non est posterior potentia & generatione ad compositum ordinata. tunc generatio hominis non esset naturalis. licèt enim homo generaret corpus, tamē nullo modo operaretur ad esse illius actus quo homo est homo, neque inquam principaliter producendo ipsam, nec disponendo materiam in qua esse accipiat, quia iam habet esse: hoc autem est maximum inconueniens. ergo &c.

Secundò, prius attribuitur vnicuique quod est secundum naturam, quàm quod conuenit ei præter naturam. ergo animæ prius conuenit esse vnita corpori, quàm esse à corpore separatam. ergo &c patet antecedens, quia illud conuenit rei per accidens, hoc verò conuenit per se. consequentia verò probatur, quia vnicuique formæ est naturale propriæ materiæ vniri, alioquin constitutum ex illis esset præter naturam. Tertiò, Anima separata à suo toto, est imperfecta. ergo non conuenit naturali ordini, quòd prius fuerit producta à corpore separata. probatur antecedens, quia omnis pars à suo toto separata, est imperfecta: anima autem est pars speciei humanæ, vt eius forma. consequentia etiam probatur, quia perfectum est prius imperfecto in rerum naturalium ordine.

ADVERTE, quòd licèt secundum ordinem generationis imperfectum sit prius perfecto, absolutè tamen perfectum est prius imperfecto, tanquam educens ipsum ad perfectionem. ideò inquit sanct. Thom. quòd in rerum naturalium ordine perfectum est prius imperfecto, quia videlicet ordo naturæ absolutè est ordo perfectionis, in quo perfectum præcedit imperfectum.

Quartò. Illo dato, quæritur an animæ sint vnitæ corporibus violenter, an per naturam. Non violenter. tum quia talis vnio esset præter naturam: & sic homo qui ex vtroque componitur, esset ens innaturale: tum quia in substantiis immaterialibus, nihil inuenitur violentum, aut contra naturam, cùm sint altioris ordinis quàm corpora cœlestia, in quibus nihil innenitur contra naturam. Non etiam secundum, propter duo. Primò, quia tunc per violentiam essent aliquo tempore separatæ, quòd est inconueniens. tum quia in spiritualibus nihil est violentum. tum quia violentum non potest esse prius eo quod est secundum naturam, cùm sit per accidens. probatur consequentia, quia si naturaliter vniuntur: ergo appetierunt in sui creatione vniri. ergo quod non fuerint à principio vnitæ, fuit ex aliquo impedimento, quia appetitus naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquod impedimentum. omne autem impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Secundò, quia vnio animæ ad corpus non sit propter appetitum animæ, sed propter appetitum corporis. quia materiæ est appetere formam, cùm vnumquodque appetat suam perfectionem: non autem econuerso. Dicetur fortè primò. quod animæ & vniri corpori, & esse separatam. est naturale pro diuersis temporibus. Sed quod hoc sit impossibile. probatur, tum quia esset accidens animæ vniri corpori, & sic homo esset ens per accidens. patet sequela. quia ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia, sicut iuuentus & senectus, tum quia substantiæ intelligibiles non subduntur cœlestibus motibus, cùm excedant totum ordinem corporis. omne autem cui accidit alteritas aliqua secundum diuersitatem temporum, est subiectum cœlesti motui. Dicetur fortassis secundò, quòd neque per materiam, neque per violentiam corporibus vniuntur, sed prontia voluntate. Sed contra hoc arguitur, tum quia hoc non posset esse, nisi deciperentur, cùm sit ānima altioris status separata

tata quàm vnita, maximè secundum Platonicos ponentes ipsam ex vnione corporis pati oblitionem & à contemplatione veritatis retardari. nullus enim vellet in peiorem statum venire, nisi deceptus, quod vtique animæ conuenire non potest, cum nulla in ipsa sit deceptionis causa, maximè secundum ipsos ponentes eam scientiam omniū habere, & non esse in ipsa passiones quibus in particulari eligibili possit iudicium peruertitum quia generatio hominis esset à casu, cum secundum hanc responsionē procedat à voluntate patris generantis, & à voluntate animæ vniri volentis non habentibus inter se ordinem: effectus autem ex concursu duarum voluntatum ad inuicem non ordinatarum procedens sit effectus casualis. Dicetur fortè tertiò, quòd ex diuina ordinatione anima vnitur corpori, non autem modis dictis. Sed nec hoc videtur conueniens si animæ fuerunt ante corpora creatæ, tum quia non pertinet ad ordinationem diuinæ bonitatis res ad inferiorem statum reducere: reducerentur autē per hoc, quia si creauit eas Deus separatas, hic modus essendi cō uenientior naturis earum, cum fecerit Deus omnia valde bona, Genesis primo. tum quia detrimento ipsarum Deus corpora no bilitasset. non pertinet autem ad ordinem diuinæ sapientiæ, cum superiorum detrimento infima nobilitare. Si dicatur (vt Origenes dixit) quòd ordinatione quidem diuina corporibus sunt vnitæ, sed in earum pœnam, quia ante corpora peccauerunt, & ideo pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus sunt vnitæ. Hoc stare non potest, tum quia esse hominem non esset bonum secundum naturam, cum tamen post hominis creationem dicatur Gene. primo. Vidit Deꝰ cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. patet sequela, quia pœna bona naturæ aduersatur: & sic si vnio animæ & corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ: tum quia casuale fuisset quòd homo fieret. ex malo enim non prouenit bonum, nisi per accidens. tum quia post concepionem Iacob & Esau (vt patet Gen. vigesimoquinto) dictum est de ipsis, vt habetur Romanorum nono, quòd cum nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, dictum est quòd maior seruiret minori, ex quo habetur quòd ante vnionem ad corpora animæ eorum non peccauerunt. Contra hanc Origenis opinionem plura etiam in hoc secundo libro capite 44. sunt inducta.

Sed multa contra quartam rationem immediatè adductā insurgent dubia. Circa secundam enim rationem qua arguitur animam separatam non naturaliter appetere vniri materiæ, quia est finis corporis, materiæ autem est appetere formam, & non econuerso, dubitatur propter duo. Primò per propositionē ibidē allegatam. Vnumquodque appetit suam perfectionem, sed vniri corpori, est perfectio animæ, cum separata à corpore sit à suo toto separata & imperfecta, vt dicitur in tertia ratione principaliter vniri corpori, & non tantum corpus appetit vniri animæ. Secundò, quia materia est propter formam, non autem econuerso, ergo materia requiritur propter inclinationem & naturam formæ, non autem forma propter inclinationem materiæ. Confirmatur, quia sanct. Th. prima q. 89. art. primo tenet quòd anima vnitur corpori propter melius ipsius animæ.

CIRCA rationes quoque contra primam responsionem, dubitatur. Videntur enim concludere etiam contra ponentes animam remanere post corpus, si efficaces sunt contra Origenem ponentem ipsam vnionem ad corpus præcedere. Arguetur enim similiter, quòd non est naturale animæ remanere post corpus, quod tamen est falsum, cum corruptio hominis sit naturalis, & per consequens separatio animæ à corpore. Arguetur enim sic: Ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia, si igitur vniri corpori, & remanere separatum à corpore, est naturale animæ: vniri corpori erit accidens animæ. hoc autem est falsum. ergo non erit naturale animæ remanere post corpus.

Similiter sequetur (vt vbi in secunda ratione arguebatur) animam subiectam esse cœlesti motui propter illam alternationem vnionis in principio, & separationis post mortem.

CIRCA secundam rationem contra secundam responsionem dubitatur, quia sicut ex eo quòd voluntariè anima vnitur corpori, sequitur vnionem animæ & corporis casualem esse, pro tanto concurrūm voluntatum non ordinarum adinuicem, ita secundum positionem nostram qua ponimus animam creari, & dum creatur, simul vniri corpori, idem sequi videtur. Nam Deus voluntariè animam creat, & voluntariè vnit corpori: & voluntas Dei cum voluntate hominis generantis non videtur aliquem habere ordinem necessarium, vt scilicet cùm homo vult generare, de necessitate Deus animam creet infundátque corpori ex voluntate hominis generato, ergo &c.

Primum qui da. de creatio.

AD EVIDENTIAM primi dubij duo sunt attenden da. Primum est quòd ponentes animas ante corpora creatas esse, dixerunt eas esse naturas completas & perfectas, & quòd corpus aduenire eis per accidens, veluti carceri ipsarum. hoc *Etiam perfectiatur* enim recitat sanctus Tho. de potentia, quæstione tertia, articulo decimo, & de anima articulo secundo ad decimumquartum. *mone ad corpus.* Secundum est, quòd animam perfici in vnione ad corpus dupliciter intelligi potest. Vno modo, quòd ipsum corpus secundum se sumptum sit animæ vnitæ perfectio quædam. Alio modo, quòd ex vnione animæ ad corpus anima accipiat quandam perfectionem quam separata non habet. Et similiter animam naturaliter ad vnionem cum corpore, potest dupliciter intelligi, aut quia inclinatur ad ipsum corpus secundum se, aut quia inclinatur ad aliquid quod ex vnione ad corpus consequitur. Si primo modo accipiatur, sic non est verum quòd anima perficiatur in vnione ad corpus. Comparatur enim corpus ad animam sicut materia ad formam: materia autem secundum se non est perfectio formæ, sed econtrario forma est secundum se perfectio materiæ: vnde nec ad ipsum corpus propter se ipsum inclinatur. Si autem accipiatur secundo modo, aliter dicendum est si ponamus animam secundum se esse naturam completam in specie, & aliter si ponamus ipsam secundum se non habere complementum speciei, sed esse partem essentialem naturæ humanæ. Nam si sit natura completa, per vnionem ad corpus anima perfectionem essentialem aut naturalem non recipit, quia omnis perfectio naturalis sibi secundum seipsam conuenit, sicut & omni naturæ specificæ omnis eius naturalis perfectio conuenit secundum se, non autem per aliquid extrinsecum. Si autem sit natura imperfecta, quæ sit pars speciei humanæ, sic dicere oportet ipsam accipere aliquam ex vnione ad corpus perfectionem, quia ex eo quòd vnitur corpori accipit complementum suæ speciei, dum est actualiter pars naturæ humanæ, quod sibi à corpore separatæ non conuenit. Vnde falsum est quod inquit Scotus in quarta distinctione quadragesimaquinta quæstione secunda, animam vniri corpori non propter bonum proprium, aut materiæ, sed tantum propter bonum compositi. Forma enim subsistens non dependensque à materia, non conueniente poneretur vniri materiæ, nisi ex tali vnione aliquod bonum proprium consequeretur. Ad dubium ergo dicitur, quòd ratio sancti Thomæ est ad hominem. supponit enim secundum positionem aduersariorum animam esse quid completum in specie, & secundum veritatem ipsam esse corporis formam, vt superius est probatum: ex quibus arguitur ipsam non appetere naturaliter vnionem ad corpus. Arguitur enim sic. Si anima naturaliter appetit vniri corpori, hoc non potest esse, quia ex vnione ad corpus aliquam perfectionē naturalem accipiat quam naturaliter appetat, quia secundum ipsos anima est natura completa in specie secundum se: erit ergo, quia appetit ipsum corpus secundum se, tanquam videlicet ipsum sit eius perfectio, sed hoc esse non potest, quia forma non appetit materiam secundum se, sed magis econtrà materia appetit formam, cum forma sit perfectio materiæ, non autem materia formæ. ergo vnio ista non fiet per naturalem animæ appetitum, sed per appetitum corporis appetentis animam tanquam suam perfectionem. Vnde prima obiectio adducta procedit secundum veram positionem qua tenemus animam esse in se incompletam, & verum concludit, secundum autem illorum positionem contra quos arguit sanctus Thomas non cōcludit, quia non potest saluari secundum illos quòd vniri corpori sit animæ perfectio, vt patuit. Ad secundum similiter dicitur, quòd si ponatur forma non esse completa in specie secundum se, vt nos secundum veritatem ponimus, materia erit propter formam, & propter inclinationem formæ. ideo enim materia est talis, quia forma inclinatur ad talem speciem requirentem talem materiam, & sic inclinatur ad vnionem cum tali materia, non propter ipsam materiam, sed vt sic suæ speciei complementum accipiat. Et sic ratio verum concludit. Sed si ponatur forma esse completa in specie, vt illi posuerunt, non est verum quòd materia sit propter formam, sed econtrario forma est propter materiam, quia scilicet materia ad sui perfectionem talem formam requirit, & forma vnitur materiæ ad ipsam perficiendam & nobilitandam, & sic sequitur quòd non vniatur forma materiæ propter naturalem appetitum ipsius formæ, vt dicebat responsio. Ad confirmationem similiter dicitur, quòd illud dicit sanctus Thomas secundum veram de anima positionem, quia ponimus animam secundum se esse imperfectam, & per vnionem ad corpus accipere complemētum suæ perfectionis: non autem dicit illud secundum opinionem ponentium animam separatam esse completam in specie, ex cuius suppositione argumentatus est, non posse animam vniri corpori ex ipsius animę naturali inclinatione, vt est ostensum. Dicitur ergo ad principale dubium, quòd non inquit san. Th. animam naturaliter non appetere vnionem ad corpus, quia sit forma corporis, tanquam verum sit ipsam non appetere vnionem, imò (vt est adductum) ipse oppositum tenet, sed arguit quòd illud non

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo separari à corpore & permanere a corpore separatâ est anima naturale.

potest esse si ponatur esse talis forma quæ secundum se sit completa in specie, vt illi volebant contra quos argumentatur.

AD euidentiam secundi dubij duo sunt notanda. Primum est, quòd anima & est forma dans esse materiæ, in quo conuenit cum omni forma: & est forma rei corruptibilis, scilicet hominis, in quo cum aliis formis rerum corruptibilium conuenit & est forma immaterialis & incorruptibilis, in quo substantijs separatis assimilatur: ideo tripliciter possumus dicere aliquid esse naturale animę, aut videlicet inquantum est forma dans esse materiæ, aut inquantum est forma rei corruptibilis, aut inquantum est forma immaterialis & incorruptibilis. Secundum est, quòd in separatione animæ intellectiuæ à corpore, duo sunt, scilicet ipsa separatio à corpore, & permanentia ipsius animæ post talem separationem: ideo de vtroque horum quomodo sit animæ naturale, aut innaturale, videndum est. Si ergo consideretur anima inquantum secundum essentiam suam est forma absolutè, sic vniri corpori, in principio sui esse est sibi naturale, sicut & omni alij formæ: naturale est enim omni formæ accipere esse in suo susceptiuo, propter quod inquit Philosophus in 12. Metaphysicæ, quòd formæ non sunt ante materias, separari autem à corpore, est sibi contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem formæ separari à materia, cum ex tali separatione sequatur corruptio, quæ est contra naturalem inclinationem formæ. Cum enim forma sit principium essendi, corruptio quæ est via ad non esse, opponitur ei, vt inquit sanctus Thomas de malo, quæstione quinta, articulo quinto. Vnde & Philosophus secundo de cœlo inquit, quòd corruptio, senium, & omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatæ per formam. Remanere verò post separationem à corpore, & post corruptionem corporis, accidit sibi inquantum est forma, vnde nec est sibi naturale, nec contra naturam, sed accidẽtale, sicut esse risibile accidit animali. Si autem consideretur vt est forma rei & naturæ corruptibilis, sic etiam vniri corpori, in principio sui esse est sibi naturale, quia corruptibilitas naturæ materialis non tollit naturalem inclinationem suæ formæ inquantum est forma, naturalis autem inclinatio formæ, vt diximus, est ad vnionem cum suo susceptiuo, & cum suo toto in principio sui esse, cum ibi sua perfectio consistat. Separari autem à corpore, est sibi contra naturam, quia quantuncunque homo sit naturaliter corruptibilis, corruptibilitas tamen non conuenit sibi ratione formæ, sicut nec aliis rebus, sed tanquam ratione materiæ quæ ex contrarijs est composita. Nam cum forma quælibet rei etiam corruptibilis inclinetur naturaliter ad vnionem cum tali materia ad quam sequitur corruptibilitas, oppositum scilicet separatio à materia, est sibi contra naturam, ipsa sola natura formæ considerata: sicut quia graui esse in loco deorsum est secundum naturalem inclinationem, ideo remoueri à loco deorsum, est sibi secundum naturam & violentum: quia tamen est forma naturæ corruptibilis, non repugnat sibi per aliquod agens violenter separari, quod non cõuenit formæ rei incorruptibilis. illa enim nõ solum naturaliter vnitur materiæ, sed repugnat etiã sibi per aliquod agens creatum per violentiam separari. Sed manere & perseuerare in suo esse post separationem, non autem in ipsa separatione interire, nec est sibi vt sit naturale, neque contra naturam, sed accidit sibi ex alia sui conditione. non est enim ex inclinatione aut contra inclinationem formæ rei corruptibilis vt sic, perseuerare in suo esse post separationem sui à materia. Si tertio modo consideretur, inquantum scilicet est forma immaterialis & incorruptibilis, sic etiam naturale est sibi in principio sui vniri corpori, & separari à corpore est sibi contra naturam, quia immaterialitas & incorruptibilitas non tollit id quod est naturale aut repugnans formæ inquantum est forma, ab eo quod essentialiter est forma: & ideo cum anima sit essentialiter forma incorruptibilis & immaterialis, incorruptibilitas non tollit ab ipsa id quod est naturale, aut repugnans formæ absolutè, sicut homini inquantum animal rationale conuenit omne quod est essentiale animali absolutè, & repugnat quicquid animali repugnat, quia rationalitas non tollit rationem animalis, licet illam specificet. quia enim esse sensibile est essentiale animali, esse verò insensibile repugnat animali: ideo & animali rationali conuenit sensibile, insensibile verò repugnat. Cum ergo formæ vt est forma, naturale sit vniri materiæ, & contra naturalem eius inclinationem sit ab ea separari, & animæ inquantum est forma immaterialis & incorruptibilis, naturale erit vniri corpori, contra naturam verò, ab ipso separari. Perseuerare autem in suo esse post corporis corruptionem, est sibi naturale. sicut enim quia anima est essentialiter forma, quod est naturale formæ vt forma est, sibi naturaliter conuenit, ita quia est essentialiter incorruptibilis, sibi conuenit naturaliter quod est incorruptibili substantiæ naturale. hoc autem naturale est incorruptibili, inquantum est incorruptibile, vt non corrumpatur ad corruptionem eius in quo est, sed post eius corruptionem maneat in suo esse, ideo animæ inquantum incorruptibilis est, naturaliter conuenit perseuerare in suo esse dum separatur à corpore, sicut formæ dependenti à materia naturale est in ipsa separatione deficere, inquantum est forma à materia secundum esse dependens, licet separari à materia sibi repugnet inquantum est forma. Sed licet sit naturale animę supposito quòd à corpore separetur, remanere à corpore separatam: absolutè tamen loquendo habere esse separatã a corpore, est cõtra naturam animæ, quia esse vnitam corpori est sibi naturale. Nam si aliquid sit alicui formæ naturale tanquam eius naturalem consequens appetitum, oppositum erit cõtra eius naturam & inclinationem: sicut quia esse in loco deorsum, est secundum naturalem inclinationem grauis, ideo esse extra illi locum est sibi contra naturam. Nec est verum quod dicitur à quibusdam, quoniam esse separatum conuenit animæ secundum proprium naturam consideratæ tantùm præter naturã, nõ autem contra naturam. Nam præter naturam propriã alicuius dicitur, quod neque est secundum naturæ inclinationem, neq; eius naturali inclinationi repugnat. constat autem quòd esse separatum à corpore, est contra naturalem animæ inclinationem, cum ipsa naturaliter inclinetur ad esse vnitam: ideo sibi non tantum præter naturam conuenit, sed etiam contra naturam. Ad dubium ergo dicitur, quòd ratio san. Th. non est contra ponentes animam remanere post corpus, quia non ponunt animam habere esse separatum à corpore naturaliter, vt dicit responsio quæ ibidem impugnatur, quasi illud sibi secundum naturalem eius inclinationem absolutè conueniat. imò dicunt illud animæ contra naturam conuenire, sicut graue contra naturam conuenit esse extra locum deorsum. Cùm autem probatur quod cõueniat sibi secundum naturã, quia corruptio hominis est naturalis: negatur consequentia, quia corruptio hominis non est naturalis propter naturalem appetitum animæ ad esse separatum, sed propter conditionem materiæ, vt inquit sanctus Thomas loco præallegato, & duodecima quæstione octuagesimaquinta, articulo quinto.

ATTENDENDVM autem, quòd illa ratio san. Th. solũ est contra ponentes animam habere esse naturaliter ante corpus, & postmodum naturaliter vniri corpori, sed etiam cõtra Auic. & eius sequaces, dicẽtes quòd & vniri corpori, & esse separatum à corpore, succeſſiuè naturaliter conuenit animæ, cùm enim quod esse in corpore, naturale sibi est in principio, in fine verò naturale sibi est esse separatum, sicut duplex est modus naturalis viuendi hominis, scilicet in vtero in principio, deinde extra vterum. Per hanc enim rationem san. T. patet quòd vterinus modus essendi succeſſiuè non potest homini naturalis esse. Accipit enim tanquam vniuersaliter verum, quòd ea quę naturaliter variantur circa subiectum, manens scilicet idem secundum substantiam, sunt accidentia, & sic sequetur quòd anima accidentaliter corpori vniatur: ex positione autem Auicennæ haberetur quòd esse vnitum corpori, & esse ab ea separatum, naturaliter variantur circa animam.

SED circa hanc determinationẽ occurrit dubium. Nam S. T. supertius, vbi probat quòd animæ non sint vnitæ corporibus per violentiam, assumit hanc propositionem, quòd in substantijs intellectualibus nihil inuenitur violentum neque contra naturam. cũ ergo anima intellectiua sit immaterialis, sequitur quòd esse extra corpus non sit ibi contra naturam.

Confirmatur, quia san. Th. de hac separatione prima parte loquens quæst. 89. articulo primo inquit quòd esse separatũ a corpore, est animæ præter rationem suæ naturæ: non autem inquit quòd sit contra naturam.

Confirmatur secundò, quia ibidem eodem modo attribuit animæ esse separatam à corpore, & intelligere sine phantasmate: sed intelligere sine phantasmate dicit inesse illi præter naturam. & manifestum est quod sibi non conuenit contra naturam. ergo &c. Respondetur ad argumentum principale, quòd loquitur sanct. Thomas de substãtijs immaterialibus quæ sunt completæ in specie, quomodo dicebant Platonici animas esse substantias immateriales. in talibus enim nihil est contra naturam, anima autem non est quid completum in specie, sed est pars speciei humanæ: neque est simpliciter superioris ordinis quàm corpora cælestia cum sit pars naturalè materialis & corruptibilis, & ideo in ipsa potest inueniri aliquid contra naturam.

AD primam confirmationem dicitur, quòd sanctus Thomas præter naturam accipit quandoque vt idem est quòd contra naturam, quod patet ex tribus. Primò, quia hic in quarta ratione facit hanc consequentiam: Omne violentum est contra naturam. Si igitur vnio animæ ad corpus est violenta, ipsa est præter naturam. patet enim quòd pro eodem accipit contra naturam, quod posuit in antecedente, & præter naturam, quod posuit in consequente.

Secundò, quia cum hic in secunda ratione principali velit esse separatum conuenire animæ præter naturam, inferius in quarto libro cap. 79. in prima ratione naturali ait, quòd contra naturam animæ est esse corpore esse. Idem habetur prima quæstione 118. artic. 3. Tertiò, quia in prima parte vbi allegatur, eodem modo vult conuenire animæ separatam esse à corpore, quo ieui præter naturam conuenit esse extra proprium locum. constat autem quòd sic est præter naturam leui esse extra proprium locum, quòd est contra naturam eius, hoc est contra eius naturalem inclinationem, ergo &c. Ad secundam confirmationem eodem modo dicitur, scilicet quòd præter naturam accipit vt idem est contra naturam. Cum autem dicitur quòd constat intelligere absque phantasmate non conuenire animæ contra naturam. Respondetur, quòd accipiendo contra naturam vt idem est quòd contra naturalem inclinationem propriæ naturæ, non autem vt idem est quod repugnans essentiæ & quidditati, quomodo irrationale esse, contra naturam hominis est: intelligere absque phantasmate est contra naturam animæ absolutè consideratam, quia vt inquit ibidem sanctus Thomas modus intelligendi per conuersionem ad phantasmata, est animæ naturalis, sicut & vniri corpori, & per consequens oppositus modus intelligendi erit contra naturalem animæ inclinationem, iuxta ea quæ superius dicta sunt. Dico tamen, quòd suppositа disiunctione animæ à corpore, & suppositо quòd anima habeat esse à corpore separata, ille modus intelligendi est sibi naturalis, sicut dictum est suprà, quòd suppositа disiunctione animæ à corpore, naturale est sibi non corrumpi in tali separatione, sed retinere proprium esse etiam à corpore separatam, ita quòd modus qui est contra naturam animæ absolutè consideratæ, est sibi naturalis, vt stat sub esse à corpore separato. Et sic intelligendum est quod inquit sanctus Thomas prima parte vbi suprà ad tertium, scilicet cognitionem animæ separatæ per species ex influentia diuini luminis participatas, esse naturale. Ad rationem contra secundam rationem aduersus eandem responsionem dicitur, quòd substantia immaterialis completa in specie, vt dicebant illi animam esse substantiam immaterialem, non est subiecta cœlesti motui, quia omnino excedit totum ordinem temporis: sed subsistantia spiritualis quæ est pars speciei, vt nos de anima intellectiua dicimus, est subiecta motui quantum ad eius esse non simpliciter, sed vt variabiliter coniungitur corpori, vt sic non est supra totum ordinem corporum, sed pertinet aliquo modo ad ordinem generabilium & corruptibilium, inquantum est pars rei generabilis & corruptibilis. Ideo ratione sancti Thomæ concludit contra Platonicos & Origenistas, qui autem contra ponentes animam esse partem hominis, & post eius mortem remanere. Ad tertium dubium dicitur, quòd illud inconueniens non sequitur secundum positionem nostram, quia voluntas diuina habet cum voluntate hominis generantis ordinem quendam secundum diuinam dispositionem. Sicut enim Deus ordinauit agentia inferiora ad introducendam formam in materiam dispositam non impeditam, ita dispositio creaturarum animam intellectiuam quandocunque per hominem generantem fuerit materia dispositа ad susceptionem talis formæ: voluntas autem hominis generantis ex positione illorum nullum ordinem habet cum voluntate animæ separatæ: ideo ad illorum positionem sequitur tale inconueniens, scilicet quòd vnio animæ & corporis sit casualis: non autem ad nostram positionem.

ADVERTE autem in responsionibus ad hoc quartum argumentum, quòd contra quasdam arguendo dicit illas stare non posse, quia illas simpliciter ipse putabat impossibiles. Contra autem tertiam instando, illam non conuenientem videri ait, quia non est apud ipsum impossibile animas esse à Deo ante corpora creatas, licet illud pro inconuenienti habeat. Quintò principaliter arguitur. Aut anima indiget sensibus, aut non? si indiget, vt manifestè videtur, tum quia qui caret vno sensu, non habet scientiam de sensibilibus illius sensus, tum quia non inuenitur in homine aliquis ordo sensitiuæ & intellectiuæ cognitionis, cuius contrarium experimur, cum ex sensibus fiant memoriæ, ex memoriis fiant experimenta, ex quibus comprehenduntur vniuersalia principia scientiæ & artis. ergo non fuit instituta absque corporeis organis, quia sensus non operantur absque corporeis organis. natura autem nulli deficit in necessarijs ad propriam operationem explendam. Si autem non indiget sensibus, ergo antequam corpori vniretur, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat. ergo dum corpori vnitur, cum inueniatur ignorans, obliuionem præhabitæ scientiæ patitur, & consequenter addiscere non est aliud quàm remisci, ergo vnio animæ & corporis præstat intelligentiæ animæ impedimentum. sed hæc omnia sunt inconuenientia, ergo &c. Inconueniẽtia & incongruitas omnium istorum probatur. Et primò incongruentia vltimi consequentis, quia cum natura nulli rei aliquid adiungat per quod sua operatio impediatur, non esset vnio animæ & corporis naturalis, & per consequens neque homo. Secundi consequentis absurditas probatur, quo ad primam quidem partem, quia anima vnitur corpori vt perueniat ad veritatis contemplationem, & per consequens per talem vnionem habitam scientiam non perdit, sed magis vnitur vt scientiam acquirat. patet assumptum, quia hoc est finis hominis constituti per talem vnionem, cum per omnes proprias ordinatas operationes & rectas nitatur ad contemplationem veritatis peruenire. nam actiones virtutum actuarum sunt præparationes & dispositiones ad virtutes contemplatiuas. Quò ad secundam verò partem, quia interrogatus scilicet absolutè aliquis scientiarum ignarus de iis quæ ad scientias pertinent, non respondebit, nisi de vniuersalibus principiis ab omnibus naturaliter & eodem modo cognitis: interrogatus autem ordinatè respondebit veritatem de iis quæ sunt propinqua principiis habito respectu ad principia, & sic deinceps quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quib⁹ interrogatur potest applicare. ergo signum est quòd per principia prima in ipso causatur cognitio de nouo, non autem prius habitæ reminiscitur.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, quòd si is qui interrogatur (vt volebat Plato) non acquirit scientiam ex primis principijs, sed reducitur in memoriam eorum quæ pri⁹ fuerat oblitus, ita respondere veritatem de conclusionibus inordinatè interrogatus, sicut de primorum principiorum naturaliter cognitorum veritate respondet. ita enim anima antequam vniretur corpori, habebat noticiam conclusionum, sicut principiorum primorum, secundum Platonis positionem. nunc autem videmus quòd de primis principijs naturaliter notis veritatem respondet, non autem de aliis, nisi ordinatè interrogatus secundum ordinem syllogisticum, & secũdum quòd ipsa principia illis de quibus interrogatur applicare potest. ergo signum est quòd non de omnibus naturalem cognitionem habet sicut de primis principijs, sed eam ex deductione ab illis in seipso causat, ipsum eo qui interrogat excitante: & sic nostrum addiscere non est solum reminisci. Contra autem primum consequens scilicet quòd anima antequam vniretur corpori, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat, arguitur tripliciter primò.

Non est eadem scientia, id est, cognitio de conclusionibus apud omnes, sed solum de primis principijs, ergo cognitio conclusionum non est naturalis, sed tantum primorum principiorum, ergo scientia conclusionum non est in nobis nisi ex principijs acquisita. probatur prima consequentia, quia quæ sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Secunda etiam probatur, quia quod non est naturale nobis, acquiritur per id quod est naturale, sicut artificialia per manus instituimus.

Secundò, intellectus habet vnum naturale obiectum per se & naturaliter cognitum, quod est ens: ergo sola prima principia naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsam. probatur antecedens quo ad primam partem quidem, quia vnius virtutis est vnum obiectum naturaliter. quo ad secundam verò partem, quia sub ente comprehenduntur omnia ab intellectu cognita. consequentia autem probatur tum ratione, quia in cognitione qua intellectus cognoscit ens, & ea quæ sunt per se entis, inquantum huiusmodi fundatur primorum principiorum noticia, vt esse simul affirmare & negare, & huiusmodi, tum exemplo coloris per quem cognoscit visus omnia visibilia.

ADVERTENDVM quòd non pro eodem accipit san. Thomas obiectum naturale intellectus, & obiectum proportionatũ & connaturale ipsius, quia (vt ipse alibi dicit) non ens, sed quidditas rei materialis est tale obiectum intellectus: sed obiectum naturale vocat obiectum adæquatum in quod naturaliter intellectus inclinatur, vt patet ex ipsius explanatione. inquit enim quòd tale obiectum est id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles. constat autem quòd ista est ratio obiecti adæquati.

ADVERTENDVM secundò quòd potentia habens aliquid pro obiecto adæquato, in illud obiectum duntaxat naturaliter fertur. in ea autem quæ sunt sub ipso contenta, secundum proprias earum rationes non fertur naturaliter, sed tantũ inquantum saluatur in ipsis ratio obiecti adæquati, & per ipsum obiectum adæquatum in illa fertur, sicut visus naturaliter fertur in colorem, non autem naturaliter fertur in albedinem inquantum albedo est, sed inquantum est color. propter hoc ex eo quòd intellectus naturaliter cognoscit ens tantum tanquam suum obiectum adæquatum & naturale, & ea quæ sunt per se entis inquantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum noticia: concludit quòd sola princi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

pia prima naturaliter cognoscuntur, scilicet solum ens naturali ter cognoscitur. conclusiones autem vt sunt tales non naturaliter cognoscuntur, sed per ipsa prima principia, quemadmodum visus per colorem naturaliter cognitum omnia visibilia tam communia quàm per accidens cognoscit. Tertiò, ipsorum primorum cognitio ex sensibilibus in nobis causatur, ergo nec ipsorum cognitio affuit animæ ante corpus. ergo multominus aliorum cognitio. probatur antecedens, quia nisi aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere totum esse maius sua parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus.

ATTENDENDVM quòd ea quæ hîc dicuntur de principiis, scilicet quòd eorum cognitio causatur ex sensibilibus, non contradicunt superioribus in quibus dictum est eorum cognitionem esse naturalem, quia vt in præcedentibus declarauimus, habitus primorum principiorum non sic dicitur nobis naturalis esse quasi sit animæ congenitus, sed quia per argumentationem & deductionem ab ea non acquiritur, sed tantùm lumine naturali intellectus agentis, suppositis sensibus à quibus terminorum cognitionem accipimus. Vnde talia principia & sunt nobis naturaliter nota, & ex sensibilibus eorum notitiam accipimus. Sextò principaliter arguitur, si omnes animæ præexistierunt corporibus, necesse est vt eadem anima vicissitudine temporum diuersis corporibus vniatur, alioquin oporteret ponere infinitas animas in actu tam secundum ponentes æternitatem mundi, quàm secundum ponentes generationem non æternam quidem, sed tamen posse durare naturaliter in infinitum: hoc autem est impossibile, ergo &c. probatur falsitas, tum quia oportet diuersitatem numeralem animarum (non enim specie distinguuntur, sicut nec homines) secundum ordinem ad diuersas materias sumere eo modo quo suprà est ostensum. differentia enim secundum numerum inest secundum principia materialia, & sic diuersa corpora necesse est quòd habeant diuersas animas sibi vnitas, tum quia anima vnitur corpori vt forma, formas autem oportet esse corporibus proportionatas, cum se habeant adinuicem vt actus & potentia: tum quia etiam si ponatur non esse forma corporis, non potest negari quin sit motor. virtutem autem motoris oportet suo mobili esse proportionatam, & sic oportet secundum diuersitatem mobilium corporum ab anima, esse diuersitatem animarum. tum quia rediret naturaliter idem numero per generationem, siue ponatur secundum Platonem hominem esse animam corpore indutam, siue ponatur animam esse formam hominis, non autem hominem. illa enim sunt vnum numero, quorum forma est vna, cum vnitas rei sequatur formam, sicut & esse. hoc autem est impossibile, quia in his quæ generantur & corrumpuntur, nõ manet eadem substantia, sicut manet in iis quæ secundum locum mouentur.

ADVERTENDVM circa hoc vltimum dictum quòd sanctus Thomas vult assignare rationem quare non potest redire idem numero per generationem, ex opposito eius quod in motu locali inuenitur. quia enim dum aliquod mobile mouetur cessat, manet substantia mobilis, potest vnum mouens idem mobile multotiens mouere, in generatione autem & corruptione non manet eadem substantia, vt eadem substantia prius corrumpatur, possmodum generetur, sicut vnum mobile nunc vno motu mouetur, nunc alio, sed per corruptionem definit esse res substantia: ideo idem numero quod prius corruptum est, non potest noua generatione produci. non potest ergo idem quod per corruptionem desiit esse, iterum per generationem produci, tanquam idem secundum substantiam sub vtraque mutatione maneat.

SED circa hanc rationem multipliciter dubitatur. Primò circa id quod dicitur, quoniam oporteret infinitas animas esse si non ponatur animarum transmigratio, etiam non posita generatione æterna à parte antè, sed tantum à parte post. Hoc enim non videtur verum. nam posita mundi æternitate à parte antè, præcesserunt infinitæ generationes & infiniti homines: ideo necesse est præcessisse infinitas animas, & sic oportet dari infinitas animas in actu. sed posita generatione æterna à parte post, finita autem à parte antè, non sequitur hoc, quia omnes generationes à prima vsq; ad hanc quæ vltimò producta est (oportet enim semper esse aliquam generationem vltimam) sunt finitæ, & per consequens nunquam sunt animæ actu infinitæ, licet possit numerus earum in infinitum augeri, sicut incipiens numerare ab vnitate, licet in infinitum procedere possit numerando, nunquam tamen totus numerus ab ipso acceptus erit infinitus. Secundò dubitatur circa rationem qua ex proportione motoris ad mobile, probatur non posse vnam animam pluribus corporibus vniri. dicerent enim Platonici, quòd non inconuenit vnum motorem diuersis mobilibus successiuè vniri, si cui vnus homo diuersa potest successiuè mouere. Tertiò circa vltimam rationem ad idem dubitatur, cum dicitur quòd illa sunt vnum numero, quorum est forma vna numero. Hoc enim non videtur sufficere, quia ad vnitatem numeralem naturæ materialis non sufficit vnitas formæ, sed requiritur etiam vnitas materiæ, cum ad esse ipsius non sufficiat forma, sed etiam materia requiratur. Confirmatur etiam, quia sanctus Thomas quol. vndecima quæstione sexta, & quarto sentent. distinct. 44. quæstione prima, articulo primo, quæstione prima tenet quòd ad vnitatem numeralem compositi requiritur vnitas materiæ & formæ. idem videtur velle superius in hac ratione vbi dixit differentiam secundum numerum esse secundum principia materialia. ergo &c.

AD primum dubium dicitur quòd ponendo animas successiuè creari, vt nos ponimus, posita generatione infinita tãtum à parte post, nunquam sequitur esse animas actu infinitas, vt arguebatur. sed posito quòd omnes animæ simul fuerint creatæ, vt voluit Origenes, contra quem arguit sanct. Thomas, necesse est dicere ipsas esse actu infinitas, quia oportet vt simul sint actu tot animæ ante corpora productæ, quod sunt generationes possibiles produci. naturaliter autem producibiles sunt infinitæ generationes successiuè posita generatione infinita à parte post: ideo necesse est vt præexistant animæ actu infinitæ, & sic procedit ratio sancti Thomæ. Ad secundum dicitur quòd loquitur sanctus Thomas de motore respectu sui mobilis proprij & adæquati. sic enim animam Sortis dicimus mouere corpus Sortis tanquam mobile proprium & adæquatum, quia non potest dum corpus Sortis est induta (vt more Platonico loquamur) aliud corpus immediatè mouere, sed est ad illud mouendum determinata. Loquendo ergo de mobili hoc modo, necesse est virtutem motoris esse suo mobili proportionatam. vt scilicet aliud mobile immediatè mouere non possit. Nam si aliud corpus posset immediatè mouere, iam corpus quod mouet, nõ esset mobile suum proprium ădæquatum: propter quod dicunt philosophi quòd vna intelligentia applicata vni orbi ad mouendum, non potest alium orbem mouere. Quod autem dicitur, quoniam nos diuersa possumus successiuè mouere, non est ad propositum, quia nullum illorum mobilium est nobis proprium & adæquatum mobile. Ad tertium dupliciter respondeti potest. Primò, quòd licet ad vnitatem numeralem in rebus materialibus requiratur vnitas materiæ, tamen formæ vnitas est principalius quod requiritur, quia forma est illa quæ dat esse. propter hoc ergo dixit sanctus Thomas illa esse vnum numero, quorum forma est vna numero: quia licet ex sola vnitate formæ non dicatur aliquid simpliciter & omnibus modis vnum numero, quomodo loquitur sanctus Thomas in locis allegatis, dicitur tamen idem numero secundum quid, & quantum ad id quod est principale in tali vnitate: & sic sequitur, si eadem anima diuersis corporibus vniatur, quòd redibit idem numero quãtum ad principalem causam talis vnitatis: quod est impossibile in iis quæ generantur & corrumpuntur. sicut enim per generationem non potest redire idẽ Sortes omnino, ita nõ potest redire quantum ad eandem numero formam.

Secundò respondetur quòd per illam propositionem non excluditur materia ab vnitate numerali, sed includitur, cum forma non habeat vnitatem numeralem nisi ex ordine ad materiam. sic enim si per generationem redit eadem numero forma, vt volunt Platonici: oportet quòd ad eãdem materiã reti-neat ordinem sicut ad principium suæ indiuiduationis, & sic redibit idem numero simpliciter. Ex alia parte sequitur quòd non redeat idem numero, quia ponitur formam ad eandem materiam non retinere ordinem, sed successiuè diuersas materias informare. vnde ex hac positione sequuntur contradictoria, scilicet & quòd redit idem numero simpliciter, quod est impossibile: & quòd non redit idem numero simpliciter: & ideo ipsa est omnino impossibilis. Vltimò confirmatur conclusio primo-palis, quia huic veritati concordat sententia fidei catholicæ, vt patet ex Psalmist. dicente, Qui finxit singillatim corda eorum: & etiam ex libro de Ecclesiasticis dogmatibus, Animas hominũ dicimus, &c.

SED circa hoc quod vltimò dicitur, scilicet conclusionem *Primum* in hoc capite probatam esse sententiæ fidei catholicæ concor- *quod.*
dem, dubium occurrit, quia cum Origenes posuerit omnes animas humanas & angelos esse vnius speciei, & simul cum angelis creatas esse, vt ponit sanct. Thomas prima quæstione septuagesimaquinta articulo septimo, & in quæstione de anima articulo septimo, eodem modo pertinet ad fidẽ omnes animas fi- *Secundum.*
mul creatas esse ante corpora, & angelos ante corporalem creaturam esse creatos. sed inquit sanctus Thomas prima quæstione sexagesimaprima, articulo tertio de angelis quòd illud non est reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorij Nazianzeni. ergo nec erronea est hæc positio Origenis de anima. huius ergo oppositum non est conforme sententiæ fidei catholicæ

catholicæ, vt hîc dicitur, tanquam videlicet oporteat secundum fidem ita tenere. Respondetur & dicitur primo, quòd vtique (vt hîc dicitur) & animas & alias immateriales substantias non fuisse ante corpora productas, est sententiæ fidei catholicæ conforme, & est per ecclesiam determinatum, vt patet in cap. firmiter post. creat. hoc intelligitur de sententia fidei non ad fidem directè pertinente, sed de sententia per determinationem ecclesiæ nobis tradita tanquam indirectè ad fidem pertinente. Quod verò dicitur in prima parte, quoniam contrarium non est reputandum erroneum, intelligitur de erroneo secundum se & directè ad fidem pertinente. sensus est enim quòd illud non est directè & secundum se reputandum erroneum, sed tantum per determinationẽ ecclesiæ: & ideo Gregorius potuit illud ante talem determinationem absque fidei detrimento veluti verum tenere. constat autem quòd ista non opponuntur, aliquid ad sententiam fidei indirectè pertinere, & eius oppositum non esse erroneum directè, sed tantum indirectè. Quod autem ista responsio sit ad mentem sanct. Thom. ostenditur ex quæstionibus de potentia quæst. 3. artic. 9. 1 bi enim postquam recitauit opinionem dicentium animam filij ex parentis anima propagari, & opinionem dicentium omnes animas ante corpora productas esse, item opiniones dicentium animas simul dum creantur, corporibus infundi, subiungit quòd istę opiniones quamuis aliquo tempore sustinerentur, & quæ earum esset verior in dubium vertteretur, vt patet ex August. 10. super Genesim ad literam, tamen primæ duæ possmodum iudicio ecclesiæ sunt damnatæ, & rationabiliter: tertia verò approbata. Potest etiam respõderi quòd ecclesia determinat angelos simul cum creatura corporali esse creatos, tanquam quidem necessariò tenendum, vt est cõtra opinionem Originis ponentis omnes substantias spirituales simul esse productas ante corpoream creaturam, sed ipsis diuersimodè peccãtibus postea ad eorum demerita punienda fuisse vniuersam creaturam corporalem productam, vt verò contra opinionem est aliorum doctorum tanquam probabiliorem tenendam.

Solutio rationum contra superiorem conclusionem.

Cap. 84.

RATIONES autem quibus probatur animas ab æterno fuisse, vel saltem corporib⁹ præextitisse, facile est soluere. Quòd enim primò dicitur animã habere virtutẽ vt sit semper, cõcedi oportet: sed scidũ quòd virtus & potẽtia rei non se extẽdit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit: vnde & in præteritis possibilitas locũ non habet. nõ igitur ex hoc ꝙ anima habet virtutẽ vt sit sẽper, potest cõcludi ꝙ semper fuerit, sed ꝙ semper erit. Prærerea ex virtute nõ sequitur id ad quod est virtus, nisi præsuppositia virtute. quãuis igitur anima habeat virtutẽ vt sit semper, non tamen potest concludi quòd anima sit semper, nisi postquã hanc virtutẽ accepit. si autẽ sumatur quòd hanc virtutẽ ab æterno habuerit, erit petitũ id quod oportebit probari, scilicet ꝙ fuerit ab æterno. Quod verò obiicitur de æternitate veritatis quã intelligit anima, cõsiderare oportet ꝙ intellectæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter. Vno modo quãtum ad id quod intelligitur: alio modo quantũ ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autẽ intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse æternam: sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo. Ex præmissis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de nouo nobis aduenire ex phantasmatibus per intellectum agentem: vnde non potest concludi quòd anima sit æterna, sed ꝙ veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa vniuersali contentiua omnis veritatis. ad hoc autem æternum comparatur anima non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad propriũ finem. Nam verum est bonum intellectus, & finis ipsius: ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione: sicut & de initio rei argumentari possumus per causam agentem. quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis: vnde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalis animæ: non autem eius æternitas. *Ad primã rationẽ ſa-ctam in principio prae-cap. ad idẽ,*

Quod verò non possit probari ex æternitate agẽtis, patet ex his quæ suprà * dicta sunt, cũ de æternitate creaturarum quæreretur. Quod etiam tertiò obiicitur de perfectione vniuersi, necessitatem non habet. vniuersi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quãtum ad indiuidua: cum continuè vniuerso plurima indiuidua addantur præexistentium specierum. animæ autẽ humanæ non sunt diuersæ secundum speciem, sed solũ numero, vt probatũ est. Vnde non repugnat perfectioni vniuersi, si animæ de nouo creentur. Ex quo etiam patet solutio ad id quod quartò obiicitur. Similiter enim dicitur Gen. primo quòd Deus cõsummauit opera sua, & quòd requieuit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio siue perfectio creaturarum secundũ species consideratur, & non secundum indiuidua: ita quies Dei est intelligenda secundum cessationẽ à nouis speciebus cõdendis, non autẽ à nouis indiuiduis, quorũ similia secundũ speciẽ præcesserũt. & sic cum omnes animæ humanæ sint vnius speciei, sicut & omnes homines: non repugnat prædictæ quieti si Deus quotidie nouas animas creat. Sciẽdũ autẽ est quod ab Arist. nõ inue- *Ad ſecundam rationem.* *Præſentis. cap. 32. & infrà. Ad tertiã.* *Ad quartam.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

nitur dictũ q̃ intellectus humanus sit æternus: quod tamen dicere consueuit in his quæ secundũ suã opinionẽ semper fuerunt. dicit autem ipsum esse perpetuũ: quod quidem potest dici de his quæ semper erunt, etiam si non semper fuerunt. vnde & in 11. Meta. cum animam intellectiuam à conditione aliarum formarum accipiet, (non dixit quòd hæc forma fuerit ante materiam) quod tamen Plato de Ideis dicebat. & sic videbatur conueniens materiæ in qua loquebatur, vt aliquid tale de anima diceret: sed dixit quòd manet post corpus.

Vt. cõ. 17.

Super cap. 84.

PROBATA cõclusione, & Origenis Platonisẽj falsa opinione improbata, soluenda sunt argumenta quæ pro opinione Platonis & Origenis sunt adducta. Ad primam nanque respondetur concesso q̃ anima habeat virtutem vt sit semper, & dicitur primò q̃ ex eo quòd anima habet vitutem vt sit semper, concludi non potest quòd semper fuerit, sed quòd semper erit, quia virtus & potentia rei non se extendit ad id quod fuit, videlicet tanquã potens illud facere, sed ad id quod est vel erit. Dicitur secundò quòd ex illa virtute essendi semper, non potest concludi quòd anima sit semper, nisi ponatur quòd anima habe virtutem habuerit ab æterno, quia id ad quod est virtus, non sequitur nisi præsupposita virtute.

ADVERTE quòd ex ista responsione negatur illa propositio, de eo quod habet virtutem vt sit semper, nũquam est verũ dicere quòd non est. non est enim vera nisi de eo quod talẽ virtutem habet ab æterno. probatio etiam nulla est, quia verũ quidem est q̃ quantum se extendit virtus essendi, tantum durat esse rei, sed tamen virtus essendi non se extendit nisi ad id quod futurum est postquam talis virtus est in re. ideo nõ sequitur quòd res durauerit ab æterno, sed quòd semper durabit.

Quod habet virtutẽ sit sit semper in futurum non apparet esse æternum.

SED contra hanc responsionem argui posset ex verbis Commentat. primo cœli com. 16. vult enim ibi omne quod habet potentiam vt sit tempore infinito, siue ante infinito tempore ponatur esse, & postea semper durare, habere potentiam infinitam. Ex hac enim propositione arguitur sic, si substantia quæ habet virtutem vt sit semper in futurũ, non fuit ab æterno, sequitur q̃ ista virtute alia virtus maior esse possit, illa scilicet qua aliquid est & ab æterno, & semper in futurũ. sed hoc est impossibile, quia talis virtus est infinita, infinito autem non datur maius. ergo quod habet virtutem vt sit semper in futurũ, est ab æterno, & sic nunquam est verum dicere quòd non est cuius cõtrariũ dictum est in responsione. Respondetur, & dicitur primò q̃ virtus existens in re ad durandum infinito tempore, nõ est infinita intensiuè, sed extensiuè tantum, quia ipsa non est causa effectiua esse rei, sed tantum formalis. ad talem enim virtutẽ per se consequitur, sicut ad dualitatem consequitur par. vnde sicut non arguitur infinitas intensiua dualitatis ex eo quòd semper est par, ita non arguitur infinitas virtutis essendi existentis in re ex eo quòd per ipsam aliquid infinito tempore durare possit, sed tantum infinitas extensiua & durationis: vnde de eius infinitate loquendum est sicut de infinita duratione. Dicitur secundò, quòd non est inconueniens vnum infinitum secundum durationem esse maius alio infinito, quando illud non est simpliciter & ex omni parte infinitũ. tempus enim post illud instans futurum secundum Arist. est infinitum, tanquam carens fine: & tamen tempus totum, quod scilicet est infinitum tam à parte ante quàm à parte pòst, est ipso maius, quia non est infinitũ nisi tantum à parte pòst. sicut etiam virtus essendi tempore infinito à parte pòst, est infinita nõ simpliciter, sed tantũm secundum quid: ideo potest ipsa esse alia maior virtus. vnde ex illa propositione Cõment. non potest excludi verũ id quod semper erit, semper etiam fuerit, & si vellet Com. illã propositionem accipere ad hunc sensum, q̃ omne habens virtutem essendi tempore futuro infinito, habet potentiã infinitam, id est per quam est tempore infinito præterito, non esset à catholico eius authoritas in hac parte recipienda. Si autẽ sensus eius sit, q̃ omne habens potentiam vt sit semper tẽpore futuro, habet potentiam infinitam, id est, habet etiam potentiã vt potuerit durare tempore simpliciter infinito, conceditur, quia si fuisset ab æterno productum, duraret tempore simpliciter infinito. non autem ex hoc sequitur q̃ fuerit ab æterno. propter hoc inquit S. T. in hac responsione, q̃ quamuis anima habeat virtutẽ vt sit semper, nõ tamen potest excludi q̃ sit semper nisi postquã hanc virtutem accepit, & q̃ si sumatur q̃ hanc virtutem habuerit ab æterno, erit petitio principij. Ad secundam rationem respondetur, & dicitur primò, q̃ ex æternitate veritatis intellectiuæ quantum ad id quod intelligitur, non arguitur æternitas intellectus, sed bene ex æternitate eius quantum ad id quo intelligitur: sed tunc dicitur q̃ nulla veritas quantum ad id quo anima intelligit, est hoc modo æterna, licet sit æterna primo modo, quia species quibus anima nostra veritatẽ intelligit, vt suprà ostensum est, aduenerunt scilicet de nouo: ideo negatur cõsequentia. Dicitur secundò q̃ ex hoc q̃ huiusmodi veritates intellectæ sunt æternæ, bene sequitur q̃ fundetur in aliquo æterno. fundãtur enim in ipsa prima veritate sicut in causa vniuersali cõtenta omnia veritatis: ad quam intellectus noster non se habet subiectiuè, sed sicut ad proprium finem, quia verum est bonum intellectus, & finis ipsius. Dicitur tertiò, quod licet ex æternitate veritatis intellectæ non possit probari æternitas animæ, potest tamẽ probari eius immortalitas: quia sicut de initio rei possumus argumentari per causam agentem, ita ex fine argumentum sumere possumus de rei duratione. quod enim est ordinatum ad finem sempiternũ, oportet esse capax perpetuæ durationis, ex æternitate verò agentis non potest eius æternitas probari, vt ex superioribus in hoc secundo patet.

Verũ quidem.

Verum non conuertitur cum intelligi.

In primo.

Verum dicitur.

CIRCA hanc propositionem, veritates intellectæ fundãtur in ipsa prima veritate, sciendũ quòd istud potest habere triplicem sensum. Primus est quòd fundentur in ipsa secundũ aliquod esse naturæ, sicut dicimus accidens fundari in substantia: & sic nõ accipitur hoc, quia veritas enunciationis si formaliter sumatur, nõ habet esse reale, sed tantum esse cogniti, quod est esse rationis. Secundus est, q̃ fundetur in ipsa sicut cognitum in cognoscente, quasi istæ veritates sint æternę, quia à Deo æterna liter cognoscuntur. Et hic etiam sensus non est hic intentus, licet veritatem contineat. Verũ quidẽ est quod eas Deus æterna liter cognoscit, non tamen propter hoc dicuntur propriè fundari in veritate diuina vt veritas est, quia secundum hunc sensum fundari veritatem in aliquo, est esse in ipso per modum obiecti cogniti: veritas autem prima vt sic, non habet rationem cogniti, sed magis rationẽ cogniti, cum verum sit obiectum intellectus. Tertius sensus est, q̃ fundetur in ipsa sicut in illo per respectũ & proportionẽ, ad quod dicitur propositio vera, quod est fundari sicut in sua mensura, eo modo quo dicimus veritatẽ intellectus nostri fundari in esse rei, quia videlicet tunc intellectus est verus, quando intelligit ita esse sicut in re. Et hic sensus est hic intentus. omnis enim veritas propositionis mensuratur à veritate existente in intellectu diuino, quia intantum aliqua propositio aut aliqua res est vera, inquantum cõformatur Ideis quæ sunt in mente diuina, in quibus diuina veritas constitit. omnis enim veritas est aliquo modo necessaria: aut enim non absolutè necessaria, vt hominem esse animal, aut est necessaria pro aliquo determinato tẽpore, sicut Sortẽ sedere est necessarium pro illo tempore pro quo sedet, & sic omnis veritas est æterna, quia habet fundamentum in æterna veritate diuina. sicut enim Idea diuina repræsentat æternaliter hominẽ cum animalitate pro omni temporis differentia, ita æternaliter repræsentat Sortem cum sua sessione in tali tempore. ideo ista est æternaliter vera, homo est animal, & similiter ista, Sortes sedet, referendo ad tempus in quo sedet. posito enim q̃ heri tantum Sortes sederit, hodie verum est Sortẽ sedere, si li sedere referat tempus nõ præsens iis qui hodie sunt, sed tempus mẽsurans sessionem Sortis, quod tempus est illis præteritum. Sed de his satis dictum est in primo, vbi locuti sumus de cognitione diuina respectu contingentium. Hunc sensum tertium innuit sanctus Thomas cum dicit quòd fundatur in prima veritate sicut in causa vniuersali cõtentiua omnis veritatis. Est enim veritas prima causa exemplaris omnium veritatum complexarum, & ipsarum mensuratarum autem quæ sunt in rebus, est etiã causa productiua, quia veritas rei non est aliud quàm esse ipsarum: omne autem esse rerum creatarum est à Deo productum.

Verũ dicitur.

CIRCA id quod dicitur, quoniam ad illud æternum in quo fundatur veritas intellecta, non comparatur anima sicut subiectum ad formam, aduertendum quòd ex hoc vult sanctus Thomas assignare differentiam quare ex incorruptibilitate intelligibilis arguitur immortalitas animæ, non autem eius æternitas ex æternitate intelligibilis arguitur. Intelligibile enim materiale in istis inferioribus existens non est incorruptibile nisi secundum formam intelligibilem quam habet in intellectu, ad quam anima comparatur sicut subiectum ad suam perfectionem: & ideo quia perfectibile oportet suæ perfectioni proportionari, oportet (vt superius arguebatur) si ipsa forma est incorruptibilis, & animam incorruptibilem esse, intelligibile autem non habet esse æternum secũdum suam speciem quam habet in intellectu, imò illud æternum super quod fundatur veritas æterna intelligibiliũ, non est in intellectu tanquam eius forma: ideo ex æternitate intelligibilis non potest argui intellectus æternitas. Ad tertiam rationem quæ est pro opinione Origenis, respondetur negando consequentiã, quia perfectio vniuersi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua, cum continuè plurima individua addantur vniuerso, animæ autem humanæ solum numero sunt distinctæ. Ex quo patet etiam ad quartam rationem. Dicitur enim quòd sicut consummatio creaturarum quantum ad species consideratur, ita quies Dei intelligenda est secundum cessationem à nouis speciebus condendis, non autem à nouis individuis, quorum similia secundum speciem præcesserunt.

Quomodo anima rationalis quantũ ad individua ad vniuersum se habeat.

Si perfectio autem vniuersi.

AD euidentiam huius responsionis aduertendum ex doctrina san. Th. secundo sen. dist. 17. q. 2. art. 2. ad sextum, quòd perfectio vniuersi est duplex, scilicet essentialis, & accidentalis. Cùm ergo hic dicitur quòd perfectio vniuersi attenditur quãtum ad species, non autem quantum ad individua, intelligitur quantũ ad perfectionem essentialem, non autem quãtum ad perfectionem accidentalem. Nam individua pertinent ad perfectionem accidentalem vniuersi: quod autẽ caret perfectione accidentali, non dicitur imperfectum nisi secundum quid, sicut homo cæcus episcopatu non dicitur imperfectus homo. Sciendum secundò quòd hæc responsio quantũ ad hoc quòd animæ quæ de nouo creantur, præcesserunt secundum speciem, procedit secundum opinionem illorũ qui dixerunt omnia producta fuisse simul secundum speciem in operibus sex dierum. sic enim cum in illis sex diebus fuerit productus homo, præcesserunt animabus quæ continuè creantur, primorum parentum animæ. secundum autem mentem Augustini qui posuit in prima rerum productione non fuisse productas plantas & animalia in actu, dicendum est quòd animæ præcesserunt in illa creatione, non quidẽ in simili secundum speciem, sed vt dicitur prima quæstione 90. articulo quarto & in secundo sen. vbi suprà in simili secundum genus, prout anima conuenit cum angelis in natura intellectuali, qui fuerunt in prima institutione creati.

SED occurrit dubium. Nam ea quæ sunt perpetua secundũ speciem & secundum individuum: pertinent ad essentialẽ perfectionem vniuersi, vt dicitur de veri. q. 5. ar. 3. sed anima est perpetua secundum speciem & secũdum individuum, ergo etiam secundum individuum est de essent ali perfectione vniuersi, cuius oppositum hic dicitur. Respondetur ex doctrina sanct. Tho. tertia quæst. 3. art. 10. ad quartum, quòd duplex est perfectio vniuersi, scilicet prima, & vltima. Anima quantum ad individua est de perfectione vltima vniuersi, quia vt ibi dicitur, tota corporum trãsmutatio ordinatur quodãmodo ad animarum multiplicationem ad quam requiritur corporum multiplicatio: nõ autem est de prima perfectione. Hic ergo loquitur sanct. Th. de prima perfectione essentiali vniuersi in quæstionibus autem de veritate loquitur de perfectione essentiali indistinctè, siue prima inquam sit, siue secunda. vnde nulla est contradictio.

Vltimò, quia dixerat sanct. Thom. in capite præcedenti verba Aristotelis sonare animam esse æternam, quia dixit intellectum perpetuum esse, ne quis existimaret illam esse Aristot. mentem, hoc remouet dicens quòd nunquam Aristot. dixit intellectum humanum esse æternum, sed bene dixit ipsum esse perpetuum: quod de iis quæ semper erunt, licet non semper fuerit, dici potest. Patet autem ipsius non fuisse mentẽ quòd sit æternus, quia 12. metaph. conueniẽs fuisset de hoc aliquid dicere, cum ibi exciperet animam intellectiuam à cõditione aliarum formarum, & tamen non dixit ipsam esse ante materiam, quod tamen Plato de Ideis dicebat, sed tantùm quòd manet post corpus.

Vltimò q. 76. art. 2.

Quòd anima non est de substantia Dei.

Caput 85.

EX his etiam patet animam non esse de substantia Dei. Ostensum est enim suprà diuinam substantiam esse æternam, nec aliquid eius de nouo incipere: animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, vt ostensum est. nõ igitur anima potest esse de substantia diuina.

2 Amplius, ostensum est suprà quòd Deus nullius rei forma esse potest, anima autẽ humana est forma corporis, vt ostensum est. non igitur est de substantia diuina.

3 Præterea, omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. substantia autem Dei nõ est in potentia ad aliquid, cum sit purus actus, vt suprà ostẽsum est. impossibile est igitur quòd ex substãtia Dei fiat anima, vel quodcunque aliud.

4 Adhuc, illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autẽ est omnino immobilis, vt suprà probatũ est. impossibile est igitur quòd ex eo aliquid fieri possit.

5 Amplius, in anima manifestè apparet variatio secũdum sentiam, & virtutẽ, & eorum opposita: Deus autem est omnino inuariabilis, & per se, & per accidens. non igitur anima potest esse de diuina substantia.

6 Item, suprà ostẽsum est quòd Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas inueniturin anima autem humana inuenitur & potentia & actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia: & intellectus agens, vt ex supradictis patet. non est igitur anima humana de natura diuina.

7 Itẽ, quum substantia diuina sit omnino impartibilis, nõ potest aliquid substantiæ eius esse anima, nisi sit tota substantia eius. substantiã autem diuinã est impossibile esse nisi vnã, vt suprà ostensum est. sequitur igitur quòd omnium hominum sit tantùm anima vna quantum ad intellectum. & hoc suprà improbatum est nõ est igitur anima de substantia diuina. Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse. Quidam enim posuerunt nullam substãtiam incorpoream esse: vnde nobilissimum corporũ Deum esse dicebãt, siue hoc esset aër, siue ignis, siue quodcunq; aliud principium ponebãt: & de natura huiusmodi corporis animã esse dicebãt. nam omnes id quod ponebant principium, animę attribuebãt, vt patet per Aristotelẽ in primo de anima. & sic sequebatur animam esse de substantia diuina. Et ex hac radice pullulauit positio Manichæi, qui existimauit Deum esse quãdam lucẽ corpoream per infinita spatia distensam: cuius quandam particulam humanã animã esse dicebat. Hæc autem positio suprà improbata est per hoc quòd ostensum est Deum nõ esse corpus: & per hoc quod ostẽsum est animã humanam corpus non esse, nec aliquã intellectualem substantiam. Quidam verò posuerunt intellectum omnium hominum esse vnum, vel agentem tantùm, vel agentem & possibilem simul, sicut suprà dictum est. & quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est, intellectum quo intelligimus, esse diuinæ naturæ: vnde & à quibusdam nostri temporis Christianæ fidei professoribus ponentibus intellectum agentem separatum, dictũ est expressè quòd intellectus agens sit Deus. Hæc autem positio de vnitate intellectus nostri suprà improbata est. Potuit autem ex ipsa similitudine animæ nostræ ad Deum hic opinio nasci. Intelligere enim (quod maximè æstimatur proprium Dei) nulli substantiæ in mundo inferiori conuenire inuenitur nisi homini, propter animam: vnde videri potuit animam ad naturam diuinam pertinere: & præsertim apud homines, in quorum opinionibus erat firmatũ quòd anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadiuuare videtur quòd Genes. primo postquam dictum est, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur: Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Ex quo quidam accipere voluerunt quòd anima sit de natura diuina. qui enim in facie alterius spirat, idẽ numero quod in ipso erat, in alium emittit: & sic videtur scriptura innuere quòd aliquid diuinum à Deo in hominem ad ipsum viuificandum immissum sit. Sed similitudo prædicta non ostendit animam hominis esse aliquid substantiæ diuinæ: quum intelligendo defectum multipliciter patiatur: quod de Deo dici non potest. Vnde hæc similitudo magis est indicatiua cuiusdam imperfectæ imaginis, quàm alicuius substantialitatis: quod etiam

Prima ratio opi. per rationes prac. impro bata.

Improbatio

2. ratio.

Improbatio 3. ratio.

Confirmatio.

Improbatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

scriptura innuit cùm dicit ad imaginem Dei hominem factum: vnde & inspiratio prædicta processum vitæ à Deo in hominem secundum quandam similitudinẽ demonstrat, non secundum vnitatem substantiæ: propter quod & in faciem spiritus vitæ dicitur inspiratus: quia cùm in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie euidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, nõ eum ex sua substantia decidendo. nam & qui corporaliter insufflat in faciem alicuius (vnde videtur sumpta esse metaphora) aërem in faciem eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit.

Super cap. 86.

EX prædeterminata veritate excludit sanct. Thomas errorem illorum qui animam de substantia diuina esse dicebant. Circa hoc autem duo facit. Primò probat propositum. Secundò vnde habuit ille error originem ostendit. Primò itaque arguitur sic, Animæ humanæ non fuerunt ante corpora, vt est ostensum. ergo non est anima de substantia diuina. patet consequentia, quia substantia diuina est æterna, vt superius est probatum.

ADVERTE quòd dupliciter potest intelligi animam esse de substantia diuina. Vno modo vt sit de illa substantia numero quæ est Deus. tanquã ex materia, sicut de vna parte suri figulus aliquod fictile facit. Alio modo, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem & Platonem esse de eadem specie. Vtro istorum modorũ intelligatur, necesse est vt animæ ante corpora fuerint, quia de ratione naturæ diuinæ, siue per modum singularis siue per modum speciei accipiatur, est vt sit æterna. Secundò, anima est forma. ergo &c. patet consequentia, quia Deus nullius rei potest esse forma. Tertiò, substantia Dei non est in potentia ad aliquid. ergo &c. patet consequentia, quia omne ex quo aliquid fit, est in potentia ad illud.

Quartò, Deus est omnino immobilis. ergo &c. patet consequentia, quia id ex quo aliquid fit, aliquo modo mutatur.

Quintò, anima variatur secundum scientiam & virtutem, & eorum opposita. ergo non est de substantia diuina, quæ est omnino inuariabilis. Sextò, in anima est potentia & actus, scilicet intellectus passibilis, & intellectus agens. ergo &c. patet consequẽtia, quia Deus est actus purus, in quo nulla est potentialitas.

Septimò, Deus est omnino impartibilis. ergo anima non potest esse aliquid eius, nisi sit tota eius substantia. hoc autem est impossibile, quia tunc esset vna anima omnium hominum, cùm substantia diuina non possit esse nisi vna. Quantum ad secundum ponitur triplex fundamentum vnde prædictus error originem habuit. Primum est, quia omnes id quod ponebant rerum principium, animæ attribuebãt, vt patet primo de anima. Quidam autem nullam substantiam incorpoream esse ponentes, no bilissimum corporum, siue esset aër, siue ignis, siue quodcũque aliud principiũ ponerent, dicebant esse Deum: ex qua radice & Manichæi error pullulauit, qui Deum quandam lucem esse existimauit per infinita spatia distensam, cuius quandam particulam animam esse dicebat. sed hoc fundamentum superius est improbatum, quatum ad id quòd ponitur Deum & animam esse corpus. Secundum fundamentum est, quia aliqui posuerunt vnum esse omniũ hominum intellectum: antiqui autem quamlibet substantiam separatã esse Deum dicebant. Vnde sequebatur intellectum nostrum siue humanam animam diuinæ naturę esse. sed & hoc superius est improbatum. Tertiũ est, quia intelligere (quod maximè proprium Dei existimatur) nulli substantiæ in inferiori mundo conuenire videtur nisi homini per animam, quæ etiam ponitur immortalis. Huic fauere videtur quod dicitur Geneseos primo, vbi postquam dictum est: Faciamus hominẽ ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & spirauitin faciem eius spiraculum vitæ. Sed ad hoc dicitur primò q̃ similitudo illa quanæ, cùm in intelligendo multiplicem defectum patiatur. Dicitur secundò, quòd inspiratio prædicta processum vitæ à Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat, non autem secundum vnitatem substantiæ. Quod patet, quia & qui corporaliter in faciem alicuius insufflat (vnde videtur sumpta metaphora) aërem in faciem eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit. Circa hanc conclusionem nihil occurrit quod difficultatẽ faciat, vtpote quæ ab omni veritate sit aliena. Eam autem pertractat sanctus Thomas etiam prima quæstione 90. articulo primo: & secundo sententiarum, distinctione 17. articulo primo.

Quòd anima humana non traducatur cum semine.

Cap. 86

EX præmissis autem ostendi potest quòd *Idem p. 2. cap. 83.* anima humana non traducitur cum semine quasi per coitum seminata. Quorumcunque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest. sic enim res habet esse, sicut & operatur: cùm vnumquodque operetur inquantum est ens. econtrario verò quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. operatio enim animæ nutritiuæ & sensitiuæ non potest esse sine corpore, vt ex præmissis patet. Operatio autem animæ intellectiuæ non fit per organum corporeum, vt suprà habitũ est. igitur anima nutritiua & sensitiua per generationem corporis generantur. non autem anima intellectiua, sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. igitur anima nutritiua & sensitiua esse incipiunt per seminis traductionem: non autem intellectiua.

2 Adhuc, si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter. Vno modo vt intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens diuisa ab anima generantis: sicut semẽ diuiditur à corpore: vt videmus in animalibus anulosis, quę decisa viuunt, in quibus est anima vna in actu, & multæ in potentia: diuiso autem corpore animalis prædicti in qualibet parte viuente incipit anima esse actu. Alio modo vt intelligatur in semine esse virtus productiua animæ intellectiuæ: vt sic anima intellectiua ponatur in semine virtute, sed non actu. Primum autem horum est impossibile duplici ratione. Primò, quia quum anima intellectiua sit perfectissima animarum, & maximæ virtutis: eius proprium perfectibile est corpus habẽs magnam diuersitatem in organis per quæ possiunt multiplices eius operationes experi: vnde non potest esse quòd fiat actu in semine decisio: quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicãtur, prout contingit in animalibus anulosis.

Secundò, quia cũ intellectus qui est propria & principalis virtus animæ intellectiuæ, nõ sit alicuius partis corporis actus: non potest diuidi per accidens secundũ corporis diuisionem: vnde nec anima intellectiua.

Secundum etiam est impossibile. virtus enim actiua quæ est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus. non enim aliter agere potest virtus quæ est in materia. sed omnis forma quæ incipit esse per transmutationem materiæ: habet esse à materia dependens. transmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum: & sic determinatur ad esse actu materiæ, quod est per vnionem formæ: vnde si per hoc etiam incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit, nisi in hoc quod est vniri materiæ: & sic erit secundum esse à materia dependens. si igitur anima humana producatur in esse per virtutem actiuam quæ est in semine, sequitur quòd esse suum sit dependens à materia, sicut esse aliarum formarum materialium: cuius contrarium suprà ostensum est*. Nullo igitur modo anima intellectiua producitur in esse per seminis traductionem.

3 Amplius,

3 Amplius, omnis forma quæ educitur in esse per materiæ transmutationẽ, est forma educta de potentia materiæ. hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. anima autem intellectiua nõ potest educi de potentia materiæ. Tam enim suprà ostensum est*, quòd ipsa anima intellectiua excedit totum posse materiæ: quum habeat aliquam operationem absque materia, vt suprà ostensum est*. non igitur anima intellectiua in esse educitur per transmutationem materiæ: & sic neque per actionem virtutis quæ est in semine.

*Cap. 81.

*Cap. 51.

4 Præterea, nulla virtus actiua agit vltra suum genus: sed anima intellectiua excedit totũ genus corporeum, quum habeat operationem super omnia corpora eleuatam, quæ est intelligere: nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectiuã. sed omnis actio virtutis quæ est in semine, est per aliquam corpoream virtutem. agit enim virtus formatiua mediante triplici calore, scilicet ignis, cœli, & calore animæ: non igitur potest produci in esse anima intellectiua per virtutem quę est in semine.

5 Præterea, ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per diuisionem corporis diuidi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci: sed anima humana est quædam intellectualis substantia, vt suprà ostensum est*. non igitur potest dici quòd diuidatur per diuisionem seminis, neque quòd producatur in esse à virtute actiua quæ est in semine: & sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

*Cap. 73.

6 Præterea, si generatio alicuius est causa quòd aliquid sit corruptio eius: erit causa quòd illud esse desinat: corruptio autem corporis non est causa quòd anima humana esse desinat, quum sit immortalis, vt suprà ostensum est*. neq; igitur generatio corporis est causa quòd anima incipiat esse, sed traductio seminis est causa propria generationis animæ in esse. Per hoc autẽ excluditur error Apollinaris & sequacium eius, qui dixerũt animas ab animalibus generari, sicut à corporib⁹ corpora.

*Cap. 73.

Exclusio erroris.

Super cap. 86.

POSTQVAM determinauit san. Th. de animæ duratione, incipit nunc de eius productione determinare. Circa hoc autem tria principaliter facit. Primò enim ostendit quòd non traducitur cum semine. Secundò quòd per creationem producitur. Tertiò adducit rationes ad oppositum, & soluit.

Quod sit traducitur.

Quantum ad primum sciendum ex doctrina san. Tho. secundo sen. dist. 18. quòd traductio duo importat, scilicet originẽ, & decisionẽ. Ad hoc enim vt aliquid ab altero traduci dicatur, requiritur quòd ab eo originetur per decisionẽ & separationem alicuius substantiæ, propter quod si lignũ in plures partes diuidatur, nõ dicitur vna pars ab altera traduci, quia licet ibi sit decisio, non est tamen origo vnius ab alia. Similiter ignis genitus non dicitur ab igne generante propriè traduci, quia licet ab ipso originem habeat, non tamen est per separationẽ alicuius substantiæ ab ipso igne generante. Sed in generatione animalium propriè traductio dicitur vbi vnũ ab altero per seminis decisionem originatur. Animam ergo traduci cum semine, est ipsam ab homine generante per seminis decisionẽ produci. Et hunc sensum innuit sanct. Tho. in principio capituli, vbi ait, quòd anima humana nõ traducitur cum semine quasi per coitum seminata. Probatur autem primò sic. Operatio animæ intellectiuę non fit per organum corporeum, sed bene operatio nutritiuæ & sensitiuæ: ergo ista non incipit esse per seminis traductionem, sed be ne illæ. probatur consequentia, quia quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. quorum autem operationes sine corpore esse non possunt, nec eorum initium sine corpore esse potest, id est eorum esse incipit & generatur per corporis generationem, quia res sic habet esse sicut operatur: traductio autem seminis ad corporis generationem ordinatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum quòd forma quæ nullam operationem habet absque corporeo organo, non est forma subsistens, sed tantũ forma qua aliquid est: & quia vni cuique ita conuenit fieri sicut sibi conuenit esse, ideo talis forma cum non habeat esse per se subsistens, nec etiã per se produci potest, ita quòd sit id quod producitur, sed tantùm est id quo compositum producitur: propter hoc nõ alia productione producitur, quàm ea qua producitur corpus & compositum. forma autem quę habet ad operationem absque corporeo organo est per se subsistens: ideo propria operatione producitur, non autẽ ea qua corpus generatur. & hoc est fundamentum illius propositionis assumptæ ad probationẽ consequentiæ, quod fundamẽtum tetigit san. Tho. in probatione illius propositionis, assignãs pro illius causa, quia res sic operatur sicut habet esse. si enim nõ per se operatur, nõ habet esse per se subsistẽs: si autẽ per se operatur, habet esse per se subsistẽs. Secundò, si per traductionẽ seminis esse incipit, aut hoc est quia in semine in actu quasi per accidẽs diuisa ab anima generantis, sicut semen diuiditur à corpore, vt in animalibus anulosis videmus quæ decisa viuunt: aut quia in semine est virtus ipsius productiua. Non primum, tum quia anima intellectiua est perfectissima formarum, & maximæ virtutis, & requirit tãquam propriũ perfectibile corpus magnã habens partium diuersitatem, & per consequens nõ potest esse actu in semine decisio, sicut nec animæ brutorũ perfectorũ per decisionem multiplicantur, tum quia intellectus nõ est actus alicuius corporis vt possit per accidẽs diuidi ad corporis diuisionem. Non etiam secũdum, propter tria: primò, quia sequeretur animam habere suum esse dependens à corpore, sed huius contrariũ ostensum est suprà. ergo &c. probatur sequela, quia virtus actiua quæ est in semine, agit ad generationẽ animalis trãsmutando corpus. omnis autem forma quæ incipit esse per trãsmutationem materiæ, habet esse à materia dependens, cũ trãsmutatio materiæ terminetur ad esse actu materiæ, quod est per vnionẽ formæ: & per cõsequens si per hoc incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ nõ sit nisi in hoc quod est vniri materiæ.

PRO declaratione huius rationis attendenda sunt duo: vnum est, quòd primus modus traductionis animæ hic improbatus, scilicet quòd anima esset actu in semine, sic est intelligendus. Procedit enim ac si anima esset ad extensionẽ corporis extensa, ita quòd vna pars esset in corpore generantis, & alia esset in semine, & quòd ad seminis separationem à corpore separatetur etiam animæ pars ab alia parte, tanquam anima esset vna actu, & plures in potentia, sicut albedo extenditur ad corporis extensionem. & secundum vnam partem est in vna parte corporis, secundum verò aliam est in alia parte corporis: & secundum quòd vna pars corporis ab alia separatur, ita & vna pars albedinis separatur ab alia, ita q̃ albedo quæ erat vna in actu, & duo in potentia, fit duæ albedines in actu. Secundum est quòd cùm inquit sanct. Thomas: Vnde si per hoc incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ: si simpliciter, potest dupliciter construi, scilicet aut vt se teneat cum præcedentibus, sic punctuando, vnde si per hoc incipiat esse formæ simpliciter: aut vt se teneat cum sequentibus, punctuando sic: vnde si per hoc incipiat esse formę, simpliciter esse formæ non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ. Si primo modo accipiatur, videtur determinare illud verbum incipiat: vnde sensus est quòd si per hoc quòd materiæ vnitur forma, incipiat esse absolutè siue omnino esse formæ, sicut videlicet materia incipit esse actu per hoc quòd sibi forma vnitur, tunc non erit esse formæ nisi in vnione ad materiam: sicut & esse actu, materiæ non conuenit nisi in vnione ad formam, & tunc ponitur li simpliciter, ad excludendũ inceptionem formæ in materia. si enim forma simpliciter & absolutè incipiat esse ex hoc quòd vnitur materiæ, tũc non poterit esse nisi in vnione ad materiã. si autẽ incipiat esse tantùm in hoc, non autem simpliciter incipiat esse ex eo quòd materiæ vnitur, non oportet quòd non possit esse nisi in vnione ad materiam. si autem accipiatur secundo modo, tũc determinat illud verbum non erit, & est sensus, quòd esse formæ non erit absolutè loquendo, nisi in vnione ad materiam. & hoc dicitur ad differentiam illius modi quo secundum quid & aliquo addito esse animæ non est nisi in vnione formæ ad materiam, scilicet vt est forma huius existens in hoc. falsum enim est absolutè loquendo, animam non habere esse nisi in vnione ad materiam: tamen verum est animam inquantum est forma huius hominis existens in ipso, non habere esse nisi per vnionem ad materiam, vt superius est ostensum. Vterque sensus veritatẽ habet. veruntamen primus sensus & prima punctuario hic intendi videtur, eò quòd absolutior sit, & magis consequens habere.

SED tũc occurrit dubium circa ipsum primum sensum. Nãlicet anima non dependeat à materia simpliciter, eius tamen indiuiduatio, vt superius est ostensum, de mente sanct. Thom. primo sententiarum, distinctione 8. quæstione 3. artic. 2. ad sextum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

dependet à corpore quo ad sui principium: non tamen quantũ ad sui esse m. Ex quo videtur quòd illa conditionalis non sit vera, si per hoc quòd forma vnitur materiæ, incipiat absolutè esse, nõ erit esse formæ nisi in hoc quòd est vniri materiæ. Stat enim simul ex verbis sanct. Thomæ, formam incipere esse per vnionẽ ad corpus, & postea ipsam esse sine corpore. Respondetur quòd formam incipere esse per vnionem sui ad materiam, dupliciter potest intelligi. Vno modo q̃ vnio ipsius cùm materia sit per se causa esse formæ. Alio modo quòd sit causa sine qua non incipiat forma esse, quia videlicet nõ incipit esse nisi cum tali vnione. Primo modo incipere esse per vnionem ad materiam, infert formam non posse esse sine vnione tali, quia proprius effectus non potest esse sine sua propria & per se causa. Secundo autem modo formam incipere esse per talem vnionem, non infert ipsam non posse esse nisi in vnione ad materiam. Primum sensum accipit sanct. Thomas hoc loco, quod patet, quia de forma per similitudinem ad materiam loquitur ex eo quòd dixerat transmutationẽ determinari ad esse actu materiæ, quod est per vnionem inferens. Vnde si per hoc etiam, id est, si per eandem etiam rationem qua materia incipit esse actu, scilicet per vnionẽ formæ, incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ, sicut scilicet esse actu materiæ non est nisi vniri formæ. Constat autem quòd materia ita incipit esse actu per formã, quòd forma est per se causa esse actu ipsius materiæ: ergo similiter accipiendum est antecedens illius conditionalis q̃ forma simpliciter incipiat esse per sui vnionem ad materiam, ita quòd materia & vnio talis sit per se causa esse formæ: secundum autem sensum accipit in primo sententiarum.

Secundò ad idem: Anima intellectiua non potest educi de potentia materiæ, vt superius est ostensum, ergo non per virtutem existentem in semine producitur. probatur consequentia, quia omnis forma quæ educitur in esse per transmutationem materiæ, sicut est de forma quę virtute seminis producitur, est forma educta de potentia materiæ. Tertiò ad idem: Omnis actio virtutis quæ est in semine, est per virtutem corpoream. agit enim virtus illa mediãte calore ignis, cœli, & animæ. ergo non potest anima virtute seminis produci. probatur cõsequentia, quia nulla virtus actiua agit vltra suum genus: anima autem intellectiua excedit totum genus corporum.

Nulla virtus actiua agit vltra suũ genus.

SED videtur ista ratio nõ concludere. Diceret enim aliquis quòd licet nulla virtus actiua principalis agat vltra suum genus, virtus tamen instrumentalis potest vltra suũ genus virtute principalis agentis agere, sicut calor producit eamẽ virtute animæ, qui genus excedit elementi. Similiter sacramenta causant ornatum in anima, qui est quid spirituale, secundum doctrinam sanct. Tho. sic etiam dicetur quòd virtus seminis & calores quibus operatur, licet propria virtute animam intellectiuã producere non possint, eam tamen possunt virtute animæ generantis producere. Respõdetur ex doctrina san. Th. prima quæst. 118. art. secundo, quòd nec etiam virtute animæ potest semen agere ad animam intellectiuam ipsam producendo. Licet enim corpus vt instrumentum substantiæ immaterialis inquantum immaterialis est possit agere aliquid immateriale, sicut phantasma virtute intellectus agentis producit in intellectũ possibilẽ speciem intelligibilem quæ est omnino immaterialis, corpus tamẽ vt instrumentum substantiæ immaterialis, inquantum est actus corporis, non potest agere aliquid immateriale, quia substantia immaterialis vt actus corporis non pertinet ad ordinẽ immaterialiũ, sed ad ordinẽ materialiũ. Semẽ autẽ nõ agit virtute animæ intellectiuæ, inquãtũ omnino immaterialis est, sed inquãtũ est actus corporis, cum virtus generatiua quæ mediãte generatio fit, sit actus corporis: ideo nec etiã inquãtum instrumentum est animæ generantis, potest animam producere. Sed bene quia anima secũdum essentiã suam est intelligibilis & immaterialis, licet non agat inquantum est omnino immaterialis, sed inquantum est actus corporis, potest semen virtute ipsius agere dispositiones ad animam intellectiuam, & sic causare vnionem ipsius cum materia, quod est causare animã inquantum est actus corporis, sicut agit in virtute ipsius vt actus corporis est. Propositio ergo sancti Thomæ, videlicet, Nulla virtus actiua agit vltra suum genus, est etiam vera de agente instrumentali non agente in virtute agentis principalis superioris ordinis, inquantum superioris ordinis est, sed vt ad inferiorẽ ordinem pertinet, & sic eam intellexit sanctus Thomas. Si autem agat in virtute agentis superioris ordinis, vt superioris est ordinis, sic potest agere vltra suũ genus, sicut calor agit in virtute animæ inquantũ anima est, & sacramentum agit per virtutem diuinam, inquantum corporalia excedit. Vnde instantiæ adductæ non sunt cõtra intentũ rationis. Tertiò principaliter arguitur. Anima est substantia intellectualis. ergo &c. probatur consequentia, quia ridiculum est dicere substãtiam intellectualem aut per diuisionem corporis diuidi, aut ab aliqua corporea virtute produci, quorũ scilicet modorum altero aliquid per seminis traductionẽ produci potest intelligi. Quartò, corruptio corporis non est causa q̃ anima esse desinat: ergo nec generatio corporis est causa q̃ ipsa incipiat esse: sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. ergo &c.

ADVERTENDVM quòd corpus nominat propriũ perfectibile ab anima, & hoc oportet prius constitui & organizari virtute seminis, vt patet in embryone, vt in vltimo instanti organizationis sufficientis & necessariæ anima intellectiua introducatur. propter hoc inquit sanctus Thomas quòd traductio seminis est causa propria generationis corporis, non quia ipsa seminis separatio à generante, & eius introductio in matricem, sit propria causa generationis, cùm illa nominent negationem, & relationem, sed quia semen decisum & introductũ est causa propria, decisio autẽ & introductio est causæ conditio sine qua generatio corporis non fieret. Vltimò, inquit sanctus Thomas q̃ per hoc Apollinaris & sequacium error destruitur, dicentium, sicut corpora à corporibus generantur, ita animas ab animabus generari.

Quòd anima humana producatur in esse à Deo per creationem.

Cap. 87.

EX his autem quæ dicta sunt, ostendi potest quòd solus Deus animam humanam in esse producit. Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia & forma, vt suprà *ostensum est: neque generatur per accidens. quum enim fit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ est ex virtute actiua seminis: quod improbatum est. Cùm ergo anima humana de nouo esse incipiat: non enim est æterna, nec præexistit corpori, vt suprà *ostensum est; relinquitur quòd exeat in esse per creationem. ostẽsum est autem suprà *quòd solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

Solus Deus animam humanam producit. *Cap. 86. *Cap. 69. *Cap. 69.*

2 Amplius, omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse authorem, vt suprà ostensum est. Anima autem humana nõ est suum esse: hoc enim solius Dei est. Habet igitur causam actiuam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod verò non habet esse per se, sed solùm cum alio, non per se fit, sed alio facto: sicut forma ignis fit igne generato. Anima autẽ humana hoc habet proprium inter alias formas, quòd est in suo esse subsistens: & esse quod est sibi proprium, corpori communicat. anima igitur per se habet suum fieri præter modum aliarum formarum quæ fiunt per accidens compositis factis: sed cùm anima humana non habeat materiam partem sui: non potest fieri ex aliquo, sicut ex materia. Relinquitur ergo quòd ex nihilo fiat, & sic creetur. quum igitur creatio sit opus proprium Dei, vt suprà *ostensum est: sequitur quòd à solo Deo immediatè creatur.

Cap. 69.

3 Adhuc, eorum quæ sunt vnius generis, est idem modus prodeundi in esse, vt suprà *probatum est. anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prodire in esse, nisi per viam creationis. anima igitur humana exit in esse per creationem à Deo.

Cap. 86.

4 Item, quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. anima autem non potest sic produci in esse, quòd acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi: sicut contingit in rebus compositis ex materia & forma, quæ generantur per hoc quòd acquiritur formam in actu. non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, vt suprà *ostensum est. Relinquitur igitur quòd non producatur in esse ab aliquo agente: nisi per hoc q̃ consequitur ab ipso esse absolutè. ipsum autem esse est proprius effectus primi & vniuersalis agentis. secunda enim agentia agunt per hoc quòd imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ sunt formę factorum. anima igitur non potest produci in esse nisi à primo & vniuersali agente, quod est Deus.

Cap. 69.

5 Præterea finis rei respondet principio eius. tunc enim res perfecta est, cum ad primum principium pertingit, vel per similitudinem, vel quocunque modo. finis autẽ animæ humanæ & vltima eius perfectio est, quòd per cognitionem & amorem transcendat totum ordinẽ creaturarum, & pertingat ad primum principium, quod Deus est. igitur à Deo habet propriè suæ originis principium. Hoc etiam innuere videtur sacra scriptura Genesis primo. Cum enim de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis ascribat, vtpote cum dicit: Producant aquæ reptile animę viuentis: & similiter de aliis: ad hominem veniens, animam eius à Deo creari ostendit, dicens, Formauit Deus hominem de limo terræ: & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

Autoritas sacræ scripturæ. *Excluditur error.*

Super cap. 87.

QVANTVM ad secundum ponitur hæc conclusio: Solus Deus animam humanam in esse produxit. Probatur autem primò sic. Anima incipit esse eum corpore, vt ostensum est superius, & non quia per se generetur: eum non sit composita ex materia & forma, nec quia generetur per accidẽs per corporis generationem virtute seminis, vt etiam est ostensum, ergo per creationẽ: ergo à solo Deo, cuius solius est creare, in esse producitur. Secundò. Anima humana habet causam sui esse actiuam, cum non sit suum esse: & habet hoc proprium inter alias formas, quòd est in suo esse subsistens, ergo habet per se suũ fieri præter motum alterationis formarum quæ per accidens fiunt factis compositis. ergo aut fit ex aliquo sicut ex materia, aut ex nihilo per creationem. Non ex materia, quia non habet materiam partem sui, ergo per creationẽ fit, ergo à solo Deo immediatè creatur.

ATTENDENDVM quòd cum materia sit id ex quo aliquid fit inexistens, vt patet 5. metaph. oportet vt id quod non habeat materiam partem sui, & sit compositum. ideo optimè probat sanct. Thom. animam non fieri ex materia, quia non habet materiã partem sui: aliæ autem formæ non per se fiunt, sicut nec per se habent esse, sed fiunt tantùm alio facto scilicet compositõ, vt hic dicitur: ideo licet non habeant materiam partem sui, possunt tamen aliquo modo dici, impropriè tamen, fieri ex materia, inquantum de potentia materiæ educuntur.

Tertiò. Anima est de genere substantiarum intellectualium quæ non possunt intelligi prodire in esse nisi per viam creationis, ergo &c. patet consequentia, quia eorum quæ sunt vnius generis, est idem modus prodeundi in esse.

ATTENDENDVM quòd per eundem modum prodeundi in esse intelligit san. Th. idem genus productionis quo attingitur res producta immediatè, non autem intelligit accidentia illi generi productionis: quod dico, quia aliæ substantiæ spirituales non producuntur in materia, neque præsupponunt aliquã materialem dispositionem per agens naturale, sicut anima introducitur in materiam per agens naturale dispositam. hoc enim accidit productioni animæ, quæ est creatio, inquantum anima licet sit substãtia intelligibilis, est tamen corporis forma.

Quartò. Anima non potest sic produci in esse, quòd sibi acquiratur aliquod principium essendi, sicut accidit in rebus compositis, cum sit substantia simplex. ergo producitur in esse ab agente per hoc quòd cõsequitur ab ipso esse absolutè. ergo à primo & vniuersali agente qui est Deus, producitur: quia ipsum esse est proprius effectus primi & vniuersalis agentis.

ADVERTE hic quòd sanctus Thomas ponit vnum modum quo esse dicitur proprius effectus Dei. Alia enim agentia licet dent esse, illud tamen non dant nisi per hoc quòd imprimũt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ similitudo est rei factę principium essendi. Deus autem dat esse non solùm dando formale principium essendi, sed etiam rei dando esse absolutè absque hoc quòd illi det aliud principium formale essendi. Ex quo patet quòd esse absolutè & secundum se consideratum, non autẽ vt effectus formalis formæ introductæ in re producta, à solo Deo producitur: & sic absolutè & secundum se esse est effectus proprius Dei: aliorum autem est effectus vt coniungitur formæ in altero productæ. Quintò, finis animæ humanæ & eius perfectio est vt per cognitionem & amorem trãscendat totum ordinem creaturarum, & pertingat ad primum principiũ qui est Deus: ergo à Deo propriè habet suæ originis principium. finis enim rei correspondet eius principio.

Cap. 53. *Proprius effectus Dei.*

ADVERTE ne erres, quòd non ideo dicit sanctus Thomas finẽ animæ esse in amore & cognitione Dei, quasi vtrunq; ad beatitudinem essentialiter pertineat: sed quia cognitio est de essentialiter beatitudo, amor autem ipsam inseparabiliter concomitatur. Confirmatur vltimò, quia hoc in fine natur Genes. primo, vbi scriptura animalium aliorum animas aliis causis ascribens, puta dicendo, Producant aquę reptile animæ viuentis, & similiter de aliis: de anima hominis inquit: Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, Deo videlicet animæ humanæ creationem ascribens. Per hoc autem (inquit sanctus Thomas) excluditur error ponentium animas ab Angelis esse creatas. Aduertę quòd sanct. Thomas 1. q. 118. & de potentia. q. 3. art. 9. tenet non solùm falsum esse quòd anima cum semine traducatur, sed etiam hoc esse hæreticum, quia ex hoc sequitur animam subsistentem non esse, & ex consequenti esse corruptibilem cum corpore.

Autoritas sacræ scripturæ. *Excluditur error.*

Rationes contra determinatam veritatem.

Caput 88.

SVNT autem quædam quæ præmissis videntur esse aduersa. Quum enim homo sit animal, inquantũ habet animam sensitiuam, ratio autem animalis vniuocè homini & aliis animalibus conueniat: videtur quòd anima sensitiua hominis sit eiusdem generis cum animabus aliorum animaliũ: quæ autem sunt vnius generis, eundem modum habent procedendi in esse. anima igitur sensitiua hominis, sicut & aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine, in esse procedit. est autem idem secundum substantiam anima intellectiua & sensitiua in homine, vt suprà * ostensum est. videtur igitur quòd etiam anima intellectiua per virtutem seminis producatur.

Argumenta contrà dicta. *Cap. 58.*

2 Præterea, sicut docet Aristoteles in lib. de generatione animalium, prius tempore est fœtus animal quàm homo. sed cùm est animal, & non homo, habet animam sensitiuam, & non intellectiuam: quam quidem sensitiuam non est dubium ex virtute actiua seminis produci, sicut & in cæteris animalibus contingit. illa autem metanima sensitiua est in potentia vt sit intellectiua, sicut illud animal est in potentia vt sit animal rationale. Nisi fortè dicatur quòd anima intellectiua superueniens sit alia substantia: quod suprà *improbatum est. videtur ergo quòd substantia animæ intellectiuæ sit ex virtute quæ est in semine.

Cap. 58.

3 Item, anima quum sit forma corporis, vnitur corpori secundum suum esse: sed ea quæ sunt vnius secundũ esse, terminatur vna actio vnius agentis. si enim sunt diuersa agentia, & per consequens diuersæ actiones: sequetur quòd sint facta diuersa secundum esse: oportet vnius agentis vnam actionem terminari ad esse animæ & corporis: cõstat autem quòd corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine: ergo & ab eadem est anima quæ est eius forma, & non ab agente separato.

4 Amplius, homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quæ est in semine docisò: omne au-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem agens immobiliter generat sibi simile in specie per hoc quòd causat formā generati à qua est eius species. anima igitur humana à qua est species hominis prōducitur ex virtute quæ est in semine.

Apollinar.

5 Item, Apollinaris sic argumentatur: Quicunque dat complementum operi, cooperatur agenti: sed si animæ creantur à Deo, ipse dat complementū generationi puerorū: qui quādoque ex adulteris nascuntur: ergo Deus cooperatur adulteris. quod sibi inconueniens videtur.

Rationes ex Gregor. Nyssen.

6 Inueniuntur autem in libro qui Gregorio Nysseno inscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic: Ex anima & corpore fit vnum, quod est homo vnus. si igitur anima fiat prius quàm corpus, aut corpus prius quàm anima, idem erit prius & posterius seipso: quod videtur impossibile: simul igitur fit corpus & anima: sed corpus incipit fieri in decisione seminis: ergo & per decisionem seminis anima in esse producitur.

7 Adhuc, imperfecta videtur esse operatio agētis qui non totam rem in esse producit, sed solùm eius alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus verò virtute seminis formaretur, quæ duo sunt partes vnius, scilicet hominis: vtriusque operatio, scilicet Dei & seminatiuæ virtutis imperfecta videretur: quod patet esse inconueniens. Ab vna igitur & eadem causa producitur anima & corpus hominis. cōstat autem corpus hominis produci virtute seminis, ergo & anima.

8 Item, in omnibus quæ generantur ex semine: omnes partes rei generatæ simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant, sicut videmus in tritico aut in quolibet alio semine quòd herba & culmus & internodia & fructus & aristæ virtute comprehenduntur in primo semine: & postea protenditur semen & dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. in semine igitur hominis virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

9 Amplius, eorum quorum inuenitur idem processus & terminus, oportet esse idem originis principium. sed in generatione hominis idem processus corporis & animæ, & idem terminus inuenitur. secundū enim quòd figuratio & quantitas membrorum procedit, animæ etiam operationes magis ac magis manifestātur, nā prius apparet operatio animæ sensitiuæ: & tandem corpore completo operatio animæ intellectiuæ: ergo idem est principium animæ & corporis. sed principium originis corporis est per decisionem seminis: ergo est & principium originis animæ.

10 Adhuc, quod configuratur alicui, constituitur ex actione eius cui configuratur: sicut cera quæ configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. constat autem corpus hominis & cuiuslibet animalis esse propriæ animæ configuratum. talis est enim organorum dispositio, qualis competit ad operationes animæ per eas exercendas. corpus igitur formatur ex actione animæ. vnde etiam Aristoteles dicit in 2. de anima* quòd anima est efficiens causa corporis. hoc autem non esset nisi anima esset in semine. nam corpus per virtutem quæ est in semine, constituitur. est igitur anima humana in semine hominis, & ita ex decisione seminis originem habet.

*Text. cō. 38

11 Item, nihil viuit nisi per animam: semen autem est viuum: quod patet ex tribus. Primò quidem, quia à viuente deciditur. Secundò, quia in semine apparet calor vitalis, & operatio vitæ, quæ sunt rei viuentis i n-

dicia. Tertiò, quia semina plantarum terræ mandata, nisi in se vitam haberent: ex terra quæ est exanimis, non possent calescere ad viuendum. est igitur anima in semine, & sic ex decisione seminis vitam habet, & originem capit.

12 Amplius, si anima non est ante corpus, vt ostensum est, neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quòd prius formetur corpus, & postea ei infundatur anima de nouo creata. Sed si hoc est verum, sequitur vlterius quòd anima sit propter corpus. quod enim est propter aliud, inuenitur eo posterius: sicut vestimenta fiunt propter hominem. hoc autem est falsum. nam magis est corpus propter animam. finis enim semper nobilior est. oportet igitur dicere quòd anima simul cum decisione seminis oriatur.

Super cap. 88.

QVANTVM ad tertium ponit sanctus Thomas quasdam rationes contra determinatam veritatem, quarum prima est: Anima sensitiua hominis virtute seminis procedit in esse, cùm sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium: ergo & intellectiua. probatur consequentia, quia in homine sensitiua & intellectiua sunt idem secundum subſtantiam.

Secundò, fœtus prius est animal quàm homo, ergo prius habet animam sensitiuam quàm intellectiuam. sed illa producitur ex semine, ergo & intellectiua, cùm eadem fiat intellectiua, eò quòd intellectiua quæ fit alia, superuenire non possit. Tertiò, anima vnitur corpori secundū esse: ergo fit ab eodem à quo fit corpus, quum ad ea quę fiunt vnum secundum esse terminetur vna actio, & vnius agentis. ergo &c. Quartò, homo generat sibi similē in specie per virtutem quæ est in semine, ergo causat animam, à qua est hominis species. Quintò, secundum Apollinarem sequeretur Deum cooperari adulteris, quia creādo animā, daret complementum generationi adulterę. Sextò, simul fit corpus & anima, alioquin idē esset prius & posterius seipso, ergo &c. patet consequentia, quia corpus incipit fieri in decisione seminis. Septimò, sequeretur actionem Dei & hominis actionem esse imperfectam, quia neutra produceret totam rem.

Octauò, anima est pars hominis, ergo &c. probatur consequentia, quia in omnibus quæ generātur ex semine, omnes partes rei generatæ virtute comprehenduntur in semine. declaratur in tritico, vbi herba, culmus, internodia, fructus & aristæ comprehenduntur in primo semine, & postea protenditur semē & dilatatur ordine sequela naturali, ad rei perfectionem. Nonò, in hominis generatione est idem processus corporis & animæ, & idē terminus, quia secundum processum figurationis & quantitatis corporis operationes animæ magis ac magis manifestantur. ergo &c. Decimò, corpus hominis formatur ex actione animæ, tum quia sibi cōfiguratur, tū quia anima est efficiens causa corporis, vt dicitur 2. de anima, textu 36. ergo &c. Vndecimò, semen viuit, vt ex multis apparet. ergo in ipso est anima. ergo &c.

Duodecimò, sequitur quòd prius formatur corp*, & postmodū infunditur anima: ergo anima fit propter corpus, quia quod fit propter aliud, est posterius eo, sicut patet in vestimentis quæ propter hominem fiunt.

Responsiones ad prædicta.

Caput 89.

AD faciliorem verò præmissarum rationum solutionem præmittenda sunt quædam ad exponendum ordinem & processum generationis humanæ & generaliter animalis. Primò itaque sciendum est falsam esse opinionem quorundam dicentium quòd opera vitæ quæ apparent in embryone ante vltimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animæ in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, iam embryo non esset animal: quū omne animal ex anima & corpore constet: operationes etiam vitæ non proueniunt à principio actiuo extrinseco: sed ab intrinseca virtute, in quo præcipuè à non viuentibus viuentia videntur discerni, quorum est proprium mouere seipsa. quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimētum: vnde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis actiuam: cùm agens sibi simile agat. & multo est hoc manifestius in operibus sensus. nam videre & audire conuenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio: vnde cùm embryo inueniatur nutriri ante vltimum complementum, & etiam sentire: non potest hoc attribui animæ matris.

Præmissum falsum de primo errore alia conclusio falsa.

Nec tamen potest dici quòd in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiā completam: cuius tamen operationes non apparent propter organorū defectum. Nam cùm anima vniatur corpori vt forma, non vnitur nisi corpori cuius est propriè actus: est autem anima actus corporis organici: non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solùm potentia siue virtute. vnde Aristoteles dicit in secundo de anima quòd semen & fructus sic sunt potentia vitam habentia, quòd abiiciunt animam, id est, anima carent: cùm tamen id cuius anima est actus, sit potentia vitam habens: non tamen abiiciens animam.

Text. 17.

Sequeretur etiam si à principio anima esset in semine, quòd generatio animalis esset solùm per decisionem: sicut est in animalibus anulosis quòd ex vno fiunt duo.

Semen enim si statim cùm est decisum, animam haberet, iam haberet formam subſtantialem. omnis autem generatio subſtantialis præcedit formam subſtantialem: non eam sequitur. si quæ verò transmutationes formam subſtantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius: sic igitur generatio animalis cōpleretur in ipsa decisione seminis: omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur: tum quia impossibile est vt diuidatur secundum diuisionem corporis ad hoc vt in diciso semine esse possit, tum quia sequeretur quòd in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur. Neque etiam dici potest (quod quidam dicunt) etsi à principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum, tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animā in potētia, sed non actu.

Præmissum falsum de primo errore alia conclusio falsa.

Et quia vita plantæ pauciora requirit organa, quàm vita animalis: primò semine sufficienter ad vitam plantæ organizato, ipsam prædictam virtutem fieri animam vegetabilem: deinde organis magis perfectis & multiplicatis eandem perduci vt sit anima sensitiua: vlterius autem forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem: non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis: propter quod suspicantur Aristotelem dixisse intellectum ab extrinseco esse, in libro de generatione animalium. Secundum enim hanc positionem sequeretur quòd aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantùm, & postmodum anima sensitiua: & sic ipsa forma subſtantialis continuè magis ac magis perficeretur.

Præmissum falsum de primo errore alia conclusio falsa.

Et vlterius sequeretur quòd non simul sed successiuè educeretur forma subſtantialis de potentia in actum.

Et vlterius quòd generatio esset motus continuus, sicut & alteratio: quæ omnia sunt impossibilia in natura. Sequeretur etiam adhuc maius inconueniens, scilicet quòd anima rationalis esset mortalis.

Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili aduenit, ens facit ipsum esse incorruptibile per naturam: aliàs corruptibile mutaretur in incorruptibile: quod est impossibile. quum differant secundum genus, vt dicitur in decimo Metaphysicæ. subſtantia autem animæ sensibilis,

quum ponatur esse per accidens generata à corpore generato in processu prædicto: de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam (est enim sensitiuum potentia intellectiuum) de necessitate sequitur quòd anima rationalis corpore corrupto corrumpitur: quod est impossibile, vt suprà * probatum est, & fides catholica docet.

*Cap 79. Conclusio vera.

Non igitur ipsamet virtus quæ cum semine decidit, & dicitur formatiua, est anima, neque in processu generationis fit anima: sed cùm ipsa fundetur sicut in proprio subiecto, in spiritu cuius est semen contentuum, sicut quoddam spumosum: operatur formationem corporis prout agit ex vi animæ patris, cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam postquam anima inest. non enim concepta generat seipsam, sed generatur à patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animæ. Non enim potest attribui animæ embryonis ratione virtutis generatiuæ: tum quia vis generatiua non habet suam operationem nisi completo opere nutritiuæ & augmentatiuæ quæ ei deseruiunt: cùm generare sit iam perfecti: tum quia opus generatiuæ non ordinatur ad perfectionem ipsius indiuidui, sed ad speciei conseruationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritiuæ, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito. quod hic non apparet. non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem præexistentis, sed producitur ad perfectiorē formam, & vicinorem similitudini patris. Similiter nec augmentatiuæ ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solùm secundum quantitatem. de sensitiua autem & intellectiua patet quòd non habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quòd formatio corporis præcipuè quantum ad primas & principales partes non est ab anima genita, nec à virtute formatiua agente ex vi eius, sed agente ex vi animæ generatiuæ patris: cuius opus est facere simile generanti secundum speciem. hæc igitur vis formatiua eadem manet in spiritu prædicto à principio formationis vsque in finem: species tamen formati non manet eadem: nam primò habet formā seminis, postea sanguinis: & sic inde quousque veniat ad vltimum complementum. Licèt enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eò quòd quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ: in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem propter multas formas intermedias inter primam formam elementi, & vltimam formā ad quam generatio ordinatur: & ideò sunt multæ generationes & corruptiones sese consequentes. Nec est inconueniens si aliquid intermediorum generatur, & statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt vt via ad speciem: & ideò non generantur vt permaneant, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ: quia hoc etiam accidit in alteratione & augmento. non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum: sed solùm motus localis est verè continuus, * vt patet in octauo Physicorum. Quantò igitur aliqua forma est nobilior, & magis distans à forma elementi: tantò oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam vltimam veniatur, & per consequens plures generationes medias. & ideò in generatione animalis & hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ & generationes intermediæ, & per consequens corruptiones: quia generatio vnius est corruptio alterius. Anima igi-

Remouetur inconueniens apparens.

Ad aliud apparens inconueniens.

*text cōm. 63 Simp.

tur

Universidad de Deusto
Biblioteca

Formalis dispositio ad primam vitam præcedit cap.

tus vegetabilis quæ primò ineſt cum embryo viuit vita plantæ, corrumpitur: & ſuccedit anima perfectior, quæ eſt nutritiua & ſenſitiua ſimul: & tunc embryo viuit vita animalis, hac autem corrupta ſuccedit anima rationalis ab extrinſeco immiſſa, licèt præcedentes fuerint virtute ſeminis. His igitur viſis facilè eſt reſpondere ad obiecta. Quòd enim primò obiicitur, oportere animam ſenſituam eundem modũ originis in homine & in brutis habere, ex eo quòd animal de eis vniuocè prædicatur: dicimus hoc neceſſarium non eſſe. etſi enim anima ſenſitiua in homine & bruto conueniãt ſecundum generis rationem, differunt tamen ſpecie ſicut & ea quorum ſunt formæ. ſicut enim animal quod eſt homo, ab aliis animalibus ſpecie differt per hoc quòd eſt rationale: ita anima ſenſitiua hominis ab anima ſenſitiua bruti ſpecie differt per hoc quòd eſt etiam intellectiua. Anima igitur in bruto habet id quod eſt ſenſitiuum tantùm: & per conſequens nec eſſe nec eius operatio ſupra corpus eleuatur. vnde oportet quòd ſimul cum generatione corporis generetur, & cum corruptione corrumpatur. Anima autem ſenſitiua in homine, cùm habeat ſupra ſenſituam naturam vim intellectiuam, ex qua oportet quòd ipſa ſubſtantia animæ ſit ſecundum eſſe & operationem ſupra corpus eleuata: neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diuerſus ergo modus originis in animabus prædictis non eſt ex parte ſenſitiui ex quo ſumitur ratio generis, ſed ex parte intellectiui ex quo ſumitur differentia ſpeciei: vnde non poteſt concludi diuerſitas
Ad 2. generis, ſed ſola diuerſitas ſpeciei. Quod verò ſecundò obiicitur conceptum prius eſſe animal quàm hominem: nõ oſtendit rationalem animam cum ſemine propagari. nam anima ſenſitiua per quam animal erat, non manet, ſed ei ſuccedit anima quæ eſt ſimul ſenſitiua & intellectiua, ex qua eſt animal & homo ſimul, vt ex dictis patet. Quod verò tertiò obiicitur, diuerſorũ agentium actiones nõ terminari ad vnum factum: intelligendum eſt de diuerſis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata ſint adinuicem, oportet eorum eſſe vnum effectum. nam cauſa agens prima agit in effectum cauſæ ſecundæ agentis vehementius quàm etiam ipſa cauſa ſecunda. vnde videmus quòd effectus qui per inſtrumentum agitur à principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quàm inſtrumento. contingit autem quandoque quòd actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio inſtrumenti: ſicut vis vegetatiua ad ſpeciem carnis producit, ad quam non poteſt producere calor ignis, qui eſt eius inſtrumentum: licèt operetur diſponendo ad eam reſoluendo & conſumendo. quum igitur omnis virtus naturæ actiua comparetur ad deum ſicut inſtrumentum ad primum & principale agens: nihil prohibet in vno & eodem generato, quod eſt homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, & non ad totum quod ſit actione dei: corpus igitur hominis formatur ſimul & virtute dei quaſi principalis agentis & primi: & etiam virtute ſeminis quaſi agentis ſecundi. ſed actio dei producit animam humanam, quam virtus ſeminis produ-
Ad 4. cere non poteſt: ſed diſponit ad eam. Vnde patet ſolutio ad quartum. Sic enim homo ſibi ſimile in ſpecie generat: inquantum virtus ſeminis eius diſpoſitiuè operatur ad vltimam formam ex qua homo ſpeciem ſortitur.
Ad 5. Deum verò adulteris cooperari in actione naturæ, nihil eſt inconueniens. non enim natura adulterorum mala eſt, ſed voluntas. actio autem quæ eſt ex virtute ſeminis ipſorum, eſt naturalis, non voluntaria. vnde non eſt inconueniẽs ſi deus illi operationi cooperatur vltimam perfectionem inducendo. Quòd verò ſexto obiicitur, patet quòd non de neceſſitate concludit. Etſi enim detur quòd corpus hominis formetur prius quàm anima creetur, aut econuerſo: non ſequitur quòd idem homo ſit prior ſeipſo. non enim homo eſt ſuum corpus neque ſua anima: ſequitur autem quòd aliqua pars eius ſit altera prior: quod non eſt inconueniens. nam materia tempore eſt prior forma. materiam dico ſecundum quòd eſt in potentia ad formam, non ſecundum quòd actu eſt per formam perfecta. ſic enim eſt ſimul cum forma. corpus igitur humanum ſecundum quòd eſt in potentia ad animam, vtpote quum nondum habet animam, eſt prius tempore quàm anima. tunc autem non eſt humanum actu, ſed potentia tantùm. quum verò eſt humanum actu, quaſi per animam humanam perfectum: non eſt prius neque poſterius anima, ſed ſimul cum ea. Neque etiam ſequitur. ſi anima ex virtute ſeminis non producitur, ſed ſolum corpus, quòd ſit imperfecta operatio tam dei quàm naturæ, vt ſeptima ratio procedebat. virtute enim dei vtrunque fit, & corpus & anima: licèt formatio corporis ſit ab eo mediante virtute ſeminis naturali: animam autem immediatè producat. Neque etiam ſequitur quòd actio virtutis ſeminis ſit imperfecta, cùm perficiat hoc ad quod eſt. Sciẽdum eſt etiam in ſeminis virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, ſicut fœnum, culmus, internodia, & ſimilia: ex quo concludi non poteſt quòd id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in ſeminis virtute contineatur, vt octaua ratio concludebat. Quòd autem operationes animę videntur proficere in proceſſu generationis humanæ ſicut proficiunt corporis partes: non oſtendit animam humanam & corpus idem principium habere, ſicut nona ratio procedebat: ſed oſtendit quòd diſpoſitio partium corporis eſt neceſſaria ad animæ operationem. Quòd autem decimò obiicitur, corpus animæ configurari, & ob hoc animam ſibi corpus limile præparare: partim quidem eſt verum, partim autem falſum. ſi enim intelligatur de anima generantis, eſt verum quod dicitur: falſum autem ſi intelligatur de anima generati. non enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas & præcipuas partes, ſed virtute animæ generantis: vt ſuprà probatum eſt. ſimiliter etiam omnis materia ſuæ formæ configuratur: non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, ſed ex actione formæ generantis. Quòd autem vndecimò obiicitur de ſeminis vita in principio deciſionis: patet quidem ex dictis non eſſe viuum niſi in potentia: vnde tunc animam actu non habet, ſed virtute: in proceſſu autem generationis habet animam vegetabilem & ſenſibilem ex virtute ſeminis: quæ non manent, ſed tranſeunt anima rationali ſuccedente. Neque etiam ſi formatio corporis animam humanam præcedit, ſequitur quòd anima ſit propter corpus, vt duodecima ratio inſerebat. eſt enim aliquid propter alterum dupliciter. Vno modo propter eius operationem ſiue conſeruationem, vel quicquid huiuſmodi eſt quod ſequitur adeſſe: & huiuſmodi ſunt poſteriora eo propter quod ſunt: ſicut veſtimenta ſunt propter hominem, & inſtrumenta propter artificem. Alio modo eſt aliquid propter alterum, id eſt, propter eſſe eius: & ſic quod eſt propter alterum, eſt prius tempore, & natura poſterius. hoc autem modo corpus eſt propter animam: ſicut etiam omnis materia propter formam. ſecus autem eſſet ſi ex anima & corpore non fieret vnum ſecundum eſſe: ſicut dicunt qui ponunt animam non eſſe corporis formam.

Super

Super cap. 89.

VANTVM ad quartam reſpondet ſan. Th. rationibus ſuprà poſitis. Circa hoc autem duo facit. Primò enim ponit pulcherrimã quandã de proceſſu generationis doctrinã. Secundò ſigillatim ad ſingula reſpondet argumenta. Quantum ad primum dicit ſummatim ſeptem. Primum eſt quòd opinio dicentium quòd opera vitæ quæ apparent in embryone, ante vltimum complementum non ſunt ex aliqua anima, vel ex virtute principalitèr attribuitur generatio, nõ autẽ ex vi animæ cõcepti etiã poſtquã habet animã, quia conceptũ non generat ſeipſum, ſed à patre generatur, vt patet per ſingulas virtutes animæ diſtinctas. Animæ enim embryonis non poteſt attribui corporis formatio ratione virtutis generatiuæ, quia non habet ea vis ſuã operationem niſi cõpleto opere nutritiuæ & augmẽtatiuæ: neq; ordinatur ad perfectionẽ ipſius individui, ſed ad ſpeciei conſeruationẽ. Non etiã illud ſibi attribui poteſt ratione virtutis nutritiuæ, quia nutrimentum in proceſſu formationis producitur ad perfectionem formam & vicinioriẽ ſimilitudinẽ patris: non autẽ ad ſimilitudinem præexiſtentis trahitur, quod fit per opus nutritiuæ aſſimilantis. nutrimentum nutrito, nec etiam ſit virtute augmentatiuæ, quia ad ipſam nõ pertinet mutatio ſecundũ formã. ſed tantum ſecundum quantitatem. Non etiam illud ſit virtute ſenſitiuæ, aut intellectiuæ potentiæ, vt patet. relinquitur ergo quòd formatio corporis præcipuè quantũ ad primas & principales partes eſt tantum ex vi animæ generantis. Quintum eſt quòd hæc vis formatiua manet in ſpiritu prædicto à principio formationis vſque ad finem, ſpecies tamen formati non manet eadem, cùm diuerſas formas habeat ſucceſſiuè vſque ad cõpletum ordinem, eò quòd quodlibet eorum habeat formam immediatam materiæ primæ, tamen in aliorum generatione oportet eſſe generationũ ordinẽ propter multas formas intermedias inter primã formam elemẽti & vltimam ad quam generatio ordinatur. Sextum eſt, quòd non eſt inconueniens ſi aliquid inter mediorum generatur, & ſtatim poſtmodum eorum quid. patet, quia illa tanquam non habentia ſpeciem completam, non generantur vt permaneãt, ſed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Nec etiam eſt mirũ quòd tota generationis tranſmutatio non ſit continua, quia hoc etiam accidit in tota alteratione, & tota augmentatione, & ſolus motus localis eſt verè continuus, 8. Phyſicorum, tex. 64. & infrà. Septimũ eſt, q̃ quantò aliqua forma eſt nobilior, & magis diſtans à forma elementi, tanto oportet eſſe plures formas intermedias, & plures generationes & corruptiones. Et ideo in generatione hominis anima vegetabilis quæ primò ineſt embryoni cum viuit vita plantæ, corrumpitur, & ſuccedit perfectior anima, quæ eſt ſimul nutritiua & ſenſitiua: & tunc embryo viuit vita animalis: hac autem corrupta ſuccedit rationalis ab extrinſeco, non autem virtute ſeminis, vt præcedentes.

Corruptibile ſecundũ naturã quo modo poteſt incorruptibile fieri.

CIRCA tertium dictum aduertendum quòd corruptibile ſecũdum naturam impoſſibile eſt vt fiat ſecundũ naturã incorruptibile, quaſi corruptibile in incorruptibile mutetur. cũ enim corruptibile & incorruptibile differant ſecundum genus, nõ poteſt vnum mutari in aliud niſi fiat mutatio ſecundum genus: & per conſequens nihil ſecundum naturam corruptibile manens idem ſecundum ſubſtantiam. & non variatum ſecũdum genus, poteſt fieri per naturam incorruptibile: ſed tamẽ id quod eſt ſecundum naturam corruptibile, poteſt ex ſupernaturali dono fieri incorruptibile, ita q̃ idemmet erit corruptibile & incorruptibile, ſed per naturam corruptibile, incorruptibile autẽ per gratiam, aut per donum aliquod ſupernaturale ipſum à corruptione prohibens, vt eſt in corporibus beatorum. propter hoc S. Th. vt ſe præſeruaret ab incorruptibili per ſupernaturale donum, non dixit abſolutè q̃ nihil formaliter alicui rei corruptibili adueniẽs facit ipſum incorruptibile, ſed quòd non facit ipſum incorruptibile per naturam: & ſic ſi anima ſenſitiua quæ eſt ſecundum naturam corruptibilis, fiat per ſuperuenientem lucem rationalis, non poterit anima rationalis fieri incorruptibilis per naturam, ſed remanebit naturaliter mortalis & incorruptibilis ſicut prius.

CIRCA quartum dictum cum concluditur q̃ formatio corporis præcipuè quantum ad primas & principales partes eſt tantùm ex vi animæ generantis, aduerte q̃ ideirco ſpecificauit ſan. Th. principales & primas partes, quia vt ipſe ait prima parte in quæſtione adducta, art. 1. ad quartum, producta anima ſenſitiua in generato quantum ad aliquam partem principalem, tũc iam illa anima ſenſitiua prolis incipit operari ad complementũ proprij corporis per modum nutritionis & augmenti. Et ſic patet quòd aliquæ partes ſecundariò aduenientes poſſunt ex vi animæ prolis effici, licet partes principales, ſicut cor, cerebrum, & huiuſmodi virtute animæ generantis fiant.

CIRCA quintum dictum duplex dubium occurrit. primum eſt circa id quod dicitur vim formatiuã manere in ſpiritu à principio formationis vſque in finem. videtur enim velle ſanct. Th. quòd talis vis finita formatione non duret, ſed tantùm duret vſque ad formationis complemẽtum. Huius autem oppoſitum habetur de potẽtia, q. 3. ar. 9. ad 16. vbi dicitur quòd virtus formatiua quæ eſt in principio, manet etiam aduemente anima rationali, ſicut & ſpiritus in quos ferè tota ſubſtantia ſpermatis conuertitur, manent. Secundum eſt circa id quod dicitur, quoniam oportet in generatione aliorum corporum eſſe generationum ordinem propter multas formas medias inter formam primam elementi & vltimam formam ad quam generatio ordinatur. Ex hoc enim ſequitur quòd materia exuta vna forma non poteſt quãcunque formam abſque ordine recipere, ſed neceſſe eſt vt vnam prius altera ordinatè & gradatim recipiat. huius autẽ oppoſitum expreſſè dicit ſanct. Tho. 5. Phyſicorum. vbi oſtendens quomodo in ſubſtantia non ſit contrarietas, inquit quòd materia exuta vna forma poteſt recipere diuerſas formas abſque ordine. Augetur etiam dubium, quia oſtẽſum eſt ſupetius quoniam forma quælibet ſubſtantialis abſolutè loquendo vnitur immediatè materiæ primæ, ergo materia poteſt per generationem recipere quãcunque formã abſque ordine. probatur conſequentia, quia hic aſſignat rationem S. Th. quare corporum ſimplicium generatio non procedit ordinatè, quia videlicet quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ.

Quomodo virtus quæ erat in ſemine completa generatione remaneat.

AD primum horum reſpondetur q̃ expreſſè S. Th. pri. parte vbi ſuprà, tenet virtutem actiuam quæ erat in ſemine, deſinere eſſe deſinente ſemine, & euaneſcente ſpiritu qui in ipſo continebatur. nõ enim poſſibile eſt virtutem remanere eãdem numero eius ſubiecto deſtructo, cùm accidens neq; per ſe ſuſtinere poſſit, neq; migrare de ſubiecto in ſubiectũ. Quod autem dicitur in de potentia, &c. q̃ manet, intelligitur non eadem ſecundum numerum, ſed in ſuo ſimili: quod patet ex duobus. Primò, quia aſſignat rationem huius permanentiæ, ex eo q̃ ſpiritus in quos tota ferè ſubſtantia ſpermatis conuertitur, manent. conſtat autem q̃ ſubſtantia ſpermatis non conuertitur in eoſdẽ numero ſpiritus qui præerãt, ſed in ſimiles: & ſic virtus quidẽ ſimilis prioris remanet, nõ autẽ oportet vt remaneat prior eadẽ ſecundũ numerũ. Secundò, quia idẽ cõfirmat exẽplo caloris qui fuit diſpoſitio ad formã ignis, qui remanet forma ignis aduemente. manifeſtum eſt autem quòd calor qui præceſſit formam ignis, nõ re-

Universidad de Deusto
Biblioteca

manet idem numero, cum in aduentu formæ ignis corrũpatur subiectum in quo erat, sed remanet similis calor secundum speciem. Dicendum est ergo quòd virtus formatiua remanet in simili, non autem eadem secundum numerum: & quæ prius erat corporis formatiua, vt ibi dicitur, eadem secundum speciem sit postmodum corporis regitiua.

Quomodo materia sit prima ad formam media ad vltimam dicatur se habere.

AD euidentiam secundi dubij attendendum est primò ex doctrina S. Dh. de spiritu. ar. 3. ad vigesimum, q̃ materia nudè quidem considerata indifferenter se habet ad omnes formas, quia videlicet secundum suam substantiã non est magis ad vnam formam determinata quàm ad aliam, sed vnius cuiusque est secundum suam naturam receptiua. cõsiderata autem vt perfecta per aliquam dispositionem ex virtute agentis, non respicit indifferenter omnes formas, sed aliquas determinatè sunt enim aliquę formæ habentes inter se ordinem secundum generationem, vt natæ sint sibi immediatè per generationẽ succedere: & ideo dũ materia vna illarũ exuitur, non potest recipere quãcunque indeterminatè, sed illam quę nata est immediatè succedere formę priori quæ erat ab agente introducta, tanquam dispositio ad vlteriorem formam: sicut quia forma sanguinis habet immediatũ ordinem in generatione animalis ad formã seminis, ideo dum materia exuitur forma seminis, non recipit immediatè aliã formam quàm formam sanguinis. Attendendum secundò, q̃ licet materia secundum se & nudè considerata indifferẽter se habeat ad omnes formas, vt autem est per aliquam formam ab agente disposita, non sit ad omnes indifferens, sed aliquas determinatè respiciat: tamen alium ordinem habet ad formas elemẽtorum, & alium ad formas perfectiores. Nam cùm formæ elementorũ teneant infimum gradum inter formas, inter materiã primam & formas elementorum non mediat alia forma imperfectioris ordinis, vtpote quæ sua imperfectione magis ad naturam materiæ appropinquet: & ideo inquit hoc loco S. Tho. q̃ quodlibet elementorũ habet formã immediatam materiæ primæ: formæ autem altioris gradus & ordinis, habent sub se naturæ ordine formas inferioris ordinis & gradus: & quantò forma est imperfectioris ordinis, tantò magis ad naturã materiæ appropinquat: quia quantò aliquid magis recedit ab actu & perfectione, tantò magis ad potentiã accedit. ideo formæ quæ sunt supra elementa, non sunt immediatè materiæ primæ secundum naturæ ordinem, sed inter ipsas & materiam mediant formæ elemẽtorum: & quantò forma ad altiorem ordinem & gradum pertinet, tantò inter ipsam & materiã plures formæ naturæ ordine mediãt. Et quia natura in educendo aliquid de potẽtia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum: ideo dum materiam deducere intendit ad actum formæ perfectioris ordinis, prius deducit ad actum formæ imperfectioris, & sibi propinquioris secundũ materiam. Et hæc est ratio quare dum exuitur forma vnius elementi, indifferenter potest recipere quamcunque aliã formam alterius elementi: non autem dum exuitur alia forma, potest indifferenter recipere quamcunque aliam formam superioris ordinis, sed determinatam. scilicet quæ est formæ priori secundũ gradum & ordinẽ naturæ proximiorem: in generatione enim naturali forma imperfectior introducitur à natura vt dispositio ad formam immediatè post ipsam naturæ ordine collocatã: in generatione verò elementi forma imperfectioris elementi non se habet vt dispositio & vt medium ad formam alterius elementi, cũ omnes formæ elementares ad vnum ordinem pertineãt, & omnes immediatè materiam respiciant. Attendendum tertiò q̃ aliud est aliquam formam esse immediatam materiæ, & aliud illam vniri immediatè materiæ. cùm enim dicitur formã esse materiæ immediatã, significatur exclusio omnis alterius formæ inferioris ordinis & gradus inter materiam & formam, quia videlicet secundum naturæ ordinẽ nulla est quæ illa sua imperfectione magis ad materiæ naturam & conditionem appropinquet: sicut dicimus hominẽ & animal esse immediata, quia inter ea non mediat alia superior species quæ sit prior homine, & inferior animali. econtrario verò dicimus viuum & hominem non esse immediata, quia inter illa ordine naturæ & gradu mediat animal. sed cùm dicitur formã vniri immediatè materiæ, significatur q̃ forma dat esse materiæ non mediante aliquo alio, sed per se ipsam. ita q̃ excluditur omne mediũ quod vnire habeat formã materiæ secundum esse. sic autẽ (vt superius est ostensum) omnis forma substantialis immediatè vnitur materiæ primæ, eò quòd omnis forma superioris ordinis virtualiter contineat omnes alias formas inferiorum ordinum, & det materiæ quicquid formæ inferiorum ordinum darent: non autem omnis forma est ordine naturæ immediata materiæ (vt est ostensum) cùm sint diuersi gradus & diuersi ordines formarũ. Patet itaq; ex his quoniam bene dictum est à S. Tho. in generatione aliorũ corporum supra elementa oportere esse generationum ordinem propter multas formas intermedias, ordine scilicet naturæ inter primã formam elementi & vltimam formam ad quam generatio ordinatur, quia natura ordinatè in suis operibus procedit, & nõ producit aliquid ab vno extremo ad aliud nisi per media essentialiter & per gradus ordinata.

AD primum ergo in oppositum dici potest dupliciter, primò quòd non loquitur ibi sanctus Thomas de materia vnius elementi in ordine ad omnes formas, sed in ordine ad formas aliorum elementorum, quę per simplicem generationẽ in ipsam introducuntur. ipsa enim exuta vna forma elementi, potest indifferenter plures formas elemẽtares recipere, quia vt hîc dicitur, quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ. vnde & adducit Aristotelem secundo de generatione dicentem, quòd cùm ex terra fit ignis, non oporteat fieri transitum per media elementa. loquitur autem particulariter & de illis, quia ex cõtrarietate illarum arguebatur esse contrarietatem in substantia. ipse autem ostendit quòd propter illas non oportet ponere contrarietatem in substantia, cum neque inter ipsas inueniatur maxima distantia, ita quòd ab vna illarum non possit nisi per media perueniri, neque esse illarum per continuum motum acquiri possit: & sic quum non sit inter illa contrarietas, de quibus maximè videtur propter contrarias ipsarum qualitates, multò minus inter alias formas substantiales erit contrarietas. hîc autem sanctus Thomas in loco adiucto non loquitur de materia in ordine ad formas elementares in ipsam per simplicem generationem introducendas. sed in ordine ad alias formas quæ supra formas elementares sunt. Potest secundò responderi iuxta ea quæ dicũtur in quæstione de spiritualib⁹ loco allegato, quod loquitur sanctus Thomas in quinto Physicorum de ipsa materia secundum se & nudè considerata. ipsa enim exuta vna forma, vt sic, videlicet absque forma, quantum est ex natura sua, & sua potentialitate, indifferens est ad vnamquamque formam recipiendam, eò quòd vnaquæque forma substantialis nata sit illi dare esse immediatè & illi immediatè vniri. Hic autem loquitur sanctus Thomas de materia secundum quòd per agẽs disponitur & ordinatur ad generationem. sic enim per aliquod agens disposita ad aliquius generationem, & per eius actionem exuta forma quam habebat, vt sic, videlicet per tale agens exuta, nõ est indifferens ad plures formas, sed est determinata ad illam ad quam agens ipsam disposuerat: vnde nulla est contradictio. Ad secundum patet ex dictis, quòd aliud est formam esse naturæ ordine immediatam materiæ, & aliud ipsam vniri materiæ immediatè. Sanctus Thomas ergo non probat generationem simplicium corporum nõ procedere ordinatè, quia quodlibet elemẽtorum habeat formam per quam immediatè vnitur materiæ, sed quia vnumquodque eorum habet formam naturæ ordine immediatam materiæ. hoc autem non cõgenit omnibus formæ, sed tantùm formis elemẽtorum, eò quòd ipse infimum gradum inter formas teneat.

CIRCA sextum dictum, quum dicitur quòd neque alteratio tota est continua, neque totum augmentum, aduertendum quòd ex istis verbis non habetur neque vllam alterationem esse continuam, neque vllum augmentum. hoc enim quum tantùm incidenter sic dictum, noluit sanctus Thomas asserere, eò quòd multas habet difficultates, sed habetur tantùm quòd tota alteratio qua scilicet aliquid alteratur à non gradu alicuius qualitatis ad aliquem perfectum gradum, non est de necessitate continua, quia potest mobile moueri ad aliquem gradum remissum: & posteaquam ibi per aliquod tempus quieuerit, moueri ad perfectum gradum similiter totum augmẽtum quo animal per totam suam vitam augetur, non est continuum, cùm videamus homines augeri ad aliquam quantitatem, & sub illa per longum temporis spacium quiescere, deinde in maiorem etiam quantitatem augeri. De hoc autem nulli est dubium. Verũ autem partiale augmentum & partialis alteratio sit motus continui, nõ est præsentis speculationis, sed ad octauum Physicorũ pertinet, idque ibi pertractauimus.

QVANTVM AD SECVNDVM respondet sanctus Thomas ad singula argumenta. Ad primum quidem negat antecedens, ad eius verò probationem negat consequentiam, quia licet anima sensitiua bruti, & anima sensitiua hominis sint eiusdem generis, non tamen sunt eiusdem speciei, sicut neque homo & brutum. Ad probationem negat assumptum. diuersitas enim speciei potest requirere diuersum modum procedendi in esse eorum quę sunt eiusdem generis. Nam in propolito, anima bruti est sensitiua tantùm, & per consequens nec esse nec operatio eius supra corpus eleuatur: ideo simul generatur & corrumpitur cum corpore: sensitiua autem hominis est etiam intellectiua & secundum esse ac operationem supra corpus eleuatur: ideo per corporis generationem non generatur.

Ad secundum respõdet ex dictis quòd sensitiua per quam sortes erat animal, non manet, sed ei succedit alia quæ simul est sensitiua & intellectiua.

AD fundamentum tertiæ rationis, scilicet quòd diuersorum agentium

agentium actiones non terminantur ad vnum factum, sed ad diuersa, respondet quòd est verum de agentibus non subordinatis, est autem falsum de subordinatis, quorũ vnum est sicut principale agens, alterum verò sicut instrumentum.

Quomodo sortes sit materialiter causa animæ, non autem secundum formam, & quomodo generatio animalis tangat.

Dicitur tamẽ secundò, q̃ aliquãdo actio principalis agẽtis pertingit ad aliquid in operato, ad quod nõ pertingit actio instrumẽti: & sic vno & eodẽ generato, quod est homo, nihil prohibet actionẽ naturæ quæ est sicut Dei instrumentum terminari ad aliquid hominis, nõ antẽ ad totũ quod fit actione Dei. vnde virtute Dei & virtute seminis producitur quidẽ corpus hominis, animam verò actio Dei immediatè producit, quam virtus seminis producere non potest, sed ad eam disponit.

Quomodo generatio hominis dicatur ad animam naturaliter terminari.

AD euidentiam huius responsionis considerandũ q̃ licet virtus seminis dicatur animã nõ producere, sed tantũ ad eã disponere, nõ tamẽ hoc est intelligendũ ad hunc sensum, quasi virtus seminis nullo modo ad ipsam animam attingat, sed sensus est (vt habetur ex q. de potẽtia. q. 3. ar. 9. in solutionibus argumentorũ) q̃ nõ producit animã causando esse ipsius, sed producit dispositiones quæ sunt necessariæ ad formã, & quibus corpus disponitur ad hoc vt fit particeps esse animæ: & quia ad tales dispositiones sequitur vnio animæ cũ corpore, ideo virtus seminis est etiã causa vnionis animæ cum materia. Et per hoc soluuntur multa argumenta adducta à Capreolo in 2. sen. dist. 15. quibus arguitur q̃ non potest saluari hominis generatio ab homine, si homo tãtùm dispositiones accidentales producat. dicitur enim q̃ nõ tãtùm dispositiones corporis agens naturale causat, sed est etiam causa vnionis animæ ad corpus dispositiuè, & sic dicitur agens naturale inducere formam in materia.

Quomodo actio diuina & actus generationis dicatur terminari ad animam.

SED contra hãc responsionem, cùm dicitur q̃ agẽtia subordinata, qualia sunt Deus & creatura, respectu hominis possunt agere ad eundẽ terminum diuersimodè, dubitatur. In hominis enim generatione nõ potest actio diuina quæ est creatio, terminari ad idem compositum, quod est homo, ad quod terminatur actio hominis, quæ est generatio, alioquin totus homo dicere tur creatus, sicut dicitur genitus: nec ad eundem terminum qui est forma, quia tunc agens creatum cooperaretur creationi, cuius oppositũ ostensum est in præcedentibus. ergo nullo modo ad eundem terminum terminatur. Respondetur, & dicitur primò, q̃ actio Dei & actio seminis aut hominis generantis terminantur ad eundem terminum qui est homo, & ad eundẽ terminationis quæ est anima. sed diuersimodè. Nã homo est terminus creationis inquantũ principalis eius pars. s. anima intellectiua, creatur in corpore: est verò terminus generationis, inquantum alia pars. s. corpus per generationem dispositur vltima dispositione ad suscipiendum animam: & generatio est causa per modum dispositionis & præparatis materiã q̃ sibi anima vniatur, ex cuius vnione resultat ipsum totum, quod est homo. vniens enim materiæ cum forma, est causa suo modo cõpositi quod ex tali vnione resultat. anima verò est terminus creationis quantũ ad esse suũ absolutum. est verò formalis terminus generationis quo ad vnionem eius cum materia. Cùm autem dicitur q̃ tũc agens creatũ cooperaretur creationi, dico q̃ cooperari creationi dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia eũ alio operatur ad terminum creationis attingẽdo esse ipsius absolutè: & sic nihil cooperatur creationi. Alio modo disponendo materiã in qua terminus per se creationis creatur, & per hoc terminum creationis vniendo materiæ: & sic nullum incõueniens est aliquid cooperari creationi eius quod in materia determinata creatur: & sic dicimus hominem siue virtutem seminis creationi animæ cooperari.

Quomodo homo generatus dicatur esse factus.

SED resultat aliud dubium etiam à Capreolo loco allegato contra dictum. Cùm enim dicitur virtutem seminis esse causam dispositionũ corporis, non autem esse causam animæ, quæritur de illis dispositionibus. Aut enim sequitur animam ordine naturæ, aut præcedunt. Non primum: tum quia nullum agens causat accidentia consequentia aliquam formã nisi causet illã formã: tum quia virtus seminis nihil causat postquã reposuit fœtum in specie. Non etiam secundum, quia tunc in homine esset alia forma substantialis præcedens animam super quam fundaretur: quod negatum est. ergo nullo modo virtus seminis illas dispositiones causat, nisi & ipsam animam causet. Respõdetur, q̃ duplex est genus dispositionum materiæ. Quædã enim sunt dispositiones tráſeuntes, quibus scilicet præparatur materia ad susceptionem animæ, sed in eius aduẽtu desinunt esse: & tales certum est quòd præcedunt animam, & fundantur in forma substantiali præcedente in materia aduentum animæ, vt sunt accidentia embryonis quæ consequuntur animam sensitiuam in ipso existentem. Quædam verò sunt permanentes, quæ. s. in eodẽ instanti in quo anima vnitur corpori, causantur, & simul cum anima permanẽt in materia: & tales (vt in superioribus est plenissimè ostensum) absolutè loquendo sequuntur animã. prius enim oportet ordinem esse naturæ formã vniri materiæ quã accidẽtia cõpositi sintquia compositum ex vnione formæ ad materiam resultat: accidentia autem quæ in ipsa animæ introductione ab agente naturali causantur, sunt accidentia non animæ tãtum, sicut intellectus & vo Juntas quæ à solo Deo causantur, nec tãtùm materiæ, quia quælibet forma substantialis (vt superius est ostensum) vnitur immediatè materiæ: sed sunt accidentia compositi: sed considerata anima vt dat esse intellectiuum, præcedunt ipsam animam in genere causæ materialis, veluti eius dispositiones quibus materia ad esse intellectiuum præparatur. Cùm probatur q̃ nõ sequuntur animam in materia, dicitur ad primam probationem, q̃ assumptum est verum de accidentibus consequentibus formã tãtùm tãquam eius proprietates in ipsa sola existẽtes: nõ est autẽ verum de accidẽtibus compositi, de quibus loquimur in proposito, & de agente instrumentali præparãte per accidẽtia trãseuntia materiam ad susceptionem formæ, cuiusmodi est agẽs naturale de quo nũc loquimur. Tale enim est dispositiuè causa vnionis formæ cum materia, & per consequens est causa compositi & accidentium quæ compositum concomitantur. Ad secundum dicitur q̃ agens naturale nihil agit post repositionem fœtus in specie posterioritate durationis: sed bene eodem instãti in quo fœtus reponitur in specie, aliquid agit quod posterius natura sequitur vnionem animæ cum materia, & secundum etiam aliquam considerationem formam præcedit, vt de huiusmodi accidentibus diximus. Cùm autem probatur q̃ nõ sequuntur, quia in homine esset alia forma præter animam, negatur consequentia. Dicitur enim q̃ illæ dispositiones vt præcedũt animam inquantũ dat esse rationale, fundãtur super compositum ex materia & ipsa anima intellectiua, vt dat esse sensitiuum: & sic non oportet ponere aliam formam præter intellectiuam in homine. Ex his potuerunt solui multæ instantiæ à Capre. adductæ. Ad quartũ respondetur negando consequentiã, tibi enim simile in specie homo generat, inquantum virtus seminis dispositiuè operatur ad ipsam vltimam formam, per quam homo speciem sortitur.

Quomodo vere dicitur quòd homo hominem generat.

PRO declaratione huius responsionis attendendum est, q̃ quia anima intellectiua est alterius cõditionis à cõditione aliarum formarum quæ sunt in materia: ideo alio modo dicitur homo generare hominẽ, & alio modo aliud animal sibi simile in specie generare. Nam quia animæ brutorum à materia secundũ esse dependent, generãs in ipsis nõ solùm est causa cõpositi, sed etiã formæ, ipsam de potentia materiæ educẽdo. quia verò anima intellectiua non depẽdet à materia secundũ esse, & de illius potentia non educitur, homo generãs nõ causat animã intellectiuam absolutè, sed ipsam vnit materiæ dispositionẽdo materiã tali dispositione quæ est necessaria ad formã: & quia ex tali vnione animæ cũ materia resultat ipsum totũ quod est homo, ideo dicitur homo hominẽ generare, & sibi simile in specie producere.

SED aduertẽdum hîc, cum dicimus hominẽ generantẽ esse causam vnionis animæ cũ materia, q̃ hoc nõ est intelligẽdum quasi sit causa relationis vnionis animæ, vt ex parte animæ se tenet, ipsam relationẽ attingendo. relatio enim non est per se terminus actionis, nec etiam quia sit causa esse subsistantialis in quo vniuntur anima & corpus, sed quia causat terminum relationis animæ ad corpus, ad cuius termini. s. corporis positionẽ necesse est animã secundũ suum esse vniri corpori. vnde vnio materiæ ad formã quantũ ad fundamentũ relationis, est intrinsecus terminus generationis: sed vnio formæ cũ materia ex parte ipsius formæ & eius esse in quo fit vnio, est generationis terminus extrinsecus. Et hoc est particulare in generatione hominis, q̃ s. dicatur homo hominẽ generare ex hoc solũ quia per multas generationes & alterationes disponit materiã ad susceptionẽ animæ, causãtque etiã dispositiones cum ipsa remanẽtes, & ex hoc causat ipsius vnionem cum materia, & cõsequenter humanitatem quæ est tertia entitas, in aliis enim generationibus præter hæc omnia generans etiam ipsam formã in esse producit, educitque de potentia materiæ. hoc autem euenit, quia aliæ formæ nõ sunt subsistẽtes, anima verò intellectiua subsistẽs est, supràque materiam eleuatur. Bene itaque breuibus respondit S. Th. quòd ad hoc vt saluetur hominem sibi simile in specie generare, sufficit quòd dispositiuè ad animam intellectiuam operetur.

Ad quintam rationẽ quæ est Apollinaris, respõdetur, id quod infertur, non esse inconueniens, cùm generatio sit non voluntatis actio, sed naturæ, quæ mala non est. Ad sextam rationem, quæ ex Gregorio Nysseno cum sequentibus est sumpta, respondet negando antecedens de corpore secundum quòd est in potentia ad animam, nondum scilicet animam habens. Ad probationem negatur consequentia, quia tunc non est adhuc corpus humanum nisi in potentia: ideo præcedit animam, sicut potentia præcedit actum, non autem idem præcedit seipsum.

Ad septimam rationem negat cõsequentiam. actio enim Dei vtrunque producit, scilicet animam & corpus, corpus quidem mediante virtute seminis, animam verò immediatè. actio autem seminis perficit id ad quod est.

ADVERTE q̃ S. Th. ex hac responsione vult negare hãc

Universidad de Deusto
Biblioteca

positionē: Actio quæ totā rē nō producit in esse, est imperfecta nō enim actio dicitur imperfecta si nō producit totā rem, quādo nō ordinatur ad productionē rei quātum ad omnes partes, sed tātū ad productionē vnius partis. Nā omnis actio in suo genere perfecta est quādo per ipsā cōpletur id ad quod ordinatur: & ideo quia virtus seminis non ordinatur à natura ad productionē hominis quantum ad omnem eius partē, sed tantum ad corporis dispositionē & organizationē quæ ad receptionē animæ intellectiuæ sufficiat, ideo ii per ipsum hoc efficiatur, est actio perfecta, dato q̄ non vtraque homines partim producat.

Quomodo duæ actiones diuinæ ad hominis generationē, tenū effectū producere possint.

AD Occurrit dubiū circa id quod de actione diuina dicitur. Si enim Deus mediāte virtute seminis producit corpus, animā verò immediatè, sequitur q̄ duæ actiones diuinæ ad hominis productionē concurrāt simul. Creatio animæ, & corporis productio. sed ab eodē agente per duplicē actionē ipsius nō potest vnū simpliciter produci, quia vnicuique actioni suus proprius & distinctus terminus correspōdet, ergo homo non erit quid vnū simpliciter: quod pro inconuenienti habuit S. Th. cōtra Platonē & Origenē superius. Dicitur primò, q̄ vtique duæ operationes Dei extrinsecē concurrūt ad hominis productionē, licet sit vnica eius operatio intrinseca, quæ est diuina substātia. Dicitur secundò q̄ vnū simpliciter pōt ex duabus actionibus eiusdē agētis produci: quādo vna ad alterā ordinatur, sicut cum agens principale mouet instrumētū, & producit aliquid aliud ad quod actio instrumenti nō attingit. illā enim actionē qua aliquid per instrumentū per modū dispositionis attingit, ordinat ad actionem qua vlteriorem effectū producit, sicut & productū per instrumentū ordinatur vt dispositio ad principalē effectum, sic est in proposito. Nam actio qua Deus mediāte virtute seminis cōpus producit, ordinatur ad animæ creationem in corpore, sicut corpus ad animā, vt eius propria materia ordinatur. Ad octauā rationem respondet negando consequentiā. Ad probationem negat assumptum de parte quæ totam virtutem corporeā excedit, sicut est anima. Ad nonam rationem respondet negando cōsequentiam, & assumptum ad eius probationē. per illā nanque manifestationē operationū animæ secundū corporis profectū ostēdit dispositionem partiū corporis ad animæ operationem necessariam esse, non autem idem principiū animā & corpus habere. Ad decimam dicit q̄ vtique per animam generantis configuratur corpus, non tamen per animam geniti, vt superius est ostensum: ideo nō sequitur animā geniti in semine esse.

AD euidētiam huius responsionis considerandū ex doctrina S. Th. de potentia vbi suprà 5. q̄ licet virtus seminis ad animā intellectiuam non attingat ipsam producendo, oportet tamē vt virtute animæ hominis generātis materiam disponat. nō enim ageret ad dispositionem materiæ talem vt fiat corpus anima rationali perfectibile, nisi virtute animæ rationalis operaretur velut ipsius instrumētū, cum videamus nullū corpus esse animæ rationali aptum excepto corpore semine hominis generato: & quia talis dispositio fit cōfigurando & organizando corpus, vt per ipsum potiùs anima suas operationes exercere. ideo bene dicitur hic quod corpus virtute animæ generātis cōfiguratur animæ generati. Ad vndecimā respondet quòd (vt ex dictis patet) semen non est à principio viuum nisi in potentia, & per consequens nō habet tunc animam actu. in processu autē generationis habet animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis, sed illæ animæ succedente anima intellectiua transeunt.

Quomodo semen animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis habet.

ADVERTENDVM cum dicitur semē animam vegetabilē & sensibilē ex virtute seminis habere, q̄ semen duo habet, vt ex superioribus patet, scilicet corpulētam substantiā ac spumosam, & spiritus in ipso inclusos. ex corpulenta substantia generatur corpus, & hæc est ratione cuius semen dicitur à principio esse viuū in potētia passiua, & postea viuū in actu. in spiritibus autē inclusit est virtus animæ generantis, & ratione huius dicitus q̄ semē habet animā vegetabilē & sensitiuam virtute seminis. id est, virtute existente in spiritibus inclusis in semine: & sic semen secundū aliud est materia, & secundum aliud est agēs.

In aduētu animæ intellectiuæ in materiā anima sensitiua præcedens corrumpitur.

OCCVRRIT autem dubium circa id quod dicitur hic, & dictum est superius. q̄ in aduētu animæ rationalis recedit anima sensitiua præexistens, quæ est etiam vegetatiua. Quæritur enim à quo corrumpatur. Non à virtute seminis, quia agens naturale non corrumpit aliquam formam nisi aliam introducendo, neque ab agente supernaturali, quia quod naturaliter generatur, etiam naturaliter corrumpitur. ergo non desinit per aduētum animæ rationalis. Præterea sequeretur q̄ in homine nihil esset verè genitū. nō enim materia est genita, nec forma: & si corrūpitur forma præcedēs animā intellectiuā, anima intellectiua aduenit materiæ nudæ: ergo nihilhil erit genitum. Adhuc, si forma præcedens corrūpitur, sitque resolutio vsque ad materiā primā, eo q̄ remota forma substātiali remouētur ola accidētia illā consequentia, sequitur q̄ frustra fuerit materia dispositā per præcedētes formas, sed natura nihil frustra operatur, ergo, &c.

AD huius euidentiam considerandum est, q̄ vt ex superioribus patet, quia anima intellectiua dat esse subsistantiale, & facit ens simpliciter in actu, sicut & quæcunq; alia forma substātialis, ideo nō compatitur secum aliam formam substātialem in materia, sicut enim aduenit ei ens in actu, & per consequens esset forma accidentalis, non substātialis, sed cùm ipsa aduenit materiæ, necesse est vt præcedens corrūpatur. Sed decipiuntur qui S. Th. in hac parte impugnant, quia imaginantur in aliquo priori secundum durationem expoliari materiam omni forma. deinde in posteriori aliquo instanti animā introduci in materia nuda & expoliata existēte: quasi expoliatio materiæ ab omni forma sit dispositio quædam præcedens introductionē animæ intellectiuæ. Sed hæc non est mēs S. T. sed dicimus quòd materia per multas alterationes, per generationes multas ac corruptiones præparatur ad susceptionē animæ intellectiuæ: & cùm fuerit sufficienter præparata anima intellectiua, in instanti aduenit materiæ existenti sub anima sensitiua, & in eodem instanti expellit formaliter animam sensitiuā cum omnibus dispositionibus suis, & dat materiæ quicquid dabat anima sensitiua. ita q̄ idem instans, est primum non esse animæ sensitiuæ, & primum esse animæ intellectiuæ. vnde denudatio materiæ ab omni forma absolutè non est dispositio totalis ad animam intellectiuam, quia sic posset in quæcūq; materia anima intellectiua introduci, sed denudatio ipsius ab anima sensitiua immediatè præcedente in materia: denudatio inquam facta per expulsionē formæ ex aduentu animæ intellectiuæ simul cū dispositionibus similibus ad esse animæ intellectiuæ faciētibus. Hoc supposito dicitur ad primū, q̄ anima sensitiua præcedens corrūpitur & ab agente naturali, & ab agente supernaturali. quia enim anima intellectiua non potest simul cū illa esse in materia, omne agēs ad introductionē animæ intellectiuæ in materia agit etiā ad corruptionē formę præcedētis. Cū aūt improbatur q̄ corrūpatur ab agēte naturali, dicitur q̄ agēs naturale siue virtus existēs in semine corrūpit animam sensitiuā introducendo animā intellectiuā dispositiuè. producit enim dispositiones in instāti introductionis ipsius animę intellectiuę, quæ simul cū ipsā anima remanēt, quas diximus ordine naturæ præcedere animā intellectiuā, inquātū dat esse rationale, licet ipsum absolutè sequātur. Cū etiā arguitur q̄ nō ab agēte supernaturali, id dictū est q̄ nō tantū ab agēte supernaturali corrūpitur, sed cōcurrit etiā actio virtutis seminis. vnde sicut in generando hominē, semē est instrumentū diuinæ virtutis, ita & in corrūpendo formas prius introductas. Ad secundū negatur conseq. Ad probationē dicitur q̄ licet neq; materia neq; forma fit generata, tertia tamē entitas quæ resultat ex materia & forma f. homo, est verè generata. licet enim in generatione aliorū animaliū dicatur totū generari, quia etiā ipsa forma per generationē esse accipit. in generatione tamen hominis quia anima extollitur supra materiā, generās dicitur hominē generare, ex eo solū q̄ causat dispositiuè vnionē corporis & animæ ex qua homo resultat, id q̄ homo generās facit disponēdo materiā, & dispositionibus trāseuntibus, & dispositionibus simul cū anima remanētibus. Aliquā autē procedit ac si diceremus fieri resolutionē vsq; ad materiam primā, & nullū effectū generatiōis in homine genito remanere. hoc autē non dicimus, sed q̄ omnia accidētia quæ fuerunt ante instās introductiōis animę desinūt esse, sed tamē in eodē instāti per virtutē generātis similia accidētia introducūtur, & illa remanēt simul cū vnione animæ & corporis, quæ est etiā generātis effectus. Ad tertiū negatur cōsequ. ideo enim corruptuit in materia anima vegetatiua & sensitiua prius introducta, licet corrūpatur, quia materia nō potest ab infima forma ad suprēmā nisi per medias formas peruenire, vt superi⁹ est ostēsum: & ideo natura illas formas præintroducit in materia tanq̄ dispositiones in ordine ipsius animæ intellectiuę, nō autē tāquā dispositiones in facto esse. vnde nō frustrà introducūtur nisi quādo accidit embryonis corruptio antequā anima intellectiua formetur. Cū enim frustrà sit quod nō sequitur finē ad quē ordinatur, si per huiusmodi dispositiones ad animę introductionē deueniatur, qui est earū finis, licet propter incopossibilitatem duarū formarū substātialiū in eadē materia in ipsa animæ introductiōe corrūpantur, nō dicūtur fuisse frustrà introductæ. Vnde dixit superius S. T. q̄ intermedia non habēt speciē cōpletā, sed sunt in via ad speciē, & ideo nō generātur vt permaneāt, sed vt per ea ad vltimū generatum perueniatur. Ad 12. respondet negādo probationē dicitur, q̄ aliquid potest esse propter alterū duplici ter. Vno modo, quia est propter aliquid quod sequitur ad eius esse: puta propter eius operationē aut cōseruationē: & hoc est posterius eo propter quod est: & sic vestimēta sunt propter hominē. Alio modo, quia est propter eius esse, & tale est prius illo tempore, natura verò posterius: & hoc modo corpus est propter animam, sicut materia propter formam. secus autem esset si ponemus ex corpore & anima non fieri vnum secundum esse, sicut quidam dicunt animam non esse corporis formam.

CIRCA

CIRCA hoc vltimum dictum dubitatur, quia etiam si poneretur non fieri vnum ex anima & corpore, non propter hoc oporteret dicere animam esse propter corpus, vt hic dicitur. Nā posset disponi corpus ad esse ipsius animæ non per modū materiæ, sed per modum vasis in quo nouiter creata reciperetur, & sic corpus esset propter animam, non econuerso anima propter corpus. Respondetur quòd loquitur S. Th. de opinione illorū qui dicebant animas esse ante corpora productas, & esse naturas in se completas, sed eas post corporum productionem vniri corporibus: contra quos superius est disputatum. sic enim sequitur quòd animæ vniantur corporibus propter nobilitatē & perfectionem ipsorum corporum, non autem quia ipsō indigeant ad suum esse in principio creationis: & ex consequenti anima erit propter corpus, non autem corpus propter animam.

Quòd nulli alij corpori nisi humano vniatur substantia intellectualis vt forma. Cap. 90.

VIA verò ostensum est substantiam aliquā intellectualē vniri corpori vt formā. f. animā humanā: inquirendū restat vtrū alicui alteri corpori aliqua substātia intellectualis vt forma vniatur. Et quidem de corporibus cælestibus quòd sint animata anima intellectuali, superius est ostēsum * quid de hoc Arist. senserit: & quòd Aug. hoc sub dubio reliquit: vnde præsens inquisitio circa corpora elemētaria versari debet. Quòd autē nulli corpori elemētari substātia intellectualis vniatur vt forma, nisi humano, euidenter apparet. Si enim alteri corpori vniatur, aut vnitur corpori mixto, aut simplici. Nō autē potest vniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maximè esse æquale cōplexionis secundū suū genus inter cætera corpora mixta: cū videamus corpora mixta tārò nobiliores formas habere, quārò magis ad rēperamētū commixtionis perueniūt: & sic quod habet formā nobilissimā, vtpote substātiā intellectualē, si sit corpus mixtum, oportet esse rēperatissimū. Vnde etiā videmus q̄ mollities carnis, & bonitas tactus, quæ æqualitatē cōplexionis demōstrant, sunt signa boni intellectus: cōplexio autē maximè æqualis est cōplexio corporis humani: oportet igitur, si substātia intellectualis vniatur alicui corpori mixto, q̄ illud sit eiusdē naturæ cū corpore humano: forma etiā eius eiusdē naturæ cū anima humana, si esset substātia intellectualis: non igitur esset differētia secundū speciē inter illud animal & hominē. Similiter autē neque corpori simplici, puta aēri aut aquæ, aut igni, aut terræ vniri potest substātia intellectualis vt forma. Vnūquodque enim horū corporū est simile in toto & partibus. eiusdē enim naturę & speciei est pars aēris, & totus aēr. cremin eūdē motū habet: & similiter de aliis, similibus autē motoribus similes formæ debētur. si igitur aliqua pars alicuius dictorū corporū sit animata anima intellectuali, puta aēris, totus aēr & omnes partes eius eadē ratione erunt animata. hoc autē manifestè apparet esse falsum. nā nulla operatio vitæ apparet in partibus aēris, vel aliorū simplicium corporum. non igitur alicui parti aēris vel similium corporum substantia intellectualis vniatur, vt forma.

*Præsentia lib. 4. 7.

2 Adhuc, si alicui simpliciū corporū vnitur aliqua substātia intellectualis vt forma: aut habebit intellectū tantum, aut habebit alias potētias: vtpote quæ pertinēt ad partē sensitiuā aut nutritiuā: sicut est in hoīe. Si autē habebit intellectū tantū, frustrà vnitur corpori. omnis enim forma corporis habet aliquā propriā operationē per corpus: intellectus autē nō habet aliquā operationē ad corpus pertinētē, nisi secundū q̄ mouet corpus. intelligere enim ipsum nō est operatio quæ per organum corporis exerceatur, & eadē ratione nec velle: elemētorū etiā motibus naturalibus. f. à generātibus, & non mouētibus seipsis: vnde nō oportet q̄ propter eorū motum sint animata. Si autem habet substātia intellectualis quæ ponitur vniri elemēto, aut parti eius, alias animæ partes, cū partes illæ sint partes aliquorū organorū: oportebit in corpore elemēti inuenire diuersitatē organorū: quod repugnat simplicitati ipsius. nō igitur substantia intellectualis pōt vniri vt forma alicui elemento aut parti eius.

3 Amplius, quātò aliquod corpus est propinquius materiæ primæ, tātò est ignobilius, vtpote magis in potētia existēs, & minus in actu cōpleto. elemēta aūt ipsa sūt propinquiora materiæ primæ quā corpora mixta: cū & ipsa sint mixtorū corporū materia proximæ. sunt igitur elemētorū corpora ignobiliora secūdū suā speciē corporibus mixtis. cū igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quòd nobilissima forma quæ est anima intellectiua, sit vnita corporibus elementorum.

4 Itē, si corpora elementorum aut aliquæ partes eorū essent animata nobilissimis animabus, quæ sunt animæ intellectiuæ, oporteret quòd quātò aliqua corpora essēt viciniora elemētis, essent propinquiora ad vitā. hoc autē nō apparet, sed magis contrarium. nam plantæ minus habēt de vita quā animalia, cum tamē sint propinquiores terræ: & mineralia quæ sunt adhuc propinquiora, nihil habēt de vita. nō igitur substātia intellectualis vnitur alicui elemento vel parti eius vt forma.

5 Adhuc, oīm mouētiū corruptibiliū vita per excellētiā cōtrarietatis corrūpitur. nā aīalia & plātæ mortificātur ab excellēti calido & frigido, humido aut sicco. in corporibus aūt elemētorū sūt pcipuæ excellētiæ harū cōtrarietatum. nō igitur est possibile q̄ in eis sit vita. impossibile est igitur q̄ substantia intellectiua vniatur eis vt forma.

6 Amplius, elemēta etsi secūdū totū sint incorruptibilia, tamē singulæ partes sunt corruptibiles, vtpote cōtrarietatē habētes. Si igitur aliquæ partes elemētorum habeāt sibi vnitas substātias cognoscētes, maximè videtur q̄ assignetur eis vis discretiua corrumpētium, quæ quidem est sensus tactus, qui est discretiuus calidi & frigidi, & similium cōtrarietatum: propter quod etiā quasi necessarius ad præseruationē à corruptione, omnibus animalibus inest. hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici. cùm oporteat organum tactus nō habere actu contrarietates, sed potētia, quod contingit solùm in mixtis tēperatis: non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiua.

7 Itē, omne corpus viuens aliquo modo secundū animam localiter mouetur. nā corpora cælestia, si tamē sint animata, mouētur circulariter: animalia perfecta motu progressiuo: ostrea aūt motu dilatatiōis & cōstrictionis: plantæ autē motu augmēti & decrementi, qui sunt aliquo modo secundū locū. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima: sed solùm motus naturalis, non sunt igitur corpora viuētia. Si autem dicatur q̄ substātia intellectualis etsi non vniatur corpori elemēti aut parti eius vt forma, vnitur tamen ei vt motor. Primum quidē in aēre hoc dici impossibile est. cùm enim pars aēris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars eius determinata motum proprium habere propter quem sibi substantia intellectualis vniatur.

*Responsio tacita.

*Impugnatio.

2 Præterea, si aliqua substātia intellectualis vnitur alicui corpori naturaliter, sicut motor proprio mobili: oportet virtutē motiuā illius substātiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter vnitur. nā cuiuslibet motoris proprij virtus nō excedit in mouendo propriū mobile. Ridiculū aūt videtur dicere q̄ virtus alicuius substātiæ intellectualis non excedat in mouendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, aut aliquod corpus mixtum. non videtur igitur dicēdum quòd aliqua substantia intellectualis vniatur alicui corpori elementari naturaliter vt motor, nisi sibi etiam vniatur vt forma.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Exclusio erroris.

3 Item motus corporis elementaris potest ex aliis principijs causari quàm ex substantia intellectuali. superfluũ igitur esse propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus vniri.

Per hoc autem excluditur error & opinio Apulei & quorundam Platonicorum qui dixerunt dæmonia esse animalia corpore aëreo, mente rationabilia, animo passiua, tempore æterna, & quorundã gentilium ponentium elementa esse animata: vnde & eis cultum diuinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium Angelos & dæmones habere corpora naturaliter sibi vnita de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

Super cap. 90.

QVVM sit ostensum aliquam substantiam spiritualem vniri corpori, ostendit vltimo loco sanct. Th. quali corpori vniatur & ponit hanc cõclusionem. Nulli alij corpori elemẽtari nisi humano substantia intellectualis vnitur vt forma. quare autem de corpore tantum elementari loquitur, manifestat dicens, quod hoc ideo est, quia de corporibus cælestibus quòd anima intellectuali sint animata, ostẽsum est superius quid senserit Arist. & ꝙ Aug. hoc loco sub dubio relinquit. arguitur autem sic: Non vnitur corpori mixto nec simplici, ergo, &c. Quod non mixto, probatur, quia corpus mixtum habens nobilissimam formam, qualis est substantia intellectualis, oportet esse temperatissimum, cum videamus corpora mixta tantò nobiliores formas habere quantò magis ad temperamentũ mixtionis peruenit: propter quod videmus mollitiẽ carnis & bonitatem tactus, quæ æqualitatem complexionis demonstrant, esse signa boni intellectus, sed complexio maximè æqualis est complexioni corporis humani. ergo si substantia intelligibilis vnitur corpori mixto, illud erit eiusdem naturæ cum corpore humano: similiter & forma erit eiusdem naturæ cum anima humana. ergo inter illud animal & hominem non erit differentia secundum speciem.

ADVERTE quòd san. Th. vult habere ex identitate naturæ corporum perfectorum à substantia intellectuali, ipsas substantias intellectuales esse eiusdem naturæ. sesse animas intellectiuas, quia cum forma materiæ proportionetur, vbi materiæ fuerint eiusdem naturæ, oportet & ipsas formas intellectuales eiusdem naturæ esse, vtpote eisdem operationes in consimili corpore exercentes. Et sic sequitur quòd vtrũque compositum sit eiusdem speciei, & per cõsequens ipsa substantia intelligibilis nulli alteri corpori mixto vniatur quã humano. Quod etiam non vniatur corpori simplici, arguitur primo sic. Si aliqua pars vnius corporis simplicis, puta aëris, sit animata anima intellectuali, totus aër & quælibet eius pars erit animatus. quia huiusmodi corpus est simile in toto & in partibus, cum sit eiusdem speciei, vt patet ex identitate motus. similibus enim mobilibus scilicet naturaliter similes formæ debentur, sed hoc est manifestè falsum. cum nulla operatio vitæ in ipso appareat, similiter nec in aliis elementis, ergo, &c.

Quomodo totũ & partes eiusdẽ speciei sint.

CIRCA hoc quod dicitur, eiusdem naturæ & speciei esse totum aërem & quælibet eius partem, aduertendum, ꝙ partes esse eiusdẽ speciei cũ toto, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia sunt quædã cõpleta in specie quibus conuenit perfecta ratio totius, & per solam diuisionem possunt fieri individua eiusdẽ speciei cũ ipso toto: & sic dicuntur partes elementi esse eiusdem speciei cum toto elemẽto. sicut enim totus aër est aër, ita quælibet pars aëris, est aër, & per solã diuisionẽ pars aëris potest esse per se individuum aëris. Et hoc commune est omni toti homogeneo. Alio modo, quia ad eandem speciem pertinẽt per reductionem ad quam pertinet totũ, licet ipsa non habeant cõpleram rationem illius speciei. Et sic partes totius heterogenei sunt eiusdem speciei cum toto, veluti principia aut materialia aut formalia speciei. licet enim neque caro neque os hominis sint homo, pertinent tamẽ ad speciem humanã vt principia materialia. Vnde quod aliquãdo inquit S. Th. quoniã differt totũ homogeneũ à toto heterogeneo, quia partes homogenei habent speciẽ & formã totius, nõ autẽ partes heterogenei, intelligitur de habere eãdem formã & speciẽ primo modo, nõ autẽ secundo modo. Secundò. Illa substantia non haberet solũ intellectũ, quia frustra vniretur corpori, cõ ꝙ nullã operationẽ haberet per corpus: nec inquam intelligere aut velle, quia per organũ corporis nõ exercentur: nec mouere, quia elementa non mouẽt seipsa, sed eorum motus sunt à generatibus, & per cõsequẽs nõ sunt alata, nõ etiã haberet alias animæ partes, quia cũ illæ sint aliquorũ organorũ partes, oporteret in elemẽto esse diuersitatẽ organorũ, quod repugnat simplicitati ipsius. ergo, &c.

Tertiò. Elemẽta sunt corpora ignobiliora secundũ suã speciem corporibꝰ mixtis, quia sunt propinquiora materiæ primæ, & per consequens magis in potentia, & minus in actu cõpleto: & anima intellectiua est nobilissima forma. ergo &c. probatur cõsequia nobilioris corporis est nobilior forma.

ADVERTE ꝙ dũ dixit S. T. elemẽta esse ignobiliora corporibus mixtis, addidit, secũdum speciẽ, quia nõ sunt omnibus modis ignobiliora. vt enim dicitur 4. sen. d. 47. q. 2. ar. 1. q. 1. ad 3. quantũ ad perfectionem speciei mixtum est nobilius elemento, quantum verò ad perpetuitatẽ duratiouis eõtrario corpus simplex est nobilius mixto. Quartò, oportet ꝙ corpora quantò essent viciniora elemẽtis, tantò essent propinquiora ad vitam: sed contrarium apparet, quia plantæ minus habent de vita quàm animalia, & tamẽ sunt propinquiores terræ: & mineralia quæ ad huc terræ sunt propinquiora, minus habent de vita. ergo &c.

ATTENDE quod fundamẽtũ huius rationis est, ꝙ quãtò aliquid appropinquat perfectissimo, tantò est perfectius: & ideo cùm elementum ponatur animatum anima intellectiua, perfectissimè inter animata infertiora habeat vitam, optimè sequitur quod quãtò aliquid corpus magis appropinquauerit elemento, tãtò perfectius vitã habeat. Quinto, in elementis sunt excellẽtiæ caliditatis & frigiditatis, humiditatis & siccitatis, ergo &c. Probatur consequẽtia, quia omnium viuentium corrũpibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur, & per consequens impossibile est in eis esse vitam. Sextò, si aliquæ partes elementi habeant sibi vnitas substantias cognoscentes, maximè afflignabitur eis tactus, qui est discretiuus caliditatis & & frigiditatis, & aliarum cõtrarietatum corrumpẽtium, & qui inest omnibus animalibus ad præseruationem à corrumpentibus, quia partes elementi sunt corruptibiles, vt pote contrarietatem habentes, licet secundum ipsum totum elementũ sit incorruptibile. sed hic sensus non potest inesse corpori simplici, quia organum tactus oportet non habere actu contrarietates, sed potentia, quod solum conuenit mixtis temperatis, ergo &c.

Elementa sunt ignobiliora corporibus mixtis secundũ speciẽ, non autem secundũ omnes modos, sicut patet.

CIRCA hanc propositionem: Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulæ partes sunt corruptibiles, vtpote cõtrarietatem habentes: notandũ quod hoc nõ dicit S. T. quasi partes elementis contrarietatem habeant, non autem totum elementum. hoc enim est falsum, cùm qualitates elementorum secundum quas attenditur contrarietas, prius sint totius quã partium, vt pote formã elemẽti cõsequentes: sed quia cùm elementum contrarietatem habeat, propter quod est à suo contrario corruptibile, cùm non sit incorruptibile secundũ totũ, ed ꝙ (vt dicitur 1. sen. d. 19. ar. 2. ad. 2. & de malo. q. 5. ar. 5. ad 6.) elementa per virtutem corporis cælestis gubernentur, à quo actiones eorum regulantur, est secundum partes corruptibile. Potest etiam dici, quod partes elementi habent cõtrarietatẽ, non autẽ totum elementum quantum ad exercitium contrarietatis. licet enim vnum elementum sit absolutè loquendo contrarium alteri ratione primarum qualitatum, vnum tamen non exercet cõtrarietatem contra alterum secundũ totum agendo, scilicet ad eius destructionem, sed tantum secundum partes aliquas, secundum quas elementa inuicem transmutãtur. Septimò, in elementis non apparet aliquis motus localis qui sit ab anima, sed solũm motus naturalis, ergo &c. probatur cõseq. quia omne corpus viuens aliquo modo secundũ animã localiter mouetur, vt patet in corporibus cælestibus, si sunt animata: & in animabus tã perfectis quã imperfectis, & plantis quæ mouentur motu augmenti & decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum.

Motus augmẽti & decrementi.

SCIENDVM quod motus augmenti & decrementi secundum se & primò nõ sunt motus locales, quia motus localis est ad aliquid extrinsecum à mobili, scilicet ad locum qui est in locãte, nõ in locato: aut si est ad vbi intrinsecũ qui sit respectꝰ qui dam consequens continentiam locati à loco, illud tamen vbi nõ est quantitas: motus autem augmẽti est ad quantitatem intrinsecam ei quod augẽtur aut diminuitur. Cõsecutiuè tamen & secundariò sunt motus locales, inquantum quod per augmentum accipit maiorem quantitatem, occupat maiorem locum ꝙ prius occupauerat: & minorem quantitatem per decrementum accipiẽs occupat minorẽ locum quàm prius. Propter hoc non dixit absolutè S. Tho. omne viuens moueri localiter ab anima, nec motus augmenti & decrementi esse secundum locum, sed vtique propositioni addidit, aliquo modo. Posset autem ad omnes anteposĩtas rationes dici, quòd vtique substantia intellectualis nõ vnitur elemẽto aut parti eius tanquã forma, vt argumẽta probant, sed tamen vnitur ei vt motor. Ideo contra hoc arguit sanctus Thomas primo de aëre: Aeris pars non est per seipsam terminabilis, ergo non potest aliqua eius pars determinata precise motũ habere propter quem substantia intellectualis sibi vniatur.

Vide 3. de cœlo cap. 42.

ADVERTENDVM est quòd aeris pars dicitur non esse per seipsam terminabilis, quia cùm sit corpus humidũ, fluit quo usque ad aliquid extrinsecum terminetur: & si à toto separetur, non est secũdum se figurabilis, vt aliquam ex seipso figuram retineat,

sed accipit diuersas figuras secundum ꝙ ad diuersa corpora terminatur: ex quo sequitur ꝙ à circũstante aëre distingui non potest, si sibi relinquatur, nullumque interponatur corpus, & quia omne quod motu proprio mouetur habet proprios terminos, & propriam figuram ab omni alio distinctam: ideo pars aëris non potest habere proprium aliquem & singulatẽ motum sibi naturaliter cõuenientem eo modo quo dicimus cælum naturaliter ex inclinatione suæ formæ moueri ab intelligentia sibi appropriata, licet possit ab intelligẽtia pars aëris moueri tanquam ab agente omnino extrinseco & separato, ipsam à reliquo aëre separante & diuidente. Secundò, sequeretur quòd substantia intellectualis non excederet in mouendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, quia oportet virtutem substãtiæ mouentis limitari ad corpus mobile cui naturaliter vnitur tanquam proprio mobili. sed ridiculum est hoc, & etiam ꝙ non excedat in mouendo aliquod corpus mixtum. sinon existens ipsius forma, ergo, &c. Tertiò, quia cũ motus elementares possint ex alijs principijs causari, superfluũ esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales elementis vniri. Ex his excluditur error Apuleij & Platonicorum quorundã dicentium dæmonia esse animalia corpore aëreo, &c. Item error Gentilium ponentium elementa esse animata. Item etiam error dicentium Angelos & dæmones habere corpora sibi naturaliter vnita de natura superiorum & inferiorum elementorum.

Quod sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. Cap. 91.

EX præmissis autẽ ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus nõ vnitas. ostensum est enim suprà * corporibus corruptis intellectus & si quidem substantia intellectus quæ remanet, sit vna omnium, sicut quidam dicunt: de necessitate consequitur eam esse secũdum suum esse à corpore separatam: & sic habetur propositũ ꝙ substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autẽ plures animæ intellectuales remaneãt corporibus destructis, cõueniet aliquibus substantijs intellectualibus absque corpore subsistere: præsertim cũ ostensum sit quòd animæ non trãseant de corpore ad corpus. conuenit autem animabus esse à corporibus separatas per accidens: cùm naturaliter sint formæ corporum. eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. sunt igitur aliquæ substãtiæ intellectuales animabus secundum naturã priores, quibus per se ineſt sine corporibus subsistere.

Cap. 78.

2 Amplius, omne quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse. sunt autem quædam quæ sunt de ratione speciei, nõ autem de ratione generis: sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. quicquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis: nõ est necesse omnibus speciebus generis inesse. multæ enim species sunt irrationalium animaliũm: substantiæ autem intellectuali secundum suum genus conuenit ꝙ sit per se subsistens, cùm habeat per se operationem, sicut superius * est ostensum. de ratione autem rei per se subsistentis, non est ꝙ alteri vniatur. nõ est igitur de ratione substantiæ intellectualis secundum suũ genus ꝙ sit corpori vnita, etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiæ quæ est anima. sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ.

Cap. 90. & 91.

3 Adhuc, natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. natura autem intellectualis est superior corporali. cõtingit autẽ eam secundum aliquam partẽ sui, quæ est anima intellectiua. oportet igitur ꝙ sicut corpus perfectum per animam intellectiuam est supremũ in genere corporũ, ita anima intellectiua quæ vnitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. sunt igitur aliquæ substãtiæ intellectuales non vnitæ corporibus, superiores secũdum naturæ ordinem animæ.

4 Item, si est aliquid imperfectũ in aliquo genere, inuenitur ante illud secundum naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectũ. perfectũ enim natura prius est imperfecto: formæ autem quæ sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia nõ habẽt esse cõpletum. sunt igitur aliquæ formæ quæ sunt actus cõpleti per se subsistẽtes, & speciẽ completã habẽtes. omnis autẽ forma per se subsistẽs absque materia, est substãtia intellectualis: immunitas autẽ materiæ confert esse intelligibile, vt ex præmissis* patet. sunt ergo aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ: omne autẽ corpus materiam habet.

* *Cap. 52.*

5 Amplius, substantia potest esse sine quantitate: licet quantitas sine substantia esse non possit. substãtia enim aliorũ generũ prima est tempore, ratione, & cognitione: sed nulla substantia corporea est sine quantitate. posunt igitur quædã esse in genere substãtiæ omnino absque corpore. omnes autẽ naturæ possibiles in rerũ ordine inueniũtur: aliter enim esset vniuersum imperfectũ: in sempiternis etiã non differt esse & posse. sunt igitur aliquæ substãtiæ absque corporibus subsistẽtes post primam substãtiam, quæ Deus est: quæ nõ est in genere, vt suprà* ostẽsum est: vt supra animã quę est corpori vnita.

Cap. 20. in prin.

6 Adhuc, si ex aliquibus duobus inuenitur aliquod cõpositũ, & alterũ eorũ inuenitur per se, quod est minus perfectũ: & alterũ quod est maius perfectũ, & minus relinquo indigẽs, per se inuenitur. inuenitur autẽ aliqua substãtia composita ex substãtia intellectuali & corpore, vt ex præmissis* patet. corpus autẽ inuenitur per se: sicut patet in oĩbus corporibus inanimatis: multo igitur fortius inueniũtur substãtiæ intellectuales corporibꝰ nõ vnitæ.

Cap. 63.

7 Item, substãtiam rei oportet esse proportionatã suæ operationi: quia operatio est actus & bonum substãtiæ operantis. sed intelligere est propria operatio substãtiæ intellectualis. oportet igitur substantiã intellectualẽ talẽ esse quæ cõperat prædictæ operationi. intelligere autẽ cũ sit operatio per organũ corporeũ nõ exercita, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur à sensibilibus. hic autem est imperfectus modus intelligendi. perfectus enim modus intelligendi est vt intelligantur ea quæ sunt secũdum naturã suam intelligibilia. Quod autẽ nõ intelligãtur nisi ea quæ nõ sunt secũdum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectũ, est imperfectus modus intelligẽdi. si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectũ aliquid in genere illo: oportet quòd ante animas humanas quæ intelligunt accipiendo à phantasmatibus, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem à sensibilibus, ac per hoc omnino à corporibus secundum suam naturam separatæ.

8 Præterea, Arist. argumẽtatur sic in 11. Met. * Motum continuum regularem, & quantum in se est indeficientem, oportet esse à motore qui nõ mouetur neque per se, neque per accidens, vt suprà * est probatũ. plures etiã motus oportet esse à pluribus motoribus. motus autem cæli est continuus regularis, & quantum in se etiam indeficiens est: & præter primum motum sunt multi tales motus in cælo: sicut per considerationes astrologorum probatur. oportet igitur esse plures motores qui non moueantur neque per se, neque per accidens, nullum autem corpus mouet nisi motum, vt probatum est. motor autẽ incorporeus vnitus corpori mouetur per accidens ad motum corporis: sicut patet de anima. oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora, neq; corporibus vniti. motus autem cælestes sunt ab aliquo intellectu, vt suprà probatũ est. sunt igitur plures sub-

Vel 12. 10. cam. 42.

Cap. 13. in prin.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dionys. Exclusio erroris.

stantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. His autem concordat sententia Dionysij 4. cap. de diuin. nominibus dicentis de Angelis quòd sicut immateriales & incorporei intelliguntur. Per hoc autem excluditur error Saduccæorum, qui dicebant spiritū non esse: & positio antiquorū naturalium, qui dicebant omnē substantiā corpoream esse. Positio etiā Origenis, qui dixit quòd nulla substātia post trinitatem diuinā absque corpore potest subsistere. & omniū aliorum ponentiū omnes Angelos bonos & malos habere corpora naturaliter sibi vnita.

Super cap. 91.

DOCTQAM ostendit sanct. Th. esse aliquas substantias intellectuales corporibus vnitas, vult vlterius ostendere & aliquas substātias intellectuales esse quæ corporibus vnitæ non sint. Circa hoc autem duo principaliter facit. Primò, ostendit esse aliquas tales substantias separatas. Secundò, de earum multitudine determinat ca. se. Quantum ad primum arguit, primò sic: Corruptis corporibus (vt superius est ostensum) intellectus substantia quasi perpetua remanet, ergo est aliqua substantia intellectualis sine corpore subsistens. probatur consequentia. Si illa substātia intellectus quæ remanet, est vna omniū, habetur propositum. si autem plures animæ remanent, ergo cōuenit aliquibus substantiis intellectualibus quæ sunt animæ, absque corpore subsistere, ergo & sunt aliquæ intellectuales substantiæ animabus secundum naturam priores, quibus per se ineſt sine corporibus subsistere. probatur secunda consequentia, quia omni quòd est per aceidēs, prius est quod est per se. animabus autem conuenit per accidens esse à corporibus separatas, quum naturaliter sint formæ corporum.

ADVERTENDVM quòd cùm anima intellectiua nō habeat completam speciē in se, sed sit pars speciei, per se sibi conuenit esse in corpore in quo complementum suæ speciei habet, sed per accidens manet à corpore separata, inquantum accidit sibi quòd corpus cui erat coniuncta, corrumpatur. Nam si corpus à corruptione immune seruari posset, nunquam ipsa separaretur a corpore: & ideo bene inquit sanctus Thomas, quod conuenit animabus per accidens, esse à corpore separatas.

Secundò, substantiæ intellectuali conuenit secundum suum genus q̄ sit per se subsistens, quum per se operetur. ergo nō est de ratione sui generis q̄ sit corpori vnita, quanuis hoc sit de ratione animæ. ergo, &c. patet prima consequentia, quia de ratione rei per se subsistentis non est quòd alteri vniatur. Secūda verò probatur, quia licet quod est de ratione generis, oporteat de ratione speciei esse: non tamen quicquid est de ratione speciei, & non de ratione generis, est necesse omnibus speciebus generis ineſſe.

ADVERTE quòd ista probatio vltimæ consequentiæ, licet videatur deducere ad hoc tantùm quòd nō est necesse substantiam intellectualem esse corpori vnitam, & consequenter q̄ possibile est esse aliquam non vnitam corpori, tamen ex ipsa etiam concluditur esse talem substantiam corpori non vnitam: quia sicut differentia speciei non necessariò omnibus speciebus generis ineſt, ita de facto genus inuenitur in aliqua specie absque tali differentia: quia cùm genus oppositis differentiis diuidatur, sicut inuenitur cum vna differentia in rerum natura, ita oportet rei natura considerata vt cum alia inueniatur. vnde si genus substantiæ intellectualis inuenitur cum hac differentia quæ est esse vnitam corpori, oportet vt sit etiam cum opposita differentia, quæ est esse non vnitam corpori: & sic oportet esse aliquam substantiam intellectualem corpori nō vnitam. Tertio, anima intellectiua est infima in genere substantiarum intellectualium, ergo sunt aliæ substantiæ intellectuales ipsa naturaliter superiores corporibus non vnitæ. probatur antecedens, quia anima intellectiua vnitur supremo in genere corporū, natura autem superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Quomodo corpus humanū sit nobilius corpore cælesti, & per consequens supremum corporum, in superioribus est ostensum.

Quartò, sunt aliquæ formæ completæ in specie per se subsistentes, ergo, &c. probatur antecedens, quia formæ quæ sunt in materia, sunt actus imperfecti. Si autē est aliquod imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secundū naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectum: aduertēdum quòd veritas huius propositionis nō fundatur super hoc quòd actus sit prior potentia, neque super hoc quòd differentiarū vnius generis vna habeat rationem perfecti, alia rationem imperfecti: sed super hoc, quòd perfectum est natura prius imperfecto, vt hic tāgitur. Nā si est in natura id quod posteriùs est in aliquo ordine, conueniens est vt sit id quod est prius natura in illo ordine, cuius imperfectum sit propter perfectum, & prius intendatur perfectū quàm imperfectum: alioquin ille ordo & illud genus non haberet complemētum suę perfectionis in natura: exigit autem perfectio vniuersū vt vnusquisque ordo habeat complementum suę perfectionis. Quintò. Possunt esse in genere substantiæ quædam omnino absque corpore, quia substantia est prior aliis generibus tempore, ratione, & cognitione, & per cōsequens absq; quātitate esse potest. ac etiam absque corpore, quod nō est sine quantitate, ergo &c. probatur consequentia, quia omnes naturæ possibiles in rerū ordine inueniuntur, tū quia aliter vniuersum esset imperfectū, tum quia in perpetuis non differt esse & posse.

CIRCA probationem antecedentis dubium non dissimulandum occurrit. Nam si ex eo quòd substantia quæ est prædicamentū, est prior tēpore, ratione, & cognitione omnibus aliis generibus, sequitur ipsam posse esse absq; quantitate & corpore, ac eadē ratione sequeretur q̄ posset esse sine quocunq; alio genere. sed hoc est contra doctrinam S. T. tenentis prima q. 44. art. 1. per mum, & de potentia, q. 7. ar. 9. quintum, & quoli. 7. ar. 10. q̄ creatura non potest esse absque relatione dependentiæ ad Deū, quę est accidens: consiat autē q̄ omnis substantia quæ est in genere est substantia creata, ergo nulla substātia in genere potest ab omni accidente separare: ergo per illud assumptum nō probatur efficaciter antecedens: sed consequentia falsa est, scilicet substantia est prior tempore, ratione, & cognitione omnibus aliis generibus, ergo potest esse absque quantitate.

CIRCA assumptum quoque ad probationem cōsequentiæ dubitatur. Nam si omnes naturæ possibiles in rerum ordine inueniuntur, sequitur Deū nullas posse species producere præter eas quę sūt productæ. omnes enim naturæ ab ipso producibiles iuxta illam probationē sunt in actu. sed hoc est contra determinationēS. T. tenētis prima q. 25. ar. 6. veri. q. 10. art. 4. primo sentē. di. 44. quæst. 1. ar. 3. & superius in hoc secundo cap. 66. & 27. quòd quibuscunque speciebus datis Deus potest producere nobiliores in infinitum, ergo &c.

CIRCA secundā denique probationē illius assumpti occurrit dubium. Cum enim assumitur quòd in sempiternis non differt esse & posse, aut per sempiterna intelliguntur ea quæ nō habuerunt initium suæ durationis, aut ea quæ in sua natura incorruptibilia sunt. Si primo modo accipiatur, non concluditur propositum, sed est petitio principij. oportet enim subsumere, sed substantiæ per se subsistentes extra corpora sunt sempiternæ, id est, non habent initium suæ durationis: quod quidem nō solùm est falsum, sed includit quod probandum est scilicet tales substantias esse. Si autem accipiatur secundo modo, falsum est quòd in illis non differat esse & posse. Nam talia incorruptibilia secundum fidem prius fuerunt possibilia esse quàm sint producta in actu, & sic non videtur ex illa propositione propositum confirmari.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, q̄ satis clarū est quod intendat Arist. 7. meta. cum dicit de substantia quòd est accidente prior ratione & cognitione. quia enim accidentis ratio depēdet à substantia, cum substātia ponatur in eius ratione, nō autē substātiæ ratio depēdet à ratione accidētis, ideo substātia est prior ratione accidente. Similiter quia cognitio substātiæ non dependet à cognitione accidētis, loquor de cognitione intellectiua vtriusq;, sed bene cognitio accidētis inquantū accidēs est dependet à cognitione substantiæ, cum oporteat rationē substantiæ in ratione accidentis poniri. ideo dicitur substātia prior cognitione accidente, vel etiam quia est prior perfectione cognitionis, quoniam vt inquit ibi Philosophus, scire tunc singula magis q̄ cū quale, aut quantū, aut vbi. Sed dubium est quid intelligatur per illud quod dicitur ipsam esse tēpore priorē. Nā hoc diuersi diuersimode interpretātur. Intelligit enim illud Auerroes ibidem de accidentibus tantùm rerum generabilium & corruptibilium, quia aut sunt accidentia sequentia compositum, & tunc certum est quòd substantia cōposita illa tempore præcedit: aut sunt accidētia concomitātia cōpositū inseparabiliter, & tūc licet ipsum compositū non præcedat talia accidentia tēpore, materia tamen ex qua fit cōpositum, illa tēpore præcedit sicut & cōpositum: & sic vniuersaliter verū est substantiam priorē tempore accidentibus rerū generabilium & corruptibiliū, quando de accidentibus in actu, nō de accidentibus in potētia, euiusmodi apud ipsum sunt dimensiones interminatæ. Scotus verò in secundo sente. distin. prima q. 5. illud de substantia in esse

parationē ad omnia accidentia interpretatur. Vult enim quòd nulla est contradictio ex parte substantiæ, quin possit esse prior omni accidente durationē. sanc. Tho. autē in septimo metaphysicæ exponit quòd aliqua substantia inuenitur sine accidente, nullum autē accidens inuenitur sine substantia: & sic nō quandocunque est substantia, est accidens, sed econtrario. Hanc sanc. Tho. interpretationē exponunt quidam dicentes, quòd intelligit de prima substātia quæ est Deus, & quòd nomine temporis intelligit omnem durationē. Sensus enim est substantiam esse priorem duratione accidente, inquātum mensura substantiæ, sc̄ilicet Dei, quæ est æternitas, & mensura prior, duratione accidentium, quod est tēpus. Ista interpretatio videtur ad fugiendum inuenta, quia cum tēpus ponatur æternum secundū Arist. difficile est saluare primam substantiam quæ est Deus, esse accidente priorē tempore, propriè accipiendo tempus. Per hanc autem viam facilis est euasio, quia non est inconueniens, imò est veriſſimum, Deū esse priorem omni durationē tēporis æterni, inquantum est in æternitate, quæ est duratio secundū naturam prior & perfectior tēpore, cum sit tota simul existens, vt inquit Boetius in quinto de cōsolatione. Sed nō videtur hoc ad mentē Aristo. esse, quia cum superius in quinto libro declararit quid sit prius tempore, non est conueniens vt hic dicat aliquid prius tempore ad alium sensum quàm verba secundum datā ab ipso significationem importent, nisi nouam ipse significationem exponat. Præterea non vtimur hoc modo loquendi cum aliqua secundum durationem comparamus, non quandocunq; est hoc, est illud, quo modo vtitur sanc. Tho. nisi fiat cōparatio in tempore ex parte vtriusque, cū quandocunque sit aduerbiū temporis. Et ideo saluo semper meliori iudicio, dicerē mentem sanc. Tho. hoc loco esse, quòd sequendo positionē Aristot. ponentis secundum æternum, substantia est prior accidente tēpore non actu, sed potentia, quæ dicit non repugnantiā, quemadmodum scor. exponit. licet enim nullū fuerit tēpus in quo fuerit substantia & non fuerit accidens apud Aristo. quia tamen Deus absque omni accidente est tanquā non habens ad accidens dependentiam, ideo non repugnat quantū est ex rationibus terminorum, ipsum & per consequens aliquā substantiam, esse in aliquo tempore in quo nullum sit accidens, & sic præcedere secundum durationē & secundum tempus imaginariū omne accidens. Vnde cum inquit sanc. Tho. exponendo Aristo. mentem, quòd non quandocunque est substantia, est accidens, sed econtrario, subaudiendū est necessariò, quia videlicet non est necessarium quòd quandocunq; est substantia, sit accidens, considerata ex propria rationibus substantiæ & accidentis, licet per accidens, quidcunque est vnum, sit alterū, ex eo quòd accidit substantiæ, vt sic, q̄ mundus sit ab æterno productus. Potest etiam exponi de substantia creata absolutè inquantū communem rationem subsistentiæ participat. Non enim repugnat q̄ sit aliqua substantia creata absque omni accidente considerata absolutè ratione substantiæ, & sic quòd sit priori tempore accidente.

SED contra primam expositionem sanc. Tho. videtur esse quòd Deus non ponitur in genere substantiæ prædicamentalis: videtur autem Aristo. de substantia prædicamentali loqui, cum dicit ipsam esse priorem tēpore accidente. Responderi ad hoc dupliciter potest, primò quòd prædicamentum substantiæ non accipit philosophus propriè vt est vnum genus, sed vt substātiæ nomine comprehenditur omnis substātia, tam scilicet infinita quàm finita, & sic non negatur Deū esse in genere substātiæ. Secundò quòd licet Deus nō sit in prædicamento substantiæ tanquam sub ipso contentum & comprehensum, est tamen in ipso tanquam totius prædicamēti principiū. Ex his patet quòd Scot. in huius expositione, a sanc. Tho. nō discordat. Quod si insterquoniam ista est prioritas naturæ, quia scilicet prius potest esse sine posteriori, sed nō econuerso: hīc autem loquitur Aristo. de prioritate temporis: Respondetur quòd non est inconueniens prius tempore esse etiā prius natura, cum ipse Aristo. in fine capituli de priori & posteriori in quinto metaphysicæ, dicat omnes modos prioris & posterioris ad prioritatem & posterioritatem secundum naturam reduci, prout dicitur prius quod potest esse sine alio sed non econuerso. Vnde & quod in aliquibus codicibus Græcis loco allegato. 7. metaphysicæ, additur, & natura, intelligendū est de prioritate naturæ, secūdum illum modum quo perfectiora sunt imperfectioribus priora, non secundum illum modum quo prius secundum naturā dicitur à quo non valet subsistenti consequentia. hæc enim prioritas intelligitur in eo quod inquit subſtantiā esse priorem tēpore, cum tale patet, quia exponendo quomodo intelligat subſtantiā esse tempore priorē, ait quòd aliorum prædicamētorum nullū est separabile, sed subſtantia est separabilis. Separabilitas enim vnius ab altero & non econuerso. est ratio vnius modi prioris secundum naturam. Si autem quæratur quare nō dixit ipsam esse ptiorem secundum naturam loco eius quòd dixit ipsam esse priorē tempore, dicitur quòd fecit vt distingueret illum modū prioris secundum naturam quo aliquid potest ab altero separari secundum esse, qui pertinet aliquo modo ad tēporis prioritatem, ab illo modo quo dicitur prius secundum naturam id quod perfectius est, quem quidem modum posterius addidit, vt aliqui codices Græci habent, dicens & ipsam esse natura priorem. illum enim modum frequenter per ipsum nomen commune scilicet prius natura signiſicamus.

AD dubium ergo sequendo primam expositionē sanc. Tho. dicitur quòd instantia non est ad propositum, quia dicitur substantia prior tempore ratione huius substantiæ quæ est Deus, in quo nullum est accidens: nō autem ratione alicuius substantiæ creatæ. Sequendo verò aliam expositionem dicitur primò, quòd vtiquæ substantia quantum est ex ratione substātiæ & accidentis, potest esse sine omni accidente, cum nō dependeat ab accidente secundum suum esse, sed tamē ex alio euenire potest quòd nulla substantia creata possit esse absque aliquo certo & determinato accidente, sicut quòd homo non possit esse sine risibilitate, quia risibilitas consequitur ad aliquid quod est de ratione hominis inquātum est homo. vnde si sit aliquod accidens quod non consequatur rationem propriam substātiæ alicuius, illa potest esse sine eo. Dicitur secundò quòd relatio dependentiæ ad Deum concomitatur substātiam prædicamentalem, inquantum nō est suum esse, sed est ens per participationem, & per consequens est ens ab alio causatū: & propter hoc quanuis substantia prædicamētalis considerata solū ratione substantiæ in ea possit esse absque tali relatione, & sic sit prior tēpore modo expōsito, quia esse causatū non cōsequitur ratione subsistentis simpliciter, cū inueniatur aliquid eos subsistens non causatum scilicet Deus, considerata tamen propria ratione inquantū scilicet est ens subsistēs habens esse participatū, non potest aliqua substantia prædicamentalis esse sine tali ratione. Dicitur tertiò, quòd nō est similis ratio de quantitate & de hac relatione, quia quantitas non consequitur ad substantiā prædicamentalem neque inquantū est ens subsistens, neque inquantū est tale ens subsistens quod habet esse participatū. non enim apparet quam necessariam dependentiā habeat ad rationem substantiæ aut absolutè simptā, aut ad prædicamētum & genus limitatum. Vnde ratio sanc. Tho. optimè concludit de quantitate, si bene intelligatur, & supplearur quod tanquam manifestum prætermittitur, non autem concluderet de relatione dicta. Valet enim substantia prædicamentalis inquantum est subsistens & prior quantitate & aliis generibus tempore, ratione, & cognitione, & quantitas nullam habet rationem naturalis concomitantiæ ad ipsam secundum propriam rationem accepta. ergo potest substantia prædicamentalis esse absque quantitate. Non autem valeret sic arguere de relatione dependentiæ ad Deum, quia assumeretur falsum, scilicet quòd relatio nullam habet naturalem concomitantiam ad substantiam prædicamentalem. Ex his patet quòd non est accipienda consequētia sanc. Tho. ita nudè sicut in obiectione supponitur, scilicet substantia prædicamentalis est prior tēpore ratione, & cognitione aliis generibus, ergo potest esse absque quātitate, sed oportet supplere in antecedente, & quantitas non habet naturalē concomitantiam ad ipsam, secundum propriā rationem considerata. Et tunc manifestè apparet obiectionē adductam processum rationis non infringere. Simili modo interpretari oportet rationē sanc. Tho. in quæstionibus de spiritu artic. quinto. quæ eadem videtur hinc. Assumit enim hanc propositionē, si aliqua duo sunt quorū vnum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inueniri. addendum enim est ad antecedēs, & alterum non habet ad ipsum naturalem concomitātiam. Vnde ipsemet prima q. 44. arti. primo arguens quòd aliqua entia possunt esse absque relatione dependentiæ ad Deum, ex eo quod nihil prohibet rem inueniri absque eo quod est de ratione eius, habirudo autem causati ad causam non videtur esse de ratione entium: respondet quòd licet habirudo ad causam non intret diffinitionem entis quod est causatū, sequitur tamen ad ea quæ sunt de eius ratione. Ex qua responsione dat intelligere maiorem esse intelligendam vt expositimus.

AD secundum dubiū respondetur, quòd loquitur sanc. Tho. de possibili ad essentialem perfectionē istius vniuersi pertinente: vnde nō dicit simpliciter quòd omnes naturæ possibiles inueniuntur, sed quòd inueniuntur in rerum ordine, id est, in vniuerso, cuius vnitas est vnitas ordinis. certū est autem q̄ in ordine essentiali vniuersi istius sunt ea tātum quæ ad ipsius vniuersi perfectionē pertinent, pertinent autē ad essentialem ordinē & perfectionē vniuersi nō omnes naturæ à Deo producibiles, sed omnes modi vniuersales essendi nobis cogniti: alioquin nō esset vniuersum. nō enim includeret omnes modos essendi: modi autem essendi generales rerū per se subsistētium creatarū sunt

Quomodo omnes naturæ possibiles in rerum ordine inueniūtur.

tres scilicet esse materiale corruptibile, esse materiale incorruptibile, esse immateriale & incorruptibile: nec apparet quis alius modus essendi creaturarum esse possit. ideo vt vniuersum sit perfectum, cum possibilis sit iste modus essendi, qui est esse immateriale & incorruptibile, & consequenter intellectuale, ad perfectionem vniuersi requiritur, vt sit iste etiam modus essendi.

In perpetuis nõ differt esse & posse.

AD tertium dubium respondetur, quòd illa propositio quæ est Aristo. tertio physicorum, text. 32. habet veritatem in rebus incorruptibilibus, siue ponatur quòd nunquã habuerit initium suæ durationis, siue quod inceperit per creationẽ. Vt enim exponit Cõmen. ibidem, in secundo cœl. commẽto 33. & 34. & sanc. Tho. de potẽtia q. 4. arti. 14. ad quintum, illud intelligitur de potẽtia passiua secundũ quam dicitur aliquid posse recipere quod non habet. vbi enim est talis potentia quæ est receptiua alterius formæ quam habeat, illud est corruptibile, quia potentia passiua separata ab actu est principium corruptionis. Vnde sensus est, quòd in perpetuis siue in incorruptibilibus nõ est potentia passiua separata ab actu substantiali, aut etiam ab alio actu habente rationẽ formæ permanentis cum fuerit in subiecto, & alteram formã præexistentem expellẽtis: ex quo sequitur q̃ sicut perpetuum non põt esse per corruptionẽ, ita non potest incipere per generationem, quia qua ratione non est in ipso potentia quæ alium actũ respiciat, eadem ratione nõ præcedit ipsum aliqua potentia quæ existens sub alia forma possit istius formam recipere, ex qua potentia hoc dicatur esse factum, quia talis potentia, cum forma quam habet priuationẽ alterius formæ compateretur, & per consequens esset principium corruptionis. Sed licet ad hunc sensum habeat veritatem in omnibus, & per hoc nõ tollatur quin perpetua habere possint initium suæ durationis, tanquam prius existentia in potentia creatoris, postea verò per creationem in actum producta, accipit tamen eam sanctus Thomas in ampliori sensu, in eo scilicet quo à philosophis quibusdã contra quos principaliter arguit, est accepta, scilicet quòd in istis possibile est idem quod necessarium, quomodo inquit Commentator tertio physicorum, commẽto 32. quòd cum fuerit possibile aliquid esse de natura rerum æternarum, illud erit necessarium, non contingens. Tunc enim sequitur, si substantiæ intellectuales extra corpora subsistentes esse possunt, quòd de facto sint in actu, quia possibile nõ dicitur de huiusmodi incorruptibilibus per modum cõtingentis, quasi scilicet dum possunt esse possint etiam non esse. Si autem dicatur quòd ex hac propositione non solum concludetur quòd sint, sed etiã quòd fuerint ab æterno, quia ab æterno fuerunt possibiles esse: Respondetur quòd vtique hoc cõcludi poterit: & si concludatur, habebit sanc. Tho. magis propositũ suum contra illos philosophos naturales qui non distinguentes inter sensum & intellectum dicebant omnem substãtiam esse corpoream. Noluit tamen concludere nisi quod ad propositum attinebat. Ex his patet solutio rationis in oppositum. licet enim secundum fidẽ perpetua prius fuerit possibilis quàm in actu, non tamen est verum secundum philosophos contra quos argumẽtatur sanc. Tho. vnde ipse accipit illam propositionem in sensu quo conceditur ab eis, non autem in sensu absolutè & simpliciter vero. Sextò. Inuenitur substantia composita ex corpore & substantia intellectuali, & inuenitur corpus absque substãtia intellectuali ergo multo magis inueniuntur substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. probatur consequentia, quia si ex aliquibus duobus inuenitur aliquod compositum, & alterum eorum quod est minus, inuenitur per se, & quod est maius perfectum & minus reliquo indigens inuenitur per se.

Si duorum coniunctorum minus perfectum inuenitur per se & maius per se inuenitur.

CIRCA hãc vltimam propositionem aduerte quòd sumpta est ex octauo physicorum, text. 37. & habet veritatem de iis quæ coniunguntur omnino per accidẽs. nam illa quæ per se logica persecutate sunt cõiuncta, inseparabilia sunt, ita quòd vnum sine altero saltem naturaliter inueniri non potest, aut saltem illud quod ab altero necessariò dependet, licet alterum ab ipso non dependeat necessariò. Et vt inquit sanctus Thomas ibidem, vnum eorũ quæ per accidens omnino cõiunguntur, inueniri sine alio, si aliud inuenitur sine eo, est probabile: sicut quia dulcedo & albedo coniunguntur in saccaro, & album inuenitur sine dulci, vt in niue. Similiter dulce inuenitur sine albo vt in cassia, sed posse alterum illorum sine alio inueniri possibilitate logica quæ dicit non repugnantiam terminorum, est necessarium: quia quæ per accidens coniunguntur, possunt non contingere. de hac etiam propositione visum est in primo libro. Sed aduertendum, quòd id quod per se conuenit in seriori, contingit per accidens superiori conuenire, sicut aliqua accidentia indiuidui ab ipso inseparabilia per se ad indiuiduum comparantur tanquam eius principia substantialia consequentia, quæ ad speciem comparata per accidẽs se habent, vt pote quia principia speciei non consequuntur: sicut fortè nigredo se habet ad coruum, & ideo non repugnat speciei inueniri sine illo accidente, licet indiuiduo repugnet. Similiter ergo in proposito esse formam corporis per se conuenit huic substantiæ intellectuali quæ est anima intellectiua, sed ad substantiã intellectualem absolutè & in communi consideratam per accidens se habet. non enim est de ratione substantiæ intellectualis, neque ad eius rationem consequitur, quòd sit forma corporis, cum intelligere per corpoream organum nõ exerceatur. ideo possibile est inueniri aliquam substantiam intellectualem quæ non sit forma corporis, sed sit sine corpore, est necessarium ipsam verò inueniri de facto absq; corpore, ex quo inuenitur corpus sine ipsa, probabile est, & naturæ rei consentaneum. Septimò. Non intelligere nisi per acceptionem à sensibilibus, & nisi ea quæ non sunt per se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi: ergo oportet esse alium modum intelligendi perfectum, quo intelliguntur ea quæ secundũ se sunt intelligibilia. ergo ante animas humanas quæ intelligũt accipiendo à phantasmatibus, oportet esse alias substantias intellectuales intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientibus à sensibilibus, & per hoc omnino à corporibus secundum naturam separatas. probatur prima consequentia, quia ante omne imperfectum oportet esse aliquid perfectũ in genere illo. Secunda etiam probatur, quia substantiã rei operari esse proportionatam suæ operationi. intelligere autem cum non exerceatur per organum, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur à sensibilibus.

ADVERTENDVM quòd per ea quæ hîc dicuntur, nõ intendit sanct. Tho. excludere omnino à cognitione animæ intellectiuæ per se intellectualia, & à cognitione intelligentiarum ea quæ per se non sunt intelligibilia, sed intendit quòd anima intellectiua, nõ intelligit perfectè & quidditatiuè nisi res materiales: res autem immateriales, & si aliquo modo cognoscat, eas tamen nõ nisi imperfectè & nisi ex sensibilibus cognoscit: intelligentiæ verò cognoscunt quidem res materiales perfectè & quidditatiuè, sed nõ per acceptionem à sensibilibus, & obiectum illis proportionatũ est magis res immaterialis quàm materialis: econtrario autem res materiales sunt obiectum proportionatum & connaturale animæ intellectiuæ.

ATTENDENDVM etiam cum dicitur esse impertinentem modum intelligẽdi sumendo intelligibilia à sensibilibus, & non intelligere nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia, quòd hoc non est sic intelligendum quasi res materiales non perfectè intelligantur, hoc enim esset falsum, sed quia intelligere absolutè consideratum, est imperfectum, si non se extendat nisi ad materialia, & non sit nisi per acceptionem à sensibilibus. non enim habet omnem perfectionem quæ nata est intellectioni secundum suam naturã conuenire, sed intelligere quod ad per se, & ad non per se intelligibila extenditur, & ad sensibus dependentiam non habet, est perfectum intelligere vniuersaliter & absolutè. Octauo, & est ratio Aristo. 12. Metaphysicæ text. 43. Sunt plures motores corporum cælestium qui non moueuntur neque per se neque per accidens, ergo sunt multi motores qui neque sunt corpora, neque sunt corporibus vniti, ergo &c. patet vltima consequentia, quia motus cælestes sunt ab aliquo intellectu, vt suprà probatum est 5. lib. 1. ca. 45. Secũda quæ ostenditur, quia corpus non mouet nisi motum, motor autem incorporeus vnitus corpori, mouetur per accidens ad motum corporis, vt patet de anima. antecedens autem probatur, quia sunt multi motus cælestes continui & regulares & quantum in ipsis est indeficientes: plures autem tales motus oportet esse à pluribus motoribus qui neque per se neque per accidẽs moueantur, qui scilicet moueant per modum finis, vt dicetur in capite sequenti.

CIRCA hanc rationem dubium occurrit. Nam vt ostensum est in primo cap. 13. de mente sanct. Tho. prima quæstione quinquagesimaprima, articulo tertio ad tertiũ, & secundo sent. distinct. 8. artic. 4. ad quartum, quæritur, Si substantiæ mouentes corpora cælestia vnirentur ipsis sicut motores mobilibus non mouerentur per accidens, quia corpora cælestia non recederent de loco ad locum. sed ista ratio etiam inuenitur si vniantur ipsis vt formæ, quia nec magis recedent de loco ad locum. ergo non potest concludi quod non sint huiusmodi motores vniti corporibus, quia non moueãtur per accidens. dicendum enim quòd dato quod essent corporibus vniti, non tamen per accidẽs mouerentur: & ideo illa propositio non videtur vniuersaliter vera. Motor incorporeus vnitus corpori, mouetur per accidens. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ quæstione de spiritu, articulo sexto ad nonum & octauum Physicorum haberi potest, quòd aliter dicendum est de motore corporis cælestis, si corpori cælesti vniatur vt motor tantũ, & aliter si ei vniatur vt forma. Si enim vniatur vt motor tantum, non est vnio inter illa secundum esse, sed tantum secundum virtutem, inquantum scilicet suam virtutem motiuam ad corpus applicat. non conuenit autem motori, inquantum motor est, moueri per accidens ad motũ corporis ab eo moti, nisi quia oportet mouens simul esse cum moto: & ideo recedẽte corpore moto ab vno loco, oportet vt & motor ab illo loco recedat: alioquin non esset simul cum moto. Si autem motum non recedat de loco in quo est, quãtumcunque in illo loco circulariter moueatur, nõ oportet vt motor moueatur, quia semper est cõmẽsus mobili in illo loco. Et hoc intellige si motor toti mobili simul secundũ suam virtutem vniatur: quia si vni tantum parti orbis determinatæ vniretur, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, oporteret ad hoc quòd simul esset cum moto, vt ad motum illius partis etiam ipse motor per accidens moueretur. Sed si ponamus motorem incorporeum vniri corpori cœlesti per modũ formæ dantis esse, non est vnio ibi per contactum virtutis tantùm, sed secundum esse, ita quòd est vnum & idem esse totius & partium compositi, & ideo secundum motum totius oportet & ipsum motorem moueri, per accidens tamen, quia parti essentiali, vt pote habenti idem esse cum toto, conuenit vt ad motum per se totius quomodocunque moueatur, siue de loco ad locum, siue circulariter in eodem loco per accidens moueatur: & ideo sicut totum cœlsi mouetur circulariter per se inquantũ partes mutant locum realiter, ipsum verò totum mutat locum secundum rationem, ita per accidens motor coniunctus, vt forma dãs esse, eodem motu per accidens mouetur. Patet itaque & quod hîc dicitur de motore incorporeo vnito corpori, & quod in primo dictum est, verũ esse. hîc enim loquitur sanctus Thomas de huiusmodi motore vnito per modum formæ dantis esse, vt patet per exemplum de anima: ibi autem locuti sumus de ipso vt per modum motoris duntaxat vnitur. Vltimò confirmatur conclusio authoritate Dionysij quarto capite de diuinis nominibus. Excluditur etiam ex ipsa error Sadducæorum negantium spiritum esse, error antiquorum naturalium dicentium omnem substantiam esse corpoream, & error Origenis in libro Periarchon, & omnium aliorum dicentium omnes angelos tam bonos quàm malos habere corpora sibi naturaliter vnita.

ATTENDENDVM circa omnes huiusmodi rationes in hoc capite adductas, quòd non intendit sanctus Thomas probare necessitatem essendi substantiarum separatarum, quasi non potuerit eas Deus non producere absolutè loquendo. hoc enim hæreticum esset, quia ponetur Deum de necessitate naturæ agere. Sed vult ostendere conuenientiam & probabilitatem esse ipsarum, considerata rerum natura, propter quòd sæpe in rationibus addidit, secũdum naturæ ordinem, vt scilicet ostenderet se probare quid naturæ ordo exigat, non quid fieri absolutè necesse esset.

De multitudine substantiarum separatarum.

Cap. 92.

Opinio Arist.

2. Met. cl. 9.

SCIENDVM est autem quòd Aristot. probare nititur non solũ esse aliquas substãtias intellectuales absque corpore: sed etiam quòd sunt eiusdem numeri cuius sunt motus deprehensi in cœlo, neque plures neque pauciores. Probat enim q̃ non sunt aliqui motus in cœlo qui à nobis deprehendi non possint, per hoc q̃ omnis motus qui est in cœlo, est propter motũ alicuius stellæ quæ sensibilis est. orbes enim deferunt stellas: motus autem deferentis est propter motũ delati.

2 Item probat quòd non sunt aliquæ substantiæ separatæ à quibus non proueniant aliqui motus in cœlo: quia cum motus cœlestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines: si essent aliæ substantiæ separatæ quàm istæ quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines: aliter essent motus impertecti. vnde ex his concludit quòd non sunt plures substantiæ separatæ quàm motus deprehensi & qui possunt deprehendi in cœlo: præsertim cum non sint plura corpora cœlestia eiusdem speciei, vt sic etiã possint esse plures motus nobis incogniti. Hæc autem probatio non habet necessitatẽ. In his enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine: sicut ipsemet docet in secundo Physicorum, non autem econuerso. vnde si motus cœlestes ordinantur in substãtias separatas sicut in fines, vt ipsemet dicit: non potest concludi necessariò numerus substantiarum prædictarũ ex numero motuum. Potest enim dici quòd sunt aliquæ substantiæ separatæ altioris naturæ quàm illæ quæ sunt proximi fines motuũ cœlestium: sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per eam operantur: & nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta huiusmodi non operantur immediatè, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem dicit enim: * Quare substantias & principia immobilia rationabile est tot æstimare: necessarium autem dimittatur fortioribus dicere. Restat igitur ostendendum quòd sunt multo plures substantiæ intellectuales à corporibus separatæ quàm sint motus cœlestes. Substantiæ enim intellectuales secundum suum genus trãscendunt omnem naturam corpoream. oportet igitur accipere gradum in prædictis substãtiis secundum eleuationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ eleuatæ supra corpoream substãtiam secundum sui generis naturam tantùm: quæ tamẽ corporibus vniuntur vt formæ: vt ex præmissis patet. & quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam à corpore dependentiam habet, vt supra * probatum est: inuenitur altior gradus dictarum substantiarũ, quæ & si non vniantur corporibus vt formæ, sunt tamen proprij motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substãtiæ intellectualis non dependet à mouendo: cũ mouere sit consequens ad principalem eorum operationẽ, quæ est intelligere. erit igitur & aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quæ non sunt proprij motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

1. Tex. com. 44. Conclusio.

Probatio.

** Cap. 91.*

3 Amplius, sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem: ita agens per intellectum agit per formam intellectus: vt patet in his qui agunt per artem. sicut igitur agens per naturam, est proportionatum patienti ratione suæ formæ naturalis: ita agens per intellectum est proportionatum patiẽti, & facto per formam intellectus: vt scilicet huiusmodi sit forma intellectiua quæ possit induci per actionem agentis in materiã recipiẽtem. oportet igitur proprios motores orbium qui per intellectum mouent, si in hoc opinionem Aristote. sustinere volumus, tales intelligentias habere, quales sunt explicabiles per motus orbium, & producibiles in rebus materialibus: sed suprà huiusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas vniuersaliores. intellectus enim vniuersalius apprehendit formas rerum quàm sit esse earum in rebus. vnde videmus quòd vniuersalior est forma intellectus specularius quàm practici: & inter artes practicas vniuersalior est conceptio artis imperantis quàm exequentis. oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradũ intellectualis operationis quę est eis propria. sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprij & proximi motores determinatorũ orbiũ.

Idem 1. p. q. 50. ar. 3.

3 Adhuc, ordo vniuersi exigere videtur vt id quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora. ignobiliora enim videtur esse propter nobiliora. vnde oportet quòd nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quantum possibile est. & ideo videmus quòd corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, intantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, vt hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, vt incorruptibilia

Universidad de Deusto
Biblioteca

corruptibilibus: ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus: vt immobile & immateriale mobili & materiali, excedũt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialiũ multitudinem. non igitur cõprehenduntur numero cœlestiũ motuum.

4 Item species rerum materialium non multiplicantur per materiã, sed per formam. formæ autem quæ sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia. nã formæ in materia recipiuntur secundũ materiæ capacitatem. non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiã, quas dicimus substantias separatas, quàm sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quòd substantiæ separatæ sint species istorum sensibiliũ: sicut Platonici senserunt. Cũ enim non possent ad prædictarũ substantiarum notitiã peruenire nisi ex sensibilibus, posuerunt istas substãtias esse eiusdem speciei cum istis, vel magis species istarum: sicut si aliquis nõ videret solem & lunam & alia astra, & audiret esse quædam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse eiusdem speciei cum istis: quod non esset possibile.

Remotio imaginationis Platonica.

Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum, cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium. licet non hæc materia quæ est proprium principium indiuidui: sicut de ratione speciei hominis sunt carnes & ossa. non autẽ hæ carnes & hæc ossa, quæ sunt principia Sortis & Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quantò purum est nobilius permixto: & tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

5 Adhuc, magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile, quàm secundũ suum esse materiale. multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt: ex quo cõtingit quòd cuilibet rectæ lineæ finitæ potest mathematicè fieri additio, non autẽ naturaliter. raritas etiã corporum, velocitas motuũ, & diuersitas figurarũ in infinitum augeri cõprehenditur secundum intellectũ: quanuis sit impossibile in natura sic esse. substantiæ autẽ separatæ sunt in esse intelligibili secundũ suam naturã. maior igitur multiplicitas in eis est possibilis quàm in rebus materialibus secundũ proprietatem & rationem pensatam generis vtriusq; an perpetuis autẽ non differt esse & posse, excedit igitur multitudo substantiarũ separatarum multitudinẽ materialiũ corporum. His autẽ attestatur sacra scriptura, dicitur enim Danielis 7. Millia millũ ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei. & Dionys. 13. cap. cœle. hierar. dicit quòd numerus illarum substantiarum excedit omnem materialẽ multitudinem. Per hoc autẽ excluditur error dicentiũ substantias separatas secundum numerum motuum cœlestium aut secundum numerum sphærarum cœlestiũ esse. Et error Rabi moysi, qui dixit numerum angelorũ qui in scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substantiarum: sed virtutum in istis inferioribus: sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiæ: & sic de aliis.

Author. sa. script.

Exclusio erroris.

Super cap. 92.

SECVNDO loco agit sanc. Tho. de multitudine substantiarum intellectualium. Circa quod duo principaliter facit. Primò enim agit de ipsa multitudine talium substantiarum secundum se. Secundò de distinctione ipsarum substãtiarum quæ ponuntur multæ in capitulo sequenti. Quantum ad primum duo facit. Primò Aristotelis opinionem narrat. Secundò ostendit multò plures esse quàm ille posuerit. Quantũ ad primũ duo facit. Primò ponit Arist. opinionem. Secundò eius rationẽ soluit quantum ad primũ ait q̃ Arist. posuit substantias separatas eiusdem numeri esse cuius sunt motus in cælo deprehensi, & qui deprehendi possunt, nec plures nec pauciores. Argumentabatur autem ad hoc, facta hac suppositione quòd non sint aliqui motus in cælo qui à nobis deprehendi nõ possint, præsertim eũ non sint plura corpora cælestia eiusdem speciei, quod probat, quia omnis motus qui est in cælo, est propter motũ alicuius stellæ quæ sensibilis est. Nã orbes deferunt stellas, motus autem deferentis est propter motum delati. Tunc arguit sic. Non sunt aliquæ substantiæ separatæ à quibus nõ proueniant aliqui motus in cælo, ergo non sunt plures quã motus deprehẽsi & qui deprehẽdi possunt in cælo. patet consequentia ex suppositione. antecedẽs verò probatur, quia si essent plures substantiæ quã istæ quas enumerat, essent & aliqui motus in ea ordinati. probatur sequela, quia aliter essent motus imperfecti, cum motus cælestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines.

PRO notitia opinionis Arist. aduertendum quòd duos ipse ordines posuit substantiarum intellectualium. Vnum scilicet earum quæ sunt motrices corporum cælestium per modum efficientis, quæ vocantur ab aliquibus animæ cælorum. Alterũ verò earum quæ sunt fines proximi talium motuũ, propter quas scilicet substantiæ motrices mouent. Primas posuit corporibus cælestibus vnitas esse siue per modum formæ, siue per modum motoris tantùm, secundum diuersas sententias de animatione corporum cælestium, alias verò posuit omnino à corpore separatas. Necessitas autẽ ponendi istas substãtias omnino à corpore separatas fuit, vt ostendit S. T. de spiritu ar. 5. de mente Arist. q̃ cũ dictum est in præc. cap. motor incorporeus vnitus corpori moueatur per accidẽs ad motũ corporis, siue vniatur sibi per modum formæ, siue per modum motoris tãtum, sed applicati ad vnum determinatam mobilis partem, & motum vniformẽ & regularem oporteat esse à motore qui nõ moueatur neque per se neque per accidens, ad saluandam vniformitatem & regularitatem cælestis motus oportuit ponere aliquas substantias omnino separatas, neque per se neque per accidens motas, quæ motum cæli causent per modum finis, vt ab immobilitate finis vniformitas & regularitas motus proueniat. Hanc distinctionem substantiarum intellectualium dat intelligere sanct. Thom. de mente Arist. esse, cum inquit motus cælestes ordinari ad substãtias separatas sicut ad fines. Sed hoc expressius ponit de spiritu creatur. artic. 5. & 6. & potentia quæst. 6. artic. 6. & in opusculo quod intitulatur de Angelis. Sumitur autem hæc distinctio ex Arist. 12. metaph. tex. 48. suppositis iis quæ in præcedentibus dixerat. Eam quoque tangit Auerr. 12. metaphysicæ, commẽto. 41. quanuis in libro de substantia orbis videatur velle quòd idẽ sit mouens corpora cælestia vt agens & vt finis. Posuit ergo Arist. 12. metaphysicæ, tot substãtias omnino separatas per modũ finis mouentes, quot sunt motus qui deprehẽduntur in cælo, aut qui deprehendi possunt: & quia motus apparentes in cælo sunt aut quinquaginta quinq;, aut quadraginta septẽ, secundũ varias opiniones astrologorum sui temporis, ideo totidem concludit esse substantias separatas, nec plures, nec pauciores. Circa illam eũ ditionalem, si non essent aliqui motus ordinati ad substantias separatas positas præter illas 55. aut 47 essent motus imperfectis aduertẽdum quòd hoc probatur, ex eo quòd motus cælestes ordinantur ad substãtias separatas sicut ad fines, hoc est quòd ominis substãtia separata est finis alicuius motus, vt dicitur 12. metap. tex. 48. Ex hoc enim sequitur q̃ motus corporum cælestiũ non debẽt esse pauciores substantiis separatis. finis enim huiusmodi nõ debet esse absque aliquo ordinato ad ipsum tanquã ad finem. ideo si essent plures substantiæ separatæ quàm motus, sequitur quod non tot essent motus in cælo quot deberẽt esse, & sic sequitur quòd motus cælestes imperfecti essent, vpote carentes motibus aliis qui esse deberent: sicut diceretur vniuersitatem creaturarũ esse imperfectam, si aliquo essendi modo careret, qui sibi ex natura sua deberet conuenire, vt superius est ostensum.

Author.

CIRCA suppositum pro ratione Arist. aduertendum quòd ideo additum est, præsertim cum nõ sint plura corpora cælestia eiusdem speciei, vt excludatur obiectio quam adducit Arist. 12. metaph. tex. 49. Posset enim aliquis dicere quòd nequeunt à nobis deprehendi omnes motus corporum cælestiũ, quia sunt plures mundi, & per consequens plura corpora cælestia eiusdẽ speciei: & ideo quãuis motus corporum cælestium istius mũdi deprehendi à nobis possit, motus tamẽ alterius mundi sint nobis incogniti. sed hæc obiectio tollitur si ponatur non esse plura corpora cælestia eiusdem speciei.

CIRCA verò illam propositionem, Non sunt plura corpora cælestia eiusdem speciei: sciendum quòd Auerroes in secundo cæli commento. 59. oppositum tenere videtur. Sed ostendit sanct. Thom.

Tho. in secundo cæli lec. 16. opinionem eius esse falsam, & quòd necesse est ponere corpora cœlestia non esse plura eiusdẽ speciei, cum quia si essent eiusdem speciei, haberent eadem operationes, eosdem effectus, & eosdem motus, sicut apparet in aliis rebus naturalibus in quibus sunt plura individua vnius speciei: tum quia repugnat perfectioni corporum cælestium. Nã apud Aristo. vniuersum est perfectum, quia est vnum, ex quo habet vt constet ex tota materia suæ speciei. Videmus etiam in inferioribus multa esse individua vnius speciei propter aliquam impotentiam, quia aut vnum individuum nõ potest semper durare, aut nõ recipit perfectum operationem speciei, vt maximè patet in nominibus, tum quia magis pertinet ad perfectionem vniuersi cuiusque naturæ, multiplicatio secundum speciem quæ est formalis, quàm multiplicatio secundum numerum quæ est materialis. Nec valet inquit ibidem sanc. Tho. ratio Cõmen. quia scilicet corpora cœlestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur si sint plura vnius speciei, quia multiplicatio individuorum in vna specie fit per diuisionẽ materiæ. Hoc enim habetur ab Aristo. 12. metaphysicę text. 49. Sed nec oportet à corporibus cœlestibus omnino remouere materiam.

Intelligentiæ non dependent à mouendo.

ADVERTENDVM tamen quòd oppositum eius quod dicit Auerroes in secundo cœli commento allegato, videtur tenere capite vltimo de substantia orbis. Sed hanc apparentem contradictionem soluit ipse Commentator in secundo cęl. commento. 49. vbi ait, Sed tamen debemus intelligere cũ diximus ea esse cõuenientia in specie, conuenientiã secundum prius & posterius, non secundum vniuocationẽ: & ideo natura cuiuslibet individui eorum est alia à natura alterius aliquo modo.

CIRCA probationem illius suppositi aduertẽdum, quòd per illa verba, quæ sensibilis est, vult habere sanc. Tho. de mente Aristo. quòd varietas stellæ ad cuius motum ordinantur motus orbium, deprehendi potest ex sensu: & ideo omnes motus orbium, cum ex eis accidat varietas ista in motu stellæ, aut deprehenduntur, aut possunt deprehendi: quod erat intentum.

Posita opinione Aristo. de multitudine substantiarum separatarum, secundo loco ad rationem eius respondet sanc. Tho. inquirit, quòd non habet necessitatem, tum quia si motus cœlestes ordinantur in substantias separatas, sicut in fines: nõ potest concludi necessariò numerus earum ex numero motuum. in iis enim quæ sunt ad finẽ, sumitur necessitas ex fine, secundo physicorum, tex. 23 non autem econtrario. Dici nõ potest quòd sunt eæ substantiæ altioris naturæ quàm sint illæ quæ sunt proximi fines motuum cœlestium: sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operaturi sunt. nihil tamẽ prohibet esse aliquos homines qui per instrumenta illa non operantur imperantibus: sed imperant operantibus: tum quia & ipse Aristo. ait se inducere illam rationem tãquam probabilem, non tanquam necessariam.

ADVERTE, quòd licet ex numero eorum quæ ordinantur ad finẽ maximè in rebus incorruptibilibus, possit argui numerus finium à posteriori: vbi vni ordinato ad finem vnus finis respondet, & vni fini respondet vnum duntaxat ordinatum ad finem, non potest tamẽ argui de necessitate numerus eorum quæ pertinẽt ad idem genus ad quod pertinet finis. Licèt enim ex multitudine generum instrumentorũ ad diuersas artes pertinentium possit argui numerus generũ artificum, quia tot sunt artificũ genera, quot sunt genera instrumentorũ artificialium ad diuersas artes pertinentium: nõ potest argui necessitas illius numeri in natura hominis absolutè, vt scilicet necessariò sint tot homines, & non plures, quot sunt genera instrumentorũ ad ipsos homines qui instrumentis illis vtuntur ordinata. possunt enim vt inquit sanc. Th. esse plures alij homines qui per illa instrumenta nõ operantur. Similiter & si ex numero motuum ordinatorum ad substantias separatas, possit concludi quòd sunt tot substãtiæ separatæ quæ sunt fines ipsorum motuũ, & vt unus ipsis motibus immediatè tanquam instrumentis, nõ tamen potest argui quòd non sint plures substantiæ separatæ quàm illæ quæ sunt fines motuum: possunt enim & aliæ esse. Quod ergo inquit sanc. Tho. quòd numerus substantiarum separatarum non potest cõcludi necessariò ex numero motuum, intelligitur nec maior nec minor. non autẽ intelligitur de numero illarum substantiarum quæ sunt fines correspondẽte absolutè numero motuum. quanuis enim necessitas finis non sit sumenda ex iis quæ sunt ad finem, quia necessitas prioris nõ sumitur ex posteriori, sed magis ex fine sumatur necessitas eorũ quæ sunt ad finem: tamẽ numerum finium proximorum oportet correspondere numero eorum quæ sunt ad finem, vbi vnum ordinatũ ad finem requirit vnum per se finem, & vnus finis vnum tantũ habet ad ipsum ordinatum, (vt iam diximus) & ex numero talium ordinatorum ad finem, potest à posteriori cõcludi numerus finium proximorũ. Vnde illa propositio, omnis substantia separata est finis proximus alicuius motus cœlestis, non est necessaria: vt inquit sanctus Thomas 12. metaphysicæ.

Quantùm ad secundum principale probatur substantias separatas multo plures esse quàm sint motus cœlestes, & arguitur primò sic. In substantiis separatis oportet accipere gradum secundum earum elevationem supra naturam corpoream, cum esse ipsarum secundum genus suum transcendat omnem naturam corpoream: sed sunt aliquæ substantiæ intellectuales huiusmodi quæ vniuntur corporibus vt formæ, & quia esse substantiarum intellectualium secundum genus earum nullam à corpore dependentiam habet, inuenitur altior gradus earum quæ scilicet non vniuntur corporibus vt formæ, sed vt proprij motores tantùm, ergo similiter cum substantia intellectualis non dependeat à mouendo, cum monere sit consequens ad principalẽ eorum operationem, erit aliquis gradus altior earum quæ non sunt proprij motores aliquorum corporum.

CIRCA rationem qua probatur substantias intelligibiles non dependere à mouendo, quia videlicet mouere consequitur ad eius principalem operationem quæ est intelligere: considerandum est, quòd cum vnumquodque sit propter suam operationem tanquam propter finem, vt dicitur primo cœli, & vnumquodque à suo fine dependeat, quia scilicet non habet esse nisi in ordine ad finem, oportet vt vnumquodque à sua operatione dependeat tanquam à fine.

ATTENDENDVM tamen quòd non quæcunque operatio rei cõueniens est eius finis, sed illa tantùm quæ est illi propria & principalis tanquam naturam primò & per se concomitans: illa autem quæ sequitur primam operationem naturæ, secundum quòd in aliquo determinato inuenitur, non est finis ipsius naturæ: & ideo non oportet vt ipsa depẽdeat natura quasi non possit esse nisi ad illam operationem sit ordinata. Quia ergo propria & principalis operatio naturæ intellectualis est intelligere, non autem mouere, sed mouere consequitur ad intelligere illarum substãtiarum quæ sunt proprij motores aliquorum corporum inquantum mouent per intellectum, ideo natura intellectualis non dependet à mouendo, quasi non esse possit nisi ad motum alicuius corporis sit ordinata, sed bene ab intelligendo dependet, quia nulla potest esse quæ non ordinetur ad intelligẽdum. Propterea bene infert sanc. Tho. naturam substantiæ intellectualis non dependere à mouendo, quia mouere est consequens ad intelligere, quæ est eius principalis operatio.

Secundò. Oportet gradus substantiarum intellectualium secũdum gradũ intellectualis operationis quæ est eis propria, accipere, sed supra cõceptiones intelligibiles propriorum motorum orbium est accipere aliquas vniuersaliores conceptiones: ergo sunt aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprij & proximi motores determinatorum orbium. probatur minor, quia cum agẽs per intellectum oporteat proportionari patienti & facto per formam intellectus, vt scilicet huiusmodi sit forma intellectiua quæ possit induci per actionẽ agentis in materiam, sicut & agẽs per naturam est proportionatum patienti ratione suæ formæ, necesse est (sectando opinionẽ Aristotelis in hoc scilicet quòd substantia intellectualis sit ita ad aliquem motum determinata vt proprius motor, quòd aliud mouere non possit) motores proprios orbium qui per intellectum mouent, habere tales intelligentias quæ sint explicabiles per motum orbiũ, & producibiles in rebus materialibus. supra autem huiusmodi conceptiones est accipere aliquas vniuersaliores, cum intellectus vniuersalius apprehendat formas rerum quàm sit esse earum in rebus, vt patet in intellectu speculativo & arte imperante, ergo &c.

SED circa hãc rationem occurrit dubium. Ex vniuersaliori enim apprehensione nõ videtur argui posse superior gradus naturæ intellectualis realiter separatus & distinctus à gradu naturæ intellectualis particularius apprehendentis: quia vt hic dicitur, forma intellectus speculativi est vniuersalior forma intellectus practici, & tamen idem est intellectus practicus & speculativus in nobis. Vnde ad rationẽ dici poterit, quòd proprius motor qui format conceptiones rerum particularium producibilium per motum, formæ etiam vniuersaliores conceptiones: sicut & artifex formas & conceptiones particulares & conceptiones vniuersales, & sic non oportet supra proprios motores orbium esse altiores naturas intellectuales.

AD huius dubij explicationem duo sunt aduertenda quæ in fundamento huius rationis tanguntur. Cum enim dicitur quòd substantiarum intellectualium gradus accipere oportet secundum gradũ intellectualis operationis quæ est eis propria, duo tãguntur, scilicet gradus intellectualis operationis, & proprietas illius gradus respectu intellectualis naturæ: ideo duo sunt declaranda. Vnum est quomodo accipiẽdi sint isti gradus. Secundũ, quomodo aliquis sit proprius gradus alicuius naturæ: & tunc manifesta erit dissolutio dubij. Quantum ad primum

Universidad de Barcelona Biblioteca

Vnde sumitur gradus intellectualis operationis.

sciendum, quòd quia intellectio sit secundum quòd cognitum est in cognoscente, gradus intellectualis operationis accipiendi sunt secundum gradus specierum intelligibilium quibus cognitum est in cognoscente. Diuersificantur autem species intelligibiles in intellectu, & diuersos gradus habẽt secundũ quòd vna est vniuersaliior alia in repræsentãdo plura distinctè: quia quanto aliqua species plura distinctè repræsentat, tãto perfectior est: sicut tãto aliqua natura perfectior est quanto plures perfectiones vnitè cõtinet. Sic enim species intellectus angelici sunt superioris gradus quàm species intellectus nostri, quia vna species intellectus nostri repræsentat tãtum vnã naturam vniuersalem distinctè, non autẽ singularia illarum naturarum: sed species intellectus angelici non solum naturas vniuersales, sed & ipsa particularia distinctè repræsentat, & vna est multarũ naturarum repræsentatiua quantò autẽ species sunt vniuersaliores, tantò & conceptiones ex illis speciebus elicitæ intelligentibus per illas species proportionatæ vniuersaliores sunt. Sequitur ergo quòd gradus intellectionis accipiuntur & secundum vniuersalitatem specierum intelligibilium, & secundum vniuersalitatem conceptionum in repræsentando plura distinctè.

Quomodo plures gradus intellectualis operationis possint aut nõ possint conuenire.

Quantum ad secundum notandũ, quòd non inconuenit quidem id quod est superioris gradus, & quod est inferioris, vni & eidem aliquo modo conuenire: sed quòd vtrumque eidem tanquam aliquid sibi propriũ conueniat, est impossibile: quia quod est superioris gradus, determinat sibi superiorem naturam, & quod est inferioris gradus, sibi inferiorem naturã determinat: sicut cognitio intellectiua & sensitiua quæ sunt diuersorũ graduum, conueniunt quidem vni naturæ scilicet homini, sed sensitiua nõ homini propria, cum etiam brutis conueniat, & hominis non sit nisi inquantum cum brutis in natura sensitiua conuenientiam habet. Simili modo quanuis diuersi gradus intellectualis operationis vni naturæ possint conuenire, non tamen vterque illi naturæ proprius esse poterit, sed ille est proprius sibi qui sibi soli ex ratione propriæ naturæ conuenit. Quia ergo naturæ intellectualis propria operatio ad quam ordinatur, est intelligere, oportet gradus naturæ intellectualis accipere secundum gradum intellectualis operationis, non cuiuscunque, sed illius quæ est propria vnicuique, vt scilicet qualem gradum tenet propria intellectualis operatio vnius naturæ intellectualis in comparatione ad propriã intellectionem altetius naturæ intellectualis, talẽ gradum teneat natura ad naturam comparata. Vnde cum intellectio quæ est secundum vniuersaliores conceptiones, sit altioris gradus quàm intellectio quę est per particulariores conceptiones, neçesse est vt natura cuius proprium est per vniuersaliores conceptiones intelligere, sit altior illa natura cui propriũ est per particulariores intelligere cõceptiones: quanuis etiam per vniuersaliores conceptiones aliquid intelligat, inquantum de natura superioris participat. Et similiter si est natura quæ inferiorem gradum intellectionis tanquam proprium habeat, conueniens est vt etiam sit natura aliqua cui superior gradus intelligendi sit proprius si superior gradus intellectionis esse possit. Si ergo proprij motores orbiũ habent tanquam propriũ intelligere per conceptiones, quas vocat hîc sanctus Thomas intelligentias particulares, vt pote per motũ orbium explicabiles & producibiles in rebus materialibus: cum sit altior gradus intellectionis, qui videlicet est per conceptiones vniuersaliores, neçesse est vt sint aliquæ naturæ intellectuales supra motores proprios orbium, quarum sit proprium per vniuersaliores conceptiones modo dicto intelligere. Et in hoc consistit ratio sanc. Tho.

AD argumentum autem in oppositum dicitur, quòd conceptio intellectus speculatiui humani est vniuersalis solũ ex parte obiecti repræsentati, quia repræsentat tantum naturam vniuersalem, non autem repræsentat particularia distinctè, quia est elicita à specie intelligibili à materialibus per intellectum agẽtem abstracta: conceptio autem vniuersalis quam dicimus constituere gradum altiorem intellectualis operationis, est vniuersalis, quia multorum est conceptio propria, licet non adæquata, sed excedens, modo eiusdem naturæ & potẽtiæ cuius est cognoscere vniuersale, est etiam cognoscere particulare, licet non semper eodem modo, non autem cuius est cognoscere per particulares conceptiones, eius est cognoscere per conceptiones vniuersales modo exposito, præsertim tanquam per sibi proprium. idcirco intellectus speculatiuus nõ differt in nobis à practico realiter, sed bene natura cui est proprium intelligere per conceptiones ad plura distinctè se extendentes, distinguitur à natura cui est proprium per cõceptiones ad pauciora se extendentes intelligere. Quod autem sanc. Tho. adduxit ad manifestationem sui propositi, modũ concipiendi intellectus speculatiui, non ideo factum est vt ostẽdatur intellectum humanum speculatiuum habere illum modum intelligendi qui gradũ supra intellectionem proprium motorum constituit, sed solum vt ostenderetur intellectum absolutè loquendo posse vniuersalius res apprehẽdere quàm sint in re: licet alio & alio modo hoc conueniat intellectui humano & intellectui angelico. Tertiò, Substantiæ intellectuales sunt digniores omnibus corporibus, vt immobile & immateriale mobili & materiali: ergo excedunt in numero omnem multitudinem rerum materialiũ. probatur consequentia, quia ordo vniuersi exigere videtur vt id quod est nobilius excedat quãtitate vel numero ignobiliora: sic corpora cælestia excedunt corpora elementaria. huius autem ratio est, quia ignobiliora sunt propter nobiliora, & consequenter oportet vt nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quantum possibile est.

ADVERTENDVM circa conclusionẽ quòd multitudinem substantiarum intellectualium excedere multitudinem rerum materialium, intelligitur quantum ad species rerum materialium, non quantum ad individua, vt videtur velle sanc. T. de potentia, quæst. 6. art. 6. & in ratione sequenti. specierum enim materialium numerus, quasi incõparabiliter (vt dicitur prima quæst. 50. articu. 3.) à multitudine substantiarum separatarum exceditur, sicut corpora corruptibilia à corporibus cælestibus quasi incõparabiliter secundum magnitudinem excedunt. Erin hoc significatur maximam esse multitudinem substantiarum separatarum. Cum enim multitudo specierũ materialium magna sit, multitudo illam multitudinem quasi incomparabiliter excedens, non potest non esse maxima.

CIRCA probationem verò consequentiæ, aduertendum quòd ea quæ sunt ad finem, accipiunt limitationem & determinationem ex fine, quia tot & tanta quæruntur, quot & quanta sufficiunt ad ipsum finem, finis autem ipse in infinitum quæritur, vt inquit sanctus Thomas ad Rom. 12, & 1. Corinth. 11. lect. 3. Non enim quæritur tãta aut tanta sanitas determinatè, si quæratur sanitas vt finis, sed quanta haberi potest. propter hoc autem sanctus Thomas quòd quia nobiliora sunt propter se, ideo oportet vt multiplicentur quantum possibile est. Quia tamen contingit id quod est finis respectu aliquorum, ad aliquem vltimum finem ordinari, ideo quod vt finis non habet limitationem vt ad alium finem ordinatum, limitationem quandam accipit sicut sanitas quæ ordinatur ad aliquod opus exequendum, quæritur tanta quanta ad illud opus sufficiat, & quæritur saluatis illo ordine ad finem quanta potest haberi. Sic etiam quia nobiliora in entibus, licet sint finis ignobiliorum, ordinatur tamen ad vniuersi totalem perfectionẽ sicut ad finem; ideo cum dicitur ipsa multiplicari oportere quantum possibile est, non est intelligendum de multiplicatione possibili absolutè, vt ex superioribus patet, sed quantum possibile est secundum exigentiam totalis perfectionis istius vniuersi, propter quod assumpsit sanctus Thomas quòd ordo vniuersi exigere videtur vt nobiliora excedant ignobiliora, dans videlicet intelligere quòd loquitur de rerum multiplicatione non absolutè, sed secundum exigentiam vniuersi.

CIRCA excessum nobiliorum supra ignobiliora, intelligẽdum est primò quòd sanctus Thomas facit comparationem inter ea quæ per se pertinẽt ad perfectionem vniuersi, vt dicitur veri. quæst. 5. articu. 3. hæc autem sunt quæ habent perpetuitatem, vt substantiæ intellectuales, corpora cælestia, & species rerum corruptibilium, non autem talium specierum individua. ideo propositio sancti Thomæ in istis est intelligenda; quanto enim aliquod istorum quæ perpetuitatem habent est nobilius, tanto excedit quatitate vel numero ignobiliora. Intelligendum secundò, quòd nobilitas istorum dupliciter potest considerari. Vno modo secundum gradus specificos tantum, vt scilicet illud dicatur nobilius, quod nobiliori differentia specifica constituitur. Alio modo secundũ gradus ordinis rerum in vniuerso, qui attenditur secundum diuersos modos essendi, vt scilicet dicatur perfectius in rebus quod ad superiorem & perfectiorem ordinem in vniuerso pertinet. Cum ergo dicitur, nobiliora in rebus oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora, intelligendum est, non de nobilioribus secũdum ordinem & modum essendi, scilicet de iis quæ ad superiorem & digniorem ordinem & modum essendi pertinent. Vnde solliciatur instantia quæ fieri posset de auro, argento, lapidibus pretiosis, balsamo, & huiusmodi, quæ quidem sunt multis aliis corporibus nobiliora, & tamen neque magnitudine neque multitudine alia excedunt, constat enim q de istis non intelligitur propositio sancti Thomæ, quia non sunt superioris ordinis in vniuerso quàm alia corruptibilia, cum & ipsa de ordine corruptibilium sint, licet sint nobiliora secundum gradum specificum.

Quartò. Formæ quæ sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia, quæ recipiuntur in materia secundum eius capacitatem ergo non sunt minoris multitudinis quàm sint species rerũ materialium. probatur

probatur consequentia, quia etiam species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Addit autem hunc rationi sanc. Thomas vt falsam dictorum suorum interpretationem excludat. quòd non propter hoc, cũ scilicet ponimus substãtias separatas habere esse completius & vniuersalius quam formæ quæ sunt in materia, & illas excedere, dicimus substãtias separatas esse species horum sensibilium, vt Platonici decepti ex eo quòd in earum notitiam nonnisi ex sensibilibus venire possent, putauerũt, cum materia vniuersalis sit de ratione speciei horum sensibilium, sed dicimus ipsas esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto.

Formæ quæ sunt extra materiam habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia.

CIRCA istam propositionem, Formę quæ sunt extra materiam, habẽt esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia: attendendum quòd nõ loquitur hoc loco sanc. Tho. de vniuersalitate prædicationis & potentialis continentiæ, quemadmodum animal est vniuersalius homine, sed de vniuersalitate perfectionalis continentiæ. Vt enim ex superioribus patet, & hic etiam tangitur, formæ quæ recipiuntur in materia, non habent omnem perfectionem essendi natam speciei conuenire, quia aliquam limitationem in esse suæ speciei accipiunt ex subiecto in quo recipiuntur. formæ autem per se subsistentes omnino à materia separatæ nõ limitantur ad aliquem gradum essendi suæ speciei, sed habẽt omnem perfectionem essendi natam illi speciei conuenire: vnde & dicuntur esse infinitæ, id est, illimitatæ in sua specie. Ad hunc ergo sensum dicuntur habere esse completius & vniuersalius, quia habent omne complementum & omnem perfectionẽ essendi suæ speciei: naturæ autem materiales non habent omne complementum sui esse, sed habent esse intra speciem limitatum: hoc autem est habere esse vniuersalius secundum contentiam perfectionalem.

CIRCA probationem consequentiæ attendendum quòd posset aliquis dicere multitudinem specierum materialium esse maiorem multitudine substantiarum immaterialium, quia illæ per materiam multiplicantur, quæ est in infinitũ diuisibilis, dum subdiuiditur quantitas materia autem non est in substantiis abstractis: ideo hoc excludens sanctus Thomas ait quòd multiplicatio talium specierum non est per materiam, sed per formam, propterea nõ est maior causa multiplicationis in speciebus materialibus quàm in substantiis abstractis: ideo cum habeant perfectius esse, oportet iuxta præcedẽtem rationem vt aut sint plures illæ, aut saltem non sint pauciores: vnde hæc ratio est præcedentis rationis confirmatio.

ADVERTENDVM tamẽ, quòd licet dicat sanc. Tho. species rerum multiplicari per formam, & non per materiam, per hoc tamen non vult excludere materiam à ratione & quidditate specierum materialium, cum hîc dicat materiam esse de ratione specierum sensibilium: sed intendit quòd ipsa multiplicatio secundum quam vna species ab alia differt, materia enim licet ingrediatur quidditates rerum materialium propter conditionem formæ quæ talem aut talem materiam exigit, ab ipsa tamen non sumitur differentia essentialis, sed magis ratio generis. vnde non est ratio multiplicationis specificæ, sed eam consequitur.

Formæ quæ sunt extra materiam habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia.

CIRCA illam propositionem vltimo loco positam: Substantiæ separatæ sunt species nobiliores sensibilibus, quãto purum est nobilius permixto: aduertendũ quòd non accipitur purum & permixtum vt idem sunt quod simplex & compositũ ex materia & forma, eo modo quo diffinitur mixtio in primo de generatione, quòd est misceibilium alteratorum vnio, sed vt idem sunt quòd separatum ab omni viliori se, & coniunctum viliori, vt idem sit permixtum quod impurum. sic enim constat quòd purum est nobilius permixto, id est, impuro. Quintò, substantiæ separatæ sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. ergo maior est possibilis multiplicitas in eis quàm in rebus materialibus pensata proprietate & natura generis vtriusque: ergo ens est in actu probatur prima consequentia, quia magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quàm secundum suum esse materiale, vt patet in linea. cuilibet enim lineæ finitæ potest fieri additio mathematicè, non autem naturaliter. Excluditur etiam error Rabbi Moysi ponentis numerum angelorum positum in scriptura non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus, & etiam hominum diuina annuntiantiũ, vt additur in prima parte loco allegato.

Quòd substantiæ separatæ non sunt multæ vnius speciei.

Cap. 93.

Idẽ 1. par. q. 50. ar. 4. & in 2. sen. d. 3. ar. 4. & in qu. de spir. creat. ar. 8. c.

EX his autem quæ de istis substantiis præmissa sunt, ostendi potest quòd non sunt plures substantiæ separatæ vnius speciei.

Ostensum est enim suprà quòd substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes. species autem rei est quam signat diffinitio, quæ est signum quidditatis rei. vnde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. plures ergo substantiæ separatæ esse nõ possunt nisi sint plures species.

2 Adhuc, quæcunque sunt idem specie, differẽtia autem numero, habent materiam. differentia autem quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei: quæ autem est ex materia, inducit diuersitatem secundum numerum. substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui vniantur vt formæ: impossibile est igitur quòd sint plures vnius speciei.

3 Amplius, ad hoc sunt plura individua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura speciei quæ non potest perpetuò conseruari in vno individuo, conseruetur in pluribus. vnde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi vnum individuum in vna specie. substantiæ autem separatæ natura potest conseruari in vno individuo, eò quòd sunt incorruptibiles, vt suprà ostensum est. non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis eiusdem speciei.

4 Item, id quod est speciei in vnoquoque, dignius est eo quod est individuationis principiũ præter rationem speciei existens. multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis & perfectionis vniuerso, quàm multipli-

Materia est principium individuationis.

Vnum quodque secundũ esse materiale.

Universidad de Deusto
Biblioteca

catio indiuiduorum in vna specie, perfectio autem vniuersi maximè cõsistit in substantiis separatis. magis igitur competit ad perfectionem vniuersi quòd sint plures secundum speciem diuersæ, quàm quòd sint multæ secundum numerum in eadem specie.

¶ Præterea substantiæ separatæ sunt perfectiores quàm corpora cœlestia. sed in corporibus cœlestibus propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduum vnius speciei: tum quia vnumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei: tum quia in vno indiuiduo est perfectè virtus speciei ad complendum illud in vniuerso ad quod sua species ordinatur: sicut præcipuè patet in sole & luna. multo igitur magis in substantiis separatis non inuenitur nisi vnum indiuiduum in vna specie.

Super cap. 93.

QVM ostensum sit substantias separatas esse in magna multitudine, quia de ratione multitudinis est distinctio, restat ostendendum quomodo inter se tales substantiæ distinguantur. Circa hoc autem duo facit sanc. Tho. Primò ostendit omnes inter se specificè distingui. Secundò ostendit vnde genus & species in ipsis sumatur cap. 95. Circa primum duo facit. Primò probat intentum. secundò infert vnum corollarium cap. sequenti. Quantum ad primum probatur non esse plures substantias separatas vnius speciei, & primò sic: Substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes, ergo nõ possunt esse plures nisi sint plures species. probatur consequentia, quia quidditas subsistẽtes sunt species: quòd patet, quia species est quam significat diffinitio quæ est signum quidditatis rei.

ATTENDENDVM hic, quòd nomine quidditatis subsistentis intelligit sanc. Tho. quidditatem non receptam in aliqua materia indiuiduali, sed existentem per se absque omni susceptiuo. talis autem quidditas sic abstracta nõ potest esse nisi vna, quātumcunque etiã sit materialis, vt dicitur de spiritu arti. 8. sicut si esset albedo ab omni subiecto separata, esset tantùm vna: & similiter humanitas, si esset præter omnia supposita existens. Vnde & Plato ponens vniuersalia separata posuit speciem vnam separatam nõ habere diuersitatem indiuiduorum, sed esse tantùm vnam. Hujus autem ratio est, quia forma non habet numeraliter distingui nisi ex susceptiuo, ideo remoto susceptiuo remouetur distinctio numeralis ipsius, & sic remanet tantùm vna. Et hoc est huiusmodi rationis fundamentum.

Secundò, Substantiæ separatæ nõ habent omnino materiam neque quæ sit pars earum, neque cui vniantur vt formæ, ergo &c. probatur consequentia, quia quæcunque sunt idem specie, differentia verò numero, habent materiam. Nam differẽtia quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei, quæ autem est ex materia, inducit diuersitatem secundum numerum.

ADVERTE quòd ratio hæc sumpta est ex Arist. 12. metaphysicæ tex. 49. per hanc enim probat Aristot. iuxta sanc. Tho. interpretationem, primum principium immobile esse tantùm vnum, nomine autem materiæ non accipitur ab Arist. & sanc. Tho. omne susceptiuum indifferenter, vt quidã malè interpretantur, vt apparet tex. Arist. & sanc. Tho. diligenter intuenti, sed accipitur materia propriè dicta quæ est pura potentia in genere substantiæ. non enim hic fermo est de differentia materiali accidentium, sed substãtiarum, de quibus etiam loco allegato loquitur Arist. In iis enim verum est quòd si sint substãtiæ per se subsistentes completæ in specie, & sint plura indiuidua eiusdem speciei, oportet illa habere materiã partem sui, & sic esse composita ex materia & forma. Si autẽ sint substantiæ non completæ in specie, sed quæ sunt partes speciei, necesse est vt habeant materiam in qua recipiantur & indiuiduẽtur, vt ex superius dictis apparet. Nec obstat quòd sanc. Tho. prima quæst. 50. articulo quarto, dat exẽplum de plurificatione albedinis, quam constat plurificari nõ ex materia propriè dicta quæ est pura potentia, sed ex subiecto quanto, quia nõ induxit sanc. Tho. illud tanquam exemplum, sed tanquam similitudinem. Voluit enim per simile in aliis probate intentum: nam sicut albedines nõ multiplicantur nisi ex multiplicatione substantiæ corporalis quæ est susceptiuum proprium accidentium materialium, ita substantiæ quæ conueniunt in specie, & differunt numero, non distinguuntur nisi per materiam indiuidualem quæ est propriũ susceptiuum formarum & naturarum substantialium.

ATTENDENDVM etiam cũ dicitur, diuersitatem quæ ex forma procedit, inducere diuersitatem speciei, quòd intelligitur de differentia proueniente ex forma secundum propriam rationem formæ. illa enim differentia quæ ex diuersis formis secundum propriam rationem distinctis, siue ex formis diuersarum rationum procedit, est specifica, non autẽ si procedat ex formis materialiter tantùm distinctis in vna communi ratione conuenientibus, sicut duæ animæ intellectiuæ sunt distinctæ.

AD hanc autem rationem ex Sco. 2. dist. 3. quæst. 7. duo dici possẽt. Primò, quòd Arist. iccirco posuit & septimo metaphysicæ tex. 41. quod omne non habens materiam componẽtem, est idã suo q̃ quid est primo & 12. metaphysicæ quòd talis natura de se est hęc, quia omne tale posuit formaliter necessariũ. Cũ enim quicquid potest esse in natura formaliter necessaria, sit in ea apud ipsum, & si possent esse plura indiuidua, in ipso esse possent esse infinita, sequeretur tales substãtias infinitas esse in actu. Sed fundamentum suæ positionis est falsum, & id quod sequitur ex ipso. Et sic negatur apud Sco. in hac parte Aristotel.

Dici secundò posset ad illam propositionem: Differentia quæ ex forma procedit inducit diuersitatem speciei: quòd vtique est vera. si intelligatur quòd differentia talis sit in forma tanquam in prima ratione differendi, sed tunc falsum est differentiã substantiarum separatarum procedere ex forma. si autem intelligatur quòd differentia quæcunque formarum inducat differentiã speciei, illa propositio est falsa. Primum eorum quæ dicit Sco. non est ad mentem Arist. quia non iccirco in septimo metaphysicæ posuit in non habentibus materiam, vnumquodque idem esse suo quod quid est, quia omne tale posuerit formaliter necessarium, sed propter separationem à materia. vnde & in 12. metaphysicę assignat pro ratione quare primum principium immobile non multiplicatur secundum numerum, quia nõ habet materiam, vt ibi ex Auerrois interpretatione apparet. Vnde si volebat Sco. Aristot. in hac parte negare, vidés suam opinionem nõ posse cum Aristot. mente tenere, non erat afferenda pro causa negationis falsitas principij, quod ipse pro principio ad illam conclusionem non posuit. Præterea, admisso etiam quòd Aristo. illud pro principio conclusionis assumeret, adhuc responsio nõ euacuat eius rationem, quia ostensum est in præcedentibus verum esse id quòd Sco. negat, scilicet quòd omnis substantia à materia separata est formaliter necessaria, & quòd ab intrinseco nõ potest deficere. Secundum etiam non tollit verum intellectum propositionis sanct. Thom. Intelligitur enim in primo sensu, in quo ipse Sco. eam concedit. Cum autem subiungitur falsum esse quòd differentia substantiarum separatarum ex forma ad illum sensum procedat, dicitur quòd illud falsum non est, imò est verissimum. prima enim ratio distinctionis in ipsis non potest esse materia, aut quantitas, cum sint à quantitate abstractæ & à materia, nec aliqua proprietas absoluta, quia tales proprietates supponũt suum subiectũ indiuiduatum & distinctũ, imò & per subiectum indiuiduantur & distinguuntur, nec per solas echeitates, vt ipse Sco. ponit, quia inter illas echeitates nulla est oppositio aut ratio incompossibilitatis: nihil autem est ratio distinctionis aliquorum nisi ratione alicuius oppositionis, tum quia indiuidua eiusdem speciei conueniũt in hoc quòd est habere echeitatem: illud autem in quo conueniunt duo supposita, non potest esse ratio distinctionis inter illa: relinquitur ergo quòd ratio distinctionis in illis sit forma. Tertiò. Substantiæ separatæ natura cum sit incorruptibilis, potest conseruari in vno individuo: ergo non oportet esse plura indiuidua vnius speciei in illis. probatur cõsequentia, quia ad hoc sunt plura indiuidua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura quæ in vno individuo perpetuò conseruari non potest, conseruetur in pluribus. quod patet hoc signo, quòd in corporib⁹ incorruptibilibus non est nisi vnum indiuiduum in vna specie.

Ad hanc rationem quæ sumpta est ex secundo de anima. tex. 34. & 35. respondet Scotus vbi supra ad vltimum, quòd licet in corruptibilibus ista sit vna causa multiplicationis indiuiduorum in vna specie, non tamen est præcisa causa, sed hæc, quia videlicet omnis natura quæ non est de se actus purus, potest secundũ illam realitatem secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam qua est hæc natura: sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita nõ repugnãt sibi quotcunque tales entitates: & ita potest in quotcunque talibus unum niri. Sed ista responsio Scoti non vadit ad mentem sanc. Tho. Non enim per hanc rationem cõcluditur quòd non sit possibile esse plura indiuidua in tali specie, vt existimat Sco. sed q nõ oportet esse plura vt patet in litera. Procedit enim hæc ratio ex his quæ apud nos apparẽt. nam cum videamus species duntaxat corporũ corruptibilium habere plura indiuidua, non autem species incorruptibilium, signum est multiplicationem in illis fieri propter eorum duntaxat corruptibilitatem secundum individua: & ideo cum indiuiduum speciei immaterialis sit incorruptibile, non est opus in illis tali indiuiduorum multiplicatione.

Ratio autem quam adducit Scotus non potest esse causa multiplicationis in actu indiuiduorum in rebus corruptibilib⁹, quia eum illa causa sit secundum ipsum omnibus quidditatibus tam materialibus quàm immaterialibus communis, qua ratione indistincta in vna specie rerum corruptibilium multiplicantur, eadem ratione indistincta in rebus incorruptibilibus multa essent. potita enim causa necesse est effectum poni: quod cum verum non sit, vt patet de sole & luna, patet quòd illa non est præcisa causa multiplicationis in rebus corruptibilibus, sed magis ea quam de mente Aristot. tangit sanct. Thomas.

Quartò. Perfectio vniuersi maximè cõsistit in substantiis separatis. ergo magis competit quòd sint plures secundum speciem quàm secundum numerum in eadem specie. Probatur consequentia, quia multiplicatio speciei tum plus nobilitatis & perfectionis addit vniuerso quàm multiplicatio indiuiduorum in vna specie: cum quod est speciei in vnoquoque dignius sit eo quod est indiuiduationis principium.

ADVERTENDVM quòd ista ratio non concludit de rebus materialibus, licet de rebus immaterialibus cõcludat: quia res materiales corruptibiles non possunt in vno indiuiduo perpetuari, sicut res immateriales: & ideo quanuis vniuersum perfectius esset pro tunc si omnes res materiales essent specie distinctæ, ita videlicet quòd tot essent specificè distincta quot sunt distincta secundum numerum, non esset tamen simpliciter perfectius, quia continuè deficerent aliquæ species, & tandem nullæ essent in ipso species rerum corruptibilium: sed in rebus immaterialibus permanet vnaquæque species in perpetuum, cum sint incorruptibiles. iccirco si multiplicatio ipsarum non est numeralis tantùm, sed specifica, vniuersum simpliciter est perfectius, vtpote cuius principalior pars est in multas species & multos gradus multiplicata, quæ multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

Quintò. In corporibus cælestibus propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduum vnius speciei, tũ quia vnumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in vno indiuiduo est perfectè virtus speciei ad id ad quod sua species ordinatur. ergo hoc multò magis est in substantiis intellectualibus quæ sunt perfectiores.

Ista ratio sumpta est ex primo cœli, textu nonagesimo secũdo: ad ipsam dicit Sco. loco prælegato, quòd vtique si existimasset Aristo. de corporibus cælestibus, quia voluit quòd tale corpus singulare fuerit ex tota materia suæ speciei tam potentiali quàm actuali, sed tamen Theologi non concordant cum ipso in principio neque in conclusione.

*Animplicat contra. probabant non posse esse plures substantias intellectuales in hoc non est de mente sancti Thomæ, vt haberi potest ex tractatu contra Auerroistas, vbi soluẽdo rationem qua arguebatur quòd esse Deum non posse multiplicare intellectus, tanquam illud contradictionem implicet, dicit quòd quanuis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Puto enim secundum mentem eius tenendum esse per diuinam potentiam absolutè posse esse plures angelos eiusdem speciei etiam stante hoc ordine vniuersi: & forsitan de facto sunt in vna specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando (vt habetur in aliquibus rationibus, & in prima parte quæst. quinquagesima, articulo quarto) dicatur quòd hoc est impossibile, ut expectari possimus quòd est impossibile non simpliciter, sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos, & quantum ad modum multiplicationis numeralis nobis ab Aristotel. se. primo & duodecimo metaphysicę traditum. Dicitur secundò, quòd procedit hæc ratio ad probandum de facto non esse in substantiis abstractis plura indiuidua vnius speciei ex comparatione ad corpora cælestia, quia sicut in illis propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduũ in vna specie, vt patet in sole & luna, quicquid sit de possibili: ita cum substantiæ separatæ sint perfectiores corporibus cælestibus, proba bile est quòd non sit nisi vna vnius speciei. Responderi secundo potest tenendo quòd hæc ratio etiam de impossibilitate procedat, quòd non concludit hoc esse simpliciter impossibile, sed quòd est impossibile secundum opinionem Arist. qui posuit nõ posse corpora cælestia propter eorum perfectionem secundum numerũ in eadem specie multiplicari. Si enim hoc secundũ eius opinionem in corporibus cælestibus propter eorum perfectionem inuenitur, multo magis in substantiis separatis quæ perfectiores sunt inuenietur, & sic nulla ad hanc rationem est responsio ex verbis Scoti sumpta. Ipse autem Scotus in loco præallegato oppositum huius conclusionis de possibili loquendo tenuit, & suam opinionem multis rationibus confirmat: sed quia eas plentissimè Capreolus in secundo sentent. distinctione tertia, quæstione prima euacuat, & eas & earum solutiones summatim tantùm tangemus. Arguit ergo primò: quia omnis quidditas quantum est de se, communicabilis est, cum nec ex perfectione sibi repugnet, nec ex imperfectione.

Secundò, quia quælibet quidditas potest intelligi sub ratione vniuersalis absque contradictione, quod non esset si de se esset hæc.

Tertiò, quia potest Deus hunc angelum annihilare, & iterum istam speciem de nouo producere in alio indiuiduo, non autem in eodem, secundum illos qui dicunt quoniam homo non posset idem numero resurgere nisi eadem numero anima intellectiua remaneret.

Quartò, quia animæ intellectiuæ quæ sunt formæ puræ distinguuntur numero in eadem specie.

Quintò, quia secundum Augustinum in Enchiridio capitulo decimoseptimo, inconueniens est quòd aliqua species naturæ intellectualis sit tota damnata.

Sextò, quia vnus angelus esset formaliter infinitus, quia esset infinitè communicabilis, si communicari posset.

Vltimò, in quolib. quæstione secunda arguit quia ista opinio per plures articulos Parisienses est damnata, in quibus dicitur errorem esse quòd Deus non possit facere plures intelligentias vnius speciei, quia non habent materiam. Item quòd Deus non possit multiplicare indiuidua in vna specie sine materia. Item quòd formæ non recipiunt diuisionem nisi secundum materiam.

Quomodo natura immaterialis potest apprehendi & cognosci in & de particulari.

PRO solutione harum rationum reducenda sunt ad memoriam ea quæ in præcedentibus de differentia naturæ & suppositi dicta sunt. Ostensum est enim quòd cum in rebus immaterialibus natura de se & non per aliquid additum sit hæc & indiuidua, in illis natura & suppositum non differunt per intrinseca, quasi scilicet sint aliqua principia indiuiduantia naturam, quæ sint de ratione suppositi, non autem de ratione naturæ, sed per extrinseca tantùm distinguuntur, inquantum illi naturæ coniungitur esse, & alia accidentia quæ non sunt de ratione naturæ, neque de ratione suppositi, sed tamen illa excludit natura & quidditas, suppositum autem non excludit. Gabrielitas enim dicit ea tantùm quibus Gabriel est Gabriel, sed hoc Gabriel dicit habens Gabrielitatem. huic autem non repugnat habere aliquid aliud quàm Gabrielitatem. Ex hoc sequitur quòd natura immaterialis secundum se non est communicabilis neque vniuersalis multis suppositis, quia secundum se est hæc: sicut neque Sortes est communis multis per modum vniuersalis. vnde sicut forma quæ est in subiecto indiuiduatur per hoc quod est in isto subiecto, ita substantia intellectualis indiuiduatur per hoc quòd non est nata in aliquo esse, vt dicitur de spiritu artic. octauo ad quartum, & ita non est in ipsis ex parte rei distinctio vniuersalis & singularis, sed idem est omnino natura & hæc natura. Sed licet ita sit in re, quia tamen intellectus noster non potest quidditates immateriales secundum quòd in seipsis sunt apprehendere, ideo apprehendit eas per modum rerum materialium, apprehendendo per modum abstracti & concreti, & per modum vniuersalis & particularis. apprehendit enim ipsam naturam tanquam essentiam quandam absolutè, quantum ad principia videlicet essentialia, quomodo apprehendit naturas materiales per abstractionem à principiis indiuiduantibus: & quia natura materialis sic abstracta est vniuersalis, ideo & naturæ immateriali taliter abstractæ non repugnat ex modo considerationis intentionem vniuersalitatis attribui. apprehendit etiam naturam cum hoc esse, & cum iis accidentibus aduenientibus naturæ, quæ quidem non indiuiduant naturam, cum ipsa secundum se sit hæc, imò magis ex ipsa indiuiduantur: quia tamen natura in rebus materialibus ex particularibus quibusdam accidentibus & materia indiuiduatur, & sit hæc, quo fit vt natura vniuersalis & particularis distinguantur, sicut ea quorum vnum addit secundum suam rationem ad alterum. ideo dum intellectus noster apprehendit naturam immaterialem accidentibus particularibus connunctam, apprehendit ipsam per modum particularis: sicque distinguit in illa natura vniuersale & particulare, ac si illa accidentia naturam indiuiduarent. In hoc autem falsitas non accidit in intellectu, quia iste modus intelligendi se tenet tantùm ex parte intellectus, non autem ex parte rei. non enim oportet vt idem sit modus intelligendi ex parte intellectus, & modus essendi ex parte rei, cum materialia immaterialiter intellectus apprehendat, & composita diuisim intelligat. Istis suppositis.

AD primam rationem in oppositum negatur assumptum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

de communicatione qua vniuersale particularibus communicatur, de qua cõmunicatione est hic sermo: & dicitur quòd prouenit ex perfectione naturæ immaterialis quòd non sit hoc modo communicabilis, vt patet de spiritu articulo octauo: quia videlicet natura immaterialis est superioris ordinis quàm omnia corporalia.

Ad secundam dicitur, quòd assumptũ est verum ex parte nostri modi intelligendi, non autem ex parte rei, si intelligeretur secundum quòd in se est: ideo secundum nostrum modum intelligendi non repugnat tali naturæ quòd sit in multis individuis, repugnat tamen ex parte rei. Vnde non est verum quòd repugnet naturæ quæ de se est hæc, vt per modum vniuersalis intelligatur quantum est ex modo intelligendi nostro, licet repugnet illi vt sit realiter in multis.

Ad tertiam dicitur, quòd si Deus annihilaret angelum, & eandem speciem de nouo produceret, etiam eundẽ angelum numero recreatet. Non enim negamus idem numero posse per diuinam potentiam reparari. Quòd autem dicitur, quòd homo non posset resurgere nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit Deus animam annihilatam eandem numero reparare, sed quia si annihilaretur, & postmodum de nouo produceretur, non esset propriè hominis resurrectio, sed recreatio noua.

Ad quartam dicitur, quòd non est eadem ratio de anima & de substantiis separatis, quia anima secundum naturam est forma corporis: ideo secundum commensurationem ad diuersa corpora multiplicantur animæ, vt ostensum est diffusè in præcedentibus. substantia autẽ separata non est forma corporis. Ad quintam dicitur, quòd non est inconueniens apud sanctum Tho. & Augustinum quòd tota vna species intellectualis sit damnata, imò multæ tales species sunt damnatæ. Sed bene inconueniẽs esset totam naturam angelicam esse damnatã. Loquitur autem Augustinus vt habetur de spiritu articulo octauo ad primum de natura angelica comparatiuè ad naturam humanam tanquam de vna natura, propter vnum & eundem omnium earum ordinem ad beatitudinem. tota enim natura angelica nata est vno modo ad beatitudinem peruenire, vel ab ea deficere, statim scilicet post primam electionem compleram; humana autem natura per decursum temporis.

Ad sextam dicitur primò q̃ non inconueniens est naturam vnam angelicam esse infinitam secundum quid, scilicet in sua specie. Dicitur secundò, quòd vna species angelica non continet perfectionem infinitorum individuorum, si ponatur non multiplicata, quia non solum non est nata esse in infinitis individuis, sed nec in duobus.

De articulis Parisiensibus.

Ad vltimam dicitur, primò quòd illos articulos reuocauit Stephanus Parisiensis episcopus anno Domini 1325. inquantum tangunt doctrinam san. Thomæ. Dicitur secundò, quòd doctina sancti Th. approbata est per Dominum Vrbanum papam quintum, & Ioannem vigesimũ secundum, imò & ab Vrbano in extrauaganti quæ incipit, Laudabilis Deus in sciẽtiis suis, mirificè est commendata tanquam veridica & catholica, imò & mandauit vt eã conaretur totis viribus Tholosana vniuersitas ampliare: ideo de illis articulis non est nobis curandum. Dicitur tertiò, quòd illi articuli sunt directè contra doctrinam Comment. tenentis non posse intellectus humanos multiplicari secundum numerum propter eius immaterialitatem. Vnde sensus primi articuli est, quòd est error dicere, quòd quia intelligentiæ nõ habent materiam, tanquam scilicet partem suæ substãtiæ, Deus non posset plures eiusdem speciei facere. Similiter secundus & tertius est intelligendus de materia quæ est pars rei multiplicabilis: vel etiam omnes intelligenti sunt de materia à qua forma secundum esse dependet: nullo autem istorum modorum assignamus nos pro causa immultiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem scilicet non esse ipsas compositas ex materia & forma, aut non dependere à materia secundũ esse, sed esse eas omnino à materia separatas, quia videlicet neque sunt compositæ ex materia & forma, neque dependent à materia secundum esse, neque sunt formæ aliquo modo dantes esse materiæ. Dicitur vltimò quòd isti articuli ponuntur contra ponentes quòd absolutè diuinæ omnipotentiæ repugnat producere plura individua in natura immateriali: nos autem hoc non dicimus vt patuit. Vnde dicti articuli non sunt contra mentem sanct. Tho.

Quòd substantia separata & anima non sunt vnius speciei.

Cap. 94.

EX his autem vlterius ostenditur quòd anima non est eiusdem speciei cũ substantiis separatis. Maior enim est differentia animæ humanæ à substãtia separata, quã vnius substãtiæ separatæ ab alia. sed substantiæ separatæ omnes adiuuicem specie differunt, vt ostensum est. multo igitur magis substantia separata ab anima.

idem n.3. eiusdẽ speciei. diff. p.sect.

2 Amplius, vnaquæque res habet proprium esse secundum rationem suæ speciei. quorum enim est diuersa ratio essendi, horum est diuersa species. esse autem animæ humanæ & substantiæ separatæ non est vnius rationis. nam in esse substantiæ separatæ non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animæ humanæ quæ secundum esse vnitur corpori, vt forma materiæ. anima igitur humana differt specie à substantiis separatis.

3 Adhuc, quod habet secundum seipsum speciem non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei: substantia autẽ separata habet per seipsam speciem, animam autem nõ, sed est pars speciei humanæ. impossibile est igitur quòd anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile.

4 Præterea ex propria operatione rei percipitur species eius. operatio enim demonstrat virtutem quæ indicat essentiam. propria autem operatio substantiæ separatæ & animæ intellectiuæ est intelligere. est autem omnino alius modus intelligẽdi substantiæ separatæ, & animæ. natura anima intelligit à phantasmatibus accipiendo: non autem substantia separata: cum nõ habeat organa corporea in quibus oportet esse phãtasmata. nõ sunt igitur anima humana & substãtia separata vnius speciei.

Super cap. 94.

EX præmissis deducitur corollariè quòd anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis. & arguitur sic primò. Maior est differentia animæ humanæ à substantia separata, quàm vnius substantiæ separatæ ab alia, ergo &c. patet consequentia ex præcedẽti capitulo, quia scilicet omnes substantiæ separatæ differunt specie.

Secundò. Esse animæ humanæ & substantiæ separatæ non est vnius rationis, quia in vno potest communicare corpus, in alio verò non, ergo &c. probatur consequentia, quia vnaquæque res habet proprium esse rationem suæ speciei. Nam quorum est diuersa ratio essendi, est diuersa species.

CIRCA hanc rationem duo sunt attendenda. Primum est, quòd (vt superius dictum est) esse actualis existentiæ cuiuslibet sit vltima actualitas rei, per alium actũ aut aliam differentiam determinari non potest, sed accipit determinationem & limitationem ex susceptiuo, quia videlicet hoc est esse illius naturæ, & illud est esse alterius, sicut esse hominis & esse equi distinguitur, quia hoc est esse naturæ humanæ, & illud esse naturæ equinæ sunt naturæ specie distinctæ, propter hoc bene inquit sanct. Thom. quòd vnaquæque res habet proprium esse secundum rationem speciei, & quòd ea quorum est diuersa ratio essendi, sit eorum est, esse diuersarum rationum, est diuersa species. Secundum est ex doctrina san. Tho. secundo sentent. distinct. 3. quæstione prima, articulo vltimo, quòd cum differentiæ essentiales rerũ sint nobis ignotæ, & maximè rerũ immaterialiũ, vt dicitur septimo metaphy.

metaph. eas differentiis accidẽtalibus quæ essentialibus causantur, designamus, sicut causam demonstramus per effectum: inde est quòd aliquando aliquarũ rerum multiplices assignantur differẽtiæ, secũdũ q̃ multa ad proprias & essentiales differẽtias cõsequũtur: verũtamẽ inter illas ea est prior differẽtia, quę sumitur ex proprietatibus immediatius ex essentia & natura rei procedentibus. Hæc ergo differentia hic assignata inter substantias separatas & animam ex diuersa ratione essendi, non est essentialis differentia, quia esse rei creatæ non est de ipsius essentia, sed consequitur essentiam, & vnamquamque speciem & naturã cõsequitur esse distinctum ab esse alterius naturæ, sicut & ipsarum naturarum sunt diuersæ rationes. Vnde arguere à distinctione specifica esse ad specificã distinctionem naturarum, non est arguere à priori, sed à posteriori. Videtur autem ista differentia sumpta ex diuersitate essendi alias differentias assignatas præcedere, puta eã quæ est per esse cognoscitiũ cum discursu, & esse cognoscitiuum sine discursu, & eam quæ est habere mutabilem electionem, & habere immutabilem electionem: quia differentia substantiarum simplicium secundum speciem sumitur secundum gradum possibilitatis in eis: ex maxima autem possibilitate animæ intellectiuæ in natura intellectuali, quia tenet in illa vltimum gradum, sicut materia prima tenet vltimũ gradum in natura sensibili, statim prouenit quòd suum esse materiæ communicatur, quod esse substantiarum separatarum non conuenit: ex hac deinde differentia aliæ quæ sunt à diuersis doctoribus assignatæ consequuntur. Ex his patet quòd Scotus non vadit ad mentem san. Tho. dum in secundo sen. distinctione prima, quæstione sexta impugnat primam radicem distinctionis inter substantiam separatam & animam, non esse hoc quòd dicimus esse nibilem corpori, & nõ esse corpori vnibilem. licet enim teneat sanctus Thomas distingui istas substantias specificè per esse vnibilem & non esse vnibilem corpori, non dicit tamen istam esse primam radicem distinctionis, vt vnibile & non vnibile importent habitudines, imò (vt ex dictis eius in secundo sententiarum loco prælegato habetur) hæc distinctio præsuppouit aliam distinctionem essentialem, quam, quia nobis est incognita, per hãc & per alias differentias circunloquimur. Tertiò. Substantia separata habet per seipsam speciem, non autem anima, sed est pars speciei, ergo &c. probatur consequentia, quia quod secundum seipsum speciem habet, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, id est, quod secundum se non est species completa, sed pars speciei. Quartò. Est omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ & animæ, ergo &c. patet antecedens, quia anima intelligit à phantasmatibus abstrahendo, non autem substantia separata, cum non habeat organa corpora, consequentia verò probatur, quia ex propria operatione rei percipitur eius species.

CIRCA hanc rationem occurrit difficultas. Si enim diuersus modus intelligendi arguit diuersitatem specificam naturarum intellectiuarum, sequitur alterum duorum, aut scilicet q̃ anima separata est alterius speciei quàm coniuncta, aut quòd separata habeat eundem modum intelligendi quem habet coniuncta, scilicet à sensibilibus & phantasmatibus abstrahendo, horum autem vtrumque est impossibile, vt apertè liquet. ergo &c.

AVGETVR quoque dubitatio, quia in quæstione de anima, articulo decimoquinto ad decimum dicitur, quòd non diuersificantur species intellectualis operationis per hoc quòd intelligibilia actu sunt accepta ex phantasmatibus, aut aliunde. ergo ex isto diuerso modo intelligendi non potest argui diuersitas specifica naturæ intellectualis, vt sit in hac ratione.

AD huius euidentiam considerandum, quòd hoc loco arguit sanct. Thom. distinctionem specificam substantiarum ex diuerso modo intelligendi non quocunque, sed naturali, qui inquã naturam absolutè consideratã naturaliter consequitur. Sicut enim vnamquamque naturam consequuntur determinatæ & propriæ passiones, ita & determinatæ consequuntur operationes, ab operationibus consequentibus aliam naturam distinctæ, ideo ex diuersa ratione operationum propriarum & naturã consequentium potest diuersitas argui naturarum, sicut & ex diuersitate naturarum proprietatum arguitur. Cum ergo modus intelligendi per abstractionem à phantasmatibus, & modus intelligendi per species connaturales & congenitas, sint diuersimodi cognoscendi & diuersarum rationum, oportet naturam cuius proprius & connaturalis modus intelligendi est per abstractionem à phantasmatibus, esse alterius speciei à natura, cuius proprius modus intelligendi est per connaturales species & congenitas. Quod cum vnus istorum modorum sit animæ cõnaturalis & proprius, alter verò sit substantiis separatis connaturalis, oportet vt illæ naturæ sint specificè distinctæ.

AD primum igitur argumentum in oppositum negatur sequela. Neutrũ enim illorum sequitur. Nam diximus ex illis modis tunc argui diuersitatem specificam naturarum intellectualium, quando vterque illorum proprius & naturalis naturæ intellectiuæ, cui attribuitur, sicut accidit in substantia separata & anima, modo non vterque istorum modorum animæ intellectiuè coniunctæ & separatæ attribuitur tanquam proprius & naturalis ipsi animæ secundum naturam suam consideratæ, sed intelligere per abstractionem à phantasmatibus est sibi naturale, sicut & esse in corpore: intelligere autem per species à diuino lumine participatas, non est sibi naturale, vt dicitur prima quæst. 89. articulo primo, & ostensum est superius, sed accidit sibi inquantum sibi accidit à corpore separari, & participare de natura substantiarũ separatarum. ideo iste diuersus modus intelligendi non arguit diuersitatem specificam animæ intellectiuæ & separatæ, licet arguat diuersitatem specificam inter animam & substantiam separatam. Dico tamen, quòd licet sit animæ præter naturam, & accidentale, absolutè loquendo, intelligere per species influxas, sicut accidentale sibi est habere esse à corpore separatum, consideratã tamen ipsã vt habet taliter esse, scilicet abstractum & separatum à corpore, hoc est sibi naturale, & ideo non oportet ipsam animæ naturam diuersificari, dum est coniuncta & separata, sed oportet modum essendi diuersum esse, & alterius ac alterius rationis. Vnde in quæstionibus de veri. quæstione decimanona, articulo primo ad quintum dicitur, quòd quamuis eadem sit natura animæ ante mortem & post mortem quantum ad rationem speciei, non est tamen idem modus essendi, & per consequens nec idem modus operandi.

Quomodo operationes specificè distinguuntur.

PRO declaratione secundi argumenti attendendum est, q̃ isti modi intelligendi ad duo comparari possunt, scilicet ad obiectum cognitum, & ad cognoscentem, si ad obiectum cognitum referantur, sic non diuersificant speciem intellectualis operationis, vt sic, quia cum operatio accipiat speciem ex obiecto, dummodo sit idem formale obiectum operationum, ipsæ operationes erunt eædem specificè quantuncumque species intelligibiles à diuersis accipiantur. Si autem isti modi ad cognoscentem referantur, cum vt sic naturas quibus conueniunt, diuersas requirant, si inquam sint illis vt proprij & naturales modi intelligẽdi, oportet vt etiam intellectiones specificè distinguatur, vt ab ipsa natura profluunt. non enim inconuenit operationes diuersificari secundum speciem ad operantes comparatas, quæ tamen obiectiuè sunt eiusdem speciei, sicut visio hominis & visio æqui sunt eiusdem speciei obiectiuè: & inquantum visiones sunt, vt autem ad hominem & equum tanquam ad principia agentia referuntur, sic sunt diuersarum specierum, quia diuersas species diuersa accidentia & diuersæ operationes consequuntur. Vnde & Albertus in primo de anima cap. penul. probat potentias sensitiuas in homine esse alterius speciei à potentiis sensitiuis in brutis propter diuersitatem specificam animarum ad quas consequuntur, & tamen vt potentiæ sunt, comparantúrque ad obiecta, sunt eiusdem speciei propter vnitatem formalem obiecti. Mens ergo sancti Thomæ est quòd non diuersificatur species intellectualis operationis, vt operatio est ad obiectum relata, propter diuersam receptionem specierum intelligibilium cum illo, cum obstante quòd idem obiectum habere possit, sed hoc non contrariatur iis quę in hac ratione dicuntur. non enim repugnat intellectuales operationes, vt ad obiecta comparantur, eiusdem speciei esse, & tamen specie distingui, vt ad naturas intellectiuas comparantur, quarum vni naturale est vno dictorum modorum species accipere, alij verò altero, cum isti diuersi modi intelligendi naturam absolutè consequentes, non possint nisi diuersis naturis attribui. vnius enim naturæ est tantum vnus modus agendi & operandi naturalis, sicut & vnus naturalis modus essendi.

Quomodo accipiatur genus & species in substantiis separatis.

Cap. 95.

Idem 1. p. q. 50. artic. 2. ad 1.

PORTET autem considerare secundum quid diuersificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus quæ sunt diuersarum specierum vnius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, dif-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ferentia speciei à principio forma'r. natura enim sensitiua ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine respectu naturæ intellectiuæ ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiæ separatæ non sunt ex materia & forma compositæ, vt ex præmissis paret: * non apparet secundum quid si in eis genus & differentia specifica accipi possit.

*Cap. 50.

Scire igitur oportet quòd diuersæ rerum species gradatim naturam entis possident. statim enim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se, & ens actu: aliud verò imperfectum scilicet, ens in alio, & ens in potentia: & eodem modo discurrenti per singula apparet vnam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas: & animalia progressiua super animalia immobilia. In coloribus etiam vna species alia perfectior inuenitur, secundum quòd est albedini propinquior. propter quod Aristoteles in octauo metaphysico dicit quòd distinctiones rerum sunt. sicut numerus in quo vnitas substracta vel addita speciem numeri variat: per quem modum in diffinitionibus si vna differentia substrahatur vel addatur, diuersa species inuenitur. Ratio igitur determinatæ speciei consistit in hoc, quòd natura communis in determinato gradu entis collocatur. & quia in rebus ex materia & forma compositis forma est quasi terminus: id autem quod terminatur per eam, est materia vel materiale: oportet quòd ratio generis sumatur ex materiali: differentia verò specifica ex formali: & ideo ex differentia & genere fit vnum sicut ex materia & forma: & sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam super genus, sed est quædam determinatio ipsius naturæ generis: vt si genus accipiatur animal pedes habens: differentia eius est duos pedes habens: quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere manifestum est. vnde patet quòd accidit generi & differentiæ quòd determinatio quædam quam differentia importat, ex alio principio causetur quàm natura generis: ex hoc quòd natura quam significat diffinitio, est composita ex materia & forma, sicut ex terminante & terminato. si igitur aliqua natura est simplex: ipsa quidem per seipsam erit terminata: nec oportebit quòd habeat duas partes, quarum vna sit terminans, & alia terminata. ex ipsa igitur ratione naturæ sumetur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quòd est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica. Ex quo etiam patet quòd si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut suprà ostensum est de natura diuina: non est in ea accipere neque genus neque speciem. quòd est consonum his quæ suprà ostendimus.

*Text. cō. 10.

Patet etiam ex præmissis quòd cum diuersæ species in substantiis separatis accipiantur, secundum quòd diuersos gradus sortiuntur, in vna autem specie non sunt plura individua quòd non sunt in substantiis separatis duæ æquales secundum ordinem: sed vna naturaliter est altera superior. Vnde Iob 38. dicitur, Nunquid nosti ordinem cæli. & Dionysius dicit decimo capite cælestis hierarchiæ quòd sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema media & infima: ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius & infimus, in quolibet ordine supremi medii & infimi.

Iob.
Dionys.

Per hoc autem excluditur Origenis propositio, qui dixit à principio omnes substantias spirituales æquales creatas fuisse: inter quas etiam animas cōnumerat: diuersitas autem quę in huiusmodi substātiis inuenitur, quòd quædam est vnita corpori, quædam nō vnita, & quædā altior, quædam verò inferior: prouenit ex differētia meritorū. ostēsum est autem hanc differentiam graduū naturalem esse, & quòd anima nō est eiusdem speciei cum substantiis separatis: nec ipsæ separatæ substātiæ adinuicem: nec etiam secundum ordinem naturæ æquales.

Super cap. 95.

QVM ostensum sit substantias separatas specificè distinctas esse, quo modo sit in eis genus & species, quia difficultatem habet, restat inquirendum. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas, primò ostendit vnde in hoc difficultas sit. secundò proposita declarat. tertiò quædam corollaria infert. Quantum ad primum dicit ex hoc difficultatem insurgere, quòd substantiæ separatæ non sunt ex materia & forma compositæ, vt genus in ipsis possit accipi ab eo quod est materiale, differentia verò specifica ab eo quod est formale, vt in rebus materialibus accidit: & ideo non apparet secundum quid genus & differentia specifica in eis accipi possint.

Quātum ad secundum præmittit, quòd cum diuersæ rerum species gradarim naturam entis possideant, vt patet & in prima diuisione entis quæ est per substantiā & accidens, & per actū ac potētiam, & in aliis generum diuisionibus in species, propter quod dicitur octauo metaphysicæ textu decimo quòd distinctiones rerum sunt sicut numerorum, in quibus vnitas addita vel subtracta variat speciem, ratio determinatæ speciei consistit in hoc quòd natura communis in determinato gradu entis collocatur. Isto supposito, quia ex rebus materialibus in cognitionem rerum immaterialium deuenimus, primò ostendit vnde genus & differentia in rebus materialibus accipiantur, secundò vnde in materialibus. Dicit ergo primò, quòd in rebus ex materia & forma compositis ratio generis sumitur ex materiali, ratio verò differentiæ ex formali, quia in illis forma est quasi terminus: id autem quod per eam determinatur, ex materia vel materiale, ex hoc sequitur primò quòd ex genere & differentia fit vnum sicut ex materia & forma, sequitur secundò quòd differentia non addit extraneam naturam supra genus, sed est quædam determinatio ipsius, vt patet in hoc genere animal, & hac differentia duos habens pedes, sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur: ex quo vltērius sequitur, quòd accidit generi & differentiæ determinationem quam differentia importat, ex alio principio causari quàm naturam generis, ex eo inquam quòd natura quam significat diffinitio, est ex materia & forma, sicut ex terminato & terminante composita. Secundò ostendit vnde sumatur in substantiis separatis genus & differentia, & ait quòd ex ipsa ratione naturæ sumitur ratio generis: ex terminatione autem eius secūdum quòd est in tali gradu entium, sumitur differentia, cuius ratio est quia natura simplex per seipsam est terminata, nec sumere est in ipsa partem terminatam, & partem terminantem.

Quantum ad tertium tria deducuntur corollaria. Primum est, quòd in natura infinita (vt est diuina) non est accipere neque genus neque differentiam. Secundum est, quòd in substātiis separatis non sunt duæ æquales secundum ordinem, cum omnes specie distinguantur, & diuersæ species in eis accipiantur secundum diuersos gradus: quod etiam confirmatur authō. Iob. 38. Nunquid nosti & cætera, & Dionys. decimo. cælestis hierarch. Tertium est, quòd error Origenis excluditur ponentis à principio omnes substantias spirituales æquales creatas et se, inter quas etiam animas cōnumerat: diuersitatem autem earum ex diuersitate meritorū prouenisse. Ex præcedentibus enim hoc falsum esse constat.

SED CIRCA hanc declarationem occurrit dubium. Secundum enim hanc doctrinam duo de genere & differentia in rebus compositis ex materia & forma dicentur. Vnum est, quòd sumantur ab aliquo formali & aliquo materiali, & à quorum exemplum de natura sensitiua & intellectiua, à quarum vna sumitur genus hominis quòd est animal: ab altera verò sumitur rationale, quod est differentia. Alterum est, quòd differentia non addit extraneam naturam supra genus. Ex his enim sequitur quòd in rebus materialibus natura à qua sumitur genus, quæ se habet vt materialis & determinabilis, & natura à qua sumitur differentia quæ se habet vt formalis & determinans, sunt vna & eadem natura secundum rem, vt natura sensitiua & intellectiua in homine, sed distinguuntur ratione, inquātum eadem natura vt se habet per modum potentialis & determinabilis, distinguitur ratione à seipsa, vt se habet per modum formæ & determinantis. Sed hoc idem inuenitur in rebus immaterialibus. vt enim habetur prima quæstione quinquagesima articulo secundo primum, in eis vna & eadem natura est determinabilis, vno modo considerata, & alio modo considerata est determinans, & ab ipsa vt determinabilis est & per consequens potentialis, sumitur genus: ab ipsa verò vt est determinans & formalis, sumitur differentia. genus enim vbicunque ponatur, significat aliquid determinabile, & differentia aliquid determinans. ergo non conuenienter ponitur differentia acceptionis, generis, & differentiæ in rebus materialibus & in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali & aliquo materiali, in illis autem non: imò ex declaratione modi inuenti in rebus materialibus concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus.

Vide Sanc. hic.

AD euidentiam huius & eorum quæ tangit in hac subtili declaratione san. Thom sciendum primò, quòd de genere dupliciter loqui possumus. f. primè intentionaliter pro ipsa natura significata nomine primæ intentionis, cui intellectus generis intentionē attribuit, puta pro hoc genere quod dico animal, & secundè intentionaliter pro ipsa videlicet habitudine significata ad species, intellectus attribuit. Cū ergo quærimus à quo sumatur genus & differentia, non quærimus de genere & differentia secundè intentionaliter, sed primè intentionaliter. quærimus enim à quo sumatur ratio illa, cui intellectus generis intentionē attribuit, & à quo sumatur ratio cui attribuitur intētio differentiæ. Sciendū secundò, q̄ vnaqueque species cōtinet id quod sibi commune est cū aliis, & vltra hoc determinatū gradū in eo quod sibi & aliis est commune. ista autem duo in specie sunt vna & eadē res, quæ. f. est natura specifica: sicut natura sensitiua in homine, secundum quā conuenit cum brutis, & natura intellectiua secundū quam ab ipsis differt, non sunt in homine realiter distincta, sed sunt idē quod humanitas. Sed licet ista duo vna res sint, intellectus tamen potest de illa reformare plures conceptus, quorum vnus conueniat sibi secundum q̄ includit id quod multis est cōmune, qui est conceptus genericus, alius verò sibi cōtinet inquantū continet gradum quo ab aliis sub illo cōmuni distinguitur, qui est conceptus differentialis: alius quoque sibi conuenit, vt vtranque simul perfectionem complectitur, qui est conceptus specificus: & sicut vnam & eandē rem intellectus diuersimodè concipit, ita diuersis nominibus eam mediantibus diuersos conceptus significat, & illis diuersas intētiones attribuit, generis, differentiæ, & speciei. Hoc autem non solùm in compositis ex materia & forma inuenitur, sed etiam in substantiis immaterialibus, quia cum inter illas sit distinctio specifica, habēt & aliquod in quo conueniunt. & aliquid quo inter se secundum determinatos gradus entis distinguuntur. Sciendū tertiò, vt haberi potest ex doctrina san. Th. de spiritu ar. 1. 2. 4. & in tractatu de esse & essentia. ac etiam secundo sen. di. 3. q. 1. ar. 5. quòd in rebus materialibus duo sunt à quibus sumitur ratio generis, & duo à quibus sumitur ratio differentiæ. sīd à quo proximè sumuntur, & id à quo remotè sumuntur & originaliter. proximum à quo sumuntur, est ipsa natura speciei quæ diuersos conceptus nata est fundare, vt diximus, & sic ab vna & eadem re proximè & immediatè sumitur genus & differentia, puta ab illa entitate quæ est humanitas sumitur animal & rationale, & tam animal q̄ rationale illam significat, sub alia tamen & alia ratione. Animal quidem vt natura sensitiua est, rationale verò vt est intellectiua. Quod autem primò & originaliter fundat genus & differentiam, est materia & forma. diuersas enim perfectiones ordinatè quæ est materia recipit à forma vna, sicut & diuersas formas natu ra est ordinatè recipere, ita quòd sub vna perfectione comparatur ad aliam sicut potentiale ad actuale, sicut perfectibile ad perfectionem, & sicut determinabile ad determinans, forma verò est quæ terminat potentialitatem materiæ dando illi esse & cōplementum, & sic natura imperfecta à materia habet q̄ sit possibilis ad esse perfectum, inquārum materiæ potentialitas non cō pletur per illud esse imperfectum, sed magis disponitur ad esse perfectū: quemadmodū in processū generationis per formam imperfectam disponitur ad perfectam: esse autem perfectum habet à forma, quòd sit actualitas & terminatio, inquantum forma per tale esse potentialitatem materiæ, & esse imperfectum terminat & complet: & propter hoc bene dicit hic quòd à materia sumitur genus in rebus materialibus, aut à materiali, quia videlicet à tota natura speciei vt potentialis est, sumitur proximè tā quam à natura per ipsum nomen generis significata: à materia verò sumitur remotè & originaliter tanquam à prima origine potentialitatis naturæ, similiter & ab ipsa eadem natura specifica, vt actualis est & determinans, sumitur proximè differentia, tanquam à natura nomine differentiæ significata: à forma verò remotè & originaliter sumitur tanquam à prima actualitatis origine. In rebus verò immaterialibus non est distinctio proximi & remoti fundamenti, generis & differentiæ, cum ibi non sit compositio ex pluribus partibus, sed ab ipsa duntaxat natura vt conceptibili cōceptu determinabili, sumitur ratio generis: vt autem conceptibili conceptu determinante, sumitur ratio differentiæ: & hoc est quod hic intendit sanctus Thomas cū inquit quòd ex ipsa ratione naturæ scilicet absolutè & indeterminatè consideratę sumitur genus, ex terminatione autem eius secundum quòd est in tali gradu entis, sumitur eius differentia specifica. Ex his patet quòd in duobus conueniunt genus & differentia in rebus materialibus & in rebus immaterialibus, & in vno differunt. Conueniunt enim primò quantum ad hoc q̄ in vtrisque genus dicit naturam determinabilem, & differentia naturam determinantem, quod per se generi & differentiæ conuenit. Conueniunt secundò in hoc, quòd est vna & eadem natura secundum rem differens tantùm secundum rationem, à qua proximè sumitur ratio generis. & ratio differentiæ in vtrisque, differunt autē secundum id quod generi & differentiæ accidit vt sunt in hoc, quia in rebus materialibus genus & differentia primordialiter & originaliter sumuntur à diuersis partibus, scilicet à materia genus, à forma differētia: in substantiis autem immaterialibus non sumuntur aliquo modo à diuersis partibus speciei, cum sint naturæ simplices, sed ipsa sola natura speciei, vt diuersimodè conceptibilis & significabilis est id à quo tam genus quàm differentia sumitur.

Ad dubium ergo dicitur, quòd vtique (vt iam diximus) non differt acceptio generis & differentiæ in rebus immaterialibus ab eorum acceptione in rebus materialibus quantum ad rem à qua proximè sumuntur, vt argumentum probat, nec hoc intendit deducere san. Tho. sed differt tantùm quantum ad primam originem & primam radicem talis acceptionis, quia in rebus materialibus materia & forma sunt origo generis & differentię, non autem in rebus immaterialibus, & hæc differentia est quam san. Th. ex sua declaratione deducit.

Sed adhuc inquirendum restat, cum genus sumatur in substantiis intellectualibus ex ipsa natura intellectuali indeterminatè considerata, differentia verò ex determinatione ad talem gradum entium, secundum quid ista determinatio ad certum gradum entium accipienda sit.

Secundum quid autem dicitur determinatio ad certum gradum in rebus immaterialibus.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ secundo sententiarum loco prælegato, & in tractatu de ente & essentia, ac in tractatu de natura generis, q̄ cum ratio substantiæ quæ est prædicamentale genus secundum mentem Auicennæ sit habere esse aliud, à sua quidditate per se & non in alio, hoc est commune omni substātiæ existenti in genere, quòd in ea sit compositio ex essentia & esse, & quia essentia distincta ab esse comparatur ad suum esse sicut & potentia ad actum, ideo in omni substantia existente in genere aliquid potentialitatis est, & aliquid actualitatis. Cùm ergo genus dicat aliquid potentiale, oportet vt ab ipsa quidditate quæ est potentialis ad esse, sumatur genus: differentia etiam cum ab esse quod est actuale, imò actius, sumi non possit, quia id à quo sumitur differētia, oportet esse de quidditate & essentia rei, esse autē non est de quidditate rei creatæ, necesse est vt & ab ipsa quidditate sumatur, sed diuersimodè. potest enim quidditas considerari absolutè & indistinctè, vt potentialis ad esse, & potest considerari vt propinqua ipsi esse, vtpote determinata & constituta in aliquo gradu propinquo ad esse. Ab ipsa vt absolutè potentialis est, sumitur ratio generis: ab ipsa verò vt determinationem habet secundum quam appropinquat ad esse, sumitur differentia, & hoc commune est tam materialibus quàm immaterialibus. Sed in hoc differt res materialis ab immateriali, quòd potentialitas quidditatis originem habet à materia quæ est primū subiectum, determinatio verò quidditatis sumitur originaliter à forma, cuius est potentialitatem materiæ determinare: ideo non solū à quidditate vt determinabili, & vt determinata, sumitur in eis genus & differentia, sed etiam à materia & forma originaliter, vt superius ostendimus. In rebus autē immaterialibus cum non habeant materiam & formā, ab ipsa quidditate tantū & natura intellectuali absolutè & indistinctè accepta, vt est potētialis ad esse, sumitur gen⁹, ab ipsa verò vt totaliter determinata & propinqua ad esse, sumitur differentia. Ex his patet propositum quod quæritur. Quum enim differentia in eis sumatur ex recessu à potentialitate & propinquitate ad esse, gradus specificus in ipsis sumetur secundum maiorem & minorem propinquitatem ad esse. quanto enim aliqua natura in-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tellectualis magis recedit à potentialitate, & magis appropinquat ad esse & ad actum, tanto est nobilior & superioris gradus, vtpote magis propinqua perfectissimo enti, qui est Deus per maiorem participationem diuini esse. quanto autem magis distat ab esse & actualitate, tanto est imperfectioris gradus, vtpote magis elongata à primo actu, & minus de diuino esse participans. Sed vt ait san. Th. in tractatu de natura generis, hos gradus nos cognoscere non possumus, sed illi tantum cognoscunt qui suam propinquitatem ad Deum, & elongationem à rebus compositis & corruptibilibus speculantur.

VLTERIVS in ipso processu S. Th. duo sunt attendenda. Primum est circa illam propositionem. Statim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se & ens in actu, aliud verò imperfectum, scilicet ens in alio, & ens in potentia. Non enim hoc ita accipiendum est, quasi vna & eadem entis diuisio sit per substantiam & accidens, & per actum & potentiam, sed quia sunt de primis diuisionibus entis, quibus diuiditur secundū determinatos modos essendi. Ponit autē vtranq; diuisionem tanquā vnam primam diuisionem, quia sese istæ diuisiones concomitantur. in omni enim genere tam accidentis q̄ substantiæ inuenitur potentia & actus, vt dicitur 6. metaphysi.

Secundum est circa hanc propositionē, sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur, ita differentia non addit extraneā quandam naturam supra genus. hęc enim similitudo duplicem sensum habere potest. Primus est, vt fiat cōparatio generis & differentiæ ad materiā & formam quæ constituūt vnam naturam: & sic non accipit S. Th. quia licet ex illis fiat vna natura, non tamen sunt vna res materia & forma, ideo ex hoc non posset argui quòd genus & differentia sint vna res, vt vult habere S. Th. sed tantum quòd ex genere & differentia constituatur vnum secundū logicam considerationem, scilicet species, sicut in esse naturæ ex materia & forma vnū constituitur. Alius sensus esse potest, vt fiat cōparatio generis & differentiæ ad naturam constitutam per materiā & formam. Quia enim dictum est q̄ in rebus materialibus sumitur genus ab eo quod est materiale & potentiale, & differentia ab eo quod est formale & determinatum, & quòd materia est id vnde sumitur materialitas & potentialitas naturæ, forma verò id à quo sumitur determinatio. Si illud potentiale quod sumitur à materia, constitueretur seorsum à materia, & illud formale & actuale quod à forma sumitur, seorsum constitueretur à forma, ita q̄ essent duæ naturæ, tunc certum esset differentiā quæ id quod est formale importat, addere extraneā naturam ad genus. At quia vna & eadem natura est quæ ex materia & forma constituitur, & quæ ratione potentialis à materia habet, & rationem formalis à forma, ideo & ipsa differentia quæ sumitur à formali, nō addit extraneā naturā supra genus quod à potentiali & materiali sumitur. Et hic est vetus sensus quem san. Tho. in ista comparatione intendit.

Quòd substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Cap. 96.

Idē 1. par. q. 55. art. 2.

EX præmissis ostendi potest quòd substātiæ separatæ non accipiunt intellectiuam cognitionem ex rebus sensibilibus.

Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum: sicut intelligibilia per intellectum. omnis igitur substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionem accipiens habet cognitionem sensitiuam: & per consequens habet corpus naturaliter vnitum: cum cognitio sensitiua sine organo corporeo esse nō possit: substantiæ autem separatæ non habent corpora naturaliter sibi vnita, vt superius est ostensum. non igitur intellectiuā cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt. *Cap. 56.*

2 Amplius, altioris virtutis oportet esse altius obiectū. virtus autem intellectiua substantiæ separatæ est altior quàm vis intellectiua animæ humanæ, cum intellectus animæ humanæ sit infimus in ordine intellectuum, vt ex præmissis habetur. intellectus autē humanæ animæ obiectum est phantasma, vt suprà dictum est quod est superius in ordine obiectorū quàm res sensibilis extra animā existens: sicut ex ordine virtutū cognoscitiuarum apparet. obiectum igitur substantiæ separatæ non potest esse res existens extra animam, vt ab ea immediate accipiat cognitionē, neque phantasma. Relinquitur igitur quòd obiectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorū cognoscibilium nisi id quod est intelligibile actu. substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionē intellectiuam à sensibilibus, sed intelligant ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.

3 Adhuc secundū ordinē intellectuū est ordo intelligibiliū: sed ea quę sunt secundū seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibiliū his quę nō sūt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia: eiusmodi autē oportet esse omnia intelligibilia à sensibilibus accepta. nā sensibilia nō sunt secundū se intelligibilia: huiusmodi autē intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ cū sit superior intellectu nostro, ea intelligit intelligibilia à sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundum se intelligibilia actu.

4 Amplius, modus operationis propriæ alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiæ & naturę ipsius: substantia autē separata est intellectus per se existens, nō in corpore aliquo: operatio igitur intellectus eius erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. omnia autem intelligibilia à sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus quæ sunt in organis corporeis. substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

5 Adhuc, sicut materia prima est infimū in ordine rerū sensibiliū, & per hoc est in potentia tā ùm ad omnes formas sensibiles: ita intellectus possibilis infimus in ordine intelligibiliū existēs, est in potentia ad omnia intelligibilia, vt ex præmissis patet. sed ea quæ sunt in ordine sensibiliū supra materiā primā, habēt in actu suā formā per quā cōstituuntur in esse sensibili: substātiæ igitur separatæ quæ sunt in ordine intelligibilū supra intellectū possibilē humanū, sunt actu in esse intelligibili. intellectus enim accipiēs cognitionē à sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia: substantia igitur separata non accipit cognitionem à sensibilibus.

6 Adhuc, perfectio naturæ superioris non dependet à natura inferiori: perfectio autem substātię separatæ cū sit intellectualis, est in intelligendo. cuarm igitur intelligere nō depēdet à rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiat. Patet autem ex hoc quod in substātiis separatis non est intellectus agens & possibilis: nisi fortè æquiuocè. intellectus enim possibilis & agens in anima intellectiua inueniuntur propter hoc q̄ accipit cognitionem intellectiuam à sensibilibus. nam intellectus agens est qui facit species à sensibilibus acceptas esse intelligibiles: intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. cum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem à sensibilibus, non est in eis intellectus agens & possibilis. vnde & Aristotelis in tertio de anima intellectum possibilem & agentem inducens, dicit eos in anima opottere poni. Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum nisi per accidens, inquantum à sensu accipit. nam sensibilia secundum determinatam distantiam mouent sensum. intelligibilia autem actu secundum quòd mouent intellectum, non sunt in loco, cum sint à materia corporali separata. cum igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectiuam

tellectiuam cognitionē à sensibilibus, in eorum cognitionē distantia localis nihil operatur. Palàm est etiam quòd intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. sicut enim in intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. nam tēpus consequitur motum localem, vnde non mensuratæ nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco. & ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus: operationi autē intellectuali nostræ adiacet tēpus ex eo quòd à phantasmatib⁹ cognitionē accipimus, quæ determinarum respiciunt tempus: & inde est quòd in compositione & diuisione semper noster intellectus adiungit tempus præteritum vel futurum: nō autem intelligendo quòd quid est. intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia à sensibilium conditionibus: vnde secundum illam operationem neque sub tempore neque sub aliqua cōditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. componit autem aut diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: & in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

Super cap. 96.

OSTQVAM determinauit sān. Thomas de natura substātiæ intellectualis, & de vnione ac separatione eius à materia, nunc de cognitione ipsius determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de cognitione talis substātię ex parte cognoscentis. Secundò ex parte obiecti cogniti cap. 98. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa cognitione quantum ad actū primum. Secundò quantum ad actum secundum cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum, secundò quædam corollaria deducit.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Substantiæ separatæ non accipiunt intellectiuam cognitionem ex sensibilib⁹, id est, à rebus quæ sunt extra animam in materia: sicut videlicet intellectus hominis. Probatur primò, substantiæ separatæ non habent corpora sibi naturaliter vnita: ergo non accipiunt intellectiuam cognitionem ex sensibilibus. probatur consequentia, quia omnis substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionē accipiens, habet cognitionem sensitiuam secundum quam nata sunt sensibilia secundum suam naturam apprehendi, & per consequens habet corpus sibi naturaliter vnitum.

PRO declaratione huius rationis aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ 1. quæst. 55. artic. 2. ad 2. quòd esse formæ in materia, seu imaginatione, quod est esse sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, est medium inter esse formæ in materia, quod est cum materia & cum materialibus conditionibus & esse formæ in intellectu, quod & à materia & à materialibus conditionibus est abstractum: & quia de extremo ad extremum nō pertenitur nisi per medium, vt patet ex quinto Physicorū. ideo nisi posset substantia separata rem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale trāsferre, ni prius ad esse imaginabile reduceret: quod cum hoc non possit, quia corpus non habet, ideo non potest à sensibilibus cognitionem accipere, & hoc est fundamentum rationis hīc positæ.

SED contra hoc fundamentum arguit Scotus 2. sen. d. 3. q. vlt. & 4. d. 45. q. 2. ad 2. primò, quia non oportet quod est mediū virtuti imuiori, esse mediū virtuti maiori: sed intellectus in substantia separata est perfectior quàm in nobis: ergo nō oportet si ima ginabile est in nobis medium, quòd etiam similiter sit in angelo. secundò. Si esse imaginabile est per se medium aut est ex parte rei in se, aut ex parte potentiæ: si ex parte obiecti, tunc nec Deus posset intelligere nisi mediante phantasmate vel imaginatione: si ex parte potentiæ, sic nō est necesse vt angelo sit mediū, quando nobis sit mediū. Aut etiam dici potest quòd non est mediū sed extremum, ita quòd esse imaginabile & esse sensibile sunt duo extrema, scilicet ex vna parte, vel quasi vnum extremum ad esse intelligibile.

PRO intelligentia huius rationis S. Th. considerandum prī, quòd duplex est medium, scilicet in essendo & in causando. Medium in essendo est quod secundum suum esse absolutè mediat inter duo, ita q̄ est secundum se propinquius vnicuique illorum quā alia sint inter se, sicut locus medius inter duo loca, & tepidū inter calidum & frigidum, medium in causando est quod mediat inter causam & effectum tanquā propinquius & immediatius causans effectum, sicut homo generans est medium in causando inter solem generantem & hominem ab eo genitum.

Considerandum secundò, quòd in vtroque modo duplex potest esse medium inter aliqua, scilicet mediū per se primò, & medium secundariò. Medium per se primò, est id quod ex sua propria ratione habet vt sit mediū inter illa, sicut hoc quod dico minus albū, & hoc quod dico minus nigrum, est medium per se primò inter intensē album & intensē nigrum, medium verò secundariò est quod non ex propria ratione mediū est, sed ex ratione eius cui primò & per se conuenit esse medium, sicut rubeum est medium secundariò inter album & nigrū. & vnusquisque medius color secundum se sumptus. Proportionaliter etiam medium in causando distinguitur in mediū per se primò, & mediū secundariò. Transitus ergo primò & per se medij quando ab extremo ad extremum transitur ita est necessarius, quòd ab vno extremo ad alterum peruenire nō potest naturæ ordine seruato, nisi per tale medium fiat transitus. non enim potest aliquod agens naturale aliquod corpus trāsmutare de summè albo in summè nigrū nisi illud prius transmutet ad minus album: licet Deus quòd est supra ordinem naturæ illud possit absque medio. Similiter solus homo hominem generare non potest, nisi homine mediante. sed bene Deus hoc potest. Transitus verò medij secundariò non est ita necessarius, sed potest fieri transitus ab extremo ad extremum absque hoc quòd per ipsum fiat transitus, sicut potest transiri ab albo in nigrum absque transitu per rubeum. *Quomodo ab extremo ad extremum nō pertenitur nisi per medium.*

Considerandum tertiò, quòd esse materiale & esse intelligibile, & esse imaginabile (nomine imaginabilis intelligēdo omne esse in sensu) naturæ sensibili dupliciter attribui potest. Vno modo tanquam susceptiuo ab vno esse ad aliud transeunti. Alio modo tanquam principio actiuo cognitionis, vt scilicet sit conditio ipsius inquantum ad cognitionem sui agit. si consideretur esse imaginabile vt formæ sensibili tanquam subiecto attribuitur, sic est medium per se primò, in essendo inter esse materiale & intelligibile. Ex propria enim ratione de esse sensibili participat hoc quod est esse coniunctum conditionibus indiuidualibus de esse nō intelligibili participat hoc quod est esse sine materia, quod esse conuenire non potest naturæ habenti esse in singularibus vt sic: & per consequens magis ad vtrumque istorum appropinquat quàm ipsa inter se. Inde sequitur quòd natura sensibilis non potest, naturali ordine seruato, ab esse omnino materiali reduci ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, absque medio esse, quod est esse imaginabile: sed si deberet ipsam de esse omnino immateriale ad esse omnino immateriale in seipsa reducere, oporteret vt prius eam ad aliquod esse in sensu aut in imaginatione deduceret. Si etiā consideretur esse imaginabile vt naturæ sensibili tanquā principio motiuo ad intellectionē attribuitur, sic est etiā mediū essentiale, & per se inter esse materiale naturæ sensibilis, & ipsius esse intelligibile quod ab ipsa ꝓducitur. Nā natura omnis materialis non potest esse immediatū agens ad causandum speciē intelligibilem in intellectu nisi prius ad aliquod esse immateriale eleueitur, quod nihil agit sua virtute aliquid quod altioris ordinis sit. Si dicatur q̄ res materialis extra intellectum concurrit ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, non quidem principaliter, sed vt instrumētum intellectus agentis, ideo virtute ipsius eam causare potest, quanuis illud propria virtute non possit: hoc non valet, quia vt inquit sanctus Thom. prima quæstione 45. artic. quarto, instrumentum non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agētis. vnde si materiale ex se nullo modo potest in omnino immateriale agere, oportet si debeat conueniens instrumentum esse ad agēdum in illud, quòd ad aliquem gradum eleuetur quo in illud aliquo modo agere possit: quod vtique sic dum ad esse imaginabile reducitur, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilium est, inquantum à sua generatione est lumine intellectus agentis illustratum. Ratio ergo sancti Thomæ hic posita, & in prima parte declarata procedit ex naturali ordine diuersorum esse naturæ sensibilis, secundum quòd sibi attribuuntur non tantum vt susceptiuo, sed etiam vt principio motiuo ad intellectionem sui. vnde & hīc ostenditur non posse intellectiuam cognitionem substantiarum separatarum ex sensibilibus sumi ex ipso ordine sensitiuæ cognitionis ad intellectiuā, ex eo videlicet q̄ sensibilia inquantū sensibilia, id est, secūdum q̄ sunt extra animā in materia, nata sunt apprehēdi per sensum, & ideo oportet sensitiuā præcedere cognitionē intellectiuā quæ à sensibilibus accipitur: & sic naturam sensibilem prius mouere sensum oportet, & per cōsequens accipere aliquod esse immateriale, q̄ moueat intellectum. non enim alia ratione apprehēduntur per sensum, nisi quia sui similitudinem in sensu causant,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Scotus autem in hoc deceptus est, q̃ existimauit eum dixit san. Tho non posse intellectum angelicum formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius eas ad esse formarum imaginatarum reduceret, quòd de ipsis esse naturæ sensibilis loqueretur, vt sibi tantum sicut susceptiuo attribuuntur, tanquam videlicet intellectus, siue quodque aliud agens se habeat vt agens, & natura merè passiuè se habeat, tanquam scilicet illud cui diuersa esse attribuuntur, & nullo modo actiuè concurrat ad ista sua diuersa esse causanda, quod non est de mente sancti Thomæ. Neque enim apud ipsum neque apud Aristot. solus intellectus, aut quæcunque alia potentia, cognitionem à sensibus accipiens, speciem intelligibilem aut sensibilem causat, sed oportet vt etiã obiectum ad eius causationem concurrat. Vnde vult quòd nulla natura intellectualis potest dare esse omnino immateriali rei sensibili, nisi illi pri⁹ dederit esse imaginabile, neq; potest vti ipsare habente esse materiale ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causauerit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali. Sed etsi natura etiam merè passiuè ad omnia illa esse se haberet, adhuc non posset intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile producere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectiuam reduceretur, vt ostendimus.

Ad primum ergo Sco. inquantum contra hanc declarationem esse possunt, dicitur q̃ mediũ essentiale, quo modo diximus esse imaginabile inter esse immateriale mediare, sicut est mediũ virtuti minori, ita est medium virtuti maiori inter virtutes naturales connumeratæ, cuiusmodi est virtus intellectiua substantię separatæ, cum sit medium essentiale & per se primò, licet virtuti supernaturali non oporteat esse medium, vt declarauimus. ideo ratio san. Th. ita de intellectu ipsius procedit, sicut de intellectu humano. Ad secundum dicitur primo, quòd tripliciter potest intelligi esse imaginabile etiam per se medium ex parte obiecti in se, aut scilicet vt obiectum consideratur in ratione termini cognitionis, aut vt consideratur in ratione termini actionis præcedentis cognitionẽ, per quã videlicet species intelligibilis producitur, aut vt obiectum consideratur in ratione motiui ad sui cognitionem. Primo modo sensus est, quòd natura sensibilis nõ potest terminare intellectionem alicuius cognoscentis secundũ esse intelligibile, nisi prius terminet eius cognitionem imaginatiuam secundum esse imaginabile: & tunc dicitur quòd non est medium per se ex parte obiecti præcisè & absolutè, quia si sic esset, neque Deus (vt arguebatur) neque substantia separata posset ferri in esse intelligibile naturæ sensibilis, nisi prius ipsam imaginaretur. Secundo modo sensus est, quòd obiectum sensibile non potest accipere in intellectu alicuius esse intelligibile, nisi prius in ipso cognoscente accipiat esse imaginabile, siue quod idem est, non potest causari species intelligibilis rei sensibilis in intellectu, nisi prius in phantasia aut imaginatione intelligentis causetur phantasma: & tunc dicitur quòd esse imaginabile non est medium per se ex parte obiecti secundum se & absolutè considerati, cum Deus species intelligibiles rerũ sensibilium mentibus angelicis concreauerit, in quibus phãtasmata non possit: sed bene ex parte obiecti, vt accipit talia esse per actionẽ abstrahentis naturam à materia, & accipientis cognitionẽ à sensibilibus. nõ potest enim natura materialis naturæ ordine considerato, virtute accipientis cognitionem à sensibilibus per abstractionem à singularib⁹ omnino à materia & à materialibus cõditionibus depurari, nisi prius depuretur à materia absque depuratione à materialibus conditionibus, quod sit secundum esse imaginabile. Tertio modo sensus est, quòd obiectum habens esse in materia non potest mouere intellectũ ad sui cognitionem causando in ipso speciem intelligibilem sui, nisi concurrente phantasmate ab ipso causato in imaginatione, & tunc esse imaginabile est medium per se ex parte obiecti absolutè accepti. Istis duobus modis vltimis dicendum est, quod esse imaginabile est medium per se aliquo modo, vt patuit ex parte obiecti, non autem primo modo de quo argumentum procedebat. Dicitur secundò, quod est etiam mediũ per se ex parte potentiæ creatæ deducentis naturam ab esse materiali ad esse intelligibile, cum (vt patuit in responsione ad primum) nullum cognoscẽs creatum possit perducere per abstractionem naturã ab esse materiali & singulari ad esse intelligibile, nisi prius perducat ad esse imaginabile. Dicitur tertiò, quòd esse imaginabile & esse sensibile in materia, non possunt habere rationem vnius extremi, aut duorum extremorum ex eadem parte, cum esse imaginabile sit posterius esse materiali extrinseco, & sit aliquo modo ipsius effectus, participatq̃ aliquid de conditione esse materialis, & aliquid de conditione esse intelligibilis, vt superius patuit, & sic sit propinquius cuilibet extremo, quàm vnum extremum alteri. Licet enim vtrumque sit esse sensibile aliquo modo secundum quandam cõmunem rationem, tamen esse imaginabile non est illud esse sensibile quod est naturæ in materia extra animam existẽs, sed superioris est gradus, quia illud est omnino materiale, istud verò est aliquo modo immateriale.

Secundò. Virtus intellectiua substantiæ separatæ est altior q̃ virtus intellectiua animæ humanæ: ergo habet altius obiectum quàm res sensibilis extra intellectum existens & quàm phantasma. ergo habet pro obiecto id quod est intelligibile actu. ergo non accipit cognitionem à sensibilibus. probatur prima consequentia, quia altioris virtutis oportet esse altius obiectum, obiectum autem intellectus humani est phãtasma, quod est superius in ordine obiectorum, quàm res sensibilis existens extra animã. secunda etiam consequentia patet, quia nihil est altius phantasmate in genere obiectorum cognoscibilium, nisi quod est actu intelligibile.

CIRCA istam propositionem, phantasma est superius in ordine obiectorum quàm res sensibilis existens extra animam, aduertendum quòd non inquit sanct. Tho. phantasma esse absolutè superius rebus sensibilibus. hoc enim esset falsum, cum phantasma sit accidens corporeum, natura autẽ sensibilis sit corporea substantia, sed addidit in ordine obiectorũ, scilicet cognoscibilium, quia quantò obiectum cognoscibile magis recedit à materia, tantò est altius obiectum vt sic, cum vnumquod. que sit per aliqualẽ abstractionem à materia cognoscibili, phãtasma autem magis recedit à materia quàm natura sensibilis existens extra animam. phantasma enim est sine materia, vt phantasma est, hoc est inquantum est similitudo rei extra animam existentis, quia non habet esse in materia naturali illius formæ, licet sit coniunctum conditionibus materialibus quę sunt determinatio ad hic & nunc, & similiatres autem sensibilis extra animam habet esse in materia, & materialibus conditionibus est vnita, vt sæpenumero diximus.

CIRCA fundamentum & efficaciam rationis considerandum est quòd si intellectus habet moueri ab aliquo obiecto, & ab ipso cognitionem accipere, oportet vt illud sit obiectum intellectui connaturale & proportionatum, quia obiectũ aliud non habet mouere ex se intellectum, licet fortassis cum obiecto proportionato moueri possit. Vnicmus enim quòd licet intellectus noster aliquo modo substãtias separatas cognoscat, non tamen ab illis cognitionem & species intelligibiles accipit, quia non sunt obiecta intellectui nostro proportionata: sed à quidditatibus sensibilibus quæ sunt obiecta sibi proportionata, accipit cognitionem, & species intelligibiles. Si ergo intellectus substantiæ separatæ à sensibilibus cognitionem acciperet, oporteret vt illa essent obiecta sibi proportionata. hoc autẽ falsum est, quia cum altioris gradus sit intellectus in ipsis quàm noster intellectus, illáque aut phantasmata sint obiecta proportionata intellectui nostro: oportet vt intellectus separati sit aliquod altius tãquam obiectum proportionatum. Ideo nõ est dicendũ quòd à sensibilibus cognitionem accipiant, sed quòd intelligibilia in actu primo cognoscant, & in hoc consistit efficacia rationis. Ex his patet defectus rationis Scoti loco allegato, qua vult probare intelligibile in actu non esse obiectum intellectus separati, quia obiectum adæquatum illius intellectus non est vna natura immaterialis, sed aliquod commune secundum prædicationem, quod & materialibus & immaterialibus est cõmune. Dicitur enim quòd non loquitur sanctus Thomas de obiecto adæquato, sed de obiecto connaturali & proportionato, à quo natus esset moueri intellectus separatus, si ab obiecto haberet moueri. Sicut enim quidditas rei materialis est obiectum connaturale & motiuum intellectus nostri, ita quidditas rei abstractæ à materia habentis esse distinctum ab ipsa, est connaturale obiectum intellectus separati à quo haberet moueri, vt patet prima quæst. 12. articu. quarto: & quia talis quidditas secundum se est actu intelligibilis, & secundum suum esse naturale, ideo bene inquit sanct. Th. quòd intelligibile in actu est talis intellectus obiectum, scilicet connaturale & proportionatum. Tertiò: Quæ sunt secũdum seipsa actu intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium iis quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia, cuiusmodi sunt omnia sensibilia. ergo cum hæc sint quæ intellectus noster intelligit, tãquam scilicet obiecta proportionata à quibus cognitionẽ accipit, per se actu intelligibilia intelliget intellectus substantiæ separatæ, qui est superior intellectu nostro, tanquam scilicet obiecta sibi proportionata. patet consequentia, quia secundum ordinem intellectum est ordo intelligibilium. Quartò. Substantia separata est intellectus, id est, substantia intellectualis per se existens, non in corpore aliquo: ergo eius operatio intellectualis erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. ergo non accipit cognitionem à sensibilibus. probatur prima cõsequentia, quia modus operationis propriæ alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiæ & naturæ ipsius. secunda quoq; probatur, quia omnia intelligibilia à sensib⁹ accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, puta in phantasmatibus quæ sunt in organis corporeis.

Species intelligibilis fundatur in phantasmate.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum primò, quòd per intelligibilia accepta à sensibilibus accipit sanct. Th. species intelligibiles causatas in intellectu via sensuum. tales enim species vt sunt quidditates tales materiales, non sunt secundum se actu intelligibiles quantum ad esse suum materiale, sed sunt tales actu intelligibiles ab intellectu eas à materia abstrahente. talia autem intelligibilia dicuntur in phantasmate fundari quia in ipso latent, & sunt potentialiter tanquã in causa à qua speciẽ habent. intellectus enim agens causat species quantum ad esse immateriale ipsarum, sed quantum ad determinationem specificam, inquantum scilicet ista est species lapidis, aut equi, ab ipso phantasmate causantur per modum efficientis instrumentalis. Ideo enim ista est species lapidis, illa verò equi, quia ista causata est à phantasmate lapidis, ista verò à phantasmate equi, species verò quæ sunt in intellectu substantiæ separatæ etiam rerum materialium, nullum habent fundamentum in corpore tanquã in causa productiua.

Modus operationis consequitur modum naturæ operantis.

CONSIDERANDVM secundò, circa probationẽ primæ consequẽtiæ, q̃ iccirco addidit san. Th. li proportionaliter, quia nõ oportet absolutè modum naturæ & operationis eundẽ esse, cũ operatio sit alterius rationis à substantia & natura operantis. nõ enim oportet si natura est forma dans esse materię, q̃ & operatio sit similiter forma dãs esse materiæ, vt patet de operatione intellectiua animæ nostræ. Oportet autẽ vt modus operationis correspõdeat modo naturæ proportionaliter. Nã cum operatio vt sic habeat ordinẽ ad obiectũ, vt ipsam terminat, & est eius principium per sui similitudinem, ab ipsoq̃ speciẽ accipiat, modus conueniẽs operationi proprius alicuius est modus sui subiecti, inquantum est eius obiectum: & ideo modum operationis propriæ correspõdere modo naturæ operantis proportionaliter est operationem terminari ad rem habentem similem modum essendi, cum modo naturæ operantis tanquam ad proprium & proportionatum obiectum. Ex hoc optimè sequitur, vt arguit san. Th. cum substãtia separata sit intellectus non in corpore aliquo, quòd & eius propria operatio terminabitur ad intelligibile non existens in aliquo corpore tãquam ad proprium & connaturale obiectum, sed ad obiectum à corpore separatũ.

Quintò. Substantiæ separatæ sunt actu in esse intelligibili. ergo &c. probatur antecedens, quia sicut esse in potentia tantùm ad omnes formas sensibiles cõuenit materiæ primæ quæ est inferiorum quid in ordine rerum sensibilium, iis autem quæ sunt sub materiam, cõuenit habere in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili, ita esse in potentia ad omnia intelligibilia cõuenit infimo in ordine intelligibilium qui est intellectus humanus, substantiis autem separatis quæ sunt supra intellectum possibilem humanum, conuenit esse in actu in esse intelligibili. consequentia etiam probatur, quia intellectus accipiens cognitionem à sensibilibus non est in actu in esse intelligibili, sed in potentia.

ADVERTENDVM, quòd cum potentia secundum se æqualiter se habeat ad omnia sua obiecta sibi connaturalia & proportionata cognoscenda, debet se eodem modo secundum naturã habere ad species ipsorum obiectorum, quantum est ad habere aut non habere illa à natura. non est enim maior ratio q̃ sibi vnius speciei insit à natura quàm alterius. ideo si à natura habet q̃ vna careat, oportet vt omnibus careat. vnde videmus humanum intellectum nullius quidditatis materialis speciẽ habere à natura, sed ad omnes in potentia esse. Si autem vna sibi inest à natura, oportet & omnes alias inesse. propter hoc bene deducit sanctus Thomas ex eo quòd intellectus substãtiæ separatæ est altior intellectu humano, quòd oportet absolutè illum esse in actu in genere intelligibilium, id est, habere in se species intelligibiles à natura, quibus intellectus sit in actu in esse intelligibili, & per consequens ad nullam esse in potentia, quia videlicet si vnam habet, oportet vt habeat omnes, & nullo modo est in potentia ad intelligibile naturale. Sextò. Perfectio substantiæ separatæ consistit in intelligendo: ergo eius intelligere non dependet à rebus sensibilibus sic quòd ab eis cognitionem accipiat. probatur consequentia, quia perfectio naturæ superioris non dependet à natura inferiori.

CIRCA probationem consequentiæ occurrit dubium. Eodem enim modo probaretur quòd intellectus humanus nõ accipiat cognitionem à sensibilibus, quia etiam natura humana intellectiua est nobilior natura sensibili non intellectiua.

Respondetur, quòd assumptum illud intelligitur de perfectione naturæ, non quomodocunque, sed ad superiorem ordinem rerum pertinentis. sic enim (vt superioribus est ostensum) natura inferioris ordinis non potest etiam instrumentaliter concurrere ad perfectionem naturæ superioris ordinis: & ideo cum res sensibilis sit inferioris ordinis quàm substantia separata, non potest ad eius perfectionem propriam operari. Non est autem eadem ratio de anima intellectiua, quia illa non est superioris ordinis quàm sensibilia omnino, sed ad ordinem sensibilium pertinet, vtpote in materia existens, licet in illo ordine supremum gradum teneat: & vlterius non mouetur à sensibilibus, nisi vt sunt lumine intellectus agentis facta intelligibilia in actu ratione phantasmatis iuxta modos in præcedentibus explicatos: hoc autem modo sunt eiusdem ordinis cum intellectu, licet sint inferioris gradus in illo ordine. Quantum ad secundum principale, deducit sanctus Thomas tria corollaria ex præmissis. Primum est: In substantiis separatis non est intellectus agens & possibilis, nisi fortè æquiuocè: probatur dupliciter, tum videlicet quia non inueniuntur in anima, nisi propter hoc quòd accipit cognitionem à sensibilibus. substantiæ autem separatæ à sensibilibus cognitionem non accipiunt. tum quia de istis loquens Aristoteles 3. de anima inquit eos in anima oportere poni.

Quomodo sit in angelo intellectus agens & possibilis.

ATTENDENDVM quòd propriè loquendo intellectus possibilis dicitur, qui secundum se indifferẽs est ad formas intelligibiles, & ad priuationem illarum, qui scilicet est ad illas secundum se in potentia contradictionis. Impropriè autem potest dici intellectus possibilis intellectus qui informatur specie intelligibilibus intelligibilibus, & ad eas comparatur sicut potẽtia ad actũ. Primo modo negat sanctus Thomas intellectum possibilem in substantiis separatis, nõ autem secũdo modo. Similiter propriè intellectus agens dicitur intellectus faciens intelligibilia in actu; ea quæ sunt secundum se intelligibilia in potentia, eorum species in intellectum possibilem imprimendo. impropriè autẽ potest dici intellectus agens lumẽ intellectuale, quo intellectus intelligibilia intelligit: & hunc etiam propriè sumptum negat sanctus Thomas ab angelis, non autem impropriè sumptum ab eis negat. Propter hoc cum dixisset istas differentias intellectus non inueniri in substantiis separatis, addidit, nisi fortè æquiuocè. Ex quo patet argumenta Scoti in secũdo sententiarum, dist. 3. q. vlt. non esse contra mentem sancti Thomæ. ipse enim probat in substãtiis separatis esse intellectum possibilem impropriè dictum, quod non negat sanctus Thomas. Secundum corollarium est, localis distantia cognitionem substantiæ separatæ impedire non potest. patet, quia localis distantia non comparatur ad intellectum nisi per accidens, inquantum à sensu accipit, eũ intelligibilia in actu secundum quòd mouent intellectum, non sint in loco. substantia autem separata à sensibilibus cognitionem intellectiuam non accipit.

Localis distantia nõ impedit cognitionem substantiæ separatæ.

ADVERTENDVM quòd dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primò supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatam, & obiectum cognoscibile: & tunc cùm substantia separata non sit in loco nisi diffinitiuè, inquantũ in loco aliquo operatur, non poterit vna substantia separata localiter ab altera distare nisi ratione distantiæ locorum in quibus operãtur: & tunc sensus corollarij est, q̃ quãtumcunq; modo dicto sit distantia inter substantiam separatã, & eius proprium obiectum, illa tamen nihil impedit cognitionem: cuius ratio est, quia distantia inter cognoscentem & cognitum nihil operatur aut impedit cognitionem, nisi inquantũ cognoscibile habet mouere sensum, eò quòd sensibilia secundum determinatam distantiam sensum moueant, cum determinent sibi locum: intelligibilia autem in actu, quia non determinant sibi locũ, imò non sunt in loco, nisi ratione operationis extrinsecæ, in aliud non requirunt aliquam determinatam distãtiam secundum quam moueant intellectum, sed à quacunque distantia mouere possunt. Secũdò possumus intelligere corollarium, negando omnem distantiam localem inter substantiam separatam intelligentem & substantiam intelligibilem. Vt sit sensus, quòd distantia localis non habet impedire cognitionem substantiæ separatæ respectu sui connaturalis obiecti, quia nulla est inter illa distantia localis, quum neque talis substantia intelligens sit in loco, neque substantia quæ est eius connaturale obiectum, scilicet alia substantia separata. Licet autem vterque sensus veritatem habere possit, primus tamen videtur magis esse ad mentem sancti Thomæ. vnde non negat simpliciter intelligibilia in actu non esse in loco, sed ait quòd non sunt in loco, secũdum quòd mouent intellectum, quasi dicat, possunt quidem esse in loco: & per consequens distare localiter, sed tamen esse in loco non est conditio ipsarum, vt habent mouere intellectum, sicut in sensibilibus accidit quæ mouent sensum, vt ad locum determinata sunt, & ad tempus.

SCIENDVM etiam cùm dicitur intelligibilia in actu mouere intellectum, quòd hoc potest intelligi aut motione formali, aut motione effectiua. Si motione formali, sic est simpliciter verum quòd intelligibilia in actu mouent intellectum substantiæ separatæ, & omnem intellectum à quo intelliguntur, per speciem. sunt enim formæ intellectus mouentes formaliter intellectum ad intellectionem. si autem motione effectiua, sic

Universidad de Deusto
Biblioteca

propositio sancti Thomæ intelligenda est sub conditione, scilicet quòd etiam si intelligibilia in actu mouerent intellectũ substantiæ separatæ causando suas species in illum, non tamen essent in loco secundum quòd mouerẽt intellectum: & sic nulla distantia localis impedire posset quin substantia separata ab intelligibili in actu moueretur. Tertium corollarium est, Intellectuali operationi earum non admiscetur tempus, patet, quia intelligibilia actu sicut sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. Nam non mensurantur tẽpore, nisi quæ aliquo modo sunt in loco, cùm tẽpus sequatur motũ localem: operationi verò intellectus nostri ex eo quòd à phantasmatibus cognitionem accipimus quæ determinatum tempus respiciũt, admiscetur tempus: inde fit vt in compositione & diuisione semper intellectus noster adiungat tempus præsens, præteritum, aut futurum: non autẽ intelligendo quod quid est, intelligit enim quod quid est absq; hoc quòd intelligibilia à sensibilium conditionibus componit autem & diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res.

CIRCA principalem conclusionem dubitatur ex Scoto in secundo sententiarum loco allegato. Arguit enim sic: Primò substãtia separata potest cognoscere singulare, vt hoc, & nõ potest illud cognoscere ex ratione vniuersalis, quia hæc natura, vt hæc, nõ cõtinetur determinatè sub vniuersalitate. ergo cognoscitur per proprium speciem, sed non est probabile quòd sint in ipsa concretæ omnes species singularium possibilium sibi cognoscere, cùm illa sint infinita. ergo aliquam speciem à singulari accipere potest. Secundò ex notitia quidditatum & vniuersalium non potest cognosci complexio contingens, sed existentiæ rerum vel non existentiæ sunt contingentes. ergo ad hoc vt huiusmodi cognoscat, non sufficit ipsam habere notitiam vniuersalium. ergo illam notitiã accipit à rebus. Confirmatur, quia rationes terminorum quorum habet species cõcreatas, aut repræsentant determinatè me sedere eras, aut indeterminatè. Si determinatè, ergo impossibile est per ipsos terminos ipsam habere notitiam quòd hoc sit contingens. Si indeterminatè, ergo per hos terminos nũquam habebit quòd determinatè sedeam. ergo oportet quòd accipiat aliunde notitiam huius.

Tertiò, habet notitiam intuitiuam singularis: ergo à singulari cognitionem accipit. probatur cõsequentia, quia ad cognitionem intuitiuã necessariò concurrit ipsa res vt præsens. Confirmatur, quia impossibile est cognitionem intuitiuam esse per aliquam rationem eodem modo repræsentantem re manente & non manente.

CIRCA primum etiam corollarium dubitatur ex Scoto, vbi suprà de intellectu agente, quia potentia actiua quæ est perfectionis in natura inferiori, non debet negari à natura superiori. sed intellectus agens est potentia actiua quæ est perfectionis in anima intellectiua. ergo &c. Confirmatur ex eodem fundamento, quia perfectionis est in intellectu nostro quòd habeat aliquid quo actuè possit acquirere species omnium quidditatum. ergo non est negandum à perfectiori intellectu.

CIRCA secundum corollarium dubitatur etiam ex Scoto quarto sententiarum, distinctione 45. quæst. 2. quia Augustinus in libro de cura pro mortuis agẽda, & Gregorius in Homilia dicũt quòd animæ separatæ nesciunt ea quæ hic fiunt. Item Aristoteles octauo Physicorum, ponit substantiã mouentem orbem esse præsentem illi parti, vnde motus incipit se, vbi est velocissimus. Septimo quoque Physicorum vult agens & patiens esse simul. ergo distantia localis impedit cognitionem.

CIRCA vltimum corollarium, vbi dicitur quòd intellectus noster non adiungit tẽpus intelligendo quod quid, sed cõponendo & diuidendo semper adiungit tẽpus præsens, præteritum, aut futurum, dubitatur, quia (vt ipsemet in hoc corollario dicit) ideo operationi intellectuali nostræ adiacet tempus, quia à phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus: sed ita cognitio quod quid est, à phantasmatibus accipitur, sicut compositio & diuisio. ergo qua ratione vni operationi admiscetur tempus, eadem ratione & alteri.

Quomodo se habeant species intellectus ad singulare in materialia.

AD euidentiam eorum quæ contra principalem conclusionem obiciuntur, duo sunt intelligenda. Primum est ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione 57. art. 1. & veri. q. 8. ar. 9. & 12. quòd species intelligibilis ad hoc requiritur ex parte cognoscentis, vt per modum similitudinis rem cognitam cognoscenti repræsentet. actualis autem similitudo repræsentare non potest rem singularem in actu, nisi illa res sit sicut similitudo huius albi in oculo. posito quòd conseruaretur recedente hoc albo, ipsum non repræsentaret nisi cùm esset in actu. species enim singularis, vt est rei singularis, repræsentat ipsam sub actuali existentia, quia cõditiones rei materialis singularis est determinatio ad hic & nunc. ideo quando ipsa res non est, talis species nõ est actu similitudo repræsentatiua ipsius, & quia relatio potest consurgere ex mutatione alterius extremorũ tantùm: ideo potest contingere vt id quod non erat actualiter similitudo alicuius, incipiat esse illius similitudo per illius mutationem tantùm, ipsa similitudine immobili permanente. Inde fit quòd cùm species quæ sunt in intellectu substantiæ separatæ, sint repræsentatiuæ non solùm quidditatis vniuersalis, sed omnium individuorum quidditatis, vt inferius ostendetur: si aliqua singularia nondum sint, non est actu species quidditatis similitudo illorum actualis, sed potentialis. cum autem habent esse in natura, est ectum similitudo in actu: & ideo quum non repræsentet species aliquid intellectui per modum obiecti intelligibilis, nisi cum est actu illius similitudo: sequitur quòd species quæ prius non repræsentabat intellectui singularia nondum existentia, ea postmodum cum sunt in actu producta sibi repræsentat. hoc autẽ est non propter aliquam realem mutationem speciei, sed propter mutationem obiecti, quod prius nõ habebat naturam vniuersalem in actu, cuius ipsa species est repræsentatiua, & postmodum illam habet. Nam Sortes non existens non habet naturam humanam, existens autem habet illã. & ideo nunc assimilatur speciei intelligibili per naturam quam habet in actu, & prius nõ assimilabatur, quia non habebat naturam per quam illi assimilaretur. vnde sanctus Thomas prima quæst. 57. art. 3. ad tertium, ait quòd quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam speciei angelicæ assimilentur. & materia. q. 16. ar. 7. ait quòd singularia antequam sint actu, non participant naturam speciei. & potentia quæst. 57. art. 3. ad tertium, ait quòd futura nondum habent naturam per quam speciebus angelicis assimilentur.

SED occurrit circa hoc dictum, dubium. Nam sanctus Thomas primo Metaph. lectione prima, tenet quòd ista propositio Socrates est homo, est per se, quia si Socrates diffiniretur, poneretur homo in eius diffinitione. Cõstat autẽ ex primo posteriorum, quòd omne per se est necessarium, & per consequens sempiternum. ergo hoc prædicatum homo semper conuenit Sorti. ergo falsum est quòd Socrates non existens nondum habeat hominis quidditatem. Respondetur quòd hominem conuenire Socrati, dupliciter potest intelligi. vno modo secundum esse reale extra intellectum. Secundo modo homo non conuenit Sorti per se & semper, sed tantùm quando est in actu. & sic intelligitur quod alibi ait sanctus Thomas singularia antequam sint actu, non participare naturam speciei. Vbi aduertẽdum, quòd aliter se habet species intelligibilis angeli ad quidditatẽ, & aliter ad individuum quidditatis, quia quidditatem secundum se primò & per se repræsentat: & quia quidditas secundum se considerata, habet tãtùm esse quidditatiuum, & abstrahit ab omni esse existentiæ: ideo ad hoc vt speciei intelligibili assimiletur, non requiritur vt aliquod esse existentiæ realiter habeat: singulare autem non repræsentat primò, sed tantùm inquantum participat quidditatẽ, & quia accidentia individuantia quidditatem & individuum constituentia, cum sint extranea à quidditate, non cõcomitantur quidditatem in esse quidditativo, sed tãtùm in esse reali. ideo ad hoc vt singulare quidditatem taliter participet, vt possit actu assimilari speciei intelligibili, requiritur vt sit in actuali existentia ipsam quidditatem in esse reali participans. Sciendum secundò, quòd illam distinctionem de notitia intuitiua & abstractiua non ponit sanctus Thomas sub illis verbis, neque etiam ad illum sensum, ad quem multi eam ponunt, scilicet vt notitia intuitiua sit, quæ habetur de re absque specie cognoscibili, abstractiua verò sit quæ fit per speciem. Apud sanctum Thomam enim nulla est notitia quæ fine specie fiat, aut aliquo vicem speciei gerente. Sed si notitiam intuitiuam vocemus eam quæ est de re existente vt existens est, siue de re particulari vt est particularis, abstractiuam verò quæ est de quidditate rei absolutè, tunc à inuentis in doctrina sancti Thomæ, sed sub aliis verbis, distinguitur. nim sanctus Thomas notitiam primã quæst. 87. art. 1. & veri. q. 10. ar. 8. in cognitionem quantum ad an est, & cognitionem quantum ad quid est. Prima verò parte. q. 14. & de veri. q. 2. distinguit eam in notitiam visionis, & notitiam simplicis apprehensionis, quæ distinctiones æquiualent distinctioni illi de intuitiua & abstractiua notitia modo exposito.

ISTIS suppositis ad primum Scoti dicitur primò, quòd singulare cognosci per rationem & speciem vniuersalis, dupliciter potest intelligi: vno modo quòd intelligatur per speciem repræsentatiuam vniuersalis præcisè & adæquatè: & sic concedimus quòd non cognoscitur per rationem vniuersalis, quia non includitur in ratione vniuersalis quãtum ad suam singularitatem. Alio modo quòd cognoscatur absolutè per speciem vniuersalis repræsentatiuam, & sic negatur quòd per speciem vniuersalis nõ cognoscatur. non enim repugnat vnam & eandem speciem esse naturæ vniuersalis, & singularitatis eius repræsentatiuam, licet principia individuantia nõ contineãtur determinatè sub quidditate, tanquam videlicet de eius ratione existentia. Dicitur secundò ad consequens pro maiori intelligentia, quòd singulare cognoscit per propriã speciẽ, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt illa species sit illi adæquata, ita quòd per illam nihil aliud cognoscatur nisi ipsum: & tũc falsum est quòd cognoscatur per propriam speciem. Alio modo ita quòd cognoscatur per speciem quæ ipsum distinctè & determinatè repræsentet, & sic per speciem propriam repræsentatur. Sed tunc nõ oportet esse tot species quot individua, sed vna species quæ est repræsentatiua quidditatis, est excellenter repræsentatiua omnium conditionum naturalium, cuiuscunque individui illius quidditatis.

Ad secundam dicitur, quòd licet per notitiã quidditatum & vniuersalium, vt sic, non possit cognosci compluratio contingens, per speciem tamen quidditatis quæ non solum quidditatẽ, sed etiam omnes eius naturales conditiones repræsentat, cuiusmodi sunt species intellectus separati, potest talis complurationis contingens cognosci: vnde non oportet talem cognitionem ex rebus ipsis causari in intellectu substantiæ separatæ.

Ad cõfirmationem dicitur, quòd species terminorum repræsentant determinatè me sedere si sedeo, quia species naturæ humanæ in intellectu separato existens repræsentat ipsam quidditatem, & omnia eius singularia existentia, omnesque singularium illorum conditiones actu illis inhærentes, & per talem speciem speciem habetur cognitio, quòd hoc scilicet me sedere est contingens, quia per eandem speciem cognoscit substantia separata quæ sunt substantialia in re, & quæ accidentalia sint, & secundũ quòd singularia variãtur, ita per eandem speciem cognoscit variationem cognoscit. Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quòd licet ad notitiam intuitiuam concurrat necessariò res vt præsens, nõ tamen concurrit necessariò in ratione motiui intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis. Ad confirmationem dicitur, quòd rationem & speciem eodẽ modo repræsentare re manente & nõ manente, dupliciter potest intelligi: vno modo vt vniformitas repræsentationis se teneat ex parte formæ repræsentantis: alio modo vt se teneat ex parte rei repræsentatæ. si primo modo intelligatur, assumptum est falsum. per formam enim nullo modo in se variatam, & remanente ac re non manente repræsentantem, potest haberi cognitio intuitiua de re quandiu manet. si verò intelligatur secũdo modo, negatur minor subintellecta. Non enim species angelo cõcreata, eodem modo repræsentat rem dum est & dum non est: sic nec res repræsentata eodem modo se habet dum manet & dũ non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est, quòd ipsam quidditatem absolutè quæritur ad ea quæ essentialiter quidditatis sunt semper eodem modo repræsentat, siue res sit, siue non sit, quia illa non variantur: & quidditas absolutè considerata abstrahit ab existentia, & ab aliis particularibus conditionibus.

Quomodo species in materia singularia non repræsentat.

AD rationes contra primum corollarium, simul dicitur quòd illa propositio, quicquid perfectionis est in natura inferiori, multo magis est in natura superiori, habet veritatem tãtùm de iis quæ sunt eiusdem generis, nõ autem de iis quæ sunt diuersorum generum, & de perfectione quã nulla imperfectio cõcomitatur, quia aliquid potest esse perfectionis in natura inferiori, quod tamen esset imperfectionis in natura superiori propter imperfectionem aliquam concomitantem illam perfectionem, sicut generare sibi simile, est perfectionis in natura corruptibili, non autem in natura incorruptibili, quia hanc perfectionem concomitatur hæc imperfectio, quòd natura nõ potest in vno individuo perpetuari, & in vno individuo non habet omnem perfectionem quæ nata est sibi absolutè conuenire: hæc autem imperfectio quæ huic perfectioni præsupponitur, repugnat naturæ incorruptibili, & maximè naturæ immateriali. ideo in illa natura inuenitur ista perfectio naturæ corruptibilis. Similiter itaque in proposito habere virtutem actiuam faciendi intelligibilia in potentia, esse actu intelligibilia, per quandam abstractionem, præsupponit habere intellectum potentialem, non perfectum per formas intelligibiles: & quia ista imperfectio repugnat naturæ substantiæ separatæ, cum sibi naturaliter conueniat opposita perfectio, (est enim earum intellectus naturaliter perfectus omnibus speciebus rerum creatarum) ideo neque sibi talis perfectio quæ est natura superior erit minus perfecta quàm natura inferior, quia caret aliqua perfectione quæ inuenitur in natura inferiori, negatur consequentia, quia licet natura superior nõ habeat illam

perfectionem inferioris naturæ formaliter, habet tamẽ aliquid excellentius ipsã, in quo continetur vnitè & per quandã excellentiam perfectio inferioris naturæ, sicut in sole continetur calor & forma ignis excellenter.

AD ea quæ contra secundũ corollarium obiiciuntur, respõdetur, & primò ad authoritates Augustini & Gregorij dicitur, q̃ licet ponant animas separatas non cognoscere ea quæ hic agũtur, hoc tamen non dicunt esse propter distantiam localem, sed propter aliam causam quam tangit sanctus Thomas prima q. 89. art. 7. quia scilicet animæ mortuorum secundum ordinationem diuinam, & secundum modũ essendi quem habent, segregatæ sunt à conuersatione viuentium, & coniunctæ conuersationi substantiarum separatarum. Ad authoritatem verò Aristotelis dicitur quòd nos non ponimus obiecta intelligibilia mouere effectiuè intellectũ substantiæ separatæ: & ideo non oportet vt habeant ad illas localem propinquitatem, sicut vult Philosophus substantiam mouentem esse simul cum moto. Dato etiã quòd obiecta quæ sunt intelligibilia, actu mouerẽt talem intellectum effectiuè, adhuc non oporteret vt simul essent cum illo localiter, sed requireretur propinquitas ordinis cuiusdam, scilicet vt intellectus esset mobilis & actuabilis per tale obiectum, & obiectum esset sufficiens motiuum ipsius, quoniã & talis intellectus, vt actuabilis per obiectum, & ipsum obiectum vt motiuũ illius intellectus, non exigunt vt sint in loco, sicut virtutem motiuam corporis oportet esse illi propinquam secundum locum, imò in eodem loco esse, inquantum corpus motiuũ est in loco.

Quomodo operationi intellectus tempus admisceatur.

AD id quod contra tertium corollariũ obiectum est, dicitur quòd non procedit contra mentem sancti Thomæ, si bene intelligantur quæ in corollario dicuntur. Aliud est enim operationi intellectus nostri adiacere tempus, & aliud intellectum in sua operatione adiungere tempus. Adiacere enim tempus operationi, est ipsum aliquo modo operationem mensurare. Nam tempus alicui adiacere, est illi adesse tanquam mensuram mensurato: intellectum autem adiungere suæ operationi tempus, est ipsum simul cum re intellecta cointelligere tempus, tanquã mensuram rei intellectæ, & conceptionem quã formauit, simul cũ re significata aliquam temporis differentiam consignificare. Dicitur ergo quòd omni operationi tã primæ videlicet quæ cognoscitur quod quid est, quàm secundæ, quæ est compositio & diuisio, adiacet tempus, non quidem ratione sui, cùm sit immaterialis & extra motum, sed ratione phantasmatis existentis in tempore & motu, eò quòd sit forma existens in organo corporeo. Mensuratur enim intellectio nostra instãti temporis quo ad sui productionem, & tempore per accidens quo ad sui cõtinuationem ratione phantasmatis, & sensus ac imaginationis, à quibus dependet, quæ in tẽpore & motu sunt, vt diximus: & est de mente sancti Thomæ, veri. quæ. 8. artic. 13. ad 12. primo sententiarum dist. 38. ar. 3. quarto sententiarum, dist. 49. quæst. 3. ar. 1. 1. 2. q. 113. artic. 7. ad quintum. Et sic verum est vniuersaliter quod inquit sanctus Thomas primo loco, scilicet quòd operationi nostræ intellectuali adiacet tempus, ex eo quòd à phãtasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum tempus respiciũt. Sed licet hoc sit commune omni animæ operationi, differt tamen cõpositio & diuisio à simplici apprehẽtione quod quid est, quia cum intellectus apprehendit quod quid est, abstrahendo intelligibilia à sensibilium conditionibus, de quarum numero est tempus determinatum, cum ipso quod quid est non apprehendit tẽpus, quasi quidditatem ad aliquod tempus determinatum apprehendat. Sed cùm componit aut diuidit, nõ solùm ipsa operatio aliquo modo sub tempore cadit, sed etiam vnionem siue compositionem prædicati cum subiecto ex parte rei apprehẽdit sub determinato tempore: & illud tempus per propositionem consignificat, dicendo hoc esse, aut fuisse, aut futurum esse. Huius autem rationem assignat sanctus Thomas, quia componit aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, scilicet extra animam existentes: & per consequens sensibilium conditiones habentes, quæ sunt determinatio ad certum locum & certũ tẽpus. Quòd autem iste sit sensus verborum sancti Thomæ, quum inquit intellectum nostrum semper in compositione & diuisione adiungere tempus, scilicet quòd cum re intellecta cointelligit tempus, apparet ex eius verbis vltimis, in quibus quasi exponens quod dixerat, ait quòd intellectus cõponit aut diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: & in hac apprehẽsione necesse est cointelligi tempus. Patet ergo quòd argumentum procedit ac si idem esset apud sanctum Thomam operationi intellectus adiacere tempus, & intellectum in sua operatione tempus adiungere. Hoc autem ostendimus falsum esse, ideo non procedit ratio contra intentum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd intellectus substantiæ separatæ semper actu intelligit.

Caput 97.

EX hoc autem apparet quòd intellectus substantiæ separatæ est semper intelligẽs actu. Quòd enim est quãdoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore: intellectus autem substantiæ separatæ est supra tempus, vt [a] probatum est, non est igitur quandoque intelligens actu, & quandoque non.

[a] 6 ap. 96.

2 Item, omnis substantia viuens habet aliquam operationẽ vitæ in actu ex sua natura, quæ inest ei semper: licet aliæ quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viuentes, vt ex præmissis patet, nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. oportet igitur quòd ex sua natura sint intelligentes actu semper.

3 Item, substantiæ separatæ mouent per intellectum corpora cœlestia secũdum philosophorum doctrinam: motus autem corporum cœlestiũ est semper cõtinuus. intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum & semper. hoc autem idem sequitur etsi non ponantur mouẽtes corpora cœlestia, cùm sint altiores corporibus cœlestibus. vnde si propria operatio corporis cœlestis, quæ est motus ipsius, est continua: multò magis propria operatio substantiarum separatarum, quæ est intelligere,

4 Amplius, omne quod quandoq; operatur, & quandoque non operatur, mouetur per se, vel per accidens. vnde & hoc quòd non quandoque intelligimus, quandoq; non, prouenit ex alteratione quæ est circa partem

[b] Te. cõ. 51. sentibilem, vt dicitur in octauo physicorum [b]: sed substantiæ separatæ non mouentur per se, quia non sunt corpora: neque mouentur per accidens, quia non sunt vnitæ corporibus. igitur operatio propria quæ est intelligere, est in eis continua, & non intercisa.

Super cap. 97.

PROSEQVAM determinauit sanctus Thomas de cognitione substantiæ separatæ quantum ad actum primum, nunc de ipsa quantum ad actum secundum determinat, & ponit hanc conclusionem: Intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu. Quæ conclusio intelligenda est non tantùm de actu primo, sed etiam de actu secundo, vt ex rationibus apparet, non tamen ad hunc sensum, quasi semper actu omnia cognoscibilia cognoscat: sed quia semper est in aliqua actuali consideratione. Probatur autem primò. Intellectus substantiæ separatæ est supra tempus: ergo non quandoque est intelligens actu, quandoque verò in potentia. probatur consequentia, quia quod quandoque est in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore.

Quod est quãdoque actu, quãdoque in potentia mensuratur tẽpore.

CIRCA hanc rationem aduertendum, quòd aliter loquendum est in substãtijs separatis de actu intelligendi absolutè cõsiderato, & aliter de ipso vt ad hoc determinatũ obiectũ terminatur in particulari. Si enim substantia separata aliquando nullum haberet actum intelligendi, ita quòd esset omnino intelligens in potentia, & postmodum fieret actu intelligens, transiret de potentia accidentali omnino ad actum, & sic mutaretur, eò quòd nullo modo prius haberet perfectionem quã de nouo pocneretur accipere. Si autem non careret simpliciter actu intelligẽdi, sed semper aliquid actu intelligeret, licet non semper hoc determinatum diceretur secundũ quid transire de potentia ad actũ, inquãtũ haberet actũ quẽ prius nõ habebat secundũ hanc particularẽ rationẽ, non tamen diceretur simpliciter trãsire de potẽtia ad actũ, sic q̃ fieret de potentia intelligente actu intelligẽs, eò q̃ semper esset actu intelligẽs: licet non semper hoc determinatum, puta lapidem intelligere. Sic enim & apud nos cũ homo dormiens, & nihil omnino considerans, postmodum euigilando incipit actu considerare, dicitur simpliciter transire de potentia ad actum: & de otio ad operationem. Si autem postquam fuit in actuali consideratione alicuius, desinat illud considerare, & aliud contẽplari incipiat, non dicitur simpliciter transire de potentia ad actum considerandi, siue de otio ad operationem, licet secundum quid hoc dici possit. Vnde infrà cap. vltimo huius secundi lib. dicit sanctus Thomas quòd quum in intellectu substantiæ separatæ est intelligentiarum successio, non est ibi propriè motus, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Propositio ergo sancti Thomæ qua dicitur, quoniam quod est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore, intelligitur de eo quod est simpliciter in potentia, & postmodum fit actu: quia cùm proceditur de potẽtia ad actũ, ibi est mutatio aliquo modo: mutatio autẽ omnis tempori subditur, aut instanti temporis, scilicet continui, non autem cùm fit transitus ab vno actu ad alium vt sic. Secundò, substantiæ separatæ sunt substantiæ viuentes, nec habent aliam operationem vitæ, nisi intelligere. ergo ex sua natura sunt semper intelligentes actu. probatur consequentia, quia omnis substantia viuens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura quæ inest ei semper, vt nutritio in animalibus.

CIRCA secundam partem antecedẽtis aduerte quòd cùm dicitur substantiam separatam nullam operationem habere nisi intelligere, per intelligere accipitur omnis operatio intellectiuæ partis, non autem solus actus intellectus, vt contra voluntatis actum distinguitur. Vocat autem omnem actum partis intellectiuæ intelligere, tum quia ab ipso sumit denominationẽ pars intellectiua, tum quia ad ipsum alia operatio quæ est voluntatis consequitur, & sic ponendo ipsum intelligere, ponitur etiã velle.

Tertiò, substantiæ separatæ secundum philosophos mouent corpora cælestia per intellectum. ergo &c. patet consequentia, quia ille motus semper est continuus. si etiã non ponantur mouere corpora cælestia, idẽ sequitur, quia si propria operatio corporis cælestis quę est motus ipsius, est continua, multò magis & operatio propria substantiarum separatarum quæ est intelligere, cùm sint corporibus cælestibus altiores.

Quartò, substantiæ separatæ non mouentur neque per se, neque per accidẽs, cùm neque sint corpora, neque virtutes in corpore. ergo &c. Probatur consequentia, quia omne quod quandoque operatur, quandoque non operatur, mouetur per se vel per accidens, vt patet in nobis, vt dicitur octauo Physicorũ, vbi cap. 51. ostendit Arist. animal ex se quandoque moueri, quandoque verò quiescere, inquantum motor ab aliquo mouetur, & quandoque non mouetur. Similiter enim hic arguit sanctus Thom. quum intelligere sit operatio substantiæ intellectualis, ad quam naturaliter ordinatur, quòd sibi quandoq; conueniat, quandoq; verò non conueniat, non potest prouenire, nisi quia ipsa substãtia separata aliquando moueatur, aliquando nõ moueatur, quia aliquando vno modo se habet, aliquando verò alio modo.

Si autem diceretur quòd hoc operari potest libertas voluntatis, secundum quam aliquando vult intelligere, aliquando vult non intelligere. Respondetur, quòd libertas non operatur ad intelligere vel non intelligere substantiæ separatæ absolutè, haberet operetur ad intelligere aut non intelligere huius rei determinatæ, aut illius. Cuius ratio est, quia ad actum intelligendi naturaliter ordinatur, iam seipsam & Deum naturaliter intelligit, alio verò liberè.

Quomodo vna substantia separata intelligit aliam.

Caput 98.

SI autem substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, vt ostensum est: per se autem intelligibilia sunt substantiæ separatæ (immunitas enim à materia facit aliquid esse per se intelligibile, vt ex superioribus patet) sequitur quòd substantiæ separatæ intelligant sicut propria obiecta substantias separatas. vnaquæque igitur & ipsam & alias cognoscet. seipsam quidem vnaquæque earum aliter cognoscit, quàm intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formã naturalem. nihil autem cognoscitur secundum quòd est potentia tãtùm: sed secundũ quòd est actu. vnde & forma est principium cognitionis rei quæ per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiua fit actu cognoscẽs per speciẽ aliquam. intellectus igitur possibilis noster nõ cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili, & propter hoc dicit Arist. in tertio de anima quòd est cognoscibilis sicut & alia, scilicet per species à phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. substantiæ autẽ separatæ sunt secundũ suã naturã vt actu existentes in esse intelligibili: vnde vnaquæque earum per seipsam per suam essentiã cognoscit, nõ per aliquã speciẽ alterius rei. cum autem omnis cognitio sit secundũ quòd in cognoscente est similitudo cognitiuna autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturã generis: differant autẽ abinuicem secundum speciem, vt ex præmissis apparet: videtur sequi q̃ vna earum aliam nõ cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solùm quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidã q̃ vna substantiarũ separatarũ est causa effectiua alterius: in qualibet autem causa effectiua oportet esse similitudinem sui effectus: & similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinẽ suæ causæ, eò q̃ vnumquodque agens agit sibi simile. sic igitur in superiori substantiarum separatarũ est similitudo inferioris, sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suæ causæ. in causis autem non vniuocis similitudo effectus est in causa eminentius: causæ autem similitudo in effectu inferiori modo. tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, eum non sint vnius speciei: sed in diuersis gradibus constituræ. cognoscit igitur substãtia separata inferior superiorem secundum modum substantiæ cognoscentis, nõ secundum modum substantiæ cognitæ. sed inferiori modo. superior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc est quod in lib. de causis dicitur q̃ intelligentia scit quod est sub se, & quod est supra se, per modum suæ substantiæ: quia alia est causa alterius. Sed cum superius sit ostensum quòd substantiæ separatæ intellectuales non sunt compositæ ex materia & forma, non possunt causari nisi per modum creationis: creare autem solius Dei est, vt suprà ostensum est. nõ poterit igitur vna substantiarum separatarum esse alterius causa.

2 Præterea ostensum est quòd principales partes vniuersi omnes sunt à Deo immediatè creatæ. nõ est igitur vna earum ab alia: vnaquæque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus vniuersi: multo amplius quàm sol vel luna, cum vnaquęque earũ habeat propriã speciem & nobiliorẽ quàm quæuis species corporalium rerum. nõ igitur vna earũ causatur ab alia, sed omnes immediatè à Deo. sic igitur secũdũ prędicta quęlibet substantiarũ separatarũ cognoscit Deum naturali cognitione secundum modũ suæ substantiæ per quã similes sunt Deo sicut causæ: Deus autẽ cognoscit eas sicut propria causa, earũ omniũ in se similitudinẽ habẽs: non autem hoc modo vna substantiarũ separatarũ potest cognoscere aliam, cum vna non sit causa alterius. Considerandum est igitur quòd cum nulla huiusmodi substantiarum secundum suã essentiã sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum: vnicuique earum supra propriam substantiam oportet superadde re quasdam intelligibiles similitudines per quas quęlibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Probatur.

Hoc autem sic manifestũ esse potest. est enim propriũ obiectũ intellectus ens intelligibile: quod quidẽ cõprehendit omnes differẽtias & species entis possibiles. quic quid enim esse potest, intelligi potest. cùm autẽ omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suũ obiectũ intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinẽ totius entis, & omniũ differentiarũ eius: talis autẽ similitudo totius entis, esse nõ potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciẽ vel genus entis, sed est vniuersale principium, & virtus actiua totius entis: qualis est sola natura diuina, vt in primo ostensum est. omnis autem alia natura cùm sit terminata ad aliquod genus & speciem entis, nõ potest esse vniuersalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quòd solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat: quæli bet autem substantiarum separatarum per suam naturã cognoscit perfecta cognitione suam speciem tãtùm: intellectus autẽ possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut suprà dictum est. Ex hoc autem quòd substantia aliqua est intellectualis, comprehẽsiua est totius entis: vnde cum substãtia separata per suã naturam non fiat actu cõprehendens totũ ens, ipsa in sua subsistãtia considerata est quasi portẽtia ad similitudines intelligibiles quibus totũ ens cognoscituri: & illæ similitudines erunt actus eius inquantum est intellectualis. Non autẽ est possibile quin istę similitudines sint plures: quia iam ostẽsum est quòd totius entis vniuersalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. sicut autẽ natura substantiæ separatæ nõ est infinita, sed terminata: ita similitudo intelligibilis in ea existẽs non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. vnde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. Quantò autẽ aliqua substantia separata est superior, tãtò eius natura est diuinæ naturæ similior: & ideo est minus cõtracta, vtpote propinquius accedens ad ens vniuersale perfectũ & bonũ: & propter hoc vniuersaliorẽ boni & entis participationem habẽs. & ideo similitudines intelligibiles in substãtia superiori existentes, sunt minus multiplicatæ, & magis vniuersales. Et hoc est quòd Dionysius 12. cap. cœlestis hierarch. *dicit quòd angeli superiores habent scientiam magis vniuersalem. Et in libro de causis dicitur q̃ intelligẽtiæ superiores habent formas magis vniuersales. Summum autẽ huiusmodi vniuersalitatis est in Deo, qui per vnũ, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimũ autem in intellectu humano, qui ad vnumquodq; intelligibile indiget specie intelligibili propria & ei coæquata. non est igitur per formas vniuersaliores apud substãtias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos. per similitudinem enim animalis per quam cognoscimus aliquid in genere tantùm, imperfectiorem cognitionem habemus quàm per similitudinem hominis, per quã cognoscimus speciem completam. cognoscere enim aliquid secundum genus tantùm est cognoscere imperfectè, & quasi in potentia: cognoscere autem in specie, est cognoscere perfectè, & in actu. intellectus autem noster quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeò particulatas similitudines requirit, quòd vnicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso. vnde per similitudinem animalis non cognoscit rationale: & per consequens nec hominem nisi secundum quid. similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata, est vniuersalioris virtutis ad plura repræsentanda sufficiens: & ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem. est enim vniuersalis virtute ad modum formæ agentis in

Idem p. p.

**Propositione 9.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

causa vniuersaliquæ quãto fuerit vniuersalior, tanto ad plura se extendit, & efficacius producit. per similitudinẽ igitur vnam cognoscit & animal & differẽtias animalis, aut etiam vniuersaliori modo & contractiori secundum ordinem substantiarum prædictarum. Exempla igitur huius (vt dictum est) in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu diuino & humano. Deus enim per vnũ quod est sua essentia cognoscit omnia, homo autem ad diuersa cognoscenda, diuersas similitudines requirit. quinetiam quantò altioris fuerit intellectus, tãtò ex paucioribus plura cognoscere potest. vnde his qui sunt tardi intellectus oportet exẽpla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam. quum autem substantia separata in sua natura considerata sit in potẽtia ad similitudines quibus totum eius cognoscatur: non est æstimandũ quòd sit denudata ab omnibus huiusmodi similitudinib⁹. hæc enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, vt dicitur in tertio de anima. *Te.cõ.14. *. neque est etiam æstimandum quòd aliquas earum habeat in actu, & alias in potentia tantùm: sicut materia prima in corporibus inferioribus habet vnam formam in actu, & alias in potentia. & sic intellectus possibilis noster quum iam iumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundũ alia verò in potẽtia. quum enim illæ substãtiæ separatę non moueantur neque per se neque per accidens, vt ostensum est: omne quod est in eis in potentia, oportet esse in actu: alias exirent de potẽtia in actũ, & sic moueretur per se vel per accidens. est igitur in eis potentia & actus quãtum ad esse intelligibile, sicut in corporibus cœlestibus quantũ ad esse naturale, materia enim corporis cœlestis ita perficitur per suã formam, quòd non remanet in potentia ad aliquas formas. & similiter intellectus substãtiæ separatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles quantũ ad cognitionem naturalem: intellectus autẽ possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus vnitur vt forma. sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles, quod remanet in potẽtia ad alias.

*Propoſitio 9. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quòd intelligentia est plena formis: quia scilicet tota potentialitas intellectus eius completa est per formas intelligibiles: & sic per huiusmodi intelligibiles species vna substantia separata aliam intelligere potest.

Dubitatio circa præmiſſa. Fortè autem alicui videri potest, quòd quum substãtia separata per essentiã sit intelligibilis, non oportet ponere quòd per aliquas species intelligibiles vna ab alia intelligatur, sed per essentiã ipsius substãtiæ intellectæ. hoc enim quòd substãtia aliqua per speciem intelligibilẽ cognoscatur, videtur accidere substãtiis materialibus ex hoc quòd nõ sunt per suam essentiã intelligibiles actu: vnde oportet quòd per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictũ Philosophi dicentis in vndecimo Metaphysicæ*, q̃ in substantiis separatis à materia nõ differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur. Hoc autem si concedatur, habet dubitationes non paucas. Primò quidẽ quia intellectus in actu est intellectum in actu secundum doctrinã Aristotelis: difficile est autem videre quomodo vna substantia separata sit vnum alteri dum intelligit ipsam.

*Te.cõ.51.

Difficultas prima ex cõceſſo origi-nali.

2 Adhuc, omne agens vel operans operatur per suam formam cui operatio respondet: sicut calefactio calori: vnde & illud videmus, cuius specie visus informatur: non videtur autem esse possibile quòd vna substantia separata sit forma alterius: quum habeat vnaquæque esse separatum ab alia. impossibile igitur videtur quòd vna videatur ab altera per essentiam suam.

3 Amplius, intellectum est perfectio intelligentis. nõ potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris: sequeretur etiam quòd superior inferiorem non intelligeret si per essentiam suam vnaquæque intelligeretur, & non per speciem aliam.

4 Item, intelligibile est intra intellectum quantum ad id quo intelligitur: nulla autẽ substantia illabitur menti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam. impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligitur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa. Et hoc quidem oportet verũ esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quòd intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu sit vnum cum intellectu in actu. vnde substãtia separata quanuis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est vnum. sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam: & secundum hoc est idem intellectus, & intellectum, & intelligere. Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. & sic igitur vna substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere dũ eã spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens & continens: inferior verò superiorem quasi eam capiens vt sui perfectionem. Vnde & Dionysius dicit quarto cap. de diuinis nominibus, quòd superiores substantiæ intelligibiles sunt, quasi cibus inferiorum.

Super cap. 98.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de cognitione substantiæ separatæ quo ad actum, nunc de ipsa quo ad obiectum determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de obiectis cognitionis, secundò de ipsorum similitate in intellectu & cognitione capitulo vltimo. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto immateriali, secundò de obiecto materiali, in cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primò ostendit quamlibet substantiam separatam, & seipsam & alias substantias separatas intelligere. secundò agit de modo quo seipsam intelligit. tertiò de modo quo intelligit alias.

QVANTVM ad primum ostendit quòd quælibet substãtia separata & seipsam & alias substantias separatas intelligat, & arguit sic: Substãtiæ separatæ sunt per se actu intelligibiles. ergo substantiæ separatæ intelligũt sicut propria obiecta substantias separatas. ergo vnaquæque & seipsam & alias cognoscit. antecedens probatur, quia immunitas à materia facit aliquid esse per se intelligibile. consequentia prima etiam probatur, quia ostensum est superius quòd substantię separatæ intelligũt ea quę per se intelligibilia, videlicet vt connaturalia & proportionata obiecta. Quantum ad secundum ostenditur modus quo substantia separata seipsam intelligit, & ponitur cõclusio hæc: Substantia separata seipsam per seipsam intelligit, non autem per speciem alterius rei. declaratur ex comparatione ad intellectum possibilem. Intellectus enim possibilis non intelligit se per seipsum, sed per species intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili, quia est vt potentia in esse intelligibili, & fit actu per species intelligibilem, sicut materia fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu. Similiter potentia cognoscitiua fit actu cognoscens per speciem aliquam, propter quod dicitur 3. de anima, tex. 15. quòd est cognoscibilis, sicut & alia, scilicet per species à phantasmatibus acceptas: substantiæ autem separatæ sunt secundum suam naturam vt actu existentes in esse intelligibili.

CIRCA ea quæ hîc dicuntur, multipliciter dubitatur. Primò namque circa intellectum possibilem quòd cognoscat se per suam essentiam, non per species, abstractas à phantasmatibus. arguitur, quia sanctus Thomas prima parte, quæst. 89 art. 2. vult q̃ anima separata cognoscat se per essentiam suam, sed est eadem natura animæ separatæ & coniunctæ. ergo & coniuncta potest se per suam essentiam cognoscere. Secundò, circa ipsam conclusionem dubitatur, quia sanctus Thomas in tertio huius cap. 51. ponit differentiam inter essentiam diuinam & essentiam substantiæ separatæ, quia essentia diuina potest esse species intelligibilis intellectus, non autem essentia substantiæ separatæ: sed non posset seipsam per se intelligere, nisi essentia sua esset species intellectus ipsius. ergo &c.

AD euidentiam primi dubij considerandum est quòd tota ratio quare intellectus possibilis, & consequenter etiam anima intellectiua, quæ per ipsum intelligit, non cognoscat se per suã essentiam, sed per species à phãtasmatibus accepras, hîc assignatur, quia est potentia in genere intelligibilium, iccirco si debeat hoc ab omnia remoueri, scilicet quòd cognoscat se ex phantasmatibus, & non per suam essentiam, oportet vt remoueatur ab ipsa illa omnimoda potentialitas, secundum quam dicitur pura potentia in genere intelligibilium. manente enim totali & sufficienti causa necesse est effectum remanere.

Quomodo anima intellectiua cognoſcit ſe per ſuam eſſentiam.

Sciendum ergo primò, q̃ anima intellectiua secundũ substãtiam suã est medium quoddam inter substantias separatas & res materiales. communicat enim cum rebus materialibus inquantum est forma dans esse materiæ & pars compositi materialis: cũ sit substãtia verò separatis, inquantũ est substãtia immaterialis per se subsistens, nõ dependens à materia: atque iccirco duplex modus essendi sibi cõuenire potest, scilicet per vnionẽ ad materiã & cũ separatione à materia: quorum vno cum rebus materialibus conuenientiam habet, altero verò cũ immaterialibus substantiis. ideo cõiuncta inquantũ huiusmodi est de ordine materialium: separata autẽ est de ordine immaterialiũ. vnde de ipsa secundũ q̃ est cõiuncta, loquendum est sicut de formis materialibus: secundum verò q̃ est separata, sicut de immaterialibus. Sciendum secundò: quòd materialia secundũ esse quod habent in materia particulari, non sunt actu intelligibilia obiectiuè, sed potentia tantùm. nihil est enim actu intelligibile, nisi sit à materia separatum. ideo & ipsi anima vt coniuncta materiæ non erit actu intelligibilis per modũ obiecti, vtpote potens primò & per se terminare actum intelligendi, & ipsum potẽs intellectũ perficere, sed in potentia tãtùm: alio tamẽ modo quã alia materialia in potentia, q̃ ad genus intelligibilium non pertinent nisi in potẽtia remota. ordo enim intelligibilũ est ordo immaterialiũ, cuius scilicet quæ neque ex materia & forma sunt compsita, neque à materia secundum esse dependẽt. item materialia ab ipso intellectu qui à sensibilibus cognitionẽ accipit, fiunt actu intelligibilia simpliciter, & potentia per seipsã actuare intellectũ, nõ eadem per acceptionem alicuius formæ, sed per separationem & depurationẽ à materia & materialibus cõditionibus. Anima verò intellectiua coniuncta, sic est intelligibilis in potentia, q̃ tota essentia neque ex materia & forma componatur, neque dependeat à materia secundũ esse, sed sit subsistẽs. Similiter non reducitur ad actum in genere intelligibilium per depurationem à materia secundũ esse, vt accidit dum separatur, sed per acceptionẽ formæ intelligibilis, sicut materia fit in actu in genere entiũ per acceptionem formæ substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia nõ potest actu intelligere nisi per speciem intelligibilem acceptã à rebus fiat in actu, cũ à principio suæ creationis nullã habeat speciem intelligibilem sibi congenitam: speciem autẽ intelligibilis fit id quo intellectus fit actu potens prouidum in genere intelligibiliũ, sicut materia prima in genere entis. At substantiæ separatæ & earum intellectus secundũ naturam suam sunt actu intelligibiles, quia subsistunt absque materia. quæ est cognoscibilitatis impedimẽtũ: & ideo habẽt species intelligibiles sibi cõgenitas, quibus earũ intellectus actuatur, habent quoque vt ex seipsis nullo alio interueniente principaliter, aut obiecto possint informare intellectum, aut per essentiam propriã, aut per propriã speciem in intellectu proportionato, si nõ fit eius specie à natura infortunatus. Nã non fiunt alia ratione res materiales actu intelligibiles per actionẽ intellectus agentis, nisi quia fiunt immateriales. iccirco & anima secundum q̃ est à corpore separata, tanquam subsistens absque materia est actu intelligibilis, vtpote ex seipsa potens intellectum actuare, & terminare actionem intelligendi. Nã & ipsæ naturæ materiales secundũ q̃ per intellectum agẽtem à materia individuali separantur, sunt intelligibiles actu. Ex his sequitur, q̃ sicut cõiuncta non potest seipsam per suã essentiã cognoscere, quia non est actu intelligibilis obiectiuè secundum se, sed tanquam vltimum gradum tenens in ordine immaterialium est pura potẽtia respectu generis obiectorum intelligibilium, ita quia est actu cognoscibilis obiectiuè dũ est separata, potest existens separata se per essentiam suam cognoscere. Si autem quæratur, cum & esse separatum & esse coniunctũ cõueniat animæ & secundum vnum sit actu intelligibilis, secundum verò alterum intelligibilis in potentia, quare absolutè sanctus Thomas dicit ipsam esse in genere intelligibilium sicut potentiam. Respondetur quòd huiusmodi ratio est, quia vniti corpori, vt superius ostendimus, est sibi naturale, habere autem esse separatum est sibi præter naturam, ideo sicut absolutè dicimus ipsam esse actum corporis, & naturã ipsius esse vt corpori vniatur, ita & hoc quod concomitatur eam vt est vnita corpori, scilicet esse potẽtiam in genere intelligibilium, illi tribuimus absolutè, & dicimus illud sibi secundum naturam conuenire: esse autem actu intelligibilem, quod concomitatur ipsam secundum quòd est separata, non attribuimus sibi simpliciter, sed cum hac adiectione, secundum quòd est separata: & dicimus hoc sibi præter naturam conuenire, sicut & esse separatam. Sic ergo inquantum est actu subsistẽs in genere entium, non autem vt est composita ex actu & potentia, neque vt est à materia secundum esse dependẽs, habet quòd actu contineatur in genere intelligibilium: inquantum verò habet esse vnitum materiæ, habet vt in ipso genere intelligibilium sit sicut potentia, non autem sicut actus, neq; sicut habens actũ. Ad dubium ergo dicitur, quòd nulla est contradictio in verbis sancti Thomæ, vt patuit. licet enim eadem sit natura animæ separatæ & coniunctæ, accipiendo naturam pro essentia & substantia rei, est tamen alius & alius modus essendi: & ideo habet alium & alium modum intelligibilitatis.

Quomodo eſſentia ſubſtantia ſeparata ad eum intellectum quem ſe habeat.

AD euidentiam secundi dubij, considerandum ex doctrina san. Tho. verit. quæst. 8. art. 6. ad secundum & sextum, quòd cum essentia substantiæ separatæ & eius intellectus sit in duplici genere, scilicet in genere entis, & in genere intelligibilis, duplex ordo inter illa considerati potest, scilicet ordo in genere entiũ, & ordo in genere intelligibilium. Si considerentur vt sunt in genere entium sic intellectus est in essentia sicut accidens in suo subiecto, & sicut potentia in substantia cuius est potentia. Si autem considerentur vt sunt in genere intelligibilium, sic est contrarius ordo, quia essentia cõparatur ad intellectum sicut actus ad potentiam, & sicut species intelligibilis ad potentiam intelligentem, non quidẽ sicut species inhærens, sed sicut species in se subsistens, faciens tamen vnum cum intellectu in esse intelligibili ad intelligendum. Aduertendum tamen quòd licet essentia non inhæreat intellectui, tanquã forma dans esse illi ad modum quo species intelligibilis intellectus nostri dat esse intellectui, est tamẽ maior vnio inter illa quàm si esset species intelligibilis. Nam species intelligibilis non dat virtutem intelligendi potentiæ intellectiuæ quæ conuenit illi inquantũ est potentia, sed præexistentem virtutem actuat & perficit, essentia autem substantiæ separatæ dat suo intellectui omnem virtutẽ quã habet, & ipsam sustentat, ita quòd ad essentiam intellectus ipse natural habet concomitantiam: ideo non est mirum si possit esse forma ipsius in esse intelligibili, id est, principiũ formale quo elicit intellectionem, quanuis illi non det esse per modũ inhærentis. Non enim requiritur species intelligibilis, nisi vt intellectus & intelligibile vniantur: quod quia non potest in aliis obiectis fieri per præsentiam suæ substantiæ in intellectu, per similitudinem inhærẽtem fiat necesse est. inter essentiam autem angeli & eius intellectum est longè maior vnio quàm inter intellectum & speciem intelligibilem inhærentem. ideo ipsa essentia per se agere poterit vicem speciei intelligibilis ad sui cognitionem, perficiendo absque accidentali inhærentia suum intellectum in esse intelligibili, ita vt ex ipsa & intellectu fiat vnum in esse intelligibili, non autem in esse naturæ, quod formaliter essentia det intellectui. Ex his patet vanas esse rationes Scoti in secundo sententiarum, dist. 3. quæst. 8. quibus nititur probare q̃ præsentia essentiæ angeli ad intellectum, non potest esse illi ratio intelligendi, quia nihil potest agere per illud quod est ab ipso separatum. Dicitur enim primò, quòd eius substantia non est separata ab ipso intellectu, tum quia vnitur sibi in esse intelligibili, tum quia essentia est fundamentum & radix virtutis intellectus, & ad ipsam naturaliter intellectus consequitur tanquam ab ipsa, omne suum esse habens in genere causæ materialis finalis & efficientis, vt inquit sanctus Thomas de anima & eius potentiis. Dicitur secundò, quòd quum substantia intellectiua & eius intellectus non se habeant sicut duo operantia, sed sicut vnum quorum primum est id quod operatur, alterum verò est id quo illud proximè operatur. primum enim & principale intelligens est ipsa substantia intellectiua, intellectus autem est virtus qua intelligit, vnio obiecti cum intelligente quæ requiritur ad intellectionem, si fit cum substantia intelligentis per identitatem est maior & efficacior ad intellectionem, quàm si fit per informationem intellectus per speciem intelligibilẽ. magis enim est vnum cum intelligente quod est sibi realiter idẽ, quàm quòd eius intellectum accidẽtaliter informat: & ideo si substantia intelligens intelligat se per seipsam, non intelligit per aliquod ab ipsa separatũ, sed per illud quod est magis vnũ cum ipsa, quã si sibi per informationem vniretur, licet intellectui suo non vniatur per modum formæ inhærentis, sed tãtùm per modum formæ intelligibilis, inquantum scilicet est ei principium contellectionis. Quomodo autem id quo aliquid operatur, opor-

Universidad de Deusto
Biblioteca

reat esse formam eius, ostensum est superius, cap. 59. Ad id quod obijcitur in oppositum, respondetur quòd loquitur sanct. Thomas in tertio libro de essentia substantiæ separatæ in ordine ad extrinsecos intellectus, non autē in ordine ad proprium intellectum, cum quo maximam habent vnionem. Nam non potest substantia separata esse forma extranei intellectus in esse intelligibili, eò quòd nullam aliam vnionē cum extraneo intellectu habeat, & non sit secundum se actus tantùm in esse intelligibili, sicut est diuina essentia, respectu autē proprij intellectus propter naturalem vnionem inter se, illa conditio, scilicet non esse actum tantùm in esse intelligibili, non impedit quin ipsius forma esse possit in esse intelligibili. habet enim id propter quod ponitur species in intellectu, scilicet vnionem cum intelligēte.

Quantum ad tertium principale ostenditur quomodo se habeat vna substantia separata ad intelligendum aliam. Circa hoc autem tria facit. Primò mouet dubium, secundò recitat opinionem quandam, & reprobat, tertiò determinat veritatem. Primò ergo mouet dubium hoc: Substantiæ separatæ differunt ad inuicem secundum speciem, & vna est similis alteri secundum communem naturam generis: omnis autem cognitio fit secundum q̄ in cognoscente est similitudo cogniti, ergo vna non cognoscit aliam, nisi quantum ad communē rationem generis. Secundò faliam quandam responsionem narrat. Dixerunt enim quidam, quòd quia vna substantia separata est causa effectiua alterius per modum causæ æquiuocæ, in qua similitudo effectus est eminentiori modo, econtrario autē in effectu est similitudo ipsius causæ inferiori modo, cognoscit substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiæ cognoscentis, non autem secundū modū substantiæ cogniæ, sed inferiori modo, superior autem inferiorem eminentiori modo cognoscit. Huic autem fauere videtur, quoniam in libro de causis dicitur, quòd intellectus scit quod est sub se, & quod est supra se per modum suæ substantiæ, quia vna est causa alterius. Sed ista opinio, inquit sanctus Thomas, stare non potest, tum quia substantiæ separatę produci non possunt nisi per creationem, solius autem Dei est creare, tum quia principales partes vniuersi, eiusmodi sunt substantiæ separatæ, omnes sunt à Deo immediatè creatę, vt superius est ostensum. Additque quòd iste modus saluari poterit inter substātias separatas & Deum, vt scilicet vnaquæque Deum cognoscat naturali cognitione secundum modum suæ substantiæ per quam ipsi assimilatur vt causæ, Deus autem cognoscat eas sicut propria causa earum omnium in se similitudinem habens, non autem hoc modo vna cognoscere poterit aliam, cùm vna non sit causa alterius.

Quomodo substātiæ separatæ ad cognoscēdū Deū se habeat.

A D huius euidentiam sciendum quòd licet substantia separata tam Deum quàm seipsam naturali cognitione per propriā substantiam cognoscat, hoc tamē est diuersimodē. Nam per suā essentiam se perfectissimē & quidditatiuè cognoscit, quia ipsa nata est facere de seipsa perfectissimam cognitionem, & est ratio cognoscēdi suo intellectu, cui per modum speciei intelligibilis secūdum totum suum posse vnitur: per ipsam autem suam essentiam non cognoscit Deum quidditatiuē, quia essentia substantiæ separatę non repræsentat Deum, nisi sicut effectus deficiens & inadæquatus suam causam repræsentat, effectus autem deficiens & inadæquatus nō repræsentat causam quidditatiuè. Sed tamen quia est perfectissimus effectus Dei inter creaturas, etiam per suā essentiam ipsum perfectiori modo cognoscit quā non ex sensibilibus cognoscamus: quantò enim effectus est perfectior, tantò est similior causæ, & magis ducit in eius cognitionem. Attendēdum tamen quòd alio modo cognoscitur Deus à nobis ex sensibilibus, quam à substātia separata ex sua essentia. Sensibilia enim quæ sunt quædam Dei similitudines, nō sunt in in intellectu nostro secūdum suas essentias, vt possint per se esse intellectui rationes intelligendi Deum, neque etiam species intelligibiles ipsarū, licet sint aliquālis Dei similitudo, constituūt ipsum intellectum in esse intelligibili per respectum ad ipsum Deū, quia habent repræsentare intellectui immediatè illud tantùm à quo causatę sunt proximè, naturā scilicet in phantasmate latentem. Inde fit quòd Deū per sensibilia cognoscimus, nō per modum simplicis intuitus, sed discursu quodam & inuestigatione per argumentationes ex ipsorū cognitione in Dei cognitionem deuenientes: substantiæ autem separatæ quia secundum se sunt intelligibiles actu, & propriis intellectibus per seipsas per modum specierum intelligibilium vniūtur, ideo sunt suo intellectui ratio cognoscendi Deum, cuius sunt immediatæ similitudines tanquam nobilissimi effectus ab ipso immediatè producti: & ideo per suas essentias cognoscunt Deum, nō tantùm per modum quo vnum cognitum in alio cognito cognoscitur, sed etiam tanquam immediatè per species intelligibiles, imperfectè tamen repræsentatum. Similiter ipsum non per discursum aut argumentationum inuestigationem cognoscūt dum proprias essentias vident, aut dum ex essentiis suis tanquam ex speciebus intelligibilibus ipsum intuentur, vt Scotus secundo sententiarum, distinctione tertia, quæst. 9. argumentatur, sed simplici intuitu de Deo cognoscūt quicquid nos per discursum intelligimus & multa plura. neque enim cognitio ex aliquo tanquam ex specie est discursiua, vt patet in cognitione nostra qua quicquid est cognoscimus, neque cognitio qua videtur aliquid in alio, cū vnico actu vtrumque videatur, sicut res in speculo vnico actu videtur cum ipso speculo.

SED tunc occurrit dubium conformiter ad dubium motum in principio huius partis à sancto Thoma de cognitione mutua substantiarum separatarum. Effectus enim non diuersimilat causę, si ergo substātia separata cognoscit per propriam essentiam Deum, non cognoscet per suam essentiam ipsum, nisi quantum ad illud in quo assimilatur, non autem quantum ad illud quo ab ipsa & ab aliis distinguitur. Sequitur ergo quòd ab ipsa cognoscetur Deus in aliquo tantū communi sibi & substantiis separatis, non autem distinctè: quod non videtur dicendum, neque ad mentem sanctī Thomæ esse, quia sic non magis cognosceret Deum per suam substantiam, quàm alias substantias separatas.

AD huius euidentiam aduertendum quòd duplex est similitudo, vna secundum conuenientiam in natura tantùm, sicut homo & equus conueniunt in natura animalis, alia secundum repræsentationē, sicut species intelligibilis rei intellectiuæ assimilatur, & effectus inquantum effectus repræsentat causæ suæ casalitatem. differunt autem istę duæ similitudines, quia prima similitudo vt sic nata est facere immediatè cognitionē rei cuius est similitudo tantùm quantum ad ea quæ sibi & illi sunt secundum naturam communia, sicut si homo & equus haberent cōuenientiam tātùm in natura animalis, ex hominis cognitione inquantum est similis equo, non poterō de equo cognoscere, nisi animalis naturam, in qua & ipse & equus conueniunt: sed similitudo secundum repræsentationem nata est facere cognitionē etiam eius quo repræsentatum ab ipsa distinguitur, dummodo illud sit conditio conueniens repręsentato inquantum est causa similitudinis, sicut species intelligibilis quæ est accidens in tellectus, repræsentat quidditatem substantialē quantum ad omnia quę sūt de essētia ipsius, quia ipsa quidditas abiolutè sumpta ratio cauſandi ipsam speciem. Vtroque modo substantia separata est Dei similitudo. inquantum enim est substantia intellectualis, cum ipso naturę similitudinem habet secundū analogiam. Nam & Deus substātia intellectualis est: inquantum verò est forma actu intelligibilis ab ipso Deo tanquam ab obiecto intelligibili producta, habet vt sit similitudo eius secundum repræsentationem in esse intelligibili: ideo per ipsam in quantum præcisè substantia intellectualis substantia est, non cognoscitur de Deo nisi intellectualis in qua cum ipso similitudinem naturæ habet: per ipsam verò inquantum est forma intelligibilis, & ratio intelligendi, non solùm cognoscitur Deus quātum ad ea in quibus secum conuenit secundum naturam, sed etiam quantum ad ea quibus ab ipsa distinguitur, quæ tamē ibi conueniunt vt est ipsius causa: verbi gratia, quia per creationem eas Deus producit, & creatio potentiam infinitam requirit fundatam in infinitate essentiæ, ideo per suam essentiam substantia separata cognoscit Deum tanquam infinitum secundū virtutem & perfectionem, & sic de aliis quæ ad eius causalitatem requiruntur in causa. Non sic autem est de vna substantia separata respectu alterius, quia vna non est ab altera causata, vt secundum suum esse naturale possit esse alterius similitudo secundum repræsentationem similitudinis intelligibilis, licet sit similitudo in esse naturæ absolutè: ideo per vnam nō posset alia cognosci, nisi quantum ad ea quæ vtriq; communia sunt. Vnde si vna debet alteram cognoscere distinctè, oportet vt in ipsa sit similitudo repræsētatiua eius, aut ab ipsa causata, aut causata à Deo, quia separata per seipsam cognoscit Deum distinctè, loquendo de cognitione infra cognitionem quidditatiuam, vt dicatur cognitio distincta, omnis cognitio qua cognoscitur res quantum ad aliquid quo ab aliis distinguitur. Dicitur secundò, quòd antecedens est falsum de effectu qui non tantùm est similitudo causæ secundum naturam, sed etiam secundum repræsentationem in esse intelligibili, quia vno modo substātia separata est similitudo Dei.

Tertio loco declarat sanctus Thomas verum modum cognitionis vnius substantiæ separatæ ab alia, simulque declarat modum omnem quo substantia separata alia à se cognoscit. Et primò proponit dubium, secundò remouet quoddam dubium.

Ponit autem quinque conclusiones, quarum prima est: Nulla substantia separata secundum essentiam suam, est sufficiens principiū cognitionis omnium aliarum rerum, sed vnicuique earum supra propriam substantiam oportet addere quasdā intelligibiles similitudines per quas alia in propria natura cognoscere possit, probatur. Et primò quo ad primam partem sic. Si per suam essentiam esset sufficiens principiū cognitionis omnium, sequeretur quòd esset similitudo totius entis & omnium differentiarum eius, hoc est impossibile. ergo &c. probatur sequela. Intellectus non potest totaliter cognoscere suum obiectum nisi habeat in se similitudinem totius entis & omniū differentiarum eius, cum eius proprium obiectum sit ens intelligibile, quod cōprehendit omnes species & differentias entis possibiles, & omnis cognitio fiat per modū similitudinis. ergo &c. falsitas autem consequentis probatur, quia talis similitudo esse non potest, nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est vniuersale principium & virtus actiua totius entis, qualis est sola natura diuina: omnis autem alia natura est determinata ad aliquod genus & speciem entis. Quo ad secundam verò partē probatur. Ex hoc quòd aliqua substantia est intellectualis, & comprehensiua totius entis, sed non comprehendit actu totum ens per suam naturam. ergo in sua substantia considerata est quasi potentia ad similitudines intellectuales, quibus totum ens cognoscitur, & illæ erūt actus eius inquantum est intelligibilis. ergo &c. Ex prima autem parte conclusionis infert sanctus Thomas quòd solus Deus per suam essentiam omnia cognoscit: quælibet autē substantiarum separatarum cognoscit per suam naturam perfecta cognitione suam speciem tantùm, sed intellectus possibilis se per speciem intelligibilem intelligit. Posset autem huic rationi instari dupliciter. Primò, quia licet omnes species entis & omnes differentiæ eius possibiles requirant infinitatem formæ intellectualis, si vnica forma debeat illi intellectui repræsentare, quia entia possibilia sunt infinita, nō tamen omnes species & differentię entis positæ in natura & à substantia separata cognoscibiles, requiruntur talem infinitatem in specie intelligibili qua cognoscuntur. Cum ergo sola natura diuina sit infinita, & ad certum genus entia illimitata, sequitur vt arguebat sanctus Tho. quòd ipsa sola rerum omnium intelligibilium sit similitudo.

Quomodo species intelligibiles omnium rerum, quę sunt in mente angelica, sint ab vno Deo.

Ad secundi dubij euidentiam considerandum est ex doctrina sanc. Tho. prima secundæ quæstione sexta articulo quinto ad secūdum, quòd naturale aliquid dicitur dupliciter. Vno modo quod est à natura sicut à principio actiuo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passiuum, quia scilicet est rei innata inclinatio ad illud recipiendum à principio extrinseco, sicut motus est naturalis è cœlo. Capreolus ergo secundo sententiarum distinctione tertia quæstione secunda ad octauum contra secundam cōclusionem tenet species intelligibiles esse connaturales angelo primo modo tanquam eius proprietates: & sic secundum ipsum concedendum est quòd ab essentia angeli profluūt actiuè aliquo modo, per naturalem scilicet concomitantiam, sicut potentiæ animæ ab anima: & tunc ad argumentum poterit dici quòd cōcludit, verum aliquo modo. Essentia enim angeli est remota & radicalis similitudo omnium intelligibilium naturaliter ab ipso, sicut est remotè & radicaliter principium intelligendi, sed non concludit contra mentem sanctī Thomæ. non enim intendit illud negare, sed solùm quòd essentia angeli sit proxima & immediatè similitudo intellectualium naturaliter ab ipso. Posset autem confirmari Capreoli positio ex verbis sancti Thomæ secundo distinctione tertia quæstione tertia articulo tertio ad primum, vbi ait quòd ex lumine intellectus angelici determinantur species eius quibus fit propria rerum cognitio. Nam ista determinatio non videtur aliter intelligi posse, quàm quòd species ex ipso lumine intellectus naturaliter oriuntur, ideò tantùm se extendunt quantum & lumen ipsum.

Sed istud saluo semper meliori iudicio non videtur mihi bene dictum. Primò quia id quòd est determinatum per vnam differentiam qua ab omnibus aliis substantiis distinguitur, non potest esse aliarum substantiarum perfecta similitudo, quantum ad ea scilicet quibus ab ipso distinguūtur, neque inquam proxima neque remota. repugnat enim quòd duæ substantiæ sint propriis differentiis distinctæ, & quod vna sit alterius quantum ad eius propriam differētiam repræsentatiua, vt in hac ratione vult sanctus Thomas. Secundò, quia quamuis ad aliquem sensum admitteretur essentiam angeli esse inferiorum remotam & radicalem similitudinem, nullo tamen modo potest concedi quòd superiorum sit similitudo. Non enim superiora continētur in inferioribus virtualiter & eminenter, vt possint ab ipso in esse intellectuali produci, quod oporteret dicere si angelus inferior esset radicalis similitudo angeli superioris, à qua species intellectualis ipsius naturali concomitantia proueniret.

Propter quod videtur mihi dicendum quòd species intelligibiles angelorum nō sunt eorum proprietates essentiam ipsorum materialiter consequentes, sed dicuntur eis connaturales dupliciter, scilicet & quia habent naturalem inclinationem vt eas simul à Deo immediatè recipiant, propter ipsorum perfectionem in genere intelligibilium, & quia eas omnes habent à sua creatione, sicut homines dicuntur natura filij iræ, quia hoc à natiuitate sua habeut. Hoc autem videtur secundum intentionem sancti Thomæ esse. Nam vbicunque loquitur de hac materia ponit istas species à solo Deo prouenire in mentibus angelicis, præcipuè prima quæstione quinquagesimaquinta secundo ad primum, & quæst. quinquagesimasexta secundo ad quartum, & secundo sententiarum distinctione tertia quæst. secunda articulo primo: nunquam autem dicit ipsas ab essentia angeli prouenire, licet dicat ipsas angelo connaturales esse: quod intelligendum est passiuè, sicut motus cæli dicitur cælo connaturalis, vt exposuimus. Vnde si quandoque in hac nostra expositione inueniatur quod species intellectus angelici sunt eius proprietates naturales, ad hunc sensum est intelligendum.

Ad id autem quod pro Capreoli adducitur opinione, respondetur quòd nomine luminis non intelligit sanctus Thomas ipsum intellectum, aut virtutem eius cognoscitiuam. subiungit enim quòd illud lumen est totius rei similitudo: constat autem in doctrina eius, quod intellectus angeli non ponitur secundum se rerum similitudo quantum ad materiam & formam, & alia quæ sunt propria rei, sed nomine luminis intelligit ipsasmet species intelligibiles. his enim conuenit quòd sint rerū similitudines quantum ad materiam & formam, inquantum sunt ab Ideis diuinis exemplatæ, quæ sunt rerum factiuę non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam. Dicuntur autem ex lumine intellectus determinari, quia ex seipsis quæ sunt quoddam lumen intellectus, sunt determinatę ad propriam rerum cognitionem, ita quòd intellectus angelicus non indiget aliquid à rebus accipere per quod ad rerum cognitionem determinetur.

ADVERTE circa corollarium, quòd illud non deducit sanct. Thom. ex hac sola conclusione nunc probata, sed ex ipsa simul cum præcedentibus. Est enim superius ostensum, quòd intellectus possibilis non intelligit se nisi per species à phantasmatibus abstractas. similiter est ostensum substantiam separatam se per suam essentiam intelligere. Istis si adiungatur conclusio nunc probata, & ratio conclusionis, vbi dicitur diuinam essentiam solā esse omniū similitudinem, optimè sequitur solum Deum omnia per suam essentiam cognoscere, angelum autem per suam naturam seipsum tantum perfecta cognitione, intellectum verò possibilem se nō per suam essentiam, sed per speciem intelligibilem.

ADVERTENDVM autem quòd sanctus Thomas non dicit absolutè quòd substantia separata per suam essentiam, suam tantùm speciem cognoscat, sed addidit perfecta cognitione, vt daret intelligere quòd per suam substantiam non potest quidem perfectè & quidditatiuè alia à se cognoscere: quòd autem alia per eam imperfectè quantum ad communes

Universidad de Deusto Biblioteca

aliquas rationes cognoscere possit, nihil est quod prohibeat.

Oportet in intellectu substantiæ separatæ plures species intelligibiles esse.

SECVNDA conclusio est: Impossibile est istas similitudines non esse plures. Probatur, quia sicut substantiæ separatæ natura non est in unita, sed determinata: ita nec similitudo in ea existens dictum est autem quòd totius entis vniuersalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita.

AD hanc rationẽ dici posset, quòd licet similitudo siue species existens in intellectu substantiæ separatæ sit finita & determinata secundum esse, sicut & ipsa substantia à qua profluit, secundum tamen repræsentationem est infinita. Non enim oportet (vt ex superius dictis apparet) similitudines secũdum repræsentationem, suo modo essendi, siue suo esse quod habet in intellectum æquari.

SED si profundè consideretur intẽtum sancti Thomæ patet responsionem hanc nullam esse. Pro cuius declaratione aduertẽdum est ex doctrina ipsius in quarto, distinctione 49. quæstione secunda, articulo primo, quòd in omni cognitione qua aliquid per propriam speciem cognoscitur, oportet vt similitudo cogniti recipiatur in cognoscente secundum eandem rationem speciei. apparet enim in visu quòd ad hoc vt albedinem cognoscat, necesse est vt in eo recipiatur albedo. secundum eandem rationem speciem, quãuis alium essendi modum habeat. Similiter ad intellectionem alicuius quidditatis oportet in intellectum fieri similitudinem eiusdem rationis secundum speciem cum tali quidditate: quanuis contingat alium esse modum essendi ipsius. Nam forma existens intellectu est principium cognitionis, non secundum modum essendi quem habet vtrobique, sed secundum rationem in qua communicant cum re exteriori.

EX his sequitur quòd species intelligibilis rei cognitæ non potest excedere in repræsentando suam rationem & quidditatem, licet nõ oporteat repræsentationem ipsius limitari secundum limitationem sui: & ideo si secundum suam rationem est naturæ limitatæ & determinatæ ad aliquod genus, aut ad aliquam speciem entis, non potest esse similitudo totius entis, & omnium generum eius repræsentatiua: & sic esse infinita secundum repræsentationem.

SI autem diceretur quòd similitudo existens in intellectu, licet inquantum accidens & forma intellectus ad aliquod genus entis sit determinata, inquantum tamen est ipsa quidditas obiecti in esse cognoscibili, potest esse indeterminata, inquantum videlicet similitudo entis communis, sub quo omnia genera & omnes species continentur: hoc nihil est, tum quia ens nõ dicit aliquam entitatem omnibus entibus communẽ, quum non sit vniuocum: tum quia si etiam esset similitudo illius entitatis communis quantum ad suam communitatem & vniuersalitatem tantùm, non deduceret in cognitionem distinctam omnium entium, sed in communem & confusam.

Si postremò dicatur quòd talis similitudo poterit esse similitudo omnium entium distinctè, sed cuilibet enti inadæquatè, patet quòd hoc soli diuinæ essentiæ quæ est extra omne genus, conuenire potest, non autem alicuius creaturæ, quum omnis creatura sit ad aliquam speciem & quidditatem entis determinata, siue sit substantia, siue sit species intellectualis substantiæ, aut etiam accidentis. sicut enim non potest conuenire vt sit omnium entium forma contentiua inadæquata cuilibet, nisi ei quæ est infinita: ita hoc non potest conuenire speciei intellectuali, quum omnis species intellectualis sit aliqua quidditas creata, & non possit esse quidditas omnium entium repræsentatiua, nisi extra intellectum sit aliqua quidditas creata, quæ omnia entia contineat, & ad nullum genus ad nullãmque speciem secundum suam rationem sit determinata. Iam enim diximus speciem & rem repræsentatam per ipsam oportere eiusdem rationis esse. Et sic constat fundamentum rationis adductæ optimum esse.

Species intelligibiles in superioribus substantijs existentes sunt magis vniuersales.

TERTIA conclusio est: Similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatæ & magis vniuersales probatur. Primò ratione, quia quãto aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est Deo similior, & ideirco minus cõtracta, vt pote propinquius accedens ad ens vniuersale perfectum & bonum, ac propter hoc vniuersalioretem boni & entis participationem habens. Probatur secundò authoritate Dionysij, duodecimo cap. cœlestis hierarchiæ, & authoritate libri de causis. Ex hoc concluditur primò differentia in natura intelligibili, quia videlicet summum vniuersalitatis huiusmodi est in Deo, qui per suam essentiam omnia cognoscit: infimum est in intellectu humano, qui ad vnumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria & ei coæquata, supple, medium autem est in substantiis separatis, quæ per species magis vniuersales intelligunt.

CIRCA conclusionem ipsam aduertendum est quòd dupliciter potest intelligi angelum siue intelligentiam superiorem per pauciores species intelligere. Vno modo secundum superioritatem in gradu specifico, ita videlicet quòd omnis angelus alio secundum differentiam specificam superior, per pauciores & vniuersaliores species intelligat quam inferior. Alio modo secundum superioritatem ordinis ad ordinem: ita scilicet quòd angeli ad superiorem & nobiliorem angelorum ordinem pertinẽtes, per pauciores & vniuersaliores species intelligat quam angeli ordinis inferioris: omnes tamen eiusdem ordinis per æquales numero species intelligant: licet in eodem ordine angeli specificè nobiliores limpidius clariusque cognoscant. Licet autem ad vtrumque sensum conclusio possit intelligi, probabilius tamen videtur quòd in secundo sensu sit accipienda. Non enim probabile videtur vt angeli qui in eodẽ ordine sunt propinquissimi, secundum speciem hanc habeant diuersitatem, vt superior per pauciores species intelligat. Videmus enim quòd multa animalia irrationalia secundum speciem distincta non sic distinguuntur quòd vnum habeat plures vires sensitiuas alio, sed quia eadem numero potentias habentia, vnum perfectiores alio habet. Probabilius ergo est quòd omnes angeli eiusdem ordinis per æquales numero species intelligant, sed angeli superioris ordinis intelligant per pauciores quam angeli inferioris ordinis: videturque hoc ad mentem Dionysij esse, qui angelos in hierarchias ipsasque in ordines distinxit, & secundum hanc distinctionem de eorum dignitatibus determinat.

SED quia posset aliquis credere quòd apud substantias separatas esset imperfectior cognitio quam in intellectu nostro, cùm per species vniuersaliores intelligant, (apud nos enim per similitudinem generis, imperfectiorem cognitionem habemus de specie, quàm per similitudinẽ speciei) hãc tacitam obiectionem secundo loco excludit sanctus Thomas, inquiens non esse eandem rationem de intellectu nostro & de substantijs separatis: quia quum intellectus noster infimum gradũ teneat in naturis intellectualibus, vnicuique, cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: vnde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, & per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata, est vniuersalioris virtutis ad plura repræsentanda sufficiens: & ideo non facit imperfectionem, sed perfectiorem cognitionem. per vnam enim similitudinem cognoscit animal & differentias animalis: aut etiam vniuersalioris modo & contrariori secundum ordinem substantiarum ipsarum. Declaratur & ex similitudine formæ agentis in causa vniuersali, quæ quantò fuerit vniuersalior, tanto ad plura se extendit: & ex istis duobus extremis, scilicet Deo qui se vno omnia cognoscit, & hominis qui diuersis similitudinibus ad diuersa cognoscenda indiget, imò & in hominibus ipsis hoc apparet. quantò enim homo fuerit altioris intellectus, tantò ex paucioribus plura cognoscere potest.

EX his vult habere sanc. Tho. quòd cognitio quæ habetur per species vniuersaliores, non est imperfectior ea quæ habetur per particulariores species, quando ipsa vniuersaliores species repræsentat, non solùm vniuersalem naturam, sed etiam omnes eius differentias, imò est perfectior, vt pote efficacior, & ad plura distinctè se extendens.

ATTENDENDVM autem, quum inquit per similitudinem animalis cognosci à substantia separata animal & differentias eius, aut etiam vniuersaliori modo & contrariori quòd sensus est differentias animalis cognosci posse & ab aliqua substantia per speciem adæquatam animali, & ab aliqua superiori substãtia per speciem vniuersaliorem, & minus contractam specie animalis adæquata, per speciem videlicet non tantum animalia, sed etiam aliqua alia repræsentantem: ab inferiori verò substãtia per speciem minus vniuersalem, & magis contractam, cognoscẽdo scilicet aliquas species animalis per vnam speciem, aliquas verò per aliam: hæc autem diuersitas proueniat ex eo quòd vna substantia separata est superior, alia verò inferior.

PRO declaratione rationis ad conclusionem adductæ aduertendum est, quòd licet differentia sit inter substantiam & speciem intelligibilem in ipsa receptam quantum ad repræsentationem: oportet tamen inter illas proportionem quandã esse, quum species huiusmodi, essentiæ substantiæ separatæ naturaliter conueniant. Differunt namque quantum ad repræsentationem, quia quum vna species substantiæ sit quidditas ab omni alia specie substantiali secundum propriam rationem distincta, habeatque suam differentiam substantialem à differentia alterius substantiæ distinctam, vna non potest aliam distinctè & quidditatiuè repræsentare, licet vna sit similis alteri secundum communem aliquam rationem genericam: species autem quæ est in intellectu, est ipsa quidditas quæ est extra intellectum, cuius dicitur species, licet alium modum essendi habeat. Species enim lapidis in intellectu est ipsa quidditas lapidis in se

se intelligibili, ideo species quidditatem extrinsecam ex sua natura habet distinctè & propriè repræsentare, & intellectum in ipsius cognitionem ducere: propter quod dicitur obiectum intelligibile esse per suam speciẽ & similitudinem intelligibilem vnitum intellectui. Verùm nõ obstante ista differẽtia inter substantiam separatam & eius speciem in repræsentando: oportet tamen inter ea proportionem quãdam esse similem illi quæ inter subiectũ & propria accidẽtia inuenitur. videmus enim quòd quantò subiectum est perfectius, tantò perfectiora ab ipso profluunt accidentia, & eius actiua virtus est perfectior atque vniuersalior. Similiter quantò aliqua substantia est immaterialior, & minus limitata, tantò naturalia eius accidentia magis immaterialia sunt, & minus limitata suo modo, minúsque contracta. Nam accidentia quę consequuntur hominem ratione sensitiui, minus contracta materiali contractione sunt, & perfectiora accidentibus ipsum consequentibus ratione corporis, vt mouere se per apprehensionem & sentire nobilius est quam graue esse, & deorsum moueri per grauitatem. Similiter intelligere & esse susceptiuum disciplinæ, quod conuenit sibi inquãtum est rationalis, nobilius est quàm sentire. Quum itaque species intelligibiles quæ sunt in substantia separata, sint quasi quædam ipsius naturales proprietates, quum sint accidentia ad quæ est naturaliter in potẽtia, optimè sequitur (vt deducit sanctus Thomas) quòd quantò aliqua substantia separata est diuinæ naturæ similior, & minus contracta, vniuersaliorem boni & entis participationem habẽs, habeat etiam species nobiliores, & minus in sua repræsentatione contractas: imò magis vniuersales, & plura repræsentantes, sicut & ipsa substantia esse minus contractum, & magis a materia remotum habet, magisque ei quod maximè vnum est, & quod vno vniuersali comprehendit appropinquat.

Hinc excluditur obiectio Scoti in secundo, di. 3. q. 10. qui hanc rationem & hãc & in prima parte, q. 55. arti. 3. atque etiam alibi adducta nititur confutare. inquit enim non oportere vt intellectus similior Deo, assimiletur magis sibi in hoc quòd est per pauciores species intelligere, sed in hoc quòd est clarius & limpidius cognoscere. Sed patet ex dictis quòd necesse est etiam in hoc quòd est per vniuersaliores species intelligere, assimilationem fieri propter proportionem quam inter substantiam & eius naturales proprietates esse oportet. Vt enim habetur vers. 14. allegata, arti. decimo, quantò aliqua virtus est magis vnita, tantò est efficacior ad operandum: & ideo quantò est altior, tantò magis continet ex pauciotibus operari, quæ tamen ad plura se extendit. hoc enim & in cognitiuis & in operatiuis virtutibus apparet. Videmus enim quòd ille qui est eleuatioris ingenij, ex paucis principijs ad varias conclusiones procedit, ad quas qui est inferioris ingenij non potest peruenire, nisi per particularia & quasi principia. similiter architectus per vnam formam artificialem dirigit in omnibus in quibus inferiores artifices per diuersa principia diriguntur.

CIRCA illud quod de speciebus intellectus nostri dicitur hoc loco, aduertendum est non sic intelligendum esse intellectum nostrum ad cognitionem cuiuscunque quidditatis existentis propriam & adæquatam speciem, quali per speciem vnius quidditatis nõ possit modo quopiam aliam quidditatem intelligere, quum dicatur hic quòd per speciem animalis cognoscitur animal & rationale & homo secundum quid, & prima q. 12. articulo primo, ad primum dicatur quòd in specie hominis cognoscitur animal & rationale, & vniuersaliter verum sit quòd per speciem totius cognoscuntur partes: sed intelligendum est de cognitione distincta & propria qua cognoscitur hæc quidditas, vt ab omni alia quidditate essentialiter & secundum proprias differentias distinguitur. De hac enim cognitione hoc loco habetur sermo, quia modus quo substantia separata res distinctè cognoscit, inuestigatur, & de hac ponitur differẽtia inter substantiam separatam & intellectum humanum, quòd videlicet species intellectus humani quibus res & quidditates distinctè & propriè cognoscuntur, secundum diuersitatem rerum cognitarum sunt diuersæ: vna autem species substantiæ separatæ sufficiens est ad plures quidditates repræsentandas, & secundum ordinem ipsarum substantiarum in nobilitate & simplicitate sunt magis vniuersales, aut magis in repræsentando contractæ.

SED resultat tunc difficultas. dictum est enim quòd species intelligibilis est eiusdem rationis cum quidditate per ipsam repræsentata, & est eadem cum illa, licet in modo essendi differant. Sed vna quidditas non potest esse plures quidditates. non enim quidditas lapidis est quidditas plantæ. ergo vna species intelligibilis non potest esse plurium quidditatum species.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd aliter loquendum est de specie ab obiecto causata, & aliter de ea quæ intellectui substantiæ separatæ connaturalis est, à Deo sibi communicata. Nam species ab obiecto causata, nata est solùm illam quidditatem repræsentare distinctè à qua causata est per modum obiecti, quia ex ipso obiecto à quo causatur, determinationem & limitationem habet: sed species quæ non est ab obiecto causata, sed à Deo, non inconuenit quod plures quidditates in vno communi quod sit primum adæquatum speciei obiectum contentas repræsentet: quia sicut diuina essentia est propria ratio, & propria species omnium intelligibilium inadæquata: tamen ita potest speciem intelligibilem in aliquo intellectu creare, quæ vna existens sit propria species plurium quidditatum nulli illarum adæquata, sed excellens vnamquamque habens aliquod commune illis pro obiecto adæquato. nec hoc est inconueniens. sicut enim non inconuenit aliquam naturam digniorem secundum esse naturæ continere inferiorem eminenter, inquantum habet quicquid perfectionis est in inferiori, & aliquid amplius, vnitè tamen & secundum esse vnum reale, sicut anima intellectiua continet sensitiuam & vegetatiuam: ita non inconuenit vnam speciem intelligibilem superioris substantiæ separatæ continere eminenter species inferioris substantiæ, & aliquid amplius in esse intelligibili & repræsentatiuo, vt scilicet quicquid perfectionis est in inferiori specie, in superiori cõtinetur, & superior repræsentet quicquid repræsentat species inferior, & aliquid aliud.

AD DVBIVM ergo diditur, quòd non inconuenit vnam quidditatem esse plures quidditates in esse intelligibili inadæquatè, siue eminenter. Eadem enim species quæ est intelligibiliter quidditas lapidis, potest esse quidditas plantæ eminenter, quamuis vna illarum non possit esse alia in esse naturali, sicut essentia diuina est omniũ ratio eminenter & inadæquatè, licet ipsę res non sint eiusdem rationis extra intellectum, & sicut natura generis continet diuersas species potentialiter, quæ tamen nõ sunt vnius rationis specificæ, licet ista sit alia continentia quàm continentia speciei.

EX ISTIS patet quomodo intelligendum sit quod dicitur prima quæstione 55. articulo tertio, ad tertium: quòd in quam species vniuersalis quæ est in mente intellectus angelici, propter eius excellentiam potest esse propria ratio plurium. Non enim intelligendum est de eius excellentia in essendo, licet species angeli superioris habeat nobilius esse quàm species angeli inferioris. Nam sanctus Thomas vers. quæstione octaua, articulo decimo, ad vltimum, ponens differentiam inter species intellectus angelici & species intellectus nostri, dicit quòd illæ sunt excellentiores rebus ipsis: ideo vna potest esse propria ratio plurium: species autem intellectus nostri nõ sunt excellentiores rebus ipsis quantum ad repræsentationem, licet sint excellentiores quantum ad modum essendi: ideo vna non potest esse propria ratio plurium. Ex quibus apparet quòd excellentia in essendo non est speciei intelligibili causa quare vna esse possit plurium propria ratio.

SED DVPLICITER potest dictum sancti Thomæ intelligi. Primò, quòd excellentia vnius speciei intelligibilis super aliam in esse quidditatiuo est huius ratio. Quum enim (vt dictum est) species intelligibilis sit ipsa quidditas intellecta, si vna species sit plures quidditates vnitè & simpliciter in esse intelligibili, illa potest esse ratio plurium: si autem non sit plures quidditates, hoc modo non poterit esse plurium propria ratio. quia ergo species angelici intellectus tales sunt in ordine ad species intellectus nostri, quod vna illarum est vnitè plures quidditates, vtpote ab essentia diuina quæ omnes quidditates vnitè continet immediatè prouenientes & illi proximiores, istæ autem sunt tales quòd vna ipsarum est tantùm vna quidditas, vtpote ab vna quidditate exteriori causata: ideo vna illarum potest accipi vt propria ratio plurium, non autem vna istarum. Secundò potest intelligi quòd huius ratio est existentia speciei angelicæ in repræsentando. Quia enim vna species angelici intellectus non tantùm vnam quidditatem perfectè & distinctè repræsentat, sed plures: ideo non solùm est propria ratio vnius, sed accipi potest vt plurium propria, sicut quia essẽtia diuina est perfecta omniũ rerum similitudo, ideo potest accipi vt propria Idea plurium. hoc haberi potest ex loco allegato in quæst. verit. Non obstat huic quòd sanctus Thomas ibidem loquitur de specie angelica proportionaliter ad essentiam diminam. Constat autem quod illa propter existentiam in essendo est propria ratio plurium. Dicitur enim primò quòd non propter existentiam in essendo, sed propter infinitatem suæ naturæ & propter existentiam in repræsentando est plurium propria ratio. Dicitur secundò, quòd ista proportio accipitur secundum existentiam in repræsentando, non autem in essendo. Non obstat etiam, quia nulla assignaretur ratio proposita nisi verbaliter. probaretur enim idem per idẽ, scilicet quod ideo species angelica vna existens est multorum distinctè repræsentatiua, quia excellenter repræsentat. i. non tantùm vnum, sed plura. Dicitur enim quòd optimè secũdum istam expositionem as-

Universidad de Deusto
Biblioteca

gnatur ratio propositi. Non enim intendit ibi assignare rationem sanctus Thomas quare vna species angeli multa repræsentet, sed quare vna exillens potest esse propria ratio plurium, ita vt liceat quòd accipiatur vt ratio vniuscuiusque illorum ducens in propria & distincta cognitionem eius: huius enim conuenienter assignatur ratio, quia est similitudo plurium quantum ad ea quæ vnicuique illorum sunt propria, sicut conuenienter assignatur ratio quare species lapidis ducit in distinctam cognitionem naturæ lapidis, quia est eius perfecta similitudo: & sufficienter assignatur ratio quare essentia diuina potest accipi vt propria Idea omnium creaturarum, quia est omnium creaturarum perfecta similitudo. Quia enim est secundum se omnium similitudo, si cõsideretur cum habitudine ad naturam hominis tantùm tanquam ad repræsentatum per ipsam, inquantum huiusmodi est Idea hominis, & nõ alterius quidditatis, & sicut dicitur eius propria Idea, quamuis absolutè & in se conferata sit omnium similitudo.

SED oritur ex dictis alia difficultas. sicut enim vna species intelligibilis superior continet perfectionem speciei intelligibilis inferioris, & propter hoc repræsentat quicquid alia repræsentat, & aliquid amplius, ita substantia separata superior continet perfectionaliter inferiorem, cũ sint specificè & gradualiter distinctę secundum maiorem & minorem propinquitatẽ ad Deum. ergo sicut per superiorem speciẽ repræsentatur id quod etiam species inferior repræsentat, ita per substantiam superiorem repræsentabitur intellectui & ipsi & inferior: & ita superior substãtia poterit per seipsam absque specie intelligibili cognoscere inferiorem: cuius oppositum superius est ostensum.

Respondetur, vt ex verbis sanc. Tho. prima parte q. 55. artic. 1. ad tertium haberi potest, & secundo sent. dist. 3. q. 3. artic. 1. ad tertium, quòd licet superior substantia sola substantia considerata contineat inferiorem perfectionaliter aliquo modo, nõ tamen cõtineat eam perfectè & secundum propriam rationem, sed secundum rationem communem ab ipsa superiori substãtia perfectiori modo participatam, cum secũdum propriam rationem sit ab ipsa specificè distincta, sicut albedo aliquo modo continet alios colores, inquantum est ipsis perfectior, non tamen illos perfectè, & secundum propriam rationem cõtinet: & ideo substantia superior non potest esse ratio cognoscendi inferiorem: nisi secundum aliquam cõmunem rationem, species autem vna intelligibilis potest perfectè & secundum propriam rationem aliam speciem inquantum species est & similitudo in esse intelligibili continere, ita quòd non distinguatur ab ipsa secundum propriam rationem, quasi eam omnino à sua ratione excludẽs, sicut homo à sua ratione equum excludit, sed sicut continens perfectè quicquid est in ipsa, & aliquid vltetius, quemadmodum virtus actiua superior & vniuersalis continet virtutem inferiorem particulare, & aliquid amplius, & sicut diuina essentia vna existens continet omnia perfectè & secundum proprias rationes: & ideo superior species repræsentat quicquid repræsentat inferior & aliquid amplius: puta si inferior species ponatur tantùm hominis naturam repræsentare, superior species naturam hominis repræsentabit, & vltra hoc naturã equi & naturas aliorũ animaliũ. Et propterea species intelligibilis quæ est superior, potest ducere in notitiam propriam & distinctã eius quod per inferiorem speciem repræsentatur. Huius exemplum in virtute solis possumus considerare: virtus enim solis inquantum accidens solis est, limitatur ad ipsam solis speciem, & ad certum genus accidentis, & non est virtus ignis, aliud enim accidẽs est virtus quæ est in sole, & aliud accidẽs est virtus quæ est in igne: illa tamen virtus inquantum est virtus actiua, non est determinata ad certa obiecta distincta ab obiectis in quæ potest virtus ignis, ita quòd in obiecta virtutis ignis nõ possit, sed in alia tãtùm obiecta, imò in omnia potest in quæ ignis virtus potest, & in alia in quæ illa non potest: vnde verum est dicere virtutem solis esse virtutem ignis inquantum virtus est, & etiam aliquid amplius quàm virtus ignis. sic & de specie intelligibili superiori dicendum est: inquantum enim accidens intellectus est, distinguitur ab inferiori specie: sed inquantum est species & similitudo intellectualis, est ipsa species inferior eminenter.

ATTENDENDVM vltimò circa illud quod dicitur hominem quantò fuerit altioris intellectus, tantò ex paucioribus plura cognoscere posse, quòd illud non est sic accipiendum quasi homo altioris ingenij per pauciores & vniuersaliores species intelligat. hoc enim repugnat ei quod superius dictum est, in intellectu humano oportere vnicuique cognoscibili proprio propriam & adæquatam similitudinem respondere, sed ad principia complexa est referendi. quantò enim aliquis perspicacioris est ingenij, tantò ex vno principio plures conclusiones potest deducere. Ex hoc enim voluit sanctus Thomas ostendere, quòd sicut vnus homo ex hoc quòd est nobilioris ingenij, potest per vnum principium discurrẽdo multas propositiones cognoscere: ita proportionabiliter vna substãtia separata ex eo quòd est nobilior, & per consequens maioris virtutis intellectualis, potest per vnam speciem plura intelligere quàm inferior substãtia, quæ quia debilioris est virtutis intellectiuæ pluribus speciebus indiget. Quarta conclusio est: Intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles quantum ad cognitionem naturalem. Addit quantum ad cognitionẽ naturalem, quia vt dicitur prima q. 58. artic. octauo quantum ad ea quæ substantijs separatis diuinitus reuelãtur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia. Probatur primò, quia non potest esse denudatus ab omnibus huiusmodi similitudinibus. ista enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, nec etiã aliquas habet in actu, aliquas in potentia, sicut materia prima se habet respectu suarum formarum, & sicut se habet intellectus noster quum sumus scientes, alias exiret de potentia in actum, quòd substantijs separatis non conuenit, quæ non mouentur neque per se neque per accidens. Confirmatur primò per comparationem ad corpora cœlestia quibus proportionabiliter assimilantur. nam & materia corporis cœlestis ita perficitur per suam formam, quòd ad aliquas formas in potentia non remanet. Confirmatur secundò authoritate libri de causis, vbi dicitur quòd intelligentia est plena formis.

SED circa has probationes dubitatur. Primò, circa rationem. licet enim substantiæ separatæ ad mentem Aristotelis sint immobiles per se, & per accidens mutatione corporali, non tamen ex hoc haberi potest quòd non possint exire de potentia ad actum intelligibilem, & sic spiritualiter alterari.

Secundò, circa confirmationem ex similitudine ad corpora cœlestia dubitatur. Primò ex Scoto in secundo, distinctione tertia, quæstione vltima, & distinctione nona ad argumenta secundæ quæstionis. Non enim (vt ait) est eadem ratio de substantijs separatis & de corporibus cœlestibus, quia si qualitates & formæ naturales (de quibus oportet similitudinem accipere, vt ait Durandus, aliter similitudo non acciperetur ad propositũ) non essent concreatæ corpori cœlesti, quum nihil sit datum ei vnde possit illas qualitates acquirere, semper esset non perfectum, eò quòd nulla causa naturalis posset illas in eo producere. non sic autem est in proposito: substantia enim separata habet vnde eã aliis causis naturalibus cooperantibus possit rerum omniũ cognitionem acquirere. Secundò ex Durando dubitatur, quia videtur falsum quod dicitur de corporibus cœlestibus, ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna & stellæ accipiunt lumen à sole, & sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet à principio.

AD primum horum respondetur, quòd cùm posteriora à prioribus dependentiam habeant, & in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existentis in potentia, fundari supra motũ illum qui primus est inter motus huiusmodi, vt nihil subsit illi motui nisi per hoc quòd subsistat motui qui est primus in illo genere. talis autẽ motus est motus corporum, ideo omnem alium motum existentis in potentia, oportet dependere à motu corporeo, vt nihil moueatur tali motu de potentia ad actum, nisi & motu corporeo moueatur aut per se aut per accidens. videmus enim in intellectu nostro qui à potentia ad actum speciei intelligibilis mouetur, quòd mouetur per accidẽs ad motum corporis. eò quòd est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animæ in qua radicatur. Quum ergo constet substantiam separatam non moueri neque per se neque per accidens motu corporeo, quum neque sit corpus neque virtus in corpore, patet quòd est extra genus illius motus qui est actus existentis in potẽtia, licet moueatur motu qui est actus existentis in actu: & ideo ratio sancti Thomæ optima est, & habet ex sententia Aristotelis fundamentum. Ad secundum quod est Scoti, dicitur quòd illa comparatio conueniens est. Nam sicut corpora prima à principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, tam scilicet substãtialem quàm accidentalem, ita conueniens est vt primæ substantiæ intellectuales habuerint à principio omnem suam perfectionẽ naturalem in esse intelligibili, nec dissimilitudo inter illa cõsideratur assignatur. in naturis enim rerum cõsideratur quid ipsis naturaliter & ex naturæ conditione conueniat, non quid à ratione extrinseci tantùm sibi possit aut non possit conuenire: & ideo quòd Deus à principio corporibus cœlestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendũ in defectum causarum naturalium quæ illas producere non possent, sed in ipsam naturam referendum est, quæ quum sit incorruptibilis, exigit vt habeat potentiam totaliter per actum completam in quo à corporibus corruptibilibus differt. nisi enim eorũ naturæ ab intrinseco conuenisset, nõ dedisset eas sibi Deus à principio in quo rerũ naturas condidit. & similiter dicendũ est de primis substantijs intellectualibus quãtum ad earum esse intelligibile.

Est præterea ostensum superius non posse substãtiam separatã accipere à sensibilibus cognitionẽ, ideò eo illa dissimilitudo à Scot. posita videtur fuga magis quàm aliquid rationis habere.

Ad secundum dici dupliciter potest. Primò quòd loquitur S. Tho. de illis perfectionibus corporis cœlestis quæ sibi per motum actus primi permanentis conueniunt, modò dicitur quòd lumen quod à sole quædam eorum recipiunt, recipitur per motum pailionis tranſeuntis in eis, vnde luna variatur lumine secundum diuersum aspectum ad solem. Secundò, dici potest quòd loquitur S. Tho. de perfectionibus quæ natæ sunt sibi naturaliter conuenire & ab intrinseco, nõ autem de illis quas solum ex superioris actiuitate possunt participare, vt patet 1. q. 58. artic. 1. lumen autem quod recipiunt corpora cœlestia à sole, non est talis perfectio. Vnde ibidẽ inquit S. Tho. q. ad ea quæ substãtijs separatis diuinitus reuelãtur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiã corpora cœlestia sunt in potentia quandoq; vt illuminentur à sole. Ista responsio videtur melior, vt pote ex verbis S. Thomæ sumpta. Vltimo loco remouet S. Tho. dubium quoddam circa prædeterminata. posset enim aliquis dicere, q. licet res alias intelligat substãtia separata per species, vna tamẽ ab alia per essentiã ipsius substantiæ intelligitur, quia per seipsas sunt actu intelligibiles, & quia dicitur in Metaphy. tex. 51. q. in substãtijs separatis nõ differt intellectus, intelligere & quod intelligitur. Respõdet S. Tho. q. hoc est impossibile. Similiter in q. de ver. q. 8. art. 7. cùm posuisset easdem rationes, posteà respondet ad alia argumenta, ad ista non respondet, sed ait: Rationes autem illas quæ probãt q. angelus nõ cognoscat angelum alium nisi per essentiã angeli vel videns, cõcedimus, quamuis possit ad eas responderi aliquo modo. In quibus verbis dat intelligere rationes has quamuis aliquid probabilitatis habeant, solubiles tamẽ esse. Nam ad eas responderi posset vt respõderetur si de diuina essentia fierent ad proposita. Diceretur enim quòd vna substantia potest esse vnum alteri per modum formæ intelligibilis in esse intelligibili, licet non in esse naturæ, & quòd non inconuenit inferiorẽ esse perfectionem superioris in tali esse intelligibili determinato, nec inconuenit quòd menti illabatur per modum formæ intelligibilis: quamuis inconueniens sit quòd illabatur per modũ causæ agentis, quomodo diuina essentia menti illabitur. Sed licet ad istas rationes ita responderi possit, apud tamen Aristotelem videntur aliquid apparentiæ habere, ex eo quòd ipse 11. Metaphysicæ, text. 51. probat quòd Deus non intelligit aliquid extra se, quasi scilicet habeat in seipso aliquid aliud quo intelligat, quia illud perficeret intellectum eius, & esset illo nobilius, & sic nõ esset apud ipsum vniuersaliter verum quòd substantia separata intelligeret aliam per ipsam substantiam intellectam sibi in esse intelligibili vnitã. De his vide sanctum Thomam in de veri. vbi suprà.

CIRCA rationem Platonis aduerte ex sancto Thoma vbi suprà, quòd nulla est, quia cognoscens & cognitum non se habent vt agens & patiens, sed sicut duo ex quibus fit vnum cognitionis principium, & ideo ad cognitionem non sufficit contactus inter cognoscens & cognoscibile, nisi cognoscibile cognoscenti aliquo modo vniatur vt forma.

SED circa hanc conclusionem & quasdam alias dubium occurrit. Sicut enim se habet intellectus humanus ad res materiales, ita intellectus vnius substantiæ separatæ ad alias substãtias separatas: sed intellectus humanus si haberet aliquam naturam de numero sensibilium naturarum, non posset alias naturas sensibiles intelligere, ergo si intellectus substantiæ separatæ habet aliquam naturam de numero substantiarum separatarum, non potest alias naturas separatas intelligere, sed vnaquæq; ipsarum habet vnam talem naturam determinatam, ergo vna nõ potest aliam intelligere, cuius oppositum est dictũ. Responderi potest quòd illa similitudo tenet quãtum ad hoc quòd sicut quidditas rei materialis est proportionatum obiectum intellectus humani, ita quidditas substantiæ immaterialis est proportionatum & connaturale obiectũ substantiæ separatæ, non autem tenet quãtum ad omnia. vnde 1. q. 56. ar. 2. ad 1. negat S. Th. consequẽtiam, quia licet vna natura materialis existens cõnaturalis intellectui impediret aliarũ cognitionẽ: vna tamẽ natura spiritualis aliarũ naturarum spiritualium cognitionem nõ impedit propter earũ affinitatem inter se, cùm non distinguãtur nisi ordine quodam & secundum gradus diuersos eiusdem perfectionis. Sed hæc responsio licet sit vera, magnam tamẽ patitur difficultatem. Videtur enim velle q. in naturis propinquis & affinibus, vna aliarũ cognitionem non impedit. hoc autem ad mẽtem Philosophi nõ videtur esse. Primò, quia propositio dicens quòd recipiens debet esse denudatũ à natura recepti, vt inquit Auer. 3. de anima, cõ. 4. intelligitur à natura generis proximi rerum receptarum, & sic ex eo q. natura intranea alicuius habet eum extranea affinitatẽ & propinquitatem, non tollitur quin vna cognitionem alterius impediat. Secundò, quia ad rationem Arist. posset similiter dici, quod licet intellectus humanus haberet aliquam naturam sensibilium, puta naturã aeris, non tamen à cognitione aliorũ prohiberetur, quia possent illæ naturæ esse propinquæ & distingui ordine quodam secundum perfectius & imperfectius. Tertiò, propinquitas ista & affinitas non remouet causam quare intus exiſtens prohibeat extraneum, ergo &c. probatur antecedẽs. Nam causa huius est quia determinatum ex se ad certam naturam in actu, nõ potest ad alias naturas determinari. Habet enim Auerr. primo Physicorum, commento 63. q. si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, non reciperet omnes formas. & similiter si haberet aliquam priuationem, non reciperet omnes priuationes: sed causa hæc remanet in naturis etiam affinibus & propinquis, quoniam commune est omnibus naturis specifis actualibus quòd vltima differentia vnius non potest per vltimam alterius diffinitam determinari, ergo &c.

Virum sensa substantia separata nam possit intelligere.

AD euidentiam horum duo sunt declaranda. Primũ est, quæ sit causa in intellectu nostro quòd natura sensibilis sibi connaturalis existens extranea siue alienam naturam sensibilẽ prohiberet & excluderet. Secundò, quomodo illa S. T. responsio de illa naturarum propinquitate sit intelligenda. Quantum ad primum, quia dupliciter potest intelligi talem naturam inexistẽtem alias naturas ab intellectu prohibere & excludere. f. quã tũ ad receptionem ipsarum in intellectu per speciem intelligibilem, vt videtur Com. 3. de anima, com. 4. interpretari, & quãtum ad actualem ipsarum cognitionem, vt S. T. vltra Com. expositionem interpretatur, primo videndum est de causa propositi quãtum ad primum sensum, secundò quantum ad secundum.

Quæ sit causa impossibilitatis intellectus nostri quòd sit naturam sensibilem determinatã haberet, & liberatur ab aliarum naturarũ receptione.

Quantum ad primum sensum quem sequitur Com. sciẽdum quòd ipse huius causam assignat propositionem etiam non cognoscentibus communem, scilicet quòd recipiens debet esse denudatũ à natura recepti. Hanc autẽ propositionẽ ipsemet exponit inquiens q. intelligitur q. substãtia recipiẽs non sit substãtia recepti secundum speciẽ. ratio autẽ huius est, quia aliter tũc res reciperet se, & moueus effet motũ. nomine autem speciei intelligere videtur non solum speciem specialissimã, quasi sufficiat vniuersaliter vt recipiens non sit eiusdem speciei specialissimæ cũ recepto, quum ipse suam expositionem declarando det exemplum de visu & auditu respectu coloris & soni. cõstat enim quod visus non solùm est denudatus à nigredine quam recipit, sed etiam à toto genere coloris: & quòd si albedinem sibi connaturalem haberet, non posset nigredinem recipere, quantumcunque esset specificè à nigro distinctus.

Recipiens debet esse denudatũ a natura recepti.

Sed videtur nomine speciei intelligere naturã cuius recipiẽs

Universidad de Deusto
Biblioteca

est primò & per se receptiuum, & ad quod in potentia se habet, & à quo inquantum huiusmodi specificatur, siue sit natura generica, siue sit natura specifica. Sic enim quia visus est primò & per se receptiuus coloris, & auditus soni, ideo & visus omnino alia natura coloré excludit, & auditus sonum: hunc sensum insinuat ista ratio, ꝙ aliter idé recipere se: insinuat e. ita ipsum, id quod inferius in eod. commẽto inquit Auer. ꝙ videlicet intelligitur oportere recipiens esse denudatũ à natura speciei recepti, non autẽ à natura generis maximè remoti, &c. intendit enim ꝙ etiã recipiens debeat esse denudatũ à natura quam primò & per se recipit, & à qua inquãtum huiusmodi specificatur, nõ oportet tamen vt sit denudatum à genere illius naturæ, quauis enim visus debeat esse à colore denudatus, ita ꝙ nullum habeat colorem, nõ tamen debet esse denudatus à qualitate, quod est genus coloris, ita. s. ꝙ nullam habeat qualitatem. Ostendunt etiam eundem sensum verba ipsius Cõmentatoris com. 5. cùm exponens ipsam propositionẽ ait eam debere sic intelligi, ꝙ non est necesse vt recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed vt nõ sit in actu aliquid ex eo quod recipit. Istam autem propositionem sic intellectam dicit sanc. Tho. veri. q. 22. arti. 2. ad 8. non esse vniuersaliter verã in potentijs cognoscitiuis, sed ꝙ fallit in habentibus obiectum vniuersale, continẽs. omnia. Nam obiectũ intellectus est quidditas, & tamen intellectus ipse nõ est ab omni quidditate denudatus, sed quidditas quædã est. Dicit etiã ipsam nõ habere veritatẽ in sensu tactus, eò quòd eius obiecta sint de necessitate animalis. Quia igitur recipiens debet esse denudatũ à natura quam primò & per se recipit, & ad quam est in potentia, intellectus autem noster est in potentia ad quidditatem materialẽ, & est ipsius primò & per se receptiua, eò ꝙ omnẽ quidditatem materialẽ cognoscere possit, ideo debet ab omni quidditate materiali denudatus esse: & propterea si esset sibi vna natura sensibilis connaturalis, illa prohiberet ne aliæ naturæ sensibiles in ipso reciperentur. Nã si quod est receptiuum alicuius naturæ, debet esse à tali natura denudatũ, optime sequitur, si nõ est à tali natura denudatum, ꝙ illius naturæ nõ est receptiuum: sicut quia quod est coloratũ, non est in potẽtia ad colorem, sed actu colorem habet: ideo nullius alterius coloris est susceptiuũ, si vnum tanquàm sibi connaturalẽ habet. Attendendũ autem ꝙ iste sensus propositionis declaratæ non est ad propositũ dubij moti, quia cùm intellectus substantiæ separatæ nõ sit in potentia ad suum obiectum tanquam potens eius speciem recipere, sed sibi omnium ab ipso naturaliter intelligibilium innatas habeat species, frustrà quæreretur an si vnam naturarũ à se intelligibilium connaturalem habeat tanquàm propriã quidditatem, per illam impediatur à receptione aliarum naturarũ. Quantum ad secundũ sensum. s. ꝙ intus apparẽs prohiberet extranei cognitionẽ: considerandum est ꝙ iste sensus videtur esse principaliter à Philosopho intentus, quia fortassis non repugnat ꝙ aliquid habeat aliquam vnius naturæ aut vnius generis speciẽ, & tamen sit receptiuum aliarum specierum illius naturæ secundũ esse intentionale. Videmus enim ꝙ si ante oculos ponatur virrũ viride, per vitrum alia videntur colorata: hoc autẽ non potest esse nisi similitudo illorum visibilũ recipiatur in vitro tãquam in medio, cùm cognitio fieri non possit nisi visibile per suã speciem vniatur videnti, & tamen color viridis est secundum suum esse naturale in vitro. Est ergo sensus propositionis, ꝙ intus apparens prohiberet non quidem omnem cognitionem extranei, sed distinctã illius ac perfectam cognitionẽ, quauis enim per vitrum viride alia visibilia videantur, non videntur tamẽ distinctè & perfectè secundum proprios colores, sed videntur viridia. Nam species ipsorũ receptæ in tali medio, ex illo colore inexistente accipiunt dispositionem hanc vt sua obiecta tanquam viridia repræsentent, licet ipsa alium colorem determinatum habeant. Potest tamen etiam Auer. interpretatio saluari, dicendo quòd intus existẽs impedit ne alia recipi possint in potentia cognoscitiua, non quidem absolutè, sed tanquam per speciẽ receptam cognoscibilia verè & distinctè secundum proprias naturas. Ratio autem istius propositionis sic intellectæ nulla alia assignatur à diuo Thoma tertio de anima, nisi hæc, quòd illud intus apparens quia esset connaturale intellectui, semper actu appareret, tanquam sciliçet semper actu cognitum, & sic impediretur intellectus ab intelligendo alia. Fundatur autem hæc ratio super experientia. Videmus enim in rebus materialibus ꝙ si aliquid actu ab aliquo sensu cognoscatur, pro tunc non potest aliud sensibile à tali potẽtia distinctè & completè cognosci. hoc enim patet per singulos sensus discurrendo. Hic autem sensus est ad propositum dubij, quærit. enim verum sicut si noster intellectus aliquam naturarum sensibilium haberet, impediretur ab aliarum naturarũ perfecta & distincta cognitione, ita & substantia separata habẽs naturam determinatam in genere quidditatum immaterialium, ab aliarum immaterialium naturarum distincta cognitione per propriam naturam prohibeatur.

Intus existens prohibet extranei cognitionem.

Quantum ad secundũ principale, quomodo scilicet illa sanc. Tho. respondeo sit intelligenda, considerandũ est, quia se in illa responsione ad prius dicta remittit, ꝙ ipse in q. 50. 1. partis art. 4. ad primum, determinat non sic distingui angelos specificè quasi vnus habeat aliquam perfectionẽ substantialem perfectiorem alterius angeli superadditam, sed quia cum omnes conueniant in perfectione quæ est nobilissima in eis scilicet in intellectualitate, in illa perfectione distinguuntur secundum diuersos gradus, qui ideo distinctionem specificam faciunt, quia à formis diuersorum graduum sumuntur. Vult ergo sanc. Tho. in illa responsione de qua dubitatur, ꝙ quòd quia angeli sunt affines & proximi inter se, vt pote in intellectualitate, quæ est vltima & nobilissima earum perfectio, distinctam tãtum ordine quodam secundum gradus ipsius, natura vnius angeli ipsum ab alia rum substantiarum separatarũ cognition e non impedit, quantũcunque semper propriã naturam actu intelligat. Hoc autẽ in rebus materialibus nõ inuenitur, cũ non distinguantur tantùm per gradus eiusdẽ perfectionis, sed aut per diuersas perfectiones quarũ vna est altera dignior & perfectior, sicut a nimata ab inanimatis distinguuntur: aut si distinguuntur formaliter secundũ gradus tantùm eiusdem perfectionis, sicut forte est in e formis elementorum, vltra istam distinctionem habẽt etiam distinctionẽ materialem quę magnam differentiã inducit inter ipsa: ideo vnum ipsorum inexistens naturaliter virtuti impedit aliarum naturarum cognitionem. Vult ergo &c. sanctus Thomas negare illam consequentiam, quia non est eadem ratio de naturis sensibilibus & de naturis spiritualibus. In naturis enim dantaxat materialibus propter earum materialitatem & distantiam habet veritatem, quòd intus apparens prohibet extranei cognitionem, non autem in naturis spiritualibus in quibus est distinctio solùm secundum eiusdem perfectionis gradus.

Quomodo species intelligibilis ejusdem rationis cũ re repræsentata.

Ad primum ergo in oppositum dicitur primò, quòd non est mens Com. ꝙ recipiens debeat esse denudatũ à genere proximo recepti, sed à natura quã primo recipiens inquantum recipiens recipit, siue sit natura generica, siue specifica secundũ ie. Dicitur secundò, ꝙ habet veritatẽ in cognoscitiuis quæ sunt in potentia ad sua obiecta, non autẽ in iis quæ sunt in actu: qualis est intellectus substantiæ separatæ: ideo illa propositio non est ad propositũ, vt superius est ostensum. Ad secundũ dicitur, ꝙ non est eadem ratio de naturis materialibus & de naturis spiritualibus, quia illæ non sola distinctione formali secundũ diuersos gradus eiusdẽ perfectionis distinguuntur, sicut naturæ spirituales, sed maiori siue multipliciori distinctione, vt dictum est.

Ad tertium, dicitur quòd illa non est causa illius impedimenti, sed ea quam assignauimus, scilicet perpetua apparitio & cognitio actualis illius interius existentis, quę quidem causa vt dictum est facit impedimentum cognitionis in rebus materialibus, non autem in rebus spiritualibus.

Sed vlterius circa qualdam alias præmissarum cõclusionum dubitatur, contra primã enim arguitur ex Durando apud Cap. 2. dist. 3. q. 2. species repræsentans rem aliquam, & res cuius est species, sunt eiusdem rationis specificè, licet differant in modo essendi: sed nulla species existens in intellectu substantiæ separatæ potest esse eiusdẽ rationis specificè cum substantijs rerum quas substãtia separata intelligit, cum illa sit accidens. ergo substantias non intelligit per aliquas species superadditas.

Obiectio.

Contra tertiã arguitur à Scot. & ab Aure. arguit in Scot. 2. di. 5. q. 10. quòd substantia separata per vnam speciem nõ cognoscat distinctè plures quidditates. primò, quia vna ratio cognoscẽdi habet vnum obiectum adæquatũ in quo includuntur perfectè omnia cognoscibilia per illam rationem, vt pater de essentia diuina cui primò respondet ipsamet essentia per modum obiecti. Huius autẽ ratio est, & quia ratio intelligendi mẽsuratur ex obiecto, & quia non potest esse ratio cognoscendi plura, ita ꝙ sit propria ratio illorum, ideo oportet vt contineat virtualiter rationes cognoscendi pluriũ, sed non potest dari tale obiectum continens virtualiter plures quidditates, ergo &c. Secundò vni speciei & rationi intelligendi correspondet vnus actus cognoscendi illi adæquatus. Sed est impossibile vnico actu cognosci plures quidditates distinctè apud sanc. Tho. teneentem intellectum creatum non posse simul plura distinctè cognoscere, ergo & cætera. Aureolus quoque tangit argumẽta Scot. Sed vnum addit ad probandum falsum esse, substantiam separatam quantò superior est tantò per pauciores & vniuersaliores species intelligere. arguit autem sic. Ponatur substantia separata quæ omnia per decem species intelligat, substantia superior intelligit per nouem, & illa superior intelligit per octo, & sic successiuè, ergo poterit vna talis substantia creati quæ omnia per vnam speciem intelliget, ergo si crearetur alia superior illa, per suam essentiam non autem per speciem intelliget omnia, hoc est falsum, ergo &c.

Obiectio.

PRO responsione ad obiectionem, contra primam conclusionem duo sunt notanda. Primũ est, quòd sicut imago alicuius rei dupliciter considerari potest. s. materialiter inquantũ est talis res, puta lignũ aut lapis, & formaliter inquantum est huius imago. Ita similitudo intelligibilis quæ est in intellectu, potest considerari & materialiter inquantum est talis entitas quæ est forma intellectus, & formaliter inquantum est similitudo intelligibilis huius rei. Si considereturmateriliter, sic non oportet similitudinem intelligibilẽ, & id quod per ipsam repræsentatur, esse eiusdem rationis, cùm ipsa sit accidens intellectus & res repræsentata quandoq, sit substantia: & ad hunc sensum intelligendus est S. Tho. veri. q. 8. art. 11. ad 3. cũ inquit ꝙ forma lapidis in anima est longè alterius naturæ quàm forma lapidis in materia. Si autẽ formaliter consideretur, sic iuxta prædeterminata dicendum est ꝙ est eiusdẽ rationis cũ re repræsentata, & sic intelligitur quod dicitur 4. sent. loco superius allegato, & de veri. q. 10. arti. 4. ad 4. Secundò est, ꝙ species intelligibili potest aliquid ex parte rei primò & adæquatè respondere, & aliquid secundatiò & deficienter, sicut speciei animalis quæ est in mente substantiæ separatæ, primò & adæquatè natura animalis respõdet, inadæquatè autẽ & deficiẽter natura hominis, aut natura equi, quia non tãtum naturam hominis repræsentat, sed etiam naturam aliorum animaliũ. Cùm ergo dicitur de mente S. Tho. speciem intelligibilem esse eiusd. rationis cum re per ipsam repræsentata, si intelligatur adæquatè ipsam esse eiusd. rationis cũ tali re, hoc habet veritatẽ de re quæ primò & adæquatè repræsentatur, non autẽ de ea quæ secundariò repræsentatur, & deficiẽter. Ad hãc enim repræsentandã sufficit vt rationes eius eminẽter cõtineat: licet patet in diuina essentia quæ seipsam adæquatè repræsentat, & primò, & est eiusd. rationis cum seipsa repræsentata, alia autẽ à se secundariò & inadæquatè repræsentat, & nõ est eiusd. rationis cum illis, sed earũ rationes eminenter continet. similiter species animalis quæ est in mente substantiæ separatæ, est eiusd. rationis cũ animalis natura quam primò repræsentat, imò vt superius diximus, & est de mẽte Alberti, trac. 1. super Porphy. c. 6. & 3. de anima, ac etiam de intellectu & intelligibili, est ipsa natura animalis in esse intelligibili, non autem est eiusd. rationis cum natura hominis. Sed illã naturam in esse intelligibili eminenter continet, & ideo illam etiam distinctè repræsentat. Si autẽ intelligatur speciem esse eiusd. rationis cum re repræsentata eminenter & inadæquatè, quia videlicet illam rem cõtinet vnitè & eminenter cum aliis rebus & naturis quas repræsentat. sic enim incõuenit speciem esse eiusd. rationis etiã cum vnoquoque eorum quæ sub eius adæquato obiecto continentur. Et his patet ad obiectionem, procedit enim de specie materialiter sumpta, non autem formaliter.

Quomodo species intelligibilis sit similitudo rei.

Quomodo species intelligibilis sit similitudo rei.

A D. occurrit circa hanc responsionẽ dubium. Vt enim habetur 1. Phys. quod verè est, nulli accidit, ergo videtur ꝙ forma quæ est accidens intellectus, nullo modo possit esse eiusd. rationis cum quidditate extrinseca substãtiali. Sed respondetur ꝙ substantia secundum suum esse naturale nullius esse accidẽs potest. nihil autem inconuenit, ꝙ quidditas substantialis secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, esse habeat accidentale. hoc enim non conuenit quidditati nisi inquantum intentionaliter in intellectu recipitur.

Obiectio.

Quomodo species intelligibilis in intellectu sit similitudo rei.

A D. euidentiam eorũ quæ contra tertiam conclusionẽ obiicuntur, sic scor. considerandum est, ꝙ dupliciter possumus intelligere vnam speciẽ plures quidditates repræsentare. Primò ꝙ illas retinẽt in aliquo cõmuni quod primò & adæquatè repræsentatur conuenunt, ita tamen ꝙ non tãtùm quantum ad cõmunem rationẽ repræsententur, sed etiã quantum ad eorum proprias cõditiones: & tũc non est dubiũ speciei plurium quidditatum repræsentatiuæ correspondere aliquod vnum obiectũ adæquatũ tanquam primo & per se repræsentatum. s. id quod omnibus illis quidditatibus est cõmune: veruntamen non oportet vnitatẽ talis obiecti esse realẽ extra animam, vt videlicet sit aliquid vnũ realiter obiectũ ad modum singularis, sicut species intelligibilis realiter est vna, sed sufficit ꝙ illud habeat vnitatem formalis rationis, sicut vniuersale in suis singularibus est secundũ rationem vnum. Causa autẽ quare species intelligibilis substãtiæ separatæ potest distinctè repræsentare plures quidditates sub vno cõmuni contentas quod est vnum tãtùm secundum rationem, est, quia illa species est repræsentatiua primò illius communis nõ in abstractione tãtùm, sicut species intellectus nostri repræsentant vniuersale, sed in cõcretione ad ea per quæ determinatur in natura. sicut enim nõ inuenitur animal separatũ à suis differentijs & speciebus, sed extra intellectũ est diuisum in species, & substat cõditionibus specierũ, ita species intelligibilis huiusmodi animalis, repræsentat naturã animalis nõ in abstractione, sed diuisam in species, & propter hoc diuersas species animalis perfectè & distinctè repræsentat, primò tamẽ & adæquatè ipsum cõmune & vnum secundum rationẽ, secundariò verò & cũ quadã eminentia singulas eius species & specierũ conditiones. Secũdò possumus intelligere, ꝙ omnes illas quidditates primò & immediatè repræsentet, non autem inquantum conueniũt in aliquo cõmuni repræsentato, sicut si diceremus diuinam essentiam esse omnium creaturarum primò & immediatè repræsentatiuã, nõ vt sub vna ratione conueniunt, sed absolutè vt vnaquæq; distinguitur ab alia. Et sic etiam manifestè apparet ꝙ non oportet potuere vniuscuiusq; speciei intelligibilis vnum obiectũ adæquatũ esse. Licet autem primus sensus videatur verius accedere ad mẽtem S. T-tum quia videmus non solùm vni speciei in nobis, sed etiam vni habitui ex multis speciebus cõstituto vnam formalẽ rationem obiecti respondere; tum quia omnia quæ per vnã speciem intelliguntur in vno actu, cognoscũtur in modo, vt dicitur 1. q. 58. ar. 1. 2. sicut ad vnitatẽ motus requiritur vnitas termini, ita ad vnitatem operationis requiritur vnitas obiecti. Quia tamen vterq; sensus potest sustineri, secundũ vtrũq; ad rationes Sco. respondebitur. sequẽdo igitur primũ sensum dicitur primò, ꝙ maior est vera de vnitate formalis rationis, sed minor in illo sensu est falsa. non enim inconuenit creaturã vnam hac vnitate rationis formalis, puta vnum genus plures quidditates cõtinere perfectè ex parte rei contentæ. i. continere illas quantum ad omnia ad illas quidditates pertinentia, licet eas inquantũ est vniuersale potentialiter contineat. Dicitur secundò, ꝙ si intelligatur de obiecto vno vnitate reali, maior est falsa, ad cuius primã probationem dicitur primò, ꝙ species intelligibilis quæ non est causata ab obiecto, eiusmodi sunt species intellectus separati, non habent ex obiecto mensurari. Dicitur secũdò admisso etiã ꝙ ab obiecto mensurentur, ꝙ non oportet talem vnitatem esse in obiecto secũdum esse reale, qualis est realis vnitas speciei, vt patet etiã in speciebus intellectus nostri. species enim animalis in vno intellectu est vna secundum esse reale, & tamen animal non est vnum secundum esse reale extra intellectum. Ad secundam dicitur ꝙ vna species potest esse propria ratio plurium contentorum sub obiecto adæquato, non tamẽ adæquata: quod est dictũ, potest esse proprium repræsentatiuum diuersorũ, ita quòd omnia propria vniuscuiusq; illorum repræsentet, non tamen alicui illorum adæquatum repræsentatiuum esse potest, ita videlicet quòd ipsum solùm repræsentet, & non aliud. hoc enim repugnat ei quod dicitur ipsam esse plurium rationem. Vnde vna species intelligibilis potest dici propria ratio plurium, inadæquata tamen, & potest dici eminenter plurium rationes continere propter ipsius speciei perfectionem. Sequẽdo autem secundum sensum quem Capreol. loco allegato videtur sequi, maior Scoti est falsa: ad cuius probationem primam, negatur assumptũ vt prius, de specie & ratione non causata ab obiecto, quia ab vno vna duntaxat causatur, ideo vni speciei vnum adæquatũ obiectum distinctè & perfectè repræsentatum respondet, sed vbi causatur ab eo quod est omnium causa, non inconuenit vni speciei plura obiecta respondere, & illi nullũ esse notũ obiectũ adæquatum. Ad secundum dicitur: (vt prius) non esse inconueniens idem esse propriam rationem plurium vnicuique illorum inadæquatam. Veruntamen (vt iam dixi) primus modus respondendi videtur esse securior. Quomodo autem idem possit esse propria ratio plurium, ostensum est in primo, vbi de cognitione Dei agebatur.

Ad secundum Scoti dicitur quòd nõ negat sanctus Thomas plura posse simul & vno actu intelligi, quando per vnã speciem intelliguntur, vt inferius ostendetur.

A D rationem Aureoli dicitur primò ꝙ nõ sufficit dicere ad mentem S. T. posse creari vnũ angelum qui se per suam essentiã cognoscat, & omnia alia per vnam speciem, & quòd si superior illo crearetur, ille non intelligeret absque specie, sed per speciẽ vniuersaliorem, inquantũ per illam plures rationes & cõceptio nes rerum cognosceret, tum quia sicut habet pro inconuenienti sanc. Th. quod omnia per suam essentiam substantia separata cognoscat, ita & quòd per vnam speciem intelligat omnia, vt hoc loco apparet, pro inconuenienti habet, tum quia non solũ inquit superiores substantias per vniuersaliores species intelligere, sed etiã per pauciores, imò nõ ponit ipsas vniuersaliores nisi quia eũ omnia illa repræsentẽt quę per species inferiorũ repræsentãtur, pauciores tamen illis suntiex quo sequitur oportere vt etiã vniuersaliores sint. Dicitur secũdò, ꝙ loquitur sanc. T. de cognitione substantiarũ separatarum secundũ ordinẽ nunc inter illas constitutum per Dionysium 12. capit. cæl. Hierarchiæ, qui creditur hæc à Paulo apostolo fuisse edoctus, nobis manifestum. Et ideo cum ipse Dionysius posuerit superiores habere scientiã magis vniuersalem, hunc modum explicat sanctus Thomas ponendo supremam substantiam separatã per aliquas species intellegere, deinde descendendo, quantò substantia fuerit inferior, tantò in ipsa species intelligibiles multiplicari. Quid autem Deus possit facere ipsũ diuinæ prouidentiæ ac præscientiæ relinquit.

Quomodo saluatur, substantias superiores per vniuersaliores species intelligere.

Quomodo saluatur, substantias superiores per vniuersaliores species intelligere.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dicitur tamẽ tertio, quòd posito illo casu creationis superiorum intelligẽtiarum, semper superior per pauciores species intelligeret, quia semper in inferioribus crearentur nouæ species repræsentatiuæ nouarum naturarum quæ crearentur, & sic speciebus inferiorum multiplicatis semper in inferioribus plures essent quàm in superioribus: verbi gratia, si suprema substantia per duas species intelligeret, posito quòd aliqua ipsa superior crearetur, illa superior per duas etiam species intelligeret in ea enim quæ suprema erat, & per duas species intelligebat, ponebatur species substantiæ nouiter creatæ, & sic non amplius per duas, sed per tres species intelligeret, & sic de aliis: vnde relinquitur quòd semper superior de nouo creata per pauciores species intelligeret, non quidem per diminutionem binarij in substantia nouiter creata, sed per appositionem speciei in substantia inferiori. Istud haberi potest ex sancto Thoma prima q. 56. arti. 2. ad quartum: vbi ait, quòd si Deus instituisset facere plures angelos, aut plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Aduertẽdum autem quòd in tali casu nõ solum in substantia nouiter creata essent pauciores species, sed etiam vniuersaliores. Nã per illas species intelligeret substantiam inferiorem quæ se intelligit per suam substantiam, non autem per speciem: verisimile etiam est quòd per suas species etiam naturali cognitione (vt videtur velle sanctus Thomas secundo sententiarum, distinctione tertia, q. secunda articulo secundo ad secundum) intelligeret plures rerum rationes quàm inferiores substantiæ.

Quòd substantiæ separatæ materialia cognoscunt.

Cap. 99.

Idem 1. p. q. 57. art. 1.

PER prædictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solùm cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerũ corporalium. Quum enim intellectus earũ sit perfectus naturali perfectione, vt pote totus in actu existens: oportet quòd suum obiectum. scilicet ens intelligibile, vniuersaliter comprehendat. sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerũ corporalium. eas igitur substantia separata cognoscit.

2 Adhuc, cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, vt suprà habitum est: oportet quòd in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori; sicut maior numerus continet minorem. quum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales, oportet quòd ea quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem. quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

3 Item, si substantiæ separatæ mouent corpora cœlestia, vt philosophi ponunt: quicquid prouenit ex motu corporum cœlestium, attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eò quòd mouent mota. substantiis autem separatis mouẽtibus sicut principalibus agẽtibus. agunt autem & mouent per intellectum: sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cœlestium: sicut artifex operatur per sua instrumenta. formę igitur eorum quæ generantur & corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis. Vnde & Boëtius in li. de Tri. * dicit quòd ex formis quæ sunt sine materia, venerunt formæ quæ sunt in materia. Cognoscunt igitur substantiæ separatæ non solùm substantias separatas, sed etiam species rerum materialium. nam si cognoscunt species generabilium & corruptibiliũ corporum tanquàm propriorum effectuum: multò magis species corporum cœlestium quasi propriorum instrumentorum. Quia verò intellectus substantiæ separatæ est in actu habens omnes similitudines ad quas est in potentia, habet autem virtutem comprehendi omnes species & differentias entis: necesse est ꝙ substantia separata quælibet cognoscat omnes res naturales, & totum ordinem earum.

Idem 1. p. q. 57. ar. 1. ad primum.

Ca. 3. lib.

Cum autem intellectus in actu perfecto, sit intellectum in actu: potest alicui videri quòd substantia separata nõ intelligat res materiales. inconueniens enim videtur ꝙ res materialis sit perfectio substantiæ separatæ. *Dubium.*

Sed si rectè consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundum suam similitudinem quam habet in intellectu. non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri: similitudo autem rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter secundum modum substantiæ separatæ, non secundum modum substãtiæ materialis: vnde non est inconueniens si hæc similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiæ separatæ, sicut propria forma eius *Solutio.*

Super cap. 99.

POSTQVAM determinauit sanc. Tho. de obiecto immaterialí cognitionis substantiarum separatarum, nunc de obiecto materiali determinat. Et primo de obiecto vniuersali. Secundò de obiecto particulari capit. sequenti. Circa primum duo facit. Primò de obiecto materiali determinat. Secundò mouet dubium quoddam. Quantum ad primũ ponitur conclusio hæc. Per prædictas formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium. probatur primo. Sub ente intelligibili etiam species rerum corporalium continentur, ergo substantia separata res materiales cognoscit. probatur cõsequentia, quia cum intellectus substantiarum separatarũ sit perfectus naturali perfectione, oportet vt suum obiectũ scilicet ens intelligibile vniuersaliter comprehendat.

ADVERTE, fundamentum huius rationis esse, quòd quia intellectus natus est informari similitudine aliqua omnium contentorum sub suo formali obiecto, cum cognitio nõ fiat nisi ratione similitudinis, ideo cum intellectus substantiæ separatæ non sit in potentia ad aliquam speciem intelligibilem eorũ quæ naturaliter cognoscere potest, sed omnes actu habeat, & intelligibile sit eius formale obiectum, oportet vt omnium intelligibilium species in seipso habet, & sic possit intelligere omne intelligibile etiam materiale per species quibus est in actu.

Secundò. Substantiæ separatæ sunt supra substantias corporales, ergo illæ sunt in ipsis aliquo modo, ergo intelligibiliter. probatur prima consequentia, quia in specie superiori continetur aliqualiter quod est in inferiori, vt patet in numeris. Secunda etiã probatur, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. *Inferius.*

ADVERTE quòd nõ dixit simpliciter & absolutè sanc. Tho. in specie superiori contineri quod est in inferiori, sed addidit aliqualiter, quia nõ oportet vniuersaliter quòd secundum substantiam superioris inferior species contineatur in superiori, cum per propriam differentiam inferior ab ipsa distinguatur, sed oportet aliquo modo in superiori cõtineri. In iis enim quę sunt eiusdem ordinis rerum, quod est inferioris gradus, cõtinetur in eo quod est gradus superioris, inquantũ in inferiori est aliqua participatio superioris, sicut in nigro est aliqua participatio albi, inquantum aliquid de luce participat, quod est formale in ipso. In iis autem quæ sunt diuersorum ordinum, ea quæ sunt inferioris ordinis, continentur in his quæ sunt superioris ordinis perfectè & totaliter secundum aliquod esse, non tamen secundum eundẽ modum essendi: sicut corpora corruptibilia virtute continentur in corporibus incorruptibilibus, sed incorruptibiliter, & omnes creaturæ cõtinentur in Deo & incorruptibiliter & immaterialiter. Cum ergo substantiæ separatæ sint superioris ordinis quã res corporales, oportet vt in ipsis sint res corporales secundum modũ substantiarum separatarũ, vt scilicet sint in ipsis intelligibiliter, sicut ipsæ sunt intellectuales substantiæ, & sic dicuntur esse aliqualiter in ipsis, quia secundum modũ ipsarum substantiarũ separatarum, non autem secundum modum ipsarum rerũ corporalium. Tertiò. Substantiæ separatæ cauſant ea quæ fiunt per motũ corporum cœlestiũ, mouendo ipsa. ergo cognoscunt omnia corpora. patet antecedens, quia quicquid prouenit ex motu corporum cœlestium, attribuitur ipsis corporibus cœlestibus vt instrumẽtis, substantiis autẽ separatis mouẽtibus vt principalibus agentibus. consequentia etiã patet, quia agunt per intellectũ, vnde species & naturas generabiliũ & corruptibiliũ cognoscunt tanquam propriorũ effectuum naturas, species autem corporũ cœlestium tanquam naturas proprior instrumentorum. Confirmatur autho. Boẽ. in libro de trini. libro primo ca. 3. Ex hoc corollariè concluditur, quòd necesse est quamlibet substãtiam cognoscere omnes res materiales, & totum ordinem earum patet ex dictis, quia quælibet habet virtutem comprehendendi omnes species & differentias entis, & intellectus earum habet actu omnes similitudines ad quas est in potentia. Quantum ad secundum posset contra hanc conclusionem argui, quia intellectus in actu est intellectũ in actu, incõueniens autem videtur quòd res materialis sit perfectio substantiæ separatæ. Sed respondet sanc. Th. quòd non est inconueniens rem materialem secundum suam similitudinem immaterialiter existentem in intellectu substantiæ separatæ esse illius perfectionem, sicut eius propriã formam. Nam res intellecta est perfectio intelligentis secundum similitudinẽ suam quam habet in intellectu. Non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus nostri possibilis.

ADVERTE cum dicitur lapidem qui est extra animam, non esse perfectionem intellectus nostri, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo absolutè quidditas lapidis existentis extra animam non fit in intellectu, & sic non intendit sanc. Thomas. dictum est enim in præcedenti cap. quòd similitudo in anima, & res extra animam per ipsam repræsentata, sunt eiusdem rationis & sunt vna & eadem quidditas. Alio modo quòd non fit in intellectu secundum esse materiale quod habet extra animã, & sic intendit. Vnde post illa verba subiungit quòd similitudo rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter secundum modum substantiæ separatæ, non secundum modum substãtiæ materialis: quasi velit dicere, licet res dicatur perficere intellectum ratione suæ similitudinis, inquantum in intellectu est ipsa rei quidditas existens extra intellectum, non tamen quidditas ipsa est in intellectu secundum suum esse materiale. sed secundum esse immateriale & intelligibile, ita quod ipsa habens esse immateriale in intellectu, repræsentat seipsam habentem esse materiale extra intellectum, & secundum esse immateriale perficit intellectum.

Quòd substantiæ separatæ cognoscunt singularia.

Caput 100.

Idem 1. p. q. 57. ar. 2.

VIA verò similitudines rerum in intellectu substantiæ separatæ sunt vniuersaliores quàm in intellectu nostro & efficaciores ad hoc quòd per eas aliquid cognoscatur per similitudines rerum materialium, substantiæ separatæ non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei sicut intellectus noster, sed etiam secũdum individua. Cum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt secundum quòd sunt in intellectu nostro esse principium cognoscendi singularia quæ per materiam individuantur: eò quod species intellectus nostri intantũ sunt contractæ virtutis, quòd vna ducit solum in cognitionem vnius. vnde sicut similitudo naturæ generis non potest ducere in cognitionẽ generis & differentiæ, vt per eam species cognoscatur: ita similitudo naturæ speciei non potest ducere in cognitionem principiorum speciei & individuantium, quæ sunt principia materialia, vt per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo verò intellectus substantiæ separatæ cum sit vniuersalis virtutis, vna & immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei & individuantium, quæ sunt principia materialia: ita quòd per eam substantia separata non solum materiam generis & speciei, sed etiã individui cognoscere possit per suum intellectum: nec sequitur quòd forma per quam cognoscit, sit materialis, vel quòd sint infinitæ secundum numerum individuorum.

2 Adhuc, quod potest inferior virtus, potest & superior, sed eminentius: vnde virtus inferior operatur per multa: vbi virtus superior per vnum tantum operatur. virtus enim quantò est superior, tantò magis colligitur & vnitur: econtrario verò virtus inferior diuiditur & multiplicatur. vnde videmus quòd diuersa genera sensibilium quæ quinque sensus exteriores percipiunt. vna bis sensus communis apprehendit. anima autem humana est inferior ordine naturæ quã substãtia separata: ipsa autẽ cognoscitiua est vniuersalium & singularium per duo principia, scilicet per sensum & intellectum. substantia igitur separata quæ est altior, cognoscit vtrumque altiori modo per vnum principium, scilicet intellectum.

3 Item species rerum intelligibiles contrario ordine perueniunt ad intellectum nostrum, & intellectum substantiæ separatæ. ad intellectum enim nostrum perueniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem à conditionibus materialibus individuãtibus: vnde per eas singularia à nobis cognosci nõ possunt. ad intellectũ substantiæ separatæ perueniunt species intelligibiles quasi per viam cõpositionis. habent enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus diuini: quæ quidem non est à rebus abstracta, sed rerum factiua. est autem factiua nõ solùm formæ, sed materiæ quæ est individuationis principium. species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, & nõ solùm principia speciei, sed etiam principia individuantia. non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

4 Præterea, si corpora cælestia mouentur à corporibus separatis secundum philosophorum positionem: cum substantiæ separatæ agant & moueant per intellectum, oportet quòd cognoscant mobile quod mouent, quod est quoddam particulare. nam vniuersalia immobilia sunt. Situs etiam qui renouantur per modum, sunt quædam singularia quæ nõ possunt ignorari à substantia mouẽte per intellectum. oportet igitur dicere quòd substantiæ separatæ singularia cognoscant ista tam materialium rerum.

Super cap. 100.

SECVNDO agit sanc. Tho. de obiecto materiali particulari cognitione substantiæ separatæ. Et ponit hãc conclusionẽ. Per similitudines rerũ materialiũ substantiæ separatæ nõ solùm cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua. probatur primò. Similitudines rerum in intellectu substantiæ separatæ sunt vniuersaliores quàm in intellectu nostro & efficaciores ad hoc quòd per eas aliquid cognoscatur: ergo per similitudines rerum materialium non solùm cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua. Antecedens simul & consequentia declaratur ex differentia speciorum intellectus nostri, & specierum intellectus substantiæ separatæ, quia illæ immateriales existentes intantum sunt contractæ virtutis, quòd vna ducit tantùm in cognitionẽ vnius, ita scilicet quod per speciem generis non potest cognosci differentia, neque per similitudinem speciei potest individuum in sua singularitate cognosci, per similitudinem autem intellectus substantiæ separatæ vnam & immaterialem existentem non solùm natura generis & speciei, sed etiã individui potest per intellectum cognosci. Addit autem sanctus Thomas quòd propter hoc non oportet similitudinem huiusmodi esse materialem, aut esse infinitas similitudines secundum numerum individuorum.

CIRCA ea quæ dicit sanctus Thomas de similitudine intellectus nostri, quòd inquam cum sit immaterialis, & ducat solùm in cognitionem vnius, non potest ducere in cognitionem principiorum individuantium, aduertendum quòd loquitur de cognitione perfecta distincta. de hac enim verum est quòd vna species intellectus nostri non ducit in cognitionem plurium formaliter distinctorum, quemadmodum sunt genus & differẽtia, species & principia materialia individuantia: vnde de hac loquendo cognitione, cum species habeat esse omnino immateriale, & in intellectu erit primò & per se similitudo eius quod est immateriale, scilicet speciei aut generis, quæ à materia indiui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quali abstrahunt,& cum non possit plura formaliter distincta propter ipsius contractionē repræsentare,sequitur quōd repræsentet nihil naturam cōmunem,non autem principia individuātia quæ à natura vniuersali formaliter distinguuntur.

CIRCA id quod dicitur formam qua substantia separata intelligit,non oportere esse materialem,nec etiam esse in ea infinitas species,quāuis cognoscat individua materialia quæ sunt infinita,attendendum quòd per hoc vult sanctus Thomas ponere dissimilitudinem inter species quibus substantia separata singularia cognoscit,& species quib⁹ nos ea cognoscimus,quia enim nos non cognoscimus per se & directē singularia nisi per sensum,oportet speciem qua nos ea cognoscimus,esse sensibilē, & esse materialibus conditionibus subiectam,& sic aliquo modo materialem esse:species autem qua substantia separata singularia cognoscit,non est sensibilis,sed intelligibilis,& per consequens est immaterialis,sicut & intellectus quem perficit.Item species sensibilis qua nos vnum singulare cognoscimus, est illi singulari adæquata,& ideo oportet in nobis species singularium cognitorum secūdum ipsorum multitudinem multiplicari.species autem substantiæ separatæ qua singulare cognoscit, nō est illi singulari adæquata.sed ipsum excellit,quia vna & eadem est primò speciei repræsentatiua,secundariò verò singularium, & sic non oportet secundum singularium multitudinē species ipsorum multiplicari,vt sint infinitæ species,sicut sunt infinita singularia,cum vna & eadem specie omnia intelligantur.Ex his patet vanam esse rationem Scoti qua in secundo distinct. 3. quæst. vltima,arguit substantiam separatam non posse cognoscere singularia per species ingenitas,quia tūc haberet infinitas species in actu.Patet enim ex his quòd hoc nullo modo sequitur. Secundò.Anima humana est inferior ordine naturæ quàm substantia separata,& ipsa est cognoscitiua vniuersalium per intellectum & singularium per sensum,ergo substātia separata quæ est altior,vtrunque altiori modo per vnum principium , scilicet per intellectum cognoscet.probatur consequentia , quia quod potest virtus inferior,potest virtus superior,sed eminentius.

CIRCA hanc rationem occurrit dubium. Per ipsam enim ita probari poterit quòd intellectus noster cognoscit singularia sicut de substantia separata.Sicut enim substātia separata est superior & altior anima humana , ita intellectus noster est virtus altior sensu : ergo si quia illa est superior anima humana, ideo per vnum cognoscit vniversalia & particularia,quæ anima per diuersas potentias cognoscit:eadem ratione, quia intellectus est superior sensu , poterit per se cognoscere omnia quæ per plures sensus cognoscuntur.Nec valet si dicatur quòd hæc propositio,quicquid potest virtus inferior , potest virtus superior,intelligitur hoc loco de natura rei superioris completa in specie constituente alium gradum in ordine rerum, intellectus autem noster nōn est natura per se completa in specie,sed claditur in illo rerum gradu in quo & homo.Hæc inquam responsio constat quòd non est ad mentem sancti Thomæ,quia declarans illam propositionem,manifestat ipsam in sensu communi, qui vnus apprehendit diuersa genera sensibilium,quæ quinque sensibus exterioribus percipiuntur.manifestum est autem quòd sensus communis nō est magis natura completa in specie quàm intellectus,ergo,&c.

Quicquid potest virtus inferior potest virtus superior.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cum virtus duo respiciat,scilicet operationem & obiectum , dupliciter potest intelligi superiorem virtutem posse quicquid potest inferior,aut scilicet quia in omne obiectum potest in quod potest inferior,aut quia omnem operationem & omnem modum operationis potest habere quæ nata sunt inferiori conuenire. Rursus cum operatio medium quoddam sit inter virtutē à qua egreditur & obiectum ad quod terminatur , & ex vtroque aliquem modum habeat,potest intelligi aut de modo operationis sibi cōuenienti,vt se tenet ex parte virtutis,aut de eo qui sibi cōuenit vt se tenet ex parte obiecti. Considerandum secundò, quòd dupliciter potest dici vna virtus superior alia. Vno modo quia ad superiorem ordinem rerum pertinet , sicut virtus substantiæ separatæ est superior virtute corporea. Alio modo, quia in eodem ordine rerum superiorē gradum tenet, sicut virtus sensitiua interior est superior virtute sensitiua exteriori.Dicitur ergo primò,quòd quantum ad obiecta est vniuersaliter verū quòd quicquid potest virtus inferior,potest virtus superior siue sit superioris ordinis,siue tantum superioris gradus , dummodo sint directē subordinatæ secundum eandem rationem.patet enim in iis quæ sunt superioris gradus tantū, ex eo quod videmus in sensu communi respectu sensuum particulatiū , in iis verò quæ sunt superioris ordinis,ex cōparatione intellectus angelici ad sensum,vt hīc ostenditur.in omnia enim in quæ potest sensus particularis,potest sensus cōmunis ; & in omnia in quæ potest sensus,potest intellectus Angelicus. Dicitur secundò , q omnē operationē quā virtus inferior habet,& virtus habet superior,nisi ipsam aliqua cōcomitetur imperfectio quę superiori nō conueniat,vt superius est ostēsum.Dicitur tertio,quòd quātū ad modū operationis se tenentē ex parte virtutis est vniuersaliter etiam verum quòd quo modo potest operari virtus inferior potest virtus superior operari,vel modo excellentiori paratet,quia modus operandi talis sequitur modum essendi operantis.Dicitur quartò,quòd quantum ad modum operationis se tenentem ex parte obiecti,virtus superioris ordinis potest nobiliori modo includente modum ignobiliorem eminenter operari:virtus autem superioris gradus tantùm,potest eodē modo operari,non autem est necesse quòd nobiliori modo operetur. Primùm patet in Angelo cognoscente singularia materialia, nō tantùm quantum ad accidētia extrinseca,quo modo ea sensus cognoscit,sed etiam quantum ad eorum essentiā intrinsecam. Secundum etiam patet in sensu communi qui de singularibus cognoscit tantùm accidētia,sicut & sensus exteriores,non autem eorū quidditatem. Cū ergo hīc dicitur quòd quicquid potest virtus inferior,potest virtus supetior,sed eminentius, datur intelligi & quod potest in omnia obiecta in quæ potest virtus inferior,& quòd nobiliori modo operationis in illa potest. His præmissis dicitur ad dubium,primo,quòd per rationem hīc adductam optimè probatur quòd substantia separata potest singularia cognoscere & eminentiori modo quàm anima nostra per sensum,tam ex parte cognoscentis,quàm ex parte rei cognitæ, & quia ea cognoscit vnitè & immaterialiter,cum anima nostra per sensus diuisim & materialiter ea cognoscat , & quia ea cognoscit non tantū quantum ad extrinseca accidentia,vt sensus, sed etiā quantū ad essentiam quæ intrinseca est,inquātum species quibus intelligit,repræsentant rem quantum ad essentiam & quantum ad principia individuantia,sicut & essentia diuina à qua profluunt,est eorum causa quantum ad vtrunque. Dicitur secundò,quòd vtique per hanc rationem probari etiam potest, quòd intellectus noster absolutè cōsideratus,quantum scilicet ad sui naturam per abstractionē ab hoc vel ab illo modo essendi,potest cognoscere singularia materialia directē quantum ad eorum singularitatem.Nam ostendit sanct.Thom.prima quæst. 89.artic.4.& veri.quæst.19.artic.secundo,quòd anima nostra separata singularia cognoscit.Dicitur tertio,quòd non tamē per hanc rationem probari potest quòd intellectus noster coniunctus singularia cognoscat & directē & quantum ad eorum singularitatem.non enim valet,intellectus noster secundum suam naturam absolutè cōsideratus potest cognoscere singularia, vtpote qui sit superior sensu,ergo coniunctus hoc potest. Dicitur quarto,quod per ipsam bene probari potest q aliquo modo illa cognoscere potest,quantū scilicet ad eorum singularitatē indirectē,quantum verò ad eorum quidditatem directē,quod est ea excellentiori modo cognoscere quàm sensus qui eorum tantū accidentia extrinseca cognoscit.Vnde sanct. Tho.prima quæst. 86.artic.primo,cum quarto argumento ad partem falsam probasset intellectum nostrum cognoscere singularia,hac ratione, quod quicquid potest virtus inferior , potest virtus superior, reipondet quòd quicquid potest virtus inferior,potest virtus superior,sed eminētiori modo,& quòd intellectus eminētius cognoscit id quod cognoscit sensus. simili modo respondens ad hoc argumentū veri.q.10.artic.5.ad quintum,ait , q illud quod potest virtus inferior,potest virtus superior,non tamen semper eodem modo,sed quandoque alio altiori,& quòd intellectus cognoscit singularia altiori modo quàm sensus,cum ipse penetret ad ipsam naturam speciei quæ est in individuis,ille verò individua cognoscat tantum quantum ad materiales dispositiones & accidētia exteriora.Ex quibus patet quòd per illam propositionem,quicquid potest virtus inferior,potest virtus superior,potest etiam de intellectu nostro concludi quòd aliquo modo singularia materialia cognoscere possit,sed de hac propositione dictum est etiam in primo libro cap.64. Tertiò.Species intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciūt , scilicet principia specici,& principia individuātia,ergo,&c.probatur antecedens, quia eas accipit non per viam resolutionis & abstractionis à conditionibus materialibus,vt intellectus noster , sed quasi per viā compositionis ex assimilatione sui ad primam intelligibilē speciem intellectus diuini,quæ non est à rebus abstracta , sed est ipsarum,& quantum ad formam & quantum ad materiam quæ est individuationis principium,factiua.

ADVERTENDVM quòd species intelligibiles perueniunt ad intellectum substantiæ separatæ per modum suppositionis , est ipsas intellectui repræsentare quidditatem eius compositione ad accidentia individuantia , sicut forma intelligibilis diuini intellectus est factiua quidditatis cuiuslibet compositione,species autem intelligibiles intellectus nostri perueniunt per viam resolutionis,quia quamuis causentur à rebus positis & vnita accidentibus individualibus,ipsam tamen quidditatem solam repræsentant,& non cum conuersione ad accidentia individuantia.Addit tamen. san Th.(quasi)vt ostendat ibi esse quandam similitudinem compositionis , non autem veram compositionem.Nam sicut in essentia diuina vnitè continentur quidditas materialis & accidentia,non tamen ibi faciūt veram compositionem,sed vt in vna simplici virtute factiua vtriusque continentur,ita in specie intelligibili substantiæ separatæ vnitè continentur,inquantum ipsa vna existens & quidditatem & accidentia repræsentat , in ea tamen veram compositionem non faciunt.

AD hanc rationem dicit Scotus 2.dist.3.quæst. vltima, duo. Primò,quòd posito quòd res fluant à Deo quo ad materiam & quo ad formam,non tamē sequitur.ergo quo ad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu substantiæ separatæ,præsertim cum secundum sanct.Tho.materia pertineat ad quod quid est. Secundò dicit quòd arguere , quoniam diuina essentia est ratio cognoscendi singulare & vniuersale , quòd etiam species influxa in mente substantiæ separatæ sit ratio illa cognoscendi, est committere fallaciam accidentis procedendo à magis perfecto ad minus perfectum affirmatiuè. Ad primum horum dicitur primò quòd optimè valet illa consequentia , quia cum secundum Augustinum res à Deo secundum duplex esse procedāt,scilicet secundum esse materiale in seipsis,& secundum esse intentionale in mente substantiæ separatæ,sicut in esse naturali habent materiam & formam à Deo,ita consequens est vt & illa habeant in esse intentionali & repræsentatiuo in mente substantiæ separatæ : alioquin non ratio res in esse naturæ producta à Deo esset in esse intentionali producta in substantia separata.Et quia cognitio fit secundum repræsentationem formæ intelligibilis,ideo sequitur quòd substantia separata cognoscat materiā & formam rerum,quod est cognoscere singularia in sua singularitate.Nec obstat quòd apud sanctum Thomam materia pertinet ad quod quid est,ex quo videtur quòd etiam substantia separata,quamvis cognoscat materiam,non tamen oportet quòd cognoscat singulare in sua singularitate.dicitur enim quòd licet apud sanct.Th.materiam communem esse de ratione quidditatis,non tamen materiam individualem de qua loquimur,cum dicimus Deum esse causam rei non solum quātum ad formam, sed etiam quantum ad materiam , & quòd substantia separata cognoscit rem quantum ad materiam & quantum ad formam. Nec enim caūsare rem quantum ad materiam & formam,est cau sare ipsam quantum ad suam singularitatem: cognoscere ipsam quantum ad suam materiam,est ipsam quantum ad suam singularitatem cognoscere. Ad secundum dicitur,quòd nulla committur fallacia cum arguitur à magis perfecto ad minus perfectum affirmatiuè,& in iis in quibus minus perfectum à magis perfecto tanquam ab alterius exemplari deductum est.quod enim conuenit exemplari inquantum est ratio alicuius exemplati,esse est & exemplato inquantum huiusmodi concorda re.figuram enim Herculis quæ exemplatur ab eius imagine,inquantum est eius imago,oportet Herculi assimilari,sicut & eius imago illi assimilatur.Cum ergo species in mente substantiæ separatæ existentes(vt dicitur secundo sent.dist.3.quæstione vltima articulo tertio) sint exemplatæ à propriis Ideis rerum, inquantum sunt ipsarum rationes propriæ,& illæ Ideæ repræsentent res quantum ad earum singularitatem,necesse est vt etiam species ipsæ,res quantum ad earum singularitatē repræsentent.

Quārto.Apud Philosophos corpora cælestia mouētur à substantiis separatis,ergo substantiæ separatæ cognoscunt mobile quod mouēt,& situs qui per motum renouātur,quæ sunt quædam singularia,ergo,&c.probatur antecedens,quia agūt & mouent per intellectum.

PRAEDICTAM conclusionem quantū quidem ad hanc partem quòd substantiæ separatæ cognoscant singularia,tenet etiam Scotus in secūda distinctione tertia,& distinctione nona. Sed quantum ad aliam partem,scilicet quòd vna & eadem species sit repræsentatiua & quidditatis & omnium eius singularium in mente Angelica,reprehendit,& arguit sic. Primò,quia sequeretur quòd talis species esset infinita,vbi enim pluralitas numeralis concludit maiorem perfectionem, infinitas numera lis concludit infinitam perfectionem. Sic autem est in rationibus repræsentatiuis quòd posse repræsentare plura concludit maiorē perfectionem.ergo posse repræsentare distinctè infinitos,concludit infinitam perfectionem in ratione repræsentāte. Secundò.Ratio repræsentans vniformis in se & in intellectu non repræsentat difformiter aliquid:ergo ista ratio vna quæ potest vel repræsentabit simul opposita pertinentia ad existentias rerum naturaliter,& tunc semper repræsentabit oppositas, & ita intelliget oppositas,& consequenter nihil:vel repræsentabit alterum istorum determinatè,& ita nunquam reliquum repræsentabit.Sicigitur quandoque habebit certam & determinatam cognitionem de vno oppositorum quantum ad existētiam nunquam per eandem rationem habebit notitiam determinatam & certam de alio oppositō.Adducit quasdā etiam alias rationes quibus probat quòd vniuersale cognitum non est ratio cognoscendi singulare distinctē:sed quia hoc non dicimus , sed tantùm q̄ eadem species quæ est repræsentatiua naturæ,est etiā repræsentatiua singularium, & q̄ per vnam speciē substantia separata & vniuersale & singularia cognoscit,ideo ad illa non oportet aliter responderi. Aure. quoque apud Cæpr. loco allegato superius arguit contra dictam conclusionē.Primò sic,& videtur ratio sumpta ex Auer.3.de anima, Comment. 22.& 23.Vniuersale & singulare sunt diuersæ intentiones,& diuersa obiecta,ergo requirunt diuersas potentias. ergo substantia separata non potest per vnam virtutē,quę est intellectus,apprehēdere vniuersale & particulare. Secundò. Species singularis repræsentat singulare modo quātitatiuo & materiali,scilicet vt hic & nunc, sed intellectui hæc repugnant,ergo &c. Ad primam Scoti dicitur ex sententia sanct.Tho.veri.quæst.20.artic.4.ad primum, quòd non est inconueniens aliquam speciem esse infinitam secundum quid, finitam tamen simpliciter.Sicut enim infinita individua numero vnius speciei sunt finita secundum speciem,inquantum ad vnam determinatam speciem pertinent,ita vna species infinitorum individuorum repræsentativa est finita simpliciter, quia est determinata ad vnam speciem : sed est secundum quid infinita, inquātum est infinitorum individuorum sub vna specie contentorum repræsentativa. Ad secundam respondēt quidam quòd hæc supponit falsum,scilicet quòd species in mente substantiæ separatæ repræsentet coniunctionis contingentis durationem,tāquam rem repræsentatam.hoc autem est falsum. apud sanctum Thom enim huiusmodi species repræsentat quidem naturam vniuersalem,& particularem,& coniunctionē eorum cum existentia in rerum natura,& cum quocunque alio esse accidentali & naturali, durationem autem talium cōiunctionum non repræsentat tanquam rem repræsentatam:sed ipsa duratio est tanquam conditio sine qua coniunctio illa non repræsentatur:quod ex hoc conici potest , quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura cōtingentia.Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meæ crastinæ , præscitet euidenter sessionem mihi coniungendam cras. Sed nō videtur mihi hæc responsio ad mentem san.Tho.esse,imò falsum assumere,scilicet quòd duratio coniunctionis contingentis nō sit res repræsentata per speciem substantiæ separatæ,sed tantum conditio rei repræsentatæ,sine qua nō repræsentatur. hoc enim non videtur,propter duo. Primò,quia apud ipsum species existentes in substantia separata, repræsentēt singularia , & omnia accidentia quæ in singularibus sunt,vt patet veri.quæst.8.artic. 11.ad 9.Sed in singularibus nō solùm est coniunctio contingēs, sed etiam ipsum quando,quod ad durationem pertinet , sicut & ipsum vbi, in ipsis est secūdum opinionem ponentem quòd vbi distinguitur à loco,& quando à tempore , ergo &c.Secundò, apud sanctum Thomam substantiæ separatæ de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem & discursum cognoscimus,sed nos cognoscimus compositionem & durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus præsens mensurate sessionemSortis.ergo idem multo magis substantia separata cognoscit , ergo duratio talis coniunctionis est res sibi per speciem repræsentata. Videntur autem decipi qui sic opinantur , quia cognitionem substantiæ separatæ volunt nostræ sensitiuæ cognitioni commensurare,vt sicut visus noster non videt durationem visibilis,sed duratio præsens est conditio sine qua visibile non moueret sensum neque visionem terminaret,ita sit de intellectu substantiæ separatæ:hoc autem falsissimum est, quia species illæ longè perfectius singularia & omnes eorū conditiones repræsentant quàm species in sensibus receptæ.Nec sequitur si repræsentarentur per species talis duratio compositionis , quòd substantiæ separatæ futura cognoscerent.non enim cognoscitur compositio neque eius duratio nisi quando est in actu,non autem quando est futura.Ad argumentum ergo Scoti aliter respondetur.Dicitur enim primo quòd antecedens dupliciter intelligi potest secundum quòd li difformiter repræsentare , potest se tenere aut ex parte repræsentantis,aut ex parte rei repræsentatæ. Si enim accipiatur ex parte repræsentantis,sic antecedens est verissimum. Si enim vniformis est ratio in se & in intellectu,cōstat quòd ex sui multiformitate non repræsentat difformiter,sed tunc non infertur propositum, si autem accipiatur ex parte rei repræsentatę,tunc antecedens ipsum falsum est.Potest enim vna ratio manens eadem in se & nullo modo variata quantū ad aliquid absolutum difformiter repræsentare aliquid propter difformitatē & mutationem rei repræsentatę,ex qua mutatione habet res,vt nunc vno modo assimiletur speciei intelligibili quæ est in substantia separata,nunc verò alio modo.Vt enim dictum est superius cap.96. singulare non habet actualem assimilationem ad huiusmodi species nisi quando est in actu;similiter non assimi-

Virtum species intelligibilis substātia separata repræsentet coniunctionis cōtingentis duratiōnem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

latur illi secundum aliquam conditionem, nisi quando actu illi conditioni subsitat. Dicitur secundò, quòd si loquamur de repræsentatione potentiali, aut fundamentali, sic illæ species oppositæ ad existentiam rerum pertinentia sub tali aut tali conditione accidentali naturaliter repræsentant, vt sit simultas potentiæ, non autem potẽtia simultatis. sunt enim natæ (quantum in ipsis est) repræsentare rem sub existentia talis conditionis accidentalis, & sub existentia oppositi successiue, secũdum quòd ipsum singulare modo est sub vno oppositorum, modo sub alio. Si verò loquamur de actuali repræsentatione, sic supposita existentia rei singularis, vnum oppositorum determinatè repræsentat, scilicet illud quod est in actu loquendo de conditionibus siue accidentibus individui & cum arguitur, ergo aliud non repræsentabit, negatur consequentia, quia sicut naturaliter repræsentat hãc conditionẽ individui dum est in actu, ita opposita cõditionem singularis existentis dum est actu, naturaliter repræsentat. Loquendo verò de existentia singularis absolutè dicitur quòd ipsam existentiam naturaliter repræsentat dum est, & nunquam repræsentat oppositum, quia vt dictum est, non repræsentat in actu singulare non existens actu.

VERVNTAMEN attendendum cum dicimus speciem non repræsentare singulare nõ existens, quòd loquimur de singulari futuro, quod videlicet nunquam fuit. tale enim nunquam habuit actualem assimilationem ad speciem, ideo quandiu est futurum, non repræsentatur. De singulari autem iam præterito verum est quòd ipsum etiã postquam præteriit, repræsentat sub non actuali existentia, eo quòd habuerit actualem assimilationem ad speciem: vnde primò species repræsentat actualem existentiam singularis existentis, deinde eius non existentiã, postquam esse desierit propter solam quidem variationem singularis, non autem propter variationem speciei, nisi secundum diuersas habitudines. Ad primum Aureoli negatur antecedens loquendo de diuersitate formali obiectorum inquantum obiecta sunt, vt ad substantiam separatam referuntur. Per comparationem enim ad potentias animæ quorum sunt motiua, vniuersale & particulare sunt obiecta formaliter distincta propter diuersum modum immutationis, scilicet vniuersalis & particularis, & ideo diuersas potentias requiruntur ordine autẽ ad substantiam separatam cuius non sunt motiua, sunt obiecta tantũ materialiter distincta. ideo ab vna sola potentia intellectiua apprehendi possunt. Ad secundum dicitur, quòd repræsentare modo quantitatiuo, dupliciter intelligi potest. Vno modo ex parte repræsentãtis, & sic negatur maior, si vniuersaliter sumatur. Est enim verum duntaxat de specie singulari individuo materiali adæquata, cuiusmodi non est species intellectus separati. Alio modo ex parte rei repræsentatæ, & tunc minor est falsa. potest enim aliqua species intelligibilis immaterialis omnino ex parte sui existens, repræsentare rem materialem habentem modum quantitatiuum. Cætera vide apud Capreolum.

Vtrum substantia separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Caput 101.

Dubitatio.

QVIA verò intellectus in actu, est intellectũ in actu: sicut sensus in actu, est sensibile in actu: idem autem non potest simul esse multa in actu: impossibile videtur quòd intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diuersas, sicut iam suprà dictum est.

Solutio.

Sed sciendum est quòd non omne illud est intellectum in actu, cuius species intelligibilis actu est in intellectu, cum enim substantia intelligens sit etiã vo ẽs, ac per hoc sit domina sui actus: in potestate ipsius est postquam habet speciem intelligibilem, vt ea vtatur intelligendo actu: vel si habet plures, vt vtatur vna ipsarum. vnde & ea quorum scientiam habemus, nõ omnia actu consideramus. substantia igitur intellectualis per plures species cognoscens, vtitur vna quam vult: ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per vnã speciem cognoscit. omnia enim sunt vt vnum intelligibile, inquantum sunt per vnum cognita: sicut & intellectus noster simul cognoscit multa adinuicem composita, vel relata vt vnum quoddam. ea verò quæ per diuersas species cognoscit nõ eo modo scit simul. & ideo sicut est intellectus vnus, ita est intellectum in actu vnum. est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio: non tamen motus propriè loquendo: cum non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Intellectus autem diuinus quia per vnum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, & sua actio est sua essentia: omnia simul intelligit: vnde in intelligentia eius non cadit aliqua successio: sed suum intelligere est totum simul perfectum permanens per omnia secula seculorum. Amen.

EXPLICIT LIBER Secundus.

Super cap. 101.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de cognitione substantiæ separatæ quantum ad eius obiecta absolutè, vltimo loco determinat de simultate ipsorum obiectorum in esse cognito. Et primò mouet dubium. Secundò respondet determinando veritatem. Quantum ad primum videtur quòd non possint plura intelligibilia simul esse in intellectu substantiæ separatæ secundum suas species. Nam intellectus in actu est intellectum in actu: sed idem non potest simul esse multa in actu, ergo, &c. Respondet sanct. Thom. primò ad maiorem, quòd nõ omne illud est intellectum in actu, cuius species intelligibilis est in intellectu, vt supponitur, quia cum substantia intelligens sit etiam volens, in potestate ipsius est postquam habet speciem intelligibilem, vt ea vtatur actu intelligendo: & si plures habet, vt vna ipsarum vtatur. Secundò ad minorem respondet, quòd omnia quæ per vnam speciem cognoscit, substantia separata simul actu cognoscit, & tunc illa sunt vt vnum intelligibile: licet & intellectus noster multa simul cognoscit vt vnũ: quę verò per diuersas species cognoscit, non simul cognoscit: & ideo sicut est intellectus vnus in actu, ita est vnũ intellectum in actu. Ex his sequitur quòd in intellectu substantiæ separatæ est quædam intelligentiarum siue intellectionum successio, non tamẽ motus propriè loquendo, cum non succedat actus potentiæ, sed actus actui. In intellectu autem diuino qui omnia simul intelligit, eo quòd per suam essentiam omnia cognoscit, & sua actio est sua essentia, non cadit successio intelligentiarum, sed suum intelligere est totum simul, &c.

AD euidentiam eorum quæ hoc loco dicuntur, considerandum ex doctrina san. Th. veri. quæst. 8. ar. 14. quòd species intelligibiles dupliciter esse possunt actu in intellectu, scilicet in actu imperfecto, quando per eas intellectus actu nõ considerat: & in actu perfecto, quando actualiter secundum ipsas considerat. Quando sunt in ipso actu imperfecto, dicitur intellectus in actu imperfectè, & similiter ipsa quorũ sunt similitudines, sunt intellecta in actu imperfectè, siue intellecta in habitu. Quando autem sunt in ipso actu perfecto, tũc dicitur intellectus in actu perfectè, & intellectum in actu perfectè. Cum ergo inquit sanct. Th. non omne illud esse intellectum in actu, cuius species est in intellectu, intelligẽdum est de intellecto in actu completè & perfectè. sic enim repugnat plura intellecta in actu simul esse in intellectu secundum rationem Algazelis, sicut repugnat vnum corpus secundum eandem partem diuersis figuris figurari, non autem plura intellecta in actu imperfectè seu habitualiter.

SED occurrit dubiũ circa illud quod adducitur pro ratione illius dicti, quia scilicet substantia intelligens est etiam volens, & ideo in potestate eius est vt vtatur specie ad intelligendum actu. hoc enim non videtur verum propter duo. Primò, quia species est agens naturale. Secundò quia tunc substantia separata intelligens per aliquam speciem, prius vellet falsè priorare naturæ intelligere per illam, sed voluntas non potest velle aliquid incognitum secundum August. 10. trinit. cap. 1. igitur illam volitionem præcessit cognitio illius speciei: & sit illam cognitionem præcedit alia volitio, illam volitionem præcedit alia intellectio, & sic in infinitum. Ad primum potest primò responderi, vt respondet Cap. in 2. sen. q. licet species intelligibilis sit forma naturaliter agens, non tamen in actũ exit nisi per voluntatem: & ideo non tollitur quin sit in potestate substantiæ intelligẽtis q per ipsam intelligat aut non intelligat. Secundò respondetur, quòd species intelligibilis non est naturalis agens neque sicut agens quod, neque sicut agens quo. Nam de ratione agentis naturalis vt quod, est quòd sit determinata ad vnum, ita quod non possit nõ agere si approximetur passum dis-

dispositio deductis impedimentis, vt ex nono Metaphysicæ patet. de ratione verò agentis naturalis quo, est quòd agens sit ad vnum determinatum, & non possit per ipsum non agere. Conuenit autem quòd neutrum conueniat speciei. neque enim agit intellectionem tanquam id quod ipsam producit, neque intellectus habens speciem per speciem necessariò intelligit, vt experimur in nobis. ideo magis dicendum est quòd est principiũ formale intellectionis liberum, non quidem in se formaliter habens libertatem (hæc enim est conditio principalis agentis) sed quia substantia ipsam habens, secundum eam libere operatur.

Ad secundum dicitur, quòd duplex est cognitio, vna confusa & indeterminata, alia distincta & determinata. Cognitionem distinctam & determinatam necesse est præcedere volitionem, non autem omnem cognitionem confusam, & sic non procederetur in infinitum. Intendit ergo sanctus Thomas de cognitione distincta per speciem, non autem de cognitione confusa & indeterminata. In nobis enim ex aliquo occurrente sensui excitatur intellectus ad aliquam cognitionem cõfusam rei, & ex illa mouetur voluntas ad desiderium cognitionis distinctè illius, & sic volũtas intellectum ad cognitionem distinctam illius mouet. In substantiis autem separatis, quia non est sensus cui aliquid ex improuiso possit occurrere, puto quòd cognitio confusa & indeterminata non ab extrinseco prouenitat, sed ab intrinseco. Cum enim suam substantiam semper actu videat substãtia separata, & omnes suas naturales perfectiones: semper species intelligibiles in suo intellectu existentes intuetur, inquantum eius naturales conditiones sunt ad res intelligendas ordinatæ, & ex hoc omnium à se naturaliter cognoscibilium habet confusam & indeterminatam cognitionẽ: vnde in potestate sua est vti quacũque voluerit ad distinctam cognitionem. Potest etiam dici quòd omnem cognitionem actualem præcedit volitio, exceptis prima cognitione quam in intellectu Deus immediatè causat. non tamen omnem volitionẽ præcedit necessariò actualis cognitio, sed sufficit vt præcedat cognitio actualis vel habitualis. Et propterea ad hoc quòd aliquis velit vti vna specie earũ quas habet, non requiritur aliqua actualis notitia, sed sufficit ipsa habitualis notitia per speciem, & libertas intelligentis. Vnde Commẽ. 3. de anima, dicit habitum esse quo quis vtitur cum voluerit.

CIRCA respõsionem ad minorem aduerte quòd ex illa vult habere sanctus Thomas quòd idẽ potest esse multa aliquo modo in actu, inquantum illa sunt vnum, nõ autem inquantum sunt multa: & quia quæ per diuersas species inquantum diuersæ sunt intelliguntur, sunt multa intelligibilia formaliter, ideo intellectus non potest simul esse illa multa in actu perfecto: quæ verò per vnam speciem intelliguntur, non sunt multa intelligibilia formaliter, sed vnum. ideo intellectus potest simul esse illa multa in actu perfecto. tunc enim sicut est vnus intellectus in actu, inquantum vnica specie intelligit, ita est vnum intellectum in actu, inquantum illa multa vnica specie intelliguntur.

ADVERTE autem (vt in superioribus patuit) quod non ex vnitate speciei multa per vnam speciem repræsentata dicuntur vnum intelligibile, sed etiam ex vna formali ratione ipsis inuenta. dictum est enim superius de mente sancti Thomæ quòd vni speciei intelligibili oportet vnam formalem rationem correspondere. Ex his hæc habent multa vt sint vnũ intelligibile formaliter, sintque vno actu ab intellectu cognoscibilia. Patet autem hanc esse mentem sancti Thomæ, quia hic in intellectu nostro exẽplificat de multis adinuicem compositis vel relatis, quæ constat in vna communi ratione conuenire. Et prima parte loco allegato exemplificat de partibus continui & propositionis quæ in toto conueniunt, & de comparatis quæ conueniunt in vna comparatione.

CIRCA illud quod inquit sanctus Thomas quoniam omnia quæ intelligentia per vnam speciem cognoscit simul actu cognoscit, dubium curiosum occurrit: An inquam ita illa cognoscat simul, quòd omnia simul de necessitate cognoscat, non possitque vnũ considerare alio non considerato: an potius dicatur sic posse omnia illa simul cognoscere, quòd tamẽ vnum possit sine altero considerare si voluerit. Verbi gratia, cum omnia individua humana actu existentia per speciem quidditatis hominis cognoscat, dubium est an vtendo specie quidditatis humanæ necessariò omnes homines videat & consideret, non possitque de vno homine considerare quin cõsideret de omnibus an possit per eam de imperatore considerare non considerando de rege Franciæ. Vtrunque enim videtur rationem habere. Nam quòd necessariò omnia videat, probari potest, quia species intelligibilis naturaliter & æqualiter omnia per ipsam intelligibilia actu existentia repræsentat: ergo si intellectus vna specie intelligit, non potest non considerare omnia per ipsam intelligibilia, cum ipsa species non possit illa non repræsentare. Confirmatur etiã, quia videmus quòd Deus non potest nõ habere actualem considerationem de omnibus intelligibilibus, quia essentia diuina omnia saltem positiua naturaliter repræsentat. Quòd autem non necessariò videat, argui potest, quia intellectus noster per speciem hominis intelligens, non omnia per illam speciem cognoscibilia de homine necessariò cõsiderat. non potest de ipso considerare tantum quòd substantia sit, non considerando quòd sit animal, aut quòd sit rationalis: ergo & angelus non omnia per vnam speciem ab ipso cognoscibilia necessariò considerat. Sed licet vtraque pars huius dubij probabiliter sustentari possit, secunda tamen propter rationem adductam, & propter verba san. Tho. mihi probabilior videtur. nam in quæst. de veritate quæst. 8. artic. 13. respondens ad secundum & ad vltimum argumentũ, quibus probabatur quòd angelus potest cognoscere cordium cogitationes, quia videt species & habitus in mente angeli existentes, negat cõsequentiam: ad secundum quidem, quia ex vna specie quã intellectus penes se habet, in diuersas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. Ad vltimum verò, quia ex vna habituali notitia multæ considerationes actuales progrediuntur. Ex his enim verbis apparet de mente san. Tho. esse, quòd angelus vna specie intellectuali vtens, non necessariò considerat omnia per ipsam cognoscibilia. sed potest quod voluerit ex illis considerare: & propter hoc non oportet vt cognoscens habitum aut speciem, cognoscat determinatè quid per illam speciem aut habitum intellectus consideret. Quapropter probabile mihi videtur, quòd sit in libertate angeli vti vna specie intellectuali secundum beneplacitum suum. potest enim omnia simul distinctè cognoscere (si voluerit) quæ per vnam speciem cognosci possunt, eligendo videlicet actum illi speciei adæquatum: & potest ipsa vti ad vnum tantum, aut plura illorum intelligenda, non autem omnia. actum illi speciei inadæquatum & deficientem eligẽdo.

AD rationem autem in oppositum respondetur, quòd licet species intelligibilis naturaliter & æqualiter omnia per ipsam intelligibilia repræsentet habitualiter & imperfecto modo, nõ tamen actualiter & perfectè. Sed sicut ex intentione voluntatis suæ prouenit quòd hac specie vtatur, & consequenter quòd actualiter in actu perfecto sit in intellectu, ita ex intentione eius prouenit quòd ad considerationem illius aut illius per ipsam cognoscibilis applicetur.

AD confirmationem dicitur, quòd non est eadem ratio de Deo & de angelo: quia essentia diuina actualiter & perfecto modo ex propria sui natura omnia à Deo intelligibilia repræsentat (de positiuis intelligo) & actualis sua repræsentatio ex eius voluntate non dependet. species autem intellectus angelici ex se non repræsentat actualiter & perfectè ipsum intelligibile per ipsam, sed tantum habitualiter & imperfectè: quòd autem actualiter repræsentet, ex voluntate dependet.

In successione intelligẽtiarum successio actus actui non autem actus potẽtiæ.

CIRCA illam propositionem, in intellectu substantiæ separatæ est quædam intelligentiarum successio, non tamen motus propriè loquendo, cum non succedat actus potentiæ, sed actus actui: aduertendum quòd dupliciter potest intelligi secundum quòd in antehabitis dupliciter exposuimus intelligere esse motum existentis in actu, non autem existentis in potentia. Si enim operationem intelligendi referamus ad intelligentem tanquam ad susceptiuum, sic dicimus de mente Commentatoris quod est actus existentis in actu, inquantum est vltimũ complementum, & non relinquit suum susceptiuum in potentia ad vlteriorem actum, per ipsum vt sic acquirendum, vt facit motus propriè dictus. Secundum hunc sensum, in successione intellectionum non succedit actus potentiæ, sicut in motu terminus succedit motui cõstituenti subiectum in actu potentiali tendente ad vlteriorem actum, sicut potentia rendit ad actum, & perfectibile ad perfectionem, aut etiam sicut vna pars motus succedit ad alteram, sicut actus ad potentiã & perfectius ad imperfectius: sed succedit actus cõpletus alij actui completo, quia duo actus intelligendi substantiæ separatæ nõ sunt partes vnius actus imperfecti, neque vnus est potentia tendens ad alterum successiuè, sed vnusquisque est actus cõpletus cõstituens intellectũ in actu perfecto & vltimo respectu vnius intelligibilis. Si autem referamus intellectionem ad intelligentem tanquam ad principium productiuum, vt sic, dum vna operatio alteri succedit, non succedit actus potentiæ, sed actus actui: quia vnusquisque istorum actuum attribuitur existenti in actu per speciem. sic enim intelligens, vnum actum prius producit per vnam speciem per quam est in actu, & posterius per aliam speciem per quam est in actu, alium actum intelligendi producit: & tunc actus siue existens in actu succedit existenti in actu, non autem existens in actu succedit existenti in potentia.

POTEST tamen aliquo modo in intellectionibus substantiæ separatæ dici, quòd succedit actus potentiæ inquantũ prius non habebat istum actum intelligẽdi, & postmodum habet. Sed non loquitur sanctus Thomas de ista successione qua prius in-

Universidad de Deusto
Biblioteca

telligens habitu, postmodum intelligit actu: sed de successione diuersorum actuum intelligendi.

Quomodo intellectus ea qua p diuersas species cognoscit, non simul intelligit.

CIRCA id quod hic dicitur, intellectum simul intelligere ea quæ per diuersas species intelligit, quædã difficultates occurrunt. Primò. Substantia separata simul videt Deum per essentiam Dei, seipsam per essentiam suam, aliqua verò alia per alias species: ergo simul plura per plures species potest intellige re. Secundò. Substantiæ mouentes orbes semper intelligunt ipsum motum & mobile, vt superius dixit sanct. Tho. cap. 97. & verisimile est quòd etiam aliquid aliud intelligant, sed ista per species superadditas eiusdem rationis intelligunt, ergo, &c.

Tertiò. Damnati semper cognoscunt pœnas quibus affliguntur, & etiam aliqua alia, sed hæc per species intelligũt, ergo, &c.

Quartò. Angelus (vt dicitur prima quæst. 58. ar. 4. ad primum) intelligendo rei quidditatem, intelligit quicquid rei attribui potest, vel remoueri ab ea: sed ab vnaquaque quidditate omnes aliæ remoueri & negari possunt: ergo intelligendo vnã quidditatem, omnes quidditates intelligit, sed eas intelligit per species innatas, ergo, &c. Ad primum respõsum est superius libro primo, vbi de scientia Dei agebatur. Ad secundũ ex doctrina sancti Thomæ secundo, dist. 11. quæst. 2. artic. 3. ad quartum respondetur, & dicitur primò, quòd substantia separata est sibi ratio cognoscendi omnia quæ ad ipsam pertinent: & ideo cum motus corporis cælestis sit de pertinentibus ad substantiam mouentẽ, eò quòd illi motui à sua creatione sit deputata, necesse est dicere quòd substantia mouens cælum non per species innatas, sed per essentiam suam & motum & cælum inquantum est suũ mobile cognoscat, licet non distinctè & quidditatiuè. Dicitur secundò, quòd non inconuenit substantiam separatam simul per suam essentiam aliqua intelligere, & aliquid aliud per speciem, cum essentia & species intelligibilis sint rationes intelligendi diuersarum rationum, & vnum sit ratio alterius, vt ostensum est in primo libro: ideo non inconuenit substantiam separatam simul & quæ ad ipsam pertinent, & aliquid aliud intelligere. Sed contra fundamentũ huius responsionis videtur esse verba sanct. Tho. veri. quæst. 9. art. 4. ad 11. Dicit enim ibi quòd vnus Angelus cogitationem alterius ad se loquentis per speciem qua cognoscit ipsum Angelum, videt, sed cogitatio talis est de pertinentibus ad Angelum audientem, vt dicit sanct. Tho. in secundo sent. loco allegato: ergo falsum est quòd Angelus omnia ad ipsum pertinentia per suam essentiam cognoscat. Respõderi potest quòd per speciem innatam non intendit sanct. Tho. in illo loco speciem intelligibilem ab essentia intelligentis distinctam, sed absolutè principium formale cognitionis, quodcunque sit illud. Vult enim ibidem respõdere, quòd cogitatio Angeli loquentis non cognoscitur ab Angelo cui loquitur, per aliquam particularem speciem cogitationis, sed per illudmet principium per quod ipsa essentia loquentis cognoscitur. Veruntamen pro declaratione supradictæ responsionis cum dicitur essentiam substantiæ separatæ esse rationẽ intelligendi omnia quæ ad ipsam pertinẽt, attendendũ est q̃ dupliciter hoc possumus interpretari. Vno modo, quòd ipsa sola nulla alia concurrente specie sit principium formale intellectionis illorum. Alio modo, quòd ad horum cognitionem concurrant & essentia & illorum species intelligibiles, tanquam vnum totale principium intellectionis ipsorum, sed tamen ipsa essentia sit ratio vt ad vsum specierum huiusmodi intellectus conuertatur, inquantum cognitio perfecta essentiæ exigit vt omnia ad ipsam spectantia cognoscantur. Licet autẽ vterque sensus probabiliter sustentari possit. Primus tamen magis ad intentionem san. Th. videtur esse. Si enim ideo diceretur substantia separata plura ad ipsam pertinentia simul intelligere posse, quia essentia sua est ratio cognoscendi illa per proprias species: sic omnia ab ipsa naturaliter cognoscibilia simul posset intelligere. Nam vt dicitur veri. q. art. 14. ad sextum, essentia Angeli est ei ratio cognoscendi omnia quæ cognoscit ad hunc secundum sensum. Ad tertium per idem fundamentum respondetur, quòd cum anima separata se per essentiã cognoscat, vt dicitur prima q. 89. art. 2. sicut aliæ substantiæ separatæ cognoscendo essentiam suam, per ipsam omnia ad se pertinentia cognoscunt, ita de anima separata dicendum erit: & sic cum animarum cruciatus sint de pertinẽtibus ad ipsas, diceretur quòd illos non per species, sed per suam essentiam cognoscunt, & sic non prohibetur simul cum ipsis aliquid aliud intelligere. Si autem inferatur de animabus damnatorum post resurrectionem, quòd tunc non intelligent se per essentiam, sicut nec modò dum corporibus vniuntur, & sic remanet eadem difficultas quæ prius, respõderi potest quòd anima etiam post resurrectionem reassumpto corpore se per essentiam cognoscet. Nam vt dicitur quarto d. 50. q. 2. artic. 2. q 1. ad secundum, anima post resurrectionem, propter corporis incorruptibilitatem, non ita trahetur ex corpore sicut modò trahitur. Ad quartum dicitur primò, iuxta ea quæ dicuntur prima quæst. 85. art. quarto, & veri. quæstione octaua articulo decimoquarto ad secundum, & quoli. 7. articulo secundo, quod vtique Angelus cognoscendo quidditatem alicuius cognoscit omnia à quibus illa res differt, vt in vna ratione differentiæ conueniunt. Dicitur secundò, quòd omnes alias quidditates videt, non vnamquamque distinctè & quidditatiuè intuendo, sed videndo rationẽ in qua conueniunt, vt à quidditate primò visa distinguuntur: verbi gratia quia homo per rationalitatem ab omnibus animalibus irrationalibus primò differt, ideo Angelus hominẽ intuendo, intuetur etiam irrationalitatem in qua omnia bruta conueniunt, à qua homo per rationalitatem distinguitur: & sic omnia bruta cognitione quadam confusa cognoscit, inquantum scilicet in irrationalitate conueniunt, & in vna ratione negationis & differentiæ conueniuntur. Dicitur tertio, quòd hac cognitione omnia huiusmodi per speciem quidditatis à qua remoueri cognoscuntur Angelus intelligit: & quia non incõuenit quæ vna specie cognoscuntur simul intelligi, ideo omnes quidditates hoc modo simul intelligi nullum inconueniens est. Cætera quæ ad hãc materiam pertinent, vide apud Capre. secundo senten. dist. 3. q. 2. Et hæc dicta sufficiant pro explanatione secundi libri ad omnipotentis Dei honorem, & Beati Thomæ laudem.

EXPLICIVNT COMMENtaria in secundum librum Diui Thomæ de Aquino contra Gentiles.

FRATRIS FRANCISCI DE SILVESTRIS FERRARIENSIS, ARTIVM ET SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORIS celeberrimi, ordinis prædicatorum quondam generalis magistri, in quatuor libros Diui Thomæ de Aquino contra Gentiles, Commentaria præclarissima.

INCIPIT LIBER TERTIVS DE VERITATE CATHOLICÆ fidei contra errores Gentilium, editus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum prædicatorum doctore excellentissimo.

Caput 1.

PROOEMIVM.

DEVS magnus Dominus, & rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam: quia in manu eius sunt omnes fines terræ: & altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, & ipse fecit illud: & siccam manus eius formauerunt. Vnum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius: quod ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur: vt non solùm primum entium, sed & primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturæ, sed secundum suæ arbitrium voluntatis, vt ex superioribus est manifestum: vnde consequens est vt factorum suorum sit Dominus. tam super ea quæ nostræ voluntati subduntur, dominamur. hoc autem dominium super res à se productas perfectum habet, vtpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiæ fundamento: cum sit totius esse vniuersalis effector. Eorum autem quæ per voluntatem producũtur agentis, vnumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur. bonũ enim & finis est obiectum proprium voluntatis. vnde necesse est, vt quæ ex voluntate procedunt, ad finẽ aliquem ordinetur. finem autem vltimum vnaquæque res per suam consequitur actionem: quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quæ agunt. Necesse est igitur vt Deus qui est in se naturaliter perfectus, & omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, à nullo vtique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur: sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non fortiatur. Est igitur sicut perfectos in essendo & causando, ita etiã & in regendo perfectus. Huius verò regiminis effectus in diuersis apparet diuersimodè secundum differentiam naturarum. Quædam namque sic à Deo producta sunt, vt intellectum habentia, eius similitudinem gerant, & imaginem repræsententur: vnde & ipsa non solùm sunt directa, sed & seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem: quæ si in sua directione regiminis diuino subdãtur, ad vltimũ finem consequendũ ex diuino regimine admittuntur, repelluntur autem si secus in sua directione processerint. Alia verò intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. quorum quædam incorruptibilis existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum: ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis præfixtutum nequaquam exorbitãt, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur: sicut sunt corpora cælestia, quorum motus semper vniformiter procedunt. Alia verò corruptibilia existẽtia naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius perfectum completur. nam vno corrupto aliud generatur: & similiter in actionibus propriis à naturali ordine deficiunt: qui tamen defectus per aliquod bonum inde prouenies compensatur. Ex quo apparet quòd nec illa quæ ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis euadũt. nam & hæc corruptibilia corpora sicut ab ipso Deo cõdita sunt, ita potestati eius perfectè subduntur. Hoc igitur diuino repletus spiritu Psalmista considerans, vt nobis diuinum regimen demonstraret, primò describit nobis primi regentis perfectionem: Naturæ quidem in hoc quòd dicit, Deus. Potestatis in hoc quòd dicit, magnus Dominus. quasi nullo indigens ad suæ potestatis effectum producendum. Auctoritatis, in hoc quòd dicit, rex magnus super omnes deos: quia & si sint multi regentes, eius tamen regimini omnes subduntur. Secundò autem nobis describit regiminis modum. & quidem quantũ ad intellectualia, quæ eius regimen sequentia, ab ipso consequuntur vltimum finem, qui est ipse: & ideo dicit, quia non repellet Dominus plebem suam. Quantum verò ad corruptibilia, quæ etiam si exorbitẽt interdum à propriis actionibus, à potestate tamen primi regentis non excluduntur: vnde dicit, quia in manu eius sũt omnes fines terræ. Quãtum verò ad cœlestia corpora, quæ omnem altitudinem terræ excedit, id est, corruptibilium corporum, & semper rectum ordinem diuini regiminis seruãt: vnde dicit, & altitudines montium ipse conspicit. Tertio verò, ipsius vniuersalis regiminis rationem assignat: quia necesse est vt ea quæ à Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur: & hoc est quod dicit, quoniam ipsius est mare, &c.

Cõtinuatio ad superiores libros.

Quia ergo in primo lib. de perfectione diuinæ naturæ prosecuti sumus, in secũdo autem de perfectione potestatis ipsius secundum quod est omnium rerum productor & Dominus: restat igitur in hoc tertio libro prosequi de perfecta anthoritate siue dignitate ipsius secundum quòd est omnium rerum finis & rector. Erit ergo hoc ordine procedendum, vt primò agatur de ipso secũdum quòd est rerum omnium finis. Secundò de regimine vniuersali ipsius secundũ quòd vnam creaturam gubernat. Tertiò de speciali ipsius regimine prout gubernat creaturas intellectum habentes.

Ordo procedendi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 1.

EXPEDITO secundo libro in quo san. Th. de processu creaturarũ à Deo determinauit, nunc tertius explanãdus est liber, in quo de ordine creaturarũ in Deum sicut in finem, determinatur. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò ponit proœmium. Secundò exequitur propositum. Proœmium in duas diuiditur partes. Primò enim ostenditur Deum habere regimen creaturarum. Secundò diuisio huius libri concluditur. Quantum ad primum suppositio ex præcedentibus Deum esse primum entium, & omnium esse primum principium, duas ponit conclusiones san. Th. Prima est. Deus habet dominium perfectum super res ab ipso productas. Probatur quæ ad primã partem sic. Deus tribuit esse aliis per arbitrium suæ voluntatis, ergo habet omnium factorum suorum dominium. probatur consequentia, quia super ea quæ nostræ voluntati subduntur, dominamur. Quo ad secundam verò partem probatur, quia non indiget exteriotis agentis adminiculo, nec materiæ fundamento, cum sit totius vniuersalis effector, id est, productor omnium quæ sunt in re.

Super ea quæ nostræ voluntati subduntur dominamur.

CIRCA istam propositionem, super ea quæ nostræ voluntati subduntur, dominamur, attendendũ quod intelligitur quantum ad illud secundum quod nostræ voluntati subduntur. Contingit enim quòd aliqua subduntur nostræ voluntati quantum ad vnum, nõ autem quatum ad aliud, puta domus aliqua subest voluntati alicuius quantum ad vsum, non autem quantum ad ipsam substantiam domus, quia in libertate sua est habitare domum, aut non habitare, & cõcedere vsum alteri, aut non concedere, vnde est dominus domus quantum ad vsum, non autem quantum ad substantiam. Eodem modo si aliquis sit voluntati alicuius subditus quantum ad directionem & gubernationem ipsius, ille est dominus eius quantum ad directionem & gubernationem, non autem quantum ad alia, vtpote non se extẽdens vniuersaliter ad omnia quæ sunt in re. Vnde hoc dominium est incompletum & imperfectum. Quia autem omnia voluntati diuinæ subduntur vniuersaliter quantum omnia quæ sunt in re, & sic illi subduntur, quòd per solam voluntatem absque alterius admiculo produci possunt, ideo Deus plenum & perfectũ dominium super omnia creata habet, vt videlicet omnia secundũ ipsius dispositionẽ in te eueniant. Secunda conclusio est. Deus est omnium creaturarum rectorperfectus. Hanc conclusionem primò probat. Secundò manifestat diuersos modos regiminis Dei. Probat autem primam partem hac ratione. Deus ordinat res in finem, & earum actiones dirigit, ergo est earum rector. probatur antecedens quo ad res, quia ea quæ per voluntatem agentis producuntur, vnumquodque ab agente in finẽ aliquem ordinatur, cum bonum & finis sit proprium obiectum voluntaris. qui verò ad actiones, quia vnumquodque & per suã actionem finem vltimum consequitur, & eam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quæ agunt. Secundam verò partem probat. Deus est perfectus in essendo & causando, ergo est & in regendo perfectus.

AD euidentiam eorum quæ circa hanc conclusionem dicuntur, aduertendum quòd supponit san. Th. quòd ordinare res in finem dirigẽdo operationes ad finem, & dãdo eis principia per quæ operantur, sit ipsas res regere & gubernare. hoc enim tanquam manifestum supponit, & tanquam nominis rationem dicens, vt patet 1. q. 103. art. 1. Vnde & ibidem artic. 4. inquit, quòd duo sunt effectus generales gubernationis diuinæ, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonũ. & ideo ex eo quòd Deus res à se productas ordinat in finem, concludit immediatè ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam veluti manifestam prætermittit. Secundo loco ostendit quàm diuersus sit huius regiminis effectus, & ponit quòd diuersimodè in diuersis ostenditur, quia quædam non solùm diriguntur, sed etiã seipsa in finem dirigunt secundum proprias actiones, & ad consecutionem vltimi finis admittuntur si in sua directione diuino regimini subdantur: repelluntur autem si secus egerint: quædam verò ab alio tantùm diriguntur. Sed hæc in duplici genere sunt. nam quædam sicut in esse naturali defectum pati non possunt, ita in propriis actionibus indeficienter regimini primi regentis subiiciuntur, & à suo ordine nunquam exorbitãt, supple, nisi aliquid in eis præter naturam aut supra naturam Deus operetur. huiusmodi sunt corpora cælestia, quorum motus semper vniformiter procedunt. quædam verò sicut in esse naturæ pati possunt defectum, ita & in actibus propriis: quia tamen defectus per ali quod bonum inde prouenieus compensatur. talia autem sunt corpora corruptibilia. hæc enim sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfectè subduntur, quamuis videantur ab ordine primi regiminis exorbitare.

Quomodo res ab agẽte finem ab alio, ex motione ipsius habet consequi finem quãdiu sub ordine illius mouentis perseuerat: sed quando ab intẽtione & motione primi mouentis digreditur, tunc finem ad quem ab eo agente mouetur, nõ consequitur. Quidiu enim sagitta subditur motioni rectè sagittantis, finem ad quẽ à sagittante dirigitur cõsequitur. sed si ex aliquo impellente non subsistet ordini motionis à sagittante, sed aliò deflectatur, finem consequi nõ potest: eodemque euenire si sagitta esset aliquod mouens seipsum, & ipsam moueret non secundum impetum & motionem sagittantis, sed contra talem motionem, aut aliquo motu ab illo deviante. oportet enim quod ad aliquẽ finem ab aliquo dirigitur, subdi motioni dirigẽtis, & illã sequi, si finem talem assequi debeat. non enim in finem superioris agentis aliquid peruenire potest nisi ex motione talis agentis, cum finẽ & agẽtem oporteat proportionari. Nam nunquã puer finem ad quem cum pædagogus dirigit, ex tali directione cõsequitur, nisi directioni tali subiicitur. Propterea bene inquit san. Th. q. ea quæ se dirigunt in finem, si in sua directione diuino regimini subdantur, ad vltimũ finem consequendũ ex diuino regimine admittuntur, repelluntur autem si secus egerint. Secundum est, q. corruptibilia quanuis ab ordine sibi dato à primo regente exorbitent, puta cũ arbor dato tempore non floret, non tamen propter hoc à diuino regimine subtrahuntur, tum quia sic reguntur, vt deficere possint & impediri, tum quia etiam ex tali exorbitantia aliquid à Deo citur: & sic etiã dum talia corpora à naturali ordine exorbitant, ipsam exorbitantiam Deus ordinat, loco illius bonum aliquod substituẽdo. Sed de his omnibus inferius cum de diuina agentur prouidentia, amplior sermo erit. Posteremò vtranque conclusionem simul author. Psalm. Deus magnus Dominus, &c. quam diligenter explanat, confirmat. Quantum ad secundum cõclusionem & ait, quòd cum in antecedentibus determinatum sit de perfectione diuinæ naturæ, ac etiam de perfectione potestatis ipsius in hoc tertio li. de perfecta authoritate siue dignitate ipsius secundum quòd est omnium rector & finis, agendũ est. Circa hoc autem agendum est primò de Deo secundum quòd est rerum omnium finis. Secundò de eius regimine. c. 64. tertiò spirituliter de eius regimine circa naturas intellectuales.

Quòd omne agens agit propter finem.

Caput 2.

STENDENDVM est igitur primò quòd omne agens in agendo intendit aliquem finem. In his enim quæ manifestè & non agent propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quo tendit impetus agentis. hoc enim adipiscẽs dicitur adipisci finem: deficiens autem dicitur deficere à fine intento: sicut patet in medico agente ad sanitatem, & homine currente ad certum terminum. Nec differt quantum ad hoc vtrum quod tendit in finem, sit cognoscens, vel non. sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittæ. omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit. non enim ex quacunque virtute quæuis actio procedit, sed à calore quidem calefactio, à frigore autem infrigidatio. vnde & actiones secundum diuersitatem actiuorum speciei differunt: actio verò quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut ædificatio ad domum, & sanatio ad sanitatem: quandoque autem non: sicut intelligere & sentire. Et siquidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agẽtis per actionẽ tendit in illud factum. si autẽ non terminatur ad aliquod factũ, impetus agẽtis tendit in ipsam actionem: oportet igitur q. omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

2 Adhuc, in omnibus agẽtibus propter finem, hoc esse vltimũ finẽ dicimus, vltra quod agẽs nõ quærit aliquid. sicut actio medici est vsque ad sanitatẽ: ex verò cõsecuta, nõ conatur ad aliquid vlterius, sed in actione cuiusli bet agẽtis est venire ad aliquid vltra quod agẽs nõ quærit vltra aliquid. aliæ enim actiones in infinitum tenderent: quod quidem est impossibile: quia cũ infinita non sit pertransire, agens agere nõ inciperet, cũ nihil enim moueatur ad id ad quod impossibile est peruenire, omne igitur agens agit propter finem.

3 Amplius si actiones agẽtis, præsertim in infinitũ oportet quòd vel ex istis actionib⁹ sequatur aliquod factum, vel nõ. Si quidẽ sequatur aliquod factum: esse illius facti sequetur post infinitas actiones: quod autẽ præxistit infinita, impossibile est esse: cum non sit infinita pertrãsire. quod autẽ impossibile est esse, ipossibile est fieri: & quod est impossibile fieri, est impossibile facere. ipossibile est igitur quòd agẽs incipiat facere aliquod factũ ad quod præexigũtur actiones infinitæ. Si autẽ ex illis actionib⁹ nõ sequitur aliquod factũ, oportet ordinẽ huiusmodi actionũ esse vel secũdum ordinẽ virtutũ actiuarũ: sicut si homo sentit vt imaginetur: imaginetur autẽ vt itelligat: intelligit autẽ vt velit. Vel secundũ ordinẽ obiectorũ: sicut si cõsidero corp⁹ vt considerẽ animã: quã cõsidero vt considerẽ substantiã separatã, quã cõsidero vt considerẽ Deũ. non autẽ est possibile procedere in infinitũ neq; in virtutib⁹ actiuis, sicut neque in formis rerũ, vt probatur in secũdo Mera. * forma enĩ est agẽdi principiũ. neq; in obiectis, sicut neq; in entib⁹, cũ sit vnũ ens primũ, vt supra probatũ est. nõ est igitur possibile q. actiones ĩ infinitũ procedãt. oporter igitur esse aliqd quo habito conatus agentis quiescat. omne igitur agẽs agit propter finẽ.

4 Item in his quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens & vltimum finem, sunt fines respectu priorũ, & principia actiua respectu sequentiũ. si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatũ, sed actiones sicut dictum est procedunt in infinitum: oportet principia actiua in infinitum procedere: quod est impossibile, vt suprà ostensum est. necesse est igitur quòd conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

5 Adhuc, omne agens vel agit per naturã, vel per intellectũ: de agentibus autem per intellectum nõ est dubiũ quin agant propter finem. agunt enim præconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur: & ex tali præconceptione agunt. hoc enim est agere per intellectum. sicut autem in intellectu præconcipiente existit tota similitudo effectus ad quam per actiones intelligẽtis peruenitur, ita in agente naturali præexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur. nam ignis generat ignem, & oliua oliuam. sicut igitur agens per intellectum, tendit in finem determinatum per suam actionem: ita agens per naturam. omne igitur agens agit propter finem.

6 Amplius, peccatũ non inuenitur nisi in his quę sunt propter finẽ. nec enim imputatur alicui ad peccatũ, si deficiat ab eo ad quod non est. medico enim imputatur ad peccatũ, si deficiat à sanando naturã, non autẽ ædificatori aut grãmatico. sed peccatũ inuenimus in his quę fiunt secundũ artẽ: sicut cũ grãmaticus non rectè loquitur: & in his quæ sunt secundũ naturam: sicus patet in partubus monstrosis. ergo tã agens secundũ naturam, quàm agẽs secundum artem, & à proposito, agit propter finem.

7 Itẽ si agẽs nõ tẽderet ad aliquẽ effectũ determinatũ, omnes effectus essent ei indifferẽtes: quod autẽ indifferenter se habet ad multa, non magis vnũ eorũ operatur aliud: vnde à cõtingente ad vtrumque nõ sequitur aliquis effect⁹ nisi per aliquid quod determinetur ad vnũ. impossibile igitur esset quod ageret. oẽ igitur agẽs tẽdit ad aliquẽ determinatum effectũ: quod dicitur finis eius. Sũt amẽ aliquę actiões q̃ non videtur esse propter finẽ sicut actiones ludicræ & contẽplatoriæ, & actiones quæ absq; attentione fiunt: sicut confricatio barbæ, & huiusmodi ex quib⁹ aliquis opinari potest q. sit aliquod agẽs nõ propter finem. Sed sciendum q. actiones contemplatiuæ no sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis: actiones autem ludicræ interdum sunt finis: sicut cum solùm ludit propter delectationẽ quæ in ludo est. quandoque autem sunt propter finem: sicut cum ludimus vt postmodũ fortius secundò agamus. actiones autem quæ fiunt sine attentione, nõ sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione, vel naturali principio: sicut inordinatio humoris prutitũ excitantis, est causa confricationis barbæ quæ fit sine attentione intellectus. & tamen hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus. Per hoc autem excluditur antiquorũ naturaliũ error, qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiæ: causam finalem à rebus penitus subtrahentes.

Exclusio erroris.

Super cap. 2.

POSITO proœmio, accedit san. Th. ad primam partem propositi sui, scilicet iuxta diuisionem ab eo positam, scilicet ad determinandum de Deo secundum quòd est rerum omnium finis. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit finem cuiuslibet rei esse bonum. Secũdò omnia ordinari in Deum sicut in finem cap. 17. Circa primum duo facit. Primò ostendit omnia agere propter aliquid. Secũdò cuiuslibet rei finem esse bonum cap. 16. Circa primum duo facit. Primò ostendit omnia agere propter finem. Secundò omnia agere propter bonum cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò probat propositum. Secundò remouet vnum dubium.

ADVERTENDVM autem quòd cum finis habeat rationem vltimi, & rationem causæ, in hoc cap. non agitur de fine vt habet rationem causæ, sed vt habet rationem vltimi. Arguit igitur primò sic ad probandum quòd omnia agũt propter finẽ. Omnis agentis impetus ad aliquid certum tendit, quandoque quidem ad actionem ipsam, quandoque verò ad aliquid factum per actionem, ergo omne agens in agendo intendit finem, aut actionem, quando actio non terminatur ad aliquod factum aut operatum per ipsam, si aliquid per ipsam efficiatur. probatur antecedens, tum quia non ex quacunq; virtute quæuis actio procedit, vt pater in calore & frigore: tum quia actiones specie differunt secundum diuersitatem actiuorum. consequentia quoque probatur, quia in manifestè agentibus propter finem, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus, id est, actualis inclinatio & motio agentis, quia dum agens illud adipiscitur, dicitur adipisci finem: & dum ab eo deficit, dicitur deficere à fine intento, siue cognoscat finem siue non cognoscat, vt patet in medico sanante, & homine currente.

Intelligere non ordinatur ad aliquod factum per ipsum.

ADVERTENDVM dicitur quandoque terminari actionẽ ad aliquod factum, vt domificationem ad domum, & sanationẽ ad sanitatem: quandoq; verò non, vt intelligere & sentire, quod non autem de facto quod propter perfectionẽ operationis efficitur. intelligere enim non habet aliquid factum per ipsam ad cuius perfectionẽ ordinetur, sed bene habet aliquid factũ quod est ad complementum & perfectionem ipsius intellectionis ordinatum, ideo dicitur absolutè intellectionem non habere aliquod factum per ipsam, domificatio autem dicitur habere aliquod per ipsam factũ, quia terminatur ad aliquid per ipsam producẽdum, nõ tamẽ ad id quod producatur propter perfectionem operationis, sed tamẽ ad id ad quod perficiendũ ordinatur operatio. Vnde bene dicitur quòd in iis quæ habent aliquod tale factum, ipsum factum est finis: in iis autẽ quæ non habent aliquod tale factum, ipsa operatio est finis, quia videlicet in illis operatio intẽditur propter factum ad cuius perfectionem ordinatur. in istis autem operatum intenditur propter ipsam operationem propter cuius complementum & perfectionẽ intenditur. Secundò. In actione cuiuslibet agentis est vltra ad aliquid vltra quod agens nõ quærit aliquid, ergo &c. probatur consequẽtia, quia in omnibus agentibus propter finem, hoc esse vltimum finem dicimus, vltra quod agens non querit aliquid, vt sanitas respectu medici. probatur etiam antecedens, quia aliàs procederent in infinitũ actiones, quod est impossibile: quia agens nõ inciperet agere, cũ nihil moueatur ad id ad quod est impossibile peruenire, infinita autẽ non contingit pertransire. Tertiò, & est cõfirmatio præcedentis. Impossibile est vt actiones in infinitum procedant, ergo oportet esse aliquid quo habito conatus agẽtis quiescat, ergo &c. probatur antecedens, si actiones agẽtis procedant in infinitum, aut ex illis sequitur aliquod factum, aut enim nõ primum, quia impossibile est vt agens incipiat facere aliquod factum ad quod præexiguntur actiones infinitæ. tale enim impossibile est esse, & per consequens impossibile est,

Universidad de Deusto
Biblioteca

fieri,& sic illud facere est impossibile. Non etiam secundū,quia si accipiatur ordo huiusmodi actionū secundum ordinē virtutū actiuarum,vt est ordo inter sentire,imaginari,intelligere,& velle,inquantum vnum est propter aliud,patet quòd non est possibile procedere in infinitū in virtutibus actiuis, sicut neque in formis rerum,ex secundo Metaphy.tex.10.cum forma sit agendi principium.Si etiam accipiatur ordo ipsarum secundum ordinē obiectorum, sicut est ordo in cōsideratione corporis animæ substantiæ separatæ,& Dei,incipiendo à corpore,vt scilicet consideratio vnius sit vt deueniatur ad alterius cōsiderationem,sic non est processus in infinitum, quia neque in obiectis est processus in infinitum, sicut neque in entibus, cum sit vnum primum ens,vt suprà probatum est.

CIRCA istam rationem dubium occurrit. Posset enim aliquis dicere quòd licet non sit processus in infinitum in obiectis per se ordinatis, sicut nec in entibus, tamen nihil prohibet esse processum in infinitum in accidentaliter ordinatis:& sic operationes possunt procedere in infinitum, sicut posita æternitate mundi generarentur res in infinitū,& generationes sibi in infinitum succederent. Et sic vnum agens potest producere vnam actionem propter aliam,& illam propter aliam in infinitum.

RESPONDETVR quòd aliud est loqui de actionibus per quas aliquod factum producitur, & aliud de actionibus ex quibus nullum factum sequitur, cuiusmodi sunt intelligere & sentire.vbi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diuersorum genitorum, quia in infinitum singularia generari possunt. sed respectu vnius obiecti producendi non potest esse processus in infinitum in actionibus:quia nunquam completeretur eius productio.Vbi autem ex actionibus nō sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt infinita. Sed bene posset esse processus in infinitum absolutè circa materialia obiecta quæ sibi inuicem in infinitum succedunt, si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus:ita quòd vna operatio sit propter aliam intenta,& illa propter aliam in infinitum: & hoc modo intelligitur quod hic dicit sanctus Thomas de processu in infinitum actionum ex quibus nullum factum sequitur.talem enim ordinē non habent considerationes diuersorum singularium vnius naturæ,quia cognitio vnius illorum non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo,quia non omnia individua sic sunt ordinata,vt vnum quātum est ex se sit nobis notius quàm alterum quò ad intellectum: & similiter est in omnibus aliis huiusmodi operationibus. Quarrò sequeretur principia actiua in infinitum procedere,hoc est falsum,vt est ostensum,scilicet in præcedenti ratione, ergo &c. Probatur consequentia, quia in iis quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter agens & vltimū finem,sunt suæ respectu priorum, & principia actiua respectu sequentium.

CIRCA hanc rationem duplex occurrit dubium. Primum est,quia non videtur distingui à præcedenti ratione. probatum est enim etiam per illam non esse processum in infinitū in actionibus,quia nō proceditur in infinitum in virtutibus actiuis. Secundum est quia videtur supponere san.Th. quod habet probare, scilicet quòd sit aliquis vltimus finis agentis. hoc enim probandum est. Ad primum dicitur ꝙ nō est eadem hæc ratio cum præcedente,licet ad eam dependentiā habeat,quia in præcedēti ratione probatum est quòd non est propter infinitatem virtutū actiuarum vt actiones in infinitum procedant, quia in illis non proceditur in infinitum:hic autem arguitur quod si in actionib⁹ proceditur in infinitum, oportet vt ipsæ virtutes in infinitum procedant. quod falsum esse ostensum est. Ad secundum dicitur quòd non supponit quod habet probare.intendit enim hanc vniuersaliter probare,omne agens agit propter finem. hoc autē non supponit, sed supponitur in aliquibus quæ manifestè propter finem agunt,inueniri vltimum finem. sanans enim, vt sic, habet pro vltimo fine sanitatem, deinde ex eo quod inuenitur in illis quæ manifestè propter finem agunt,vult propositum deducere vniuersaliter.In illis enim manifestum est ꝙ intermedia sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu posteriorum,sicut medicina ab artifice facta est causa sanitatis. Et ex hoc habetur quòd si procedatur in infinitū in actionibus, ita quòd, conatus agentis non sit ad aliquid determinatum,priora facta erunt productiua posteriorum in infinitum, supposito ꝙ agens agat vnum propter aliud, & illud propter aliud in infinitum,& sic erunt infinita principia actiua & productiua.

Quintò tam agens per intellectum quàm per naturā agit propter finem,ergo omne agens.probatur antecedens,quò ad agētia quidem per intellectum, quia agunt præconcipientia in intellectu id quod per actionem consequuntur, & ex tali præconceptione agunt.hoc est enim agere per intellectum.quo verò ad agentia naturalia, quia sicut in intellectu præconcipiente præexistit tota similitudo effectus ad quam per actiones intelligentis peruenitur,ita in agente naturali præexistit similitudo naturalis effectus ex qua actio ad hunc effectum determinatur.vt patet in productione ignis & Oliuæ.

AD euidentiam huius rationis quantum ad id quod tangit de naturalibus agentibus,considerandum,quòd agens per intellectum,in aliquod determinatum tendit secūdum directionem ipsius conceptionis,quia agit per conceptionem,quæ est similitudo alicuius determinati. conceptio enim agentis non dirigit nisi in illud cuius est similitudo,quia omne agens producit sibi simile.nisi in illud cuius est similitudo,quia omne agens producit formā similem formæ per quam agit,sicut domificator per conceptionem domus ad nihil aliud producendum ordinatur quàm ad domum:& quia vbi est eadem causa,debet idem effectus sequi.propterea cum etiam in agente naturali sit similitudo effectus naturalis ad quem actio agentis per talem similitudinem determinatur,sequitur vt etiā agens naturale agat propter aliquid vltimum,& sic agat propter finem.vltimum enim quod per suam actionem intendit agēs naturale,est similitudo formæ per quam agit:sicut vltimum quod intendit agens per intellectum, est id cui per suam præconceptionē assimilatur. impetus enim agētis sequitur inclinationem formæ per quam operatur.& hoc est huius rationis fundamentum. Sextò in agente per artem, & in agente per naturam inuenitur peccatum,sicut cum grammaticus non ioquitur rectè,& cum monstrosi partus producuntur,ergo &c.probatur consequentia, quia peccatum non inuenitur nisi in iis quæ sunt propter finem.Non enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est,sicut nō imputatur ædificatori aut grammatico si deficiat à sanando, sed bene medico imputatur.

AD euidentiam fundamenti huius rationis intelligendum ex doctrina sancti Thomæ 12.quæst.11.art.1.& malo.q.2. artic.3. quòd peccatum siue in naturalibus siue in artificialibus secundum Arist.2.Physic.consistit in actu qui agitur propter finem, non quidem vt peccatum agentis sit absolutè non cōsequi finē, cum contingat aliquando vt agens non consequatur finem, nō propter defectum naturæ aut artis,sed aliunde, sic quòd natura non digerat fertum in stomacho, est, quia est indigestibile: & medicus non inducat sanitatē, aliquādo accidit quia infirmus habet ægritudinem inevrabilem,aut aliquod contra sanitatem agit:sed contingit agens peccare quando producit operationem non habentē debitum ordinem ad finem. medico enim imputatur si deficiat à sanando,quādo propter defectū huius operationis hoc euenit, quia scilicet non operatur secūdum regulam artis. vnde si etiam introduceret sanitatem non operando secundum regulas artis,nihilominus peccaret propter inordinationem operationis. Propter quod cum inquit sanct. Thomas medicum peccare si deficiat à sanando,intelligendum est si defectus sanationis proueniat ex eo quòd à regulis medicinæ discuertit. Fundamentum ergo rationis huius est hoc sūmum, scilicet quòd peccatum inuenitur tantùm in iis quæ sunt propter finem, nonnullum autem hoc,quòd consistat in nō affectione finis absolutè. Siue enim quis assequatur finem operando,siue nō,satis est proposito quòd vbicunq; inuenitur peccatum,ibi inuenitur ordo ad finem. Septimò, si agens non tenderet ad aliquem determinatum effectum,impossibile esset vt ageret:quia omnes effectus essent illi indifferentes. quod autem indifferenter se habet ad multa,nō magis vnum eorum operatur quàm aliud,nisi determinetur per aliquid ad vnum.

AD hanc rationem dici posset quòd agens multis actionibus agit,& quòd determinetur ad aliquid agendū vna actione,sed quia illud ad aliud ordinat,& illud ad aliud in infinitum: ideo non tēdit ad aliquod vltimum quod sit eius finis.Sed hæc responsio non est ad mentem rationis, tum quia sufficit ad rationem quòd vnaquæque actio habet aliquem determinatum effectum ab agente intentum.talis enim effectus erit finis agentis illa actione,& sic agens inquantum agens vnaquaque actione agit propter finem,cum agat à aliquid determinatum, non autem in incertum:quod erat intentum:rum quia ostensum est suprà actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem vnius ad alterum.Quomodo autem à causa contingente ad vtrumlibet non sequatur effectus nisi per aliquid determinatus,declaratum est in primo libro. Quantum ad secundum remouet san.Tho.dubium quoddam. Posset enim aliquis opinari quòd sit agens aliquod nō operans propter finem, quia actiones ludicræ & contemplatoriæ, & quæ absque intentione fiunt, vt confricatio barbæ, non videtur propter finem aliquem esse. Respondet sanctus Thomas & dicit ita. Primò quòd actiones contemplatiuæ non sunt propter aliquem finem, sed ipsæ sunt finis. Secundò quòd actiones ludicræ sunt finis quando quis ludit solùm propter delectationem quæ est in ludo, sunt autem propter finem cum ludimus vt postmodum fortius secundò agamus. Tertiò quòd actiones absque attentione factæ non sunt ab intellectu,sed aut ab aliqua subita imaginatione,aut à naturali principio:sicut inordinatio humorum pruritum excitans est causa illius confricationis barbæ:& hæ actiones ad aliquos fines tendunt,licet præter ordinem intellectus.

CIRCA primum dictum aduertendum:quòd ex ipso habetur non oportere ad hoc quòd aliquid agat propter finem, vt eius operatio ad aliud tanquam ad finem ordinetur, sed sufficit ꝙ ipsa sit vltimum quod ipsa actione intenditur.siue enim agens intendat aliquod aliud præter operationem,siue ipsam tantum operationem,dicitur semper agere propter finem,id est,aliquid propter vltimò intentum.

CIRCA secundum dictum dubitatur,quia videtur implicari contradictio.Delectatio enim quæ est in operatione,est aliud ab operatione ludicra,quia ipsa ad appetitum pertinet,operatio autem ad aliam potentiam.si ergo aliquis ludat propter delectationem quæ est in ludo,ipsa operatio ordinatur ad delectationem sicut ad finem, & per consequens operatio ipsa non est finis. & sic implicat dicere quòd operatio ludicra est finis quando quis ludit solum propter delectationem quę est in ludo.Augetur dubitatio,quia 2.2.q.180.ar.1.& 7.ad primū, dicitur ꝙ contēplatio terminatur in effectu. Et hoc etiam cōtra primum dictum procedit. Respōdetur ex doctrina san.Th.4.sen.d.49.q.3.ar.4.q.3. ꝙ delectatio consequens aliquā operationem, & ipsa operatio, non sunt considerandā tanquam duo bona sed tanquam vnum, quia ex ipsis fit vna operatio perfecta,sicut ex perfectibili & sua perfectione:& ideo loquitur hic S.To.de operatione & delectatione tanquam de vno intento ab agente, non autem tanquam sint duo intenta quorum vnum propter aliud intendatur: cōtra quem sensum procedit obiectio.Vtrum autem si considerentur tanquam duo intenta,delectatio sit finis, an magis operatio ad quam consequitur,ostendetur inferius cap.vigesimosexto. Ad confirmationem dicitur pro nunc, quòd loquitur ibidem sanct⁹ Tho. de operatione,vt distinguitur à delectatione: secundum quem modum potest dici delectationem aliquo modo esse finem.licet non sit simpliciter finis,vt inferius ostendetur.hoc autem loquitur de vtroque tanquam de vno intento, ita quòd delectatio & operatio simul intenta non ordinantur in contemplatione aut in tali operatione ludicra ad alium finem, sed ipsa hæc cum sua delectatione coniuncta est finis & vltimum intentum.

CIRCA tertium dictum attendendum quòd vniuersaliter san.Tho. per illud, quòd huiusmodi quæ ex improuiso eueniunt accidentaliter,non sunt quidem per intellectum ad aliquem finem ordinata,sed bene à natura aut imaginatione ad aliquid ordinantur:quia confricatio barbæ ad pruritus expulsionem.Ex his excluditur error naturalium antiquorum causam finalem à rebus abstrahentium, omniáque ex necessitate materiæ fieri putantium.

4 Amplius,omnis actio & motus est propter aliquam perfectionem.si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quòd est perfectio secunda agentis. si autem actio sit transmutatio exterioris materiæ, manifestum est quòd mouens intendit aliquam perfectionem inducere in remotam:in quā etiam tendit mobile si sit motus naturalis. hoc autem dicim⁹ esse bonum,quod est esse perfectum. omnis igitur actio & motus est propter bonum.

5 Item, omne agens agit secundum quòd est actu: agendo autem tendit in sibi simile. igitur tēdit in actum aliquem:actus autem omnis habet rationem boni: nam malum nō inuenitur nisi in potentia deficiente ab actu. omnis igitur actio est propter bonum.

6 Adhuc, agens per intellectum, agit propter finem, sicut determinans sibi finem:agens autem per naturam, licet agat propter finem, vt probatum est, non tamen determinat sibi finem:cum non cognoscat rationem finis: sed mouetur in finem determinatum sibi ab alio. agens autem per intellectum,non determinat sibi finem nisi sub ratione boni. intelligibile enim non mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. ergo & agens per naturam non mouetur,neque agit propter aliquem finem, nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. omne igitur agens propter bonum agit.

7 Item,eiusdem rationis est fugere malum,& appetere bonum:sicut eiusdem rationis est moueri à deorsum & moueri sursum,omnia autem inueniuntur malum fugere.nam agentia per intellectum, hac ratione aliquid fugiunt,quia apprehendunt illud vt malum.omnia autem agentia naturalia quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quæ est malum vniuscuiusque. omnia igitur agunt propter bonum.

8 Adhuc, quod prouenit ex alicuius agentis actione præter intentionem ipsius, dicitur à casu vel fortuna accidere.videmus autem in operibus naturæ vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita,vt producant fructus: & partes animalium sic disponi,vt animal saluari possit. si ergo hæc eueniunt præter intentionem naturalis agentis,hoc erit accidens à casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile. nam ea quæ accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia, neque fortuita: sed quæ accidunt in pauciori bus. naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, & multo manifestius quod agit per intellectum: omne igitur agens intendit bonum in agendo. Item, omne quod mouetur, ducitur ad terminum motus à mouente & agente. oportet igitur mouens & motum ad idem tendere inquantum mouetur.quod autem mouetur,cum sit in potentia,tendit ad actum: & ita ad perfectum & bonum.per motum enim exit de potentia in actum.ergo & mouens & agens semper in mouendo & agendo intendit bonum. Hinc est quòd Philosophi diffinientes bonum dixerunt, Bonum est quod omnia appetunt. Et Dio.4.c.de diui.no.dicit,quòd omnia bonū & optimum concupiscunt.

Quòd omne agens agit propter bonum.

Cap. 3.

EX hoc autem vlterius ostensum est quòd omne agens agit propter bonum. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem,quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. id autem ad quod agens determinatè tendit,oportet esse conueniens ei.non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam conuenientiam ad ipsum.quod autem conueniens est alicui,est illi bonum.ergo omne agēs agit propter bonum.

1 Præterea, finis est in quo quiescit appetitus agentis vel mouentis, & eius quod mouetur: hoc autem est de ratione boni, vt terminet appetitum: nam bonum est quod omnia apperunt: omnis ergo actio & motus est propter bonum.

2 Adhuc, omnis actio & motus ad esse aliquo modo ordinati videtur: vel vt conseruetur secundum speciem vel individuum, vel vt de nouo acquiratur: hoc autem ipsum quod est esse, bonum est: & ideo omnia appetunt esse.omnis igitur actio & motus est propter bonum.

Super cap. 3.

STENSO quòd omne agens agit propter finem, nunc ostendit sanctus Thom. quòd omne agens agit propter bonum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò infert vnum corollarium cap.sequenti. Quantum ad primum probat quòd omne agens agit propter bonum. Et primò sic.Omne agens tendit ad aliquod determinatū,ergo ad aliquid sibi cōueniens.nō enim in

Universidad de Deusto
Biblioteca

ipsum tenderet nisi propter aliquam cõuenientiam, ergo tendit ad bonum, quia quod est alicui conueniens, est illi bonum. Aduertẽdum autẽ quòd omne agens agit ad aliquid determinatum ex inclinatione aut directione consequente formã... per quam agit forma autẽ non dirigit nisi ad aliquid sibi simile & conforme, ideo illud determinatum propter quod agens operatur, est simile, cõforme, & conuenies agenti inquãtum tali forma agit. & super hoc fundatur prima consequentia rationis huius. Secundò. Finis est in quo quiescit appetitus agentis sine mouentis, & eius quod mouetur: ergo omnis motus & actio est propter bonum. probatur consequentia, quia hoc est de ratione boni, vt terminat appetitum, vt ex eius ratione patet.

SED videtur quòd illa ratio non teneat, quia arguitur ex puris affirmatiuis in secunda figura sic arguendo. Finis est in quo quiescit appetitus, bonum est in quo quiescit appetitus, ergo bonum & finis sunt idem. Si ergo omne agens agit propter finem, sequitur quòd etiam agat propter bonum.

Non est inconueniens aliquando ex puris affirmatiuis propositionibus in secunda figura arguere.

RESPONDETVR de mente Commen. 2. Physic. com. 23. & 4. Physicorum com. 35. & 42. Item secundo cæl. comm. 23. quòd non est inconueniens vti argumento in secunda figura ex ambabus propositionibus affirmatiuis, quando maior propositio cõuertitur vniuersaliter: & hoc est manifestum per se, quia tunc syllogismus est virtute in prima figura. Conuersa enim vniuersaliter maiore apparet syllogismus in prima figura esse: ideo doctores, imò & Arist. ipse, non curat aliquando argumenta indebita forma explicitè constituere, quando apparet ex propositionum euidentia ipsa forma secundum quam habet constitui. In proposito ergo non curauit san. Tho. de debita forma: quia maior propositio est vniuersaliter conuertibilis. sicut enim omnis finis agentis vt sic est in quo quietatur appetitus agentis, ita omne in quo appetitus agentis quietatur est finis. huic si sumatur minor, scilicet bonum est in quo appetitus quietatur, optimè sequitur prima figura, ergo bonum est finis. Tertiò. Omnis actio & motus, ad esse aliquo modo ordinatur, ergo ad bonum. patet consequentia, quia hoc ipsum quod est esse, est bonum, scilicet fundamentaliter, cuius signum est quòd omnia appetunt esse. Quartò. Omnis actio & motus est propter aliquã perfectionem, aut scilicet propter ipsammet actionem quę est perfectio secunda agentis, aut propter perfectionem inducẽdam in re mota in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis, ergo est propter bonum. patet consequentia, quia esse bonum idem est quod esse perfectum.

ADVERTENDVM cum dicitur quòd in perfectionem ab agente introducẽdam in re mota, tendit etiã mobile, si motus sit naturalis, quòd in motu naturali tam agens quàm mobile tendit in perfectionem ab agente causatam, inquãtum vnumquodque illorum ad illam inclinatur: sed hoc est diuersimodè, quia agens inclinatur ad introducendam illam in re mota ex actualitate formæ per quam agit, mobile autem vt sic ad illam susciendam inclinatur ex sua naturali potentialitate: quod non accidit in motu violento, vbi nulla est naturalis potentia in mobili ad illum motum. Quintò. Omne agens tendit in actum aliquem, quia agit inquantum est in actu, ergo tendit in bonum: quia omnis actus habet rationem boni, cum malum non inueniatur nisi in potentia ab actu deficientem. Sextò. Agens per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione *boni*, quia intelligibile non mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis, ergo & agens per naturam, quia licet agens per intellectum determinat sibi finem, non tamen agens per naturam, cum non cognoscat rationem finis, licet mouetur in finem sibi ab aliquo intellectu determinatum.

Intelligibile non mouet nisi sub ratione boni.

HIC duo sunt attendẽda. Primum est quod non ideo dicitur intelligibile non mouere nisi sub ratione boni, quasi ipsum intellectum sub ratione boni moueat (hoc enim falsum esset, cum ratio boni nõ sit ratio formalis obiecti intellectus, sed magis ratio veri) sed hoc dicitur in ordine ad appetitum determinantis sibi finem per intellectum. Non enim agens per intellectum sibi determinat finem propter quem agat, nisi quia proponit sibi id propter quod vult operari, & ex cuius volitione mouetur ad operandum: & sic oportet vt intelligibile quod sibi tanquã finẽ determinat, moueat eius appetitũ & antequam ad operationem procedat. intelligibile autem non mouet appetitum nisi sub ratione boni. Secundum est, q̃ non determinate sibi finem, commune est & agentibus absque cognitione, & brutis agentibus ex cognitione ideo san. Tho. vtrumq; illorum nomine agentis per naturã comprehendit. licet enim bruta aliquam cognitionem illius rei quæ est finis habeant, ex qua ad operandum mouentur, illam tamen rem sub ratione finis non cognoscunt, cum nõ cognoscant quid sit finis, vt in præcedentibus est ostensum. Septimò. Omnia malum fugiunt tam agentia per naturam quàm agentia per intellectum: quod constat, quia resistunt corruptioni quæ est malum, quantum possunt, ergo &c. probatur consequentia: quia eiusdem rationis est fugere malũ, & appetere bonum, sicut non moueri deorsum, & moueri sursum. Circa istam propositionem eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum: aduertendum quòd non ideo dicuntur eiusdem rationis, quasi sit vnus & idem actus fugere & appetere seu desiderare, sed quia sese concomitantur. nullus enim fugit malum, nisi propter appetitũ alicuius boni quod per tale malũ tollitur: sicut nullus fugit mortem nisi quia vitam appetit: & leue non recedit à loco deorsum naturaliter, nisi quia naturaliter appetit moueri sursum. Octauò. In operibus naturæ videmus vel semper vel frequentius quod melius est, vt in plantis & partubus animalũ apparet, & hoc nõ est à casu, ergo naturale agens intendit quod est melius, & multo manifestius agẽs per intellectum, ergo &c. minor patet, quia quæ sunt semper vel frequenter, non sunt casualia vel fortuita, sed quæ accidunt in paucioribus.

ATTENDE hîc ex secundo Physicorum quòd nõ solùm quando agens producit quod frequentius euenit agit propter finem, sed etiam quando quod in minori parte euenit producit. nõ enim est casus aut fortuna nisi in actionibus quæ propter aliquem finem fiunt. licet enim effectum qui in minori parte euenit, non intendat natura saltem primò & per se, nõ producit tamen illud nisi quando agit ad id quod pro maiori parte euenit ad quod cum ex aliquo impedimento peruenire non potest, id quod rarò euenit producit. Aduerte etiam quod agens per intellectum non semper aut pro maiori parte producit quod absolutè melius est, sed quod melius est per comparationem ad finem extrinsecum quem intendit: sicut domificator non facit maiorẽ & meliorem domum quæ esse possit, sed quæ sit conueniens habitantibus, propter quorum habitationem eam facit. Nonò. Quod mouetur, tendit ad bonum, quia tendit ex potentia ad actum: ergo & agens & mouẽs. patet consequentia, quia cum omne quod mouetur, ducatur ad terminum motus ab agente & quantum mouetur. Cõfirmatur conclusio autho. decimum bonum esse quòd omnia appetunt. & Dio. 4. c. de di. no. dicẽtis quod omnia bonum & optimum concupiscunt.

ATTENDENDVM circa hoc cap. & præcedẽs quòd per hoc quod probat san. Tho. omne agens agere propter bonũ & propter finem, nõ intendit agens agere propter aliud bonum aut propter aliũ finem à se distinctũ, sed absolutè loquitur, siue inquam agens agat propter seipsum, siue propter aliud tãquam propter finem.

Quòd malum est præter intentionem in rebus.

Cap. 4.

EX hoc autem apparet quòd malum est præter intentionem in rebus, & incidit præter intentionem agentium.

Quòd enim ex actione cõsequitur, diuersum ab eo quod erat in intentione, siue intentum ab agente: manifestum est præter intentionẽ accidere. malũ autẽ dicitur esse à bono quod intẽdit omne agẽs. est igitur malum præter intentionẽ euenire.

2 Item defectus in effectu & actione cõsequitur aliquẽ defectum in principiis actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus: & ex curuitate cruris sequitur claudicatio. agens autem agit secundum quòd habet de virtute actiua, nõ secundũ id quod defectum virtutis patitur. secundum autẽ quod agit, sic intendit finem. intendit igitur finem correspondentem virtuti. quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit præter intentionem agẽtis: hoc autẽ est malum: accidit igitur malum præter intentionem.

3 Adhuc, ad idem tendit motus mobilis, & motio mouentis: mobile autem tendit per se ad bonum: ad malum autem per accidens, & præter intentionem: quod quidẽ maximè in generatione & corruptione apparet: materia enim cùm est sub vna forma, est in potentia ad formam aliã, & priuationẽ formę iam habitæ: sicut cũ est sub forma aeris, est in potentia ad formã ignis, & priuationem formæ aeris: & ad vtrũq; transmutatio materiæ terminatur simul: formã quidem ignis, secundum quòd generatur ignis: ad priuationem autem formæ aeris, secundum quòd corrumpitur aer. non autem intentio & appetitus materiæ est ad priuationem, sed ad formam. non enim tendit ad impossibile: est autẽ impossibile materiã non tantùm sub priuatione esse: esse verò eam sub forma est possibile. igitur quòd terminetur ad priuationẽ, est præter intentionẽ. terminatur autem ad eam in quantũ peruenit ad formã quã intendit: quã priuatio alterius formæ de necessitate consequitur. trãsmutatio ergo materiæ in generatione & corruptione per se ordinatur ad formã. priuatio verò cõsequitur præter intentionẽ: & similiter oportet esse in omnibus motibus: & ideo in quolibet motu est generatio & corruptio secundũ quid: sicut cũ aliquid alteratur de albo in nigrũ, corrũpitur albũm, & fit nigrum: bonum autẽ est secundũ quòd materia est perfecta per formam: & potentia per actũ proprium: malũ autẽ secundũ quòd est priuat actu debito. omne igitur quod mouetur tendit in suo motu peruenire ad bonũ. peruenit autem ad malum præter intentionem. igitur cum omne agens & mouens intẽdat ad bonum, malum prouenit præter intentionem agentis.

4 Amplius, in agentibus per intellectum & æstimationem quamcunque, intentio sequitur apprehensionem. in illud enim tendit intentio quod apprehenditur vt finis. si ergo perueniatur ad aliquod quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem: sicut si aliquis intendat cõmedere mel, & comedat fel, credens illud esse mel: hoc erit præter intentionem. sed omne agens per intellectum, intendit aliquid secundum quòd accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus patet. si ergo illud non sit bonum, sed malum: hoc erit præter intentionem. agens igitur per intellectum, non operatur malum, nisi præter intentionem. cum igitur intendat ad bonum, sit commune agenti per intellectum, & per naturam: malum non consequitur ex intentione alicuius agentis, nisi præter intentionem.

Dionys.

Hinc est quod Dionys. dicit quarto capit. de diuin. nomin. quòd malum est præter intentionem & voluntatem.

Super cap. 4.

EX præmissis deduxit corollariè sanctus Thomas quòd malum est præter intentionem in rebus, & incidit præter intentionem agentium. Rationẽque huius corollarij de natura mali determinationem facit. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de natura mali. Secundò infert vnum corollarium cap. 15. Circa primum tria facit. Primò ostendit malum esse præter intentionem, quod immediatè sequitur ex præcedentibus. Secundò agit de natura mali cap. 7. Tertiò de eius causalitate capitulo decimo. Circa primum tria facit. Primò ostẽdit propositum. Secundò mouet dubitationes capit. sequenti. Tertiò respondet cap. 6. Quantum ad primum arguit primò sic. Malum est diuersum à bono quod intendit omne agens, ergo præter intentionem euenit: quia quòd ex actione consequitur diuersum ab eo quod erat intentum ab agente, præter intentionem accidit.

Secundò. Agens intendit finem correspondẽtem virtuti: ergo quod sequitur respondens defectui virtutis est præter intentionem. ergo & malum. probatur antecedens, quia agens secundũ quòd agit, sic intendit finem: agit autem secundũ quòd habet de virtute actiua: non autem secundum defectum virtutis patitur. consequentia verò secunda probatur, quia defectus in effectu & actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis, vt patet in partubus monstrosis, & claudicatione.

ADVERTE cum dicitur defectum in operatione & effectu consequi aliquem defectum in principiis actionis, quòd defectus principij dupliciter potest accipi. Vno modo pro corruptione alicuius perfectionis debitæ inesse principio, sicut defectus seminis agentis ad generationem. aliquando est remotio caliditatis debitæ inesse ipsi ad rectam generationem, à quocunque alterante proueniat. Alio modo pro impedimento principij ab extrinseco proueniente, sicut quòd ignis non perficiẽs lignum aliquod combustat, potest ex interpositione alicuius corporis impedientis ne actio ignis ad lignum complere perueniat, prouenire. tunc enim aliquis defectus est agentis inquantũ sua tota virtute, ex aliquo impediente, vti non potest. Sed verũ est quòd ille defectus reducitur aliquo modo in defectum causæ intrinsecum, inquantum videlicet habet virtutem quæ impediri propter suam imperfectionem potest. In proposito ergo accipitur defectus principij communiter, siue intrinsecus sit siue extrinsecus, & intelligitur de principiis non solum actionis, sed etiam materialib⁹. cum enim accidit in effectu defectus, puenit hoc aut ex defectu agentis, aut ex defectu materiæ. Tertiò. Mobile suo motu tendit ad formam, ad priuationem autem peruenit per accidens & præter intentionem, ergo intendit suo motu peruenire ad bonum. peruenit autem ad malum præter intentionem, ergo cum omne agens & mouens tendat ad bonum, malum prouenit præter agentis intentionem. antecedens declaratur in generatione & corruptione, vbi constat materiam non intendere priuationem, licet sit ad ipsam in potentia, cum impossibile sit ipsam esse sub priuatione tantùm. declaratur etiam & in aliis motibus. prima verò consequentia probatur, quia bonum est secundum quòd materia est perfecta per formam, & potentia per actum proprium, malum autem secundum quòd est priuata actu debito. Secunda quoque probatur, quia ad idem tendit motus mobilis & motio mouentis, cum videlicet idem sit actus mouentis & mobilis, vt dicitur tertio *Physicorum*.

ADVERTE circa istam propositionem, bonum est secundum quòd materia est perfecta per formam, & potentia per actum proprium, & cautè addidit san. Th. li. proprium, quia potentiæ bonum non est esse sub quocunque actu, sed tantùm sub proprio & sibi debito, sicut non est bonum aquæ esse sub caliditate, sed sub frigiditate quæ est perfectio sibi debita. licet enim omnis forma & actus secundum se sit perfectio quædam, non tamen est bonum aut perfectio vniuscuiusque, accipiendo perfectionem pro eo quod naturæ debetur, & secundum quam dicitur natura in suo esse completa.

CIRCA ea quæ dicuntur in hac ratione, multa occurrunt dubia. Primum est, quia appetitus & intentio materiæ nihil est aliud quàm sua potentia receptiua, vt est de mente sancti Thomæ secundo sententiarum distinctione decimaoctaua, quæstione prima, articulo secundo, & veri. quæstione vigesimasecunda, articulo secundo ad tertium: si ergo materia est in potentia ad priuationem, & ad ipsam per motum simul cum forma perueniat, sequitur quòd materiæ appetitus & intentio sit ad priuationem: ergo repugnantiam includit quod hoc dicitur, scilicet materiam esse in potentia ad priuationem, & tamen dum mouetur, non intendere priuationem. Secundum est, quia posset aliquis dicere quòd materia licet quia non potest esse sub priuatione tantùm, non appetat priuationem separatim & seorsum à forma. ipsam tamen simul cum forma appetit & intendit, sicut simul est in potentia ad vtrumque, & simul ad vtrumque tendit. Tertium est circa istam propositionem, materia non potest esse sub priuatione tantum. Potest enim argui contra ipsam argumentis Scoti tenuis, secundo sententiarum, duodecima quæstione secunda, materiã posse esse sine omni forma. Primò. Absolutum distinctum & prius alio absoluto potest esse sine contradictione alio, illo. materia est absolutum distinctum, & prius forma quacunque. ergo &c. Secundò. Deus sic esse materiæ mediate forma, quæ nõ est de essentia materiæ, ergo Deus sine forma potest dare esse materiæ. probatur consequentia, quia quicquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda, quæ non est de essentia causati, potest facere sine illa. Tertiò. Deus immediatè erat materiam, ergo immediatè potest eam conseruare sine aliqua alia entitate absoluta posteriore. Quartò enim est necessitas absoluta connexionis materiæ ad formam, ergo &c. probatur antecedens, quia tunc materia determinaret sibi de necessitate aliquam formam. quod enim determinat sibi aliquod genus, determinat sibi aliquã speciem in genere illo: & quod determinat sibi aliquam speciem, de necessitate determinat sibi esse in aliquo individuo vno illius speciei. Confirmatur, quia materiæ se habet cõtingenter ad quamlibet formã, ergo & contingenter se habet ad totum genus formæ. Sequitur ergo ex istis q̃ non est absolutè impossibile materiã esse sub priuatione tantùm. Ad primũ dubium dicitur q̃ potentia materiæ ad priuationem nõ habet propriè & per se rationem potentiæ receptiuæ in comparatione ad ipsam priuationem, eam privatio formaliter sumpta nullũ esse ponat in materia. sed per accidẽs dicitur receptiua priuationis inquãtũ est receptiua formæ cui de necessitate cõsequitur priuatio formę quã habet. & ideo cũ dicitur

Quomodo se habeat potentia materiæ ad priuationem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ter q̃ materia est in potentia ad priuationẽ formæ habitæ: intel ligẽdũ est per accidẽs & secundariò, ratione scilicet formæ cui coniungitur. Appetit⁹ autem & inclinatio materiæ dicitur potentialitas & habilitas materiæ ad id quod per se respicit, non autem humilitas & potentialitas ad id quod respicit secundariò & per accidens, quia appetitus rei respicit eius perfectionem, non autem negationem perfectionis. Ad secundum dubium dicitur quòd si priuatio æqualiter cum forma respiceretur à potentia, oporteret vtrunque simul intendi & appeti à materia, cum simul tendat ad ipsam: sed quia non per se materia respicit priuationem, sed tantum per accidens, inquantum coniungitur formæ, ideo non appetitur per se à materia simul cum forma, sed tantum per accidens, inquantum appetitur formæ cui coniungitur. S. Th. autem loquitur hîc de appetitu & intentione per se, non autem de appetitu per accidens.

Virum materia possit esse sine forma.

AD euidentiam tertij dubij considerãdum quòd materiam posse esse absque omni forma, & per consequens solum sub priuatione, dupliciter potest intelligi. Primò loquendo de possibili absolutè secundum quòd illud dicitur possibile, quod contradictionẽ non implicat: & sic materiam posse absque omni forma, est non implicare cõtradictionem quòd sit in actu, & nullam habeat formam. & quia à Deo fieri potest quicquid contradictionẽ non implicat, si illo modo possibile fuerit materiam esse absque forma, poterit Deus facere quòd sit absque forma. Secundò loquendo de possibili per comparationem ad potentiam actiuam naturalem. & sic materiam posse esse absque omni forma, est posse per virtutem aliquam naturalem fieri vt habeat esse absque omni forma. Scotus ergo tenuit per potentiam diuinam materiam posse habere esse sine forma: & quod ipsum esse sine forma, contradictionem non implicat. sanct. Th. autem 1. quæstione sexagesimasexta, articulo primo potentia, quæst. 4 articul. 1. quolr. quæst. 3. artic. 1. tenet cum Auerro. secundo physicorum, Comment. 12. & Auicenna secundo Metaphysicæ suæ li. c. 3. quòd implicat contradictionem materiam actualiter existere absque omni forma, & per consequens non est a Deo factibile. Tunc enim esset aliquid actu sine actu, & aliquid esset ens quod nõ esset ad aliquẽ modũ entis determinatũ. Sed quia ab alijs Thomistis est hæc quæstio disputata & præsertim à Capreolo in secundo sen. distinct. duodecima, satis pro nunc sit ad argumẽta Scoti

Vnum absolutũ quæ ta necessitia habent inter se connexionẽ, non est vnimodo simpliciter, vt patet in quantitate & qualitate. nã quantitas non potest esse in natura nisi habeat aliquam figura, & tamẽ quantitas est absquid absolutũ prius qualitate. materia autẽ quantum ad actualitatem existentiæ habet cum forma naturalem & necessariam connexionem. Vnde est quidem verum q̃ omne quod potest existere sine alio, non autem aliud sine ipso, est eo prius, non autẽ econtrario omne prius potest esse sine posteriori. Dicitur secundò quòd illa maior propositio si habeat veritatem, tenet tantum in priori & posteriori quorum vtrunque dicit aliquem actum, non autem in priori, quod nullum dicit actum, sed puram potentiam, cuiusmodi est materia prima. Dicitur tertiò quòd si habet veritatem, intelligitur de separatione à quocunque posteriori diuisim, non autem coniunctim. Animal enim licet possit absque vnaquaque specie sua diuisim & per se accepta existere, non potest tamen esse absque omni specie animalis coniunctim, ita quòd si animal in rerum natura in nulla specie animalis existens, eodem modo licet materia possit esse absque quacunque forma particulatim sumpta, non tamen potest esse absque omni forma coniunctim, ita quòd in rerum natura existat nulla formæ subiecta. Ad secundum negatur consequentia: ad probationem dicitur quòd assumptum est verũ de causa secunda agente, non autẽ de formali, quicquid enim facit Deꝰ mediante causa secunda efficiente, potest se solo operari absque causa secunda, non autem quicquid facit mediante causa formali, potest absque tali causa operari. non enim potest facere parietem album absque albedine. nam esse album est habere albedinem modo Deus dat esse materiæ mediante forma tanquam causa formali, non autem tanquam causa efficiente: ideo ratio non sequitur. Et per hoc patet responsio ad tertium, licet enim Deus immediate creet materiam per remotionem causæ mediæ

Quando determinãs sibi aliquod genus determinat sibi aliquam eius speciem.

*efficientis, nũ tamen per remotionem causæ mediæ quartum negatur antecedens: ad eius probationẽ negatur consequentia. Ad probationẽ verò consequentiæ dupliciter responderi potest: primò quòd assumptũ habet veritatem duabus conditionibus obseruatis, prima est, quòd tale determinans sibi genus, sit aliquid completum in actu. secundò quòd genus quod sibi determinat, sibi sit essentiale. sic enim verum est omne quod determinat sibi genus, determinare sibi aliquam speciem illius generis: quia vt dicitur in prædicamentis quod est in aliquo genere, est in aliqua specie illius generis: non autem verum est vbi alterã illarum conditionum deficit, & multo minus verum est vbi deficit vtraque. In proposito autem deficit vtraque cõditio, quia & materia non est ens completum in actu, cum sit pura potentia, neque forma est de essentia materiæ absolutè sumptæ, ideo assumptum illud non habet veritatem in proposito. Ratio autem quare materia quæ est ens incompletum vnà existẽs nõ determinat sibi aliquam speciem specialissimam de genere substantiæ, neque aliquod individuum est, quia ratione suæ potentialitatis est susceptiua diuersarum formarum, & quia forma est id à quo vnumquodque speciem habet, ideo sicut est in potentia ad diuersas formas, ita est in potentia & indifferens ad diuersas species, & ad diuersa individua. Responderi secundò ad idem assumptum potest loquendo de genere extrinseco ab essentia eius potentiæ quę sibi illud genus determinat, quòd dupliciter potest intelligi quod determinat sibi aliquod genus extrinsecum; determinare sibi speciem illius generis: vno modo, quòd determinet sibi in essendo aliquam determinatam speciem illius generis: alio modo quòd determinet sibi alteram illarum sub disiunctione. Primo modo assumptum est falsum. Secundo modo est verum. Nam potentia vinua quæ determinat sibi colorem pro obiecto operationis, non determinat sibi album determinatè & signatè, ita quòd non possit videre nisi album, neque similiter nigrum, aut quęcunque aliam colorem: non potest tamen videre nisi videat aliquem colorem particularem, aut scilicet hunc aut illum. similiter hoc corpus, puta ignum, determinat non sibi locum, non tamen hunc locum sibi determinat signatè, sic quòd non possit esse sine hoc loco, sed verum est quòd non potest esse secundum naturam nisi sit in hoc aut in illo loco, enumerando omnia loca. Pari modo non est necesse vt materia quæ determinat sibi formam in essendo, determinet sibi hanc signatè, puta formam hominis: vt sicut non potest esse sine forma, ita non possit esse fine forma hominis: sed bene oportet vt sibi determinet aliquam formam particularem sub disiunctione. non enim potest esse in actu nisi sub aliqua particulari forma sit, aut hac scilicet aut illa, omnes formas enumerando. Per hoc patet respõsio ad confirmationem. consequentia enim falsa est. Nam quod contingenter se habet ad quodlibet contentum sub genere signatè & determinate accepto, vt est verum materiam contingenter se habere ad eandem formam, non oportet vt contingenter se habeat ad totum genus. vnde secũdum ipsummet Scotum secundo sententiarum, distinctione decimaquinta, ista consequentia negãda est, hoc corpus potest esse sine hoc loco, & sine illo, & sic de alijs determinatè, ergo potest esse sine omni loco. Sed bene verũ est quòd id quod contingenter se habet ad omne contentum sub genere vagè & indeterminatè ac sub disiunctione acceptum, contingenter se habet ad totum genus: sed non dicimus ad hunc sensum materiam ad omnem formam contingenter se habere, imò necessariò se habet ad illam, quia non potest esse sine hoc aut illa. Quartò in agentibus per intellectum & voluntatem quamcunque malum est præter intentionem, ergo & in agentibus per naturam. ergo in omnibus agentibus probatur antecedẽs, in huiusmodi agẽtibus intentio sequitur apprehensum, & cum tendat in id quod apprehenditur vt finis. ergo si pertenditur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem, sicut accidit in eo qui ecedens se remedere mel, comedit fel. Sed huiusmodi agens tendit in aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni: ergo si illud ad quod peruenitur, non sit bonum sed malum, erit præter intentionem, probatur quoque prima consequentia, quia tendere ad bonum est commune agenti per intellectum, & per naturam agenti.

ADVERTENDA hîc sunt duo. Primũ est quòd aliquid apprehendi vt finem dupliciter potest intelligi. Vno modo vt cognoscatur illi conuenire finis rationem. Alio modo vt apprehendatur tanquam per se appetibile, apprehendi scilicet illud tanquam conueniens absolutè, non autem tanquam ad aliud vile. Primo modo conuenit tantum habenti intellectum, quorum est cognoscere quid sit finis. Secundo autem modo etiam brutis conuenit. Propter hoc dicit Sanctus Thomas non solum de agentibus per intellectum, sed etiam de agentibus per æstimationem quamcunque, sicut videtur fieri in brutis quæ naturali æstimatione ad sua mouentur operationes, quòd intentio sequitur apprehensionem, quia tendit in illud quod apprehenditur vt finis. Nam & intentio aliquo modo conuenit brutis, vt declaratum est superius in secundo libro. Secundum est, quòd licet agenti per naturam, & agenti per intellectum, diuersimodè conueniat tendere in bonum, hoc tamen commune est vtrique q̃ intentio sequitur formam per quam agens operatur: & ideo sicut in agente per intellectum intentio sequitur apprehensionem per quam ipsum agit, & omne quod sequitur non conforme apprehensioni eius, est præter intentionem ipsius: ita intentio agentis per naturam sequitur formam per quam agens naturale agit: & omne quod euenit non cõforme inclinationi formæ agentis, est præter eius intentionem: & ideo cum malum ita discordet ab inclinatione formæ naturalis quæ ad bonũ inclinat, sicut ab apprehensione agentis per intellectum, sicut est præter intentionem agentis per intellectum: ita est præter agentis naturalis intentionem. Propter hoc optimè sanct. Th. ad ostendendum q̃ malum est præter intentionẽ agẽtis naturalis, si est præter intentionem agentis per intellectum hac ratione vtitur, q̃ tendere ad bonũ est commune vtrique agenti. Vltimò confirmatur conclusio autho. Dio. 4. cap. de diui. no.

Rationes contra determinatam veritatem.

Cap. 5.

Cuiusmodi sit malum præter intentionem.

SVNT autem quædam quæ huic sententiæ aduersari videntur. Quod enim accidit præter intentionem agentis dicitur esse fortuitum & casuale, & in pauciorib⁹ accidens: malum autem fieri non dicitur fortuitum & casuale, neque vt in pauciorib⁹ accidens, sed semper, vel in pluribus. in materialibus enim semper generationi corruptio adiungitur. in agentib⁹ etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit: cum difficile sit secundum virtutem agere: sicut attingere centrum in circulo, vt dicit Aristot. in 2. Ethic. non igitur videtur malum esse prouenies præter intentionem.

2. cap 3

vltim. cap. 4.

2 Item Arist. in 3. Ethic. expresse dicit quòd malitia est voluntarium. & probat per hoc quòd aliquis operatur iniusta voluntariè, irrationabile autem est operantem voluntariè iniusta, non velle iniustum esse: & voluntariè fornicantem, non velle incontinentem esse: & per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntariè operantes mala, non videtur igitur malum præter voluntatem vel intentionem esse.

3 Præterea, omnis motus naturalis habet finem intentum à natura: corruptio autem est mutatio naturalis, sicut & generatio: finis igitur eius, qui est priuatio habẽs rationem mali, est intentus à natura, sicut etiam forma & bonum: quæ sunt generationis finis.

Super cap. 5.

VTA contra determinatã veritatẽ aliquæ rationes sunt quæ difficultatẽ afferunt, ideo illas S. Th. vt completa & integra veritas habeatur, primò adducit: secundò soluit cap. seq. quantum ad primum arguit primò sic. Malum in naturalibus est semper cum generationi semper sit coniuncta corruptio. in voluntariis etiam peccatum in pluribus accidit, cum difficile sit operari secundum virtutem. 2. Ethicor. ergo malum non prouenit præter intentionem. probatur consequentia, quia quod est præter intentionem, est fortuitum & casuale, & in pauciorib⁹ accidens. Secundò, tertio Ethi. dicitur quòd malitia est voluntaria, ergo malum non est præter voluntatem vel intentionem. Tertiò. Corruptio est mutatio naturalis, ergo finis eius, qui est priuatio habens rationem mali, est intentus à natura. probatur consequentia, quia omnis motus naturalis habet finem intentum.

Solutio rationum præmissarum.

Cap. 6.

VT autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerãdum est quòd malum considerari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidem in substãtia aliqua est ex eo quòd deficit ei aliquid quod natum est & debet habere. si enim homo non habet alas, non est ei malum: quia non est natus eas habere. si etiam homo capillos flauos non habet, nõ est malũ: quia & si natus est habere, non tamen est ei debitum vt habeantur: est tamen malum si nõ habeat manus, quas natus est & debet habere, si sit perfectus: quod tamen non est malum aut. omnis autem priuatio si propriè & strictè accipiatur, est eius quod quis natus est habere & debet habere. in priuatione igitur sic accepta est ratio mali. materia autem cum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita, cum sine quauis vna earum possit esse perfecta in actu. quælibet tamen earum est debita alicui eorum quæ ex materia constituuntur. nam non potest esse aqua, nisi habeat formam aquæ: nec potest esse ignis, nisi habeat formam ignis. priuatio igitur huiusmodi formæ comparata ad materiam non est malum naturæ: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius. sicut priuatio formæ ignis est malum ignis. & quia tam priuationes quàm habitus & formæ non dicuntur esse nisi secundũ q̃ sunt in subiecto: si quidem priuatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: si nautẽ erit malum alicuius, & nõ simpliciter: hominem igitur priuari manu, est malũ simpliciter; materiam autẽ priuari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris. priuatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione, est malũ actionis. & quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo & aliqua cõmensuratio: necesse est vt talis priuatio in actione simpliciter malum existat. His igitur visis scien dum est quòd non omne quod est præter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, vt prima ratio proponebat. si enim quod est præter intentionẽ, sit consequẽs ad id quod est intentum vel semper, vel sicut frequẽter: non eueniet fortuitò vel casualiter, sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas: semper vel frequenter non erit fortuitũ, nec casuale: esset autem casuale, si sequeretur vt in pauciorib⁹. malum ergo corruptionis naturalis etsi sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper. nã semper formæ vnius est adiuncta priuatio alterius: vnde corruptio non euenit casualiter, neque vt in pauciorib⁹: licet priuatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, vt dictum est. Si autem sit talis priuatio, quæ priuat id quod est debitum generato, erit casuale & simpliciter malum: sicut cum nascuntur partus monstrosi. hoc enim non cõsequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans: cum agẽs intendat perfectionem generati. malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis actiuæ. vnde si agens habet virtutem defectiuam, hoc malũ consequitur præter intentionẽ: sed non erit casuale: quia de necessitate est consequens ad talem agentẽ: cum tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. erit autem casuale, si hic defectus tarò talem comitatur agentẽ. In agentibus autẽ voluntariis intẽtio est ad bonũ aliquod particulare, si debet sequi actio. nam vniuersalia non mouent, sed particularia, in quibus est actus. si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam priuationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter: sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper vel frequenter: sicut patet in eo qui vult vti fœmina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterij: vnde malum adulterij non sequitur casualiter. esset autem casuale malum, si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum vt in pauciorib⁹: sicut cum quis proficiens ad auem, interficit hominem. quòd autem huiusmodi

Formalis respõsio ad primum rõ tionem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

bona aliquis intendat, vt in plurib⁹ quibus priuationes boni secundum rationem consequantur: ex hoc proueniat, quòd plures viuunt secundum sensum, cò quòd sensibilia sunt nobis manifesta, & magis efficaciter mouētia in particularibus, in quibus est operatio: ad plura autē talium bonorum sequitur priuatio boni secundum rationem. Ex quo patet quod licet malum præter intentionem sit, est tamen voluntarium, vt secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intētio enim est vltimi finis quem quisq; propter se vult: voluntas autem est etiam eius quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet: sicut qui proiecit merces in mare causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem: proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatum actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc: & ideo hoc modo malitia & peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari.

Ad secundum.

Ad tertiū. Eodem autem modo patet solutio ad tertiam obiectionem. Nunquam enim inuenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis: & per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis natura ergo nō intendit finem corruptionis eorum a fine generationis: sed simul vtrunque. Non enim est de intentione naturæ absoluta, quod est aer, vt sit aqua, sed quòd sit aer: quo existente non est aqua: hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se: hoc verò quod est non esse aquam, non intendit nisi inquantum est coniunctum ei quod est esse aerem. sic igitur priuationes à natura non sunt secundum se intentę, sed secundum accidens: formæ verò secundum se. Patet ergo ex præmissis quòd illud quod est simpliciter malum, omnino est præter intentionem in operibus naturæ: sicut partus monstrosi: quod verò non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum à natura secundum se, sed secundum accidens.

Super cap. 6.

POSITIS obiectionibus cōtra determinationem superius factam, accedit sanct. Thom. ad earum solutionem suo ordine. Pro solutione autem primæ rationis præmittit quatuor. Primum est, quòd ratio mali in aliqua substantia est in priuatione stricte & propriè accepta, quæ scilicet est eius quod nata est habere, & debet habere, non autem in priuatione eius quod non est nata habere, aut non debet habere, sicut homini malum est si non habeat manus, non autem si non habeat alas, aut non habeat capillos flauos. Secundum est, quòd priuatio formæ comparata ad materiam non est eius malum, sed bonum est malum naturæ, cuius est forma, sicut priuatio formę ignis est malum ignis: non autem materiæ, quia licet materia nata sit habere omnes formas, nulla tamen est ei debita, cum sine vna quauis earum possit esse in actu perfecta: quælibet tamen earum est debita alicui eorum quæ sunt ex materia composita. Tertiū est, quòd cum tam priuationes quàm habitus & formæ non dicantur esse nisi secundum quòd sunt in subiecto, si priuatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: sin autem, erit malum non simpliciter, sed alicuius. Quartum est, quòd malum actionis est priuatio ordinis aut cōmensurationis debitæ in actione quando & secundum quòd debet inesse: & talis priuatio est simpliciter malum, quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio. Ad euidentiam primi & secundi dicti aduertendum quòd hoc dicitur aliquid debitum alicui quod ad eius integritatem & perfectionem requiritur, ita quòd absque eo non dicitur secundum suam speciem perfectum in natura: hoc autem esse potest tam ad essentiam subsistentiæ quàm etiam ad complementū & perfectionē aliquam accidentalē pertinens. Homini enim debitū est & animā rationalem habeat, & manus si debeat dici perfectus homo in natura: & ideo priuatio huius dicitur malū homo

Quantum ad primum.

minis. homo enim carēs manibus est imperfectus, & sic malum aliquod in ipso esse dicitur.

AD euidentiā tertij dicti considerandum est, q̄ cum forma habeat rationē boni inquantum dat esse, vt dicitur 1. Ethic. priuatio illi opposita habet rationē mali inquantum auferat esse. Ad videndū quomodo aliquod subiectū esse sub priuatione se. Iccirco ad videndū quomodo aliquod subiectū esse sub priuatione sit malū (impliciter, aut nō impliciter respiciendum est ad modū quo forma & priuatio ad ipsū esse se habet, propter hoc S. Th. vt ostendat quomodo dicatur malū aliquid simpliciter, accipit modū efficiēdi priuationis & habitūillā opponitur. Quia enim forma cui opponitur priuatio vt sic & priuatio non habet esse nisi in subiecto, ad tantum sensum loquendo de priuatione, dicitur enim habere esse in subiecto, quia negat à subiecto fermant & esse, non autem quia ipsa proprie habeat esse. est enim priuatio communiter etiam accepta, tanentia formæ in aliquo subiecto, ideo secundum quòd ad subiectum dicitur simode se habet, ita diuersimodè subiectum esse sub tali priuatione, est malum. quando enim priuat à subiecto in quo est, formam illi subiecto debitam, tunc est malum subiecti: & ideo absolutè malū est subiectum esse sub tali priuatione, sicut absolutè loquendo, absque alia additione malum est homini non habere manum, quia carere manu est malum in comparatione ad hominem. quādo autem non priuat à subiecto formam illi debitam, tunc non est malum simpliciter subiectum esse sub tali priuatione, cum non sit illa priuatio malum, vt ad illud subiectum comparatur. dicitur enim malum alicuius simpliciter quod ad ipsum est paratum esse malum, non autem quod est malum ad alterum comparatum: sicut & bonū alicuius simpliciter dicitur quod est bonū in comparatione ad illud, non autē quod est bonum in comparatione ad aliud tantum. Potest tamen esse malum alicuius, sicut quia carere forma subsistentiali aeris, non est malū materiæ, cum non debeat formam materiæ debitam iuxta prædicta: materiam carere forma aēris, nō est absolutè malum, sed est malum aēris: quia ex eo q̄ materia nō habet formam aeris, tollitur aēris natura. Istis supponitis respondet S. Th. ad obiectionē factam. Quantū enim ad materialia dicitur primò, quod nō omne quod est præter intentionem, est casuale, & in pauciorib⁹. corruptio enim naturalis & priuatio aliqua quæ sunt præter intentionem generationis, semper sequuntur generationem, licet priuatio quādoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, vt dictum est. Dicitur secundò quòd non est vniuersaliter verum malum esse vt in pluribus. priuatio enim quæ priuat aliquod debitum generato, est simpliciter malum, & casualis, vt cum nascuntur partus mōstrosi. hoc enim nō consequitur de necessitate ad id quod intenditur, sed ei repugnat. Dicitur tertiò quòd malum actionis consequitur defectum virtutis actiuæ, & est præter intentionem agentis habentis virtutem defectiuam: sed non est casuale quando agens vel semper vel frequenter talem defectum patitur, quia sequitur de necessitate ad agentem sic deficientem: est autem casuale, quando talis defectus raro concomitatur agentem. Quantum ad voluntaria dicitur primò, quòd aliquando malum non est casuale, aliquando verò est casuale. Quando enim bonum particulare quod intenditur in actione, habet coniunctam privationē boni secundum rationem vel semper vel frequenter, vt delectationi intentæ ex vsu fœminæ alterius, coniunctā est inordinatio adulterij, malum non sequitur casualiter: quando autem sequitur peccatum vt in pauciorib⁹, malum est casuale. sicut cum quis proiciens ad auem, hominem interficit. Dicitur secundò quòd iccirco huiusmodi bona vt in pluribus intenduntur, quibus priuationes boni rationis consequitur, quia plures secundum sensum viuunt, eò quòd sensibilia particularia in quibus est operatio, sunt nobis magis manifesta, & efficacius mouentia: ad plura autem sensibilium bonorum sequitur priuatio boni secundum rationem.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, vt sciatur quando malum in pluribus aut in pauciorib⁹ accidat, primò videndum est quomodo hoc in naturalibus se habeat. Secundò quomodo in voluntariis. Quantum ad primū sciendum ex doctrina S. Tho. 1. q. 63. ar. 9. ad 1. potentia q. 3. ar. 1. c. 6. ad 5. 2. Sen. dist. 7. ar. 1. ad 3. & di. 34. ad 2. q̄ in naturalibus malum contingit defectum potentiæ loco allegato, quòd licet malum tam naturæ quàm speciei in natura. Vtro modo consideretur malum, est in paucioribus respectu quidem totius naturæ patet, quia est corruptibilium in rebus corruptibilibus, quæ si considerētur in ratione quantitatis continuæ, sunt multo minora corporibus celestibus. omnia enim corpora corruptibilia simul sumpta sunt minoris quantitatis quàm sint corpora cælestia. Respectu etiam determinatæ speciei patet, quia actio semper secundum naturam euenit, nisi impediatur. raro autem accidit impedimentum. Audemus mōstra pro minori parte euenire in natura. Attendendum tamen quòd licet defectus naturæ & operationem eius in tota vna specie pro minori parte accidat in vno, tamen aliquo singulari potest contingere defectus actionis pro maiori parte propter defectum virtutis aut instrumenti, sicut apparet in claudicante & in generante monstrosos filios pro maiori parte: & ad hunc sensum intelligitur quod inquit hoc loco S. Thomas, quòd malū consequitur semper aut frequenter in naturalibus, quum agens, scilicet singulare vel semper vel frequēter patitur virtutis defectum. Quantum ad secundum dicitur primò quòd in angelis malum vt in pauciorib⁹ fuit, quia pro maiori parte sequuta est operatio secundum conuenientiā naturæ quæ est in ipsis tantūm vna & intellectualis, sicut & actio naturalis pro maiori parte sequitur secūdum naturam. Dicitur secundo q̄ in hominibus considerata tota natura speciei quantum ad facibilia, malū est in paucioribus, quia ars operatur per modum naturæ, & sic deficit in paucioribus sicut & natura.

Quando in voluntariis malum est casuale. Quando non est casuale. Quando malum est in pluribus.

Quantum verò ad agibilia & moralia malum est in pluribus, quia quum sensibilia particularia multiplicentur magis, & sint plurib⁹ nota, atque magis mouēat quàm delectabilia secundū rationem, plures sequuntur delectabilia secundum sensum, quę pro maiori parte habent coniunctam priuationem boni rationis: propter quod in ipsis est malum hominis inquantum est homo, quum sit homo per rationem, & consequenter debitum sit homini inquantum est homo, secundum rationem operari. & ad hunc sensum intelligitur quòd inquit Aristoteles secūdo Topicorum, malum vt in pluribus euenire, & quod hoc loco ait S. Thomas, quoniā ratio quare plures intendant bona quibus priuationes boni rationis cōiunguntur, est quia plures viuūt secūdum sensum. Dicitur tertiò quòd considerato vno individuo & singulari, si sit in eo voluntas per habitus virtutum perfecta, magis euenit in paucioribus, quia habitus inclinat per modū naturæ, quæ in paucioribus deficit. Si autem volūtas sit per habitus vitiorū deformata, malū vt in pluribus euenit, quia per huiusmodi habitus homo cōformatur brutis, quæ pro maiori parte sequuntur naturæ impetum, vt inquit Boetius in quarto de cōsolo. pros. tertia: & sic quum operationes ab habitu vitij procedentes sint malum hominis inquantum est homo, eò q̄ consentiunt rationi, sequitur quòd talis pro maiori parte malum operetur. Si etiam voluntas nullo sit habitu perfecta, quum vt sic ad vtrumlibet se habeat, & mala pluribus modis contingat quàm bona, in pluribus flectitur in malum, quàm id quod est perfectè & totaliter bonum, suppositio præsertim quòd natura sit per peccatum vitiata. Dicitur quartò de mente sanct. Thom. de potentia loco allegato, quòd licet malum tam naturæ quàm moris comparando effectus ad communem causam aliquando pro maiori parte eueniat siue natura in vniuersali, siue in aliquo singulari agente considerata, si tamen effectus ad propriam causam comparentur, nunquam inuenitur malum nisi in paucioribus. Quamuis enim partus monstrosus ad virtutē generatiuā comparatus absolutè malum quoddam naturæ sit, inquantū nō sequitur naturæ ordinem, ad virtutem tamen generatiuā desicientem tali modo comparatus non est malum, quum sit secundum inclinationem sui proprij principij: sed partus non monstrosus erit malum illius virtutis sic deficientis, quia euenit præter eius inclinationē: & eſt illud ratiō euenīat, sequitur q̄ effectus proprius illius causæ pro minori parte deficiat, & sic pro minori parte malum eueniat ad propria causam comparatū. Similiter operatio circa delectabile secundum sensum comparata ad hominem absolutè, est mala: comparata tamen ad appetitū sensitivum & naturam sensitiuam quæ est illius propria causa, inuenitur bona, quum sit secundum talis naturę inclinationem, sicut & in brutis appetitum sensibilem sequentibus est bona. ideo in huiusmodi operationibus circa sensibilia, vt ad naturam sensitivam & appetitum sensibilem referuntur, in paucioribus est malū, quia pro maiori parte eum sensibili appetitu conueniūt, licet vt ad rationem & appetitum rationalem aut ad hominem absolutè referuntur, pro maiori parte in ipsis sit malum: secundum quem sensum superius sumus loquuti. Ex his patet intellectus eorum quæ inquit hoc loco sanctus Thomas, scilicet quòd malum semper aut frequenter accidit in operationibus ab agente deficiente prouenientibus, quando talis defectus semper aut frequenter virtutem agentis sequitur. hoc enim intelligitur comparando ipsam actionem ad virtutem agentis absolutè, puta mortem ad virtutem motiuam: quia tunc si defectus pro maiori parte eam concomitetur, sequetur malum actionis pro maiori parte, si autem comparatio actionis fieret ad virtutem vt est sub tali defectu quomodo est causa propria actionis deficientis, sibi vt a causa sic deficiente prouenit, non sit debitū habere perfectionem quā caret, sicut nec malum est hominī carere alarum quum non sit debitum ad hominis integritatē habere alas. Attendendum autem quòd in tota hac digressione loquimur de malo simpliciter, ad sensum quem sanct. Thom. hic explicauimus. non autem de malo alicuius alterius tantum: quia si

de huiusmodi malo lequeremur, omnem actionē tam naturalem quàm voluntariam pro maiori parte sequitur malum. operationem enim bonam moraliter & secundum rationem cōmitatur priuatio boni delectabilis secundū sensum, quæ priuatio est in malum appetitus sensitiui: & generationem formæ introducit, concomitatur priuatio formæ abiectæ, quæ est malū naturæ corruptæ. Propter hoc dixit sanctus Thomas quòd malū, sic scilicet accepta, aut semper aut pro maiori parte euenit in actionibus, & non euenit in paucioribus & à casu. Ad secundam obiectionem enim respondetur negando consequentiam, quia malum & est voluntarium, & est præter intentionem. intētio enim est tantum vltimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est etiam eius quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter illud non vellet. ostenditur hoc exemplo proicientis merces in mare causa salutis, vbi proiectio mercium est volita per accidens: & similiter dicitur malitia volita non per se, sed per accidens, sicut aliquis vult propter bonum sensibile inordinatam actionem.

ATTENDENDVM circa istam responsionem q̄ sanctus Thom. differentiam facit inter intentionem alicuius & illius volitionem, quia id intendit voluntas & appetitus in quod propter se inclinatur: quia intentio præpriè est actus appetitus circa finem, finis autem vt sic est propter se volitus, sed volitio est nō solum eius quod propter se volumus, sed etiā eius quod volumus propter aliud, sicut & sanitatē volumus & medicinā. Dicere ergo quòd malū fiue malitia non est intenta, sed est præter intentionē, & tamen est volita per accidens, est dicere quod non est volita propter se, sed tamen est volita propter aliud.

Dupliciter dicitur aliquid esse & accidentaliter.

ADVERTENDVM secundò quòd volitum per accidēs dupliciter potest accipi. Vno modo quod totaliter subterfugit cognitionem volentis, & tamen est cōiunctum per se voliti: sicut volens bibere dulce, ignorans quòd illud sit venenum, dicitur velle venenum per accidens, & tale dicitur omnino per accidens esse volitum. Alio modo, quia cadit quidem sub cognitione volentis, sed tamē illud non vult nisi inquantū vult aliquod bonum cui cōiungitur: imò si posset vnum ab alio separare, vellet vnū sine alio: sicut ille qui vult proicere merces in mare causa propriæ salutis, nō vult mercium proiectionem nisi quia vult salutem suam, quam consequi non potest absque merciū perditione: & si posset salutem consequi absque damno mercium, nō vellet earum perditionem. Malum ergo nunquam est volitum propter se, sed aliquando est volitum omnino per accidēs: sicut quum quis vult proicere sagittam ad locum per quem non solent homines transire, si accidat vt proiciendo sagittam hominem interficiat, dicitur voluisse hominis interfectionem omnino per accidens, & nullo modo per se, neque inquam primò neque secundariò propter aliud. Aliquando verò non est volitum per accidens omnino, quasi scilicet non sit cognita deformitas & deordinatio actus voliti, sed est volitum per accidens, vt per accidens distinguitur contra primò & per se, videm est q̄ per aliud: sicut quum quis vult consequi delectationem quæ est in adulterio, cognoscens illi coniunctam esse priuationem ordinis iustitiæ, vult illam deordinationem propter delectationem, inquantum vult delectationem cui necessariò illud malum cōiungitur, & magis vult illud malum incurrere, quàm tali carere delectatione. Et ad hunc sensum inquit Philosophus malitiam & peccatum quandoque voluntaria esse. Nā non solum est voluntarium quòd propter seipsum volumus, sed etiā quod volumus propter aliud, licet secundum se sumptum non esset voluntarū: vt dicitur prima secundæ, quæst. 6. art. 6. & propter hoc (vt dicitur in quæstionibus de malo, quæst. 3. art. 3. ad 15.) nō excusatur homo in huiusmodi à peccato, licet malum nō sit propter se intentū, quia ad hoc vt sibi malū imputetur, sufficit quòd sit propter aliud volitum, licet non sit volitū propter se. Quòd autem dixi hominis interfectionem ex iactu sagittæ esse volitum omnino per accidens à non cōsiderante illud euenire debere, nō contrariatur ei quod ait sanctus Thom. ma. quæst. 1. art. 3. ad 15. quòd scilicet dum accidens aliquod coniungitur effectui vtri pauciorib⁹ & raro, non oportet quòd agens intendens effectū per se, intendat aliquo modo effectum per accidens. accipit enim sanctus Thomas ibi effectum intendi per accidens, quādo ex cognitione intenditur, non autem vt intendi per accidens dicitur quod coniungitur intento per se, etiam si non cognoscatur suo intento per se coniunctum esse.

Ad tertiam obiectionem respondetur, quòd priuatio non est intenta per se & seorsum à forma, sed per accidens, inquantum coniungitur formæ quæ est finis generationis: sicut & corruptio semper generationi coniungitur, declaratur exemplo corruptionis aquæ, & generationis aeris.

CIRCA hanc responsionem duo sunt aduertenda. Primum est quòd intentio quandoque propriè accipitur, & sic est tantum de eo quod est finis, & est per se intenta: quandoq; vt

Universidad de Deusto
Biblioteca

sè accipitur pro inclinatione appetitus ad quodcunque. quum ergo hic dicitur quòd natura vtrunque scilicet & finem generationis & finem corruptionis simul intendit, accipitur intentio communiter, non autem propriè. licet enim sit vnus & idem actus quo aliquid inclinatur ad finem, & ad id quod est ad finem vt sicille tamen dicitur intentio respectu finis, non autè respectu ordinati ad finem: vnde non est cõtradictio in verbis sancti Thomæ, quum in præcedenti responsione dixit malum nõ esse intentum, sed tantum volitum. hic autem dicit priuationẽ quæ est malum quoddam, esse simul intentum cum forma. ibi enim accepit intentionem propriè, hic autem communiter. Vel possumus dicere quòd malum nõ potest esse intentum proprio actu ad ipsum terminato, sed bene potest intendi actu qui ad bonum terminatur cui malum est coniunctum.

Quomodo corruptio sit vel non sit de intentione malum.

ADVERTENDVM secundò, quòd tam natura particularis generans & corrumpens quàm vniuersalis intendunt primò & per se generationem & formam geniti, per accidens autem intendunt corruptionem & priuationem formæ præcedentis in materia, quia non potest esse generatio nisi per abiectionem formæ præcedentis. Aer enim agens in aquam & similiter virtus cœlestis, aeris generationem (vt hic dicitur) absolutè & simpliciter intendunt, corruptionem verò aquę non intendunt, nisi quia generationi aeris necessariò comungitur. Si enim posset natura generare aerem absque corruptione alterius naturę, illud faceret, propter hoc inquit S. Thom. quòd natura non intẽdit finem corruptionis seorsum à fine generationis, sed simul intendit vtrunque. Quod verò aliquando inquit sanctus Thomas corruptionem esse de intentione naturæ vniuersalis, sed esse contra naturam particularem, intelligendũ est de natura particulari quæ corrumpitur, quia nec per se nec per accidens natura quantum est ex ratione suæ formæ suam corruptionẽ intendit: non autem intelligitur de natura corrumpente aliam naturam, dum sibi simile generat. talis enim (vt dictum est) cum generatione per accidens intendit corruptionem, sicut & natura vniuersalis. Ex istis responsionibus deducit sanctus Thomas manifestum esse quòd malũ simpliciter, est omnino præter intentionem in operibus naturæ: malum verò non simpliciter, sed alicui, est à natura intentum secundum accidens.

PRO intellectu eorum quæ hic dicta sunt, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 36. quæst. 1. art. 1. ad secũdum, quòd duplex est naturæ intentio: vna prima, alia secunda. Prima intentio est inclinatio naturæ absolutè ad sibi simile & conforme secundum omnem sui perfectionem: secunda autem est ad sibi simile quantum fieri potest, supposito quòd prima frustretur intentio, sicut & in artificialibus prima intẽtio artificis est ex supposita materia facere opus omni ex parte conforme arti, secunda autem est supposito quòd nõ possit primum intentum assequi, facere ex ipsa materia simile arti quantũ potest. Corruptio ergo & omnis defectus, sunt contra primam intentionem naturæ, quia natura prima intentione esse & perfectionem intendit: est tamen aliquis defectus de secunda intentione naturæ. quando enim natura nõ potest effectum ad maiorem perfectionem perducere, inducit ad minorem: sicut quando nõ potest facere masculum, facit fœminam, quæ est mas occasionatus, vt dicitur decimosexto de animalibus. Quod ergo inquit sanctus Thomas malum simpliciter esse omnino præter intentionem in operibus naturæ, sicut partus monstrosi, intelligẽdum est quòd est præter secundam intentionem, non autem quòd sit præter secundam intentionem.

Quòd malum non est aliqua natura.

Cap. 7.

Idem p. q. 48. art. 1.

EX his autem apparet quòd nulla essentia est secundum se mala. Malum enim (vt dictum est) nihil est aliud quàm priuatio eius quod quis natus est & debet habere, sic enim apud omnes est vsus huius nominis malum. Priuatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

2 Adhuc, vnumquodque secundum suam essentiam habet esse: inquantum autem habet esse, habet aliquod bonum, nam si bonum est quod omnia appetunt: oportet ipsum esse bonum dicere: quum omnia esse appetant. secundum hoc igitur vnumquodque bonum est, quod essentiam habet: bonum autem & malum oppo-

nuntur. nihil igitur est malum secundum quòd essentiam habet. nulla igitur essentia mala est.

3 Amplius, omnis res vel est agẽs, vel est facta. malũ autẽ nõ potest esse agẽs: quia quicquid agit, agit inquantũ est actu existẽs & perfectũ; & similiter nõ potest esse factũ. nã cuiuslibet generationis terminus est forma & bonum. nulla igitur res secũdum suam essentiam est mala.

4 Item, nihil tendit ad suum contrarium. vnumquodq; enim appetit quod est sibi simile & conueniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, vt ostensum est. nullum igitur ens inquantum huiusmodi est malum.

5 Adhuc, omnis essentia est alicui rei naturalis. si enim est in genere substantiæ, est ipsa natura rei. si verò sit in genere accidentis, oportet quòd ex principiis alicuius substantiæ causetur: & sic illi substantiæ erit naturalis: licet fortè alteri substãtiæ non sit naturalis: sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquæ. quod autem est naturalis igni, licet sit innaturalis aquæ. quod autem est secundum se malum non potest esse alicui naturale. de ratione enim mali est priuatio eius quod est alicui natum inesse, & debitum ei. malũ igitur quũ sit eius quod est naturale priuatio, non potest esse alicui naturale. vnde quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum & malũ, si ei desit. nulla igitur essentia est secundum se mala.

6 Amplius, quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma, aut habet formam aliquam. per formam enim collocatur vnumquodque in genere vel specie. forma autem inquãtum huiusmodi habet rationem bonitatis, quum sit principium actionis, & finis quem intendit omne faciens, & actus quo vnumquodque habens formam, perfectum est. quicquid igitur habet essentiam aliquam, inquantum huiusmodi est bonum: malum igitur non habet essentiam aliquam.

7 Item, ens per actum & potentiam diuiditur. actus autem inquantum huiusmodi bonum est: quia secundum quòd aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum. potentia etiam bonum aliquid est. tendit enim potentia ad actum: vt in quolibet motu apparet: & etiam est actui proportionata, non ei contraria: & est in eodem genere cum actu: & priuatio non competit ei nisi per accidens. omne igitur quod est, quocunque modo sit, inquantum est ens, bonum est: malum igitur non habet aliquam essentiam.

8 Amplius, probatum est in secundo huius * quòd omne esse quocunq; modo sit, est à Deo: Deũ autem ei- *cap. se perfectam bonitatem, in primo huius * ostendimus. quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malum. Hinc est quòd Geneseos primo dicitur: Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Et Ecclesiastes tertio: Cuncta fecit bona in tempore suo. Et primæ ad Timotheum quarto: Omnis creatura Dei bona. Et Dionysius capit. quarto de diuinis nominibus dicit quòd malum non est existens, scilicet per se, nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo. Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquas res secundum suas naturas malas esse.

Super cap. 7.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas, malum esse in rebus præter intentionem: vult nunc ostendere quoniam nulla essentia est secundum se mala, accipiendo formaliter malum, scilicet pro ipsa priuatione perfectionis debitæ inesse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò mouet quædam dubia, & soluit in duobus capitulis sequentibus. Arguit ergo primò sic: Malum est priuatio, ergo non est essentia aliqua in rebus. antecedẽs patet ex vsu nominis. consequẽtia verò

verò probatur, quia priuatio non est aliqua essentia, sed negatio in substantia, id est in subiecto. Secundò. Vnumquodque secundũ hoc bonum est, quòd essentiam habet: ergo cum bonum & malum opponantur, nihil est malum secundum quòd habet essentiam, ergo &c. probatur antecedens, quia vnũquodque secundum suam essentiam habet esse. inquantum autem habet esse, habet aliquod bonum, cum omnia appetant esse.

Vnumquodque secundum suam essentiam habet esse, &c.

ADVERTE circa istam propositionem. Vnũquodque secundum suam essentiã habet esse, quo hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd ipsa rei essentia sit eius esse, & sic falsa est propositio, nec sic eam intelligit sanct. Th. in solo enim Deo verũ est quòd eius essentia sit ipsius esse, vt in superioribus est ostẽsum. Alio modo quòd ex ipsa rei essentia proueniat esse rei: & sic vera est propositio, & hic intenta. essentia enim simplex creata est causa formalis sui esse, & eius susceptiuum: essentia verò cõposita ex materia & forma, est proprium susceptiuum esse, & ita quòd constituta essentia statim resultat esse suppositi, & sic dici tur res secundum essentiam habere esse: est etiam essentia rei compositæ causa formalis esse ratione suæ formæ quæ dat esse formaliter. Tertiò. Malum nec est agens, neque factum, cum omne quod agit, agat inquantum est in actu & perfectum, & ens: nullius enim est malum, ex hoc tamen relinquitur vniuersaliter malum nullum ens esse. si enim nõ est aliquod ens factum, non est res aliqua. patet consequentia, quia omnis res aut est agens, aut est facta. Quartò. Omne agens agendo intendit bonum: igitur nullum ens inquantum huiusmodi est malum. probatur antecedens, quia nihil tendit ad suum contrarium, sed ad simile & conueniens.

ADVERTE quòd licet hæc ratio directè concludat nullum ens factum esse malum, ex hoc tamen relinquitur vniuersaliter malum nullum ens esse. si enim nõ est aliquod ens factum, multo minus erit ens aliorum factiuum. Quintò. Quod est secundum se malum, non potest esse alicui naturale: ergo nulla essentia est secundum se mala. probatur antecedẽs, quia malum est priuatio eius quòd est naturale, vt patet ex ratione mali. substantia enim alicuius est ipsa natura rei, accidens verò ex principiis alicuius substantiæ causatur.

Contra 2do. Circa 3tiam. Contra 4tam. Contra 5tam.

CIRCA hanc propositionem, omne quod est de genere accidentis, oportet quòd ex principiis alicuius substantię causetur, quia sic illi naturale: dubitatur. Primò, quia sic omne accidens erit proprium, & nullum erit commune. accidens enim omne est ilius essentiæ proprium, cui est naturale, & ex cuius principiis causatur. Secundò, quia gratia & charitas sunt accidentia animæ, & non ex principiis nullius subiecti causantur, & nulli subiectorum naturalia.

Contra 6tam.

AD euidentiam huius considerandũ q; cum omne accidens habeat per substantiam diffiniri propter naturalẽ dependentiã accidentis ad subiectum, vt dicitur quo. 9. ar. 5. ad 1. & vt dicitur in tractatu de ente & essentia, differentię in accidentibus sumũntur ex diuersitate principiorum ex quibus causantur: necesse est dicere omne accidens ex principiis alicuius substantiæ causari, licet multoties illa principia sint nobis incognita: nõ oportet tamen vt omnia causentur à principiis propriis alicuius naturæ specificæ, sed sufficit quòd causentur aut ex principiis generis aut speciei, aut etiam individui, vt habetur ex eodem tractatu de esse & essentia. sunt enim quædam accidentia propria generis, quædam speciei, quædam verò individui. Sed tamẽ aduertendũ ex eodem tractatu & ex secundo sen. d. 26. art. 1. ad secundum q; quædã accidentia causantur ex principiis subiecti quantũ ad actum completũ, sicut calor ab igne: quædã verò causantur quãtum ad aptitudinẽ tantùm, sicut diaphaneitas causatur ex principiis aeris, completur tamen aliquo illuminante extrinsecè: nã diaphanum in actu includit lucem; quæ non cõuenit aeri ab intrinseco nisi quantum ad aptitudinem & habilitatem ad complementum actus. Quod ergo hic dicitur, omne accidẽs causari ex principiis alicuius substantiæ, & illi esse naturale, intelligitur aut quantum ad actum completum, aut quãtum ad aptitudinẽ. Ad primum ergo in oppositum respõdetur, quòd vtique omne accidens est proprium respectu alicuius subiecti aut generici, aut specifici aut singularis quantum ad hoc quòd est causati ex principiis subiecti modo declarato, & comparari ad ipsum sicut proprius actus ad propriam potentiam comparatur, & quãtum ad hoc quòd est sustentari per subiectum. licet enim sint quædam accidentia, vt dicitur primo sententiarum distinct. 17. quæst. 1. ad secundum quæ principiis subiecti repugnãt, & per violentiam introducuntur, sicut est de calore in aquam introducto, oportet tamen illa aut quantum ad actum completum aut quantum ad aptitudinem & habilitatem determinare sibi aliquod subiectum secundum genus aut speciem aut individuum huic quo esse quantum ad alterum illorum non possunt. licet enim calor in aliquo esse secundum actum possit perviolentiam, non tamen secundum aptitudinem & habilitatem est in illo.

AD hunc sensum loquendo, nullum accidens est commune. Quod autem diuiditur accidens in proprium & commune, accipitur hæc diuisio per comparationem ad speciem specialissimam. aliquod enim vni speciei specialissimæ conuenit, vt risibilitas hominis. aliquod verò conuenit pluribus speciebus, sicut albedo niui, lacti, cygno, & alijs. Ad secundum dicitur ex secundo sententiarum, loco præallegato, quòd licet gratia & charitas non causentur ex principiis subiecti quantum ad actum cõpletum, receptibilitas tamen horum semper subiecti consequitur, & ex principiis subiecti causatur: & hic potest dici naturalis, vt patet in hoc quod est esse disciplinæ susceptibile. Posset etiã dici quod loquitur sanctus Thomas de accidẽtibus quæ per agẽs naturale causari possunt: gratia autem & charitas non sunt talia accidentia. Sextò, omnis essentia aut est forma, aut habens formam, quum vnumquodque collocetur in genere aut specie per formam, ergo est bona. forma enim inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis, tum quia est principium actionis, & finis ab agente intentus, tum quia est actus quo vnumquodque est perfectum, ergo &c. Septimò, actus inquantum huiusmodi bonum est, quum vnumquodque secũdum quòd est actu, sit perfectum. potentia etiam bonum aliquid est, quum ad actum tendat, & sit actui proportionata, non autem contraria, & sit in eodem genere cum ipso. priuatio autem non competat ei nisi per accidens, scilicet inquantum cõiungitur formæ: ergo omne ens inquantũ ens est bonum. patet consequentia, quia ens per actũ & potentiam diuiditur. Octauò, malum non potest esse effectus Dei, ergo &c. probatur consequentia, quia omne esse quocunque modo sit, est à Deo, vt in secundo huius est ostẽsum. antecedens quoque probatur, quia malum nõ potest esse effectus boni, scilicet per se: Deus autem est ipsa essentia bonitatis. Confirmatur conclusio authoritate Genes. primo & Ecclesiast. tertio: & 1. Tim. 4. & Dion. 4. cap. de diuinis nom. Excluditur quoque Manichæorum error, ponentium aliquas res secundum naturas suas malas esse.

Quomodo diuiditur accidens in proprium & commune.

Rationes contra præmissam conclusionem.

Caput 8.

IDETVR autem quibusdã rationibus prædictæ sententiæ posse obuiari. Ex propria enim differentia specifica vnũquodque speciem sortitur. malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus & actib⁹ moralibus. sicut enim virtus secundum suam speciem est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus secundum suã speciem: & similiter de actibus virtutum & vitiorum: malum igitur est dans speciem aliquibus rebus: est igitur aliqua essentia, & aliquibus rebus naturalis.

2 Præterea, vtrunque contrariorum est natura quædam. si enim nihil poneret, alterum contrariorum esset priuatio vel negatio pura: sed bonum & malum dicuntur esse contraria. malum igitur est natura aliqua.

3 Item, bonum & malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele in prædicamentis: cuiuslibet autem generis est essentia & natura aliqua: nam non entis non sunt species neque differentiæ: & ita quod non est, non potest esse genus: malum est igitur aliqua essentia natura.

4 Adhuc, omne quod agit, est res aliqua: malum autem agit inquantum malum (repugnat enim bono, & corumpit ipsum) malum igitur inquantum malum, est res aliqua.

5 Amplius, in quibuscunque inuenitur magis & minus, oportet quòd sint res aliquæ habentes ordinem. negationes enim & priuationes non suscipiunt magis & minus. inuenitur autem inter mala vnum altero peius. oportet igitur (vt videtur) quòd malum sit res aliqua.

6 Præterea, res & ens cõuertuntur: est autem malum in mundo, ergo est res aliqua & natura.

Super cap. 8.

CONTRA positam conclusionem quædam instantiæ fiunt, quas primò recitat sanctus Thomas. Secundò soluit, cap. sequenti. Quantum ad primum arguunt quidam, primò sic: Malum est differentia specifica habitus & actus moralis, quum vitium sit malus habitus secundum suam speciem, ergo dat speciem aliquibus rebus. ergo est aliqua essentia. Secūdò, bonum & malū sunt contraria. ergo &c. Probatur consequentia, quia vtrunque contrariorum est natura quædam. Tertiò, bonum & malū dicūtur esse genera contrariorū ab Aristotele, ergo &c. probatur consequen. quia cuiuslibet generis est essentia & natura aliqua.

Quartò, malum agit. Corrumpit enim bonum, ergo &c. patet consequentia, quia omne quod agit, est res aliqua. Quintò inuenitur inter mala cum altero peius, ergo &c. probatur consequentia, quia in quibus inuenitur maius & minus, oportet q̄ sint res aliquæ habentes ordinem. Sextò, malum est in mūdo, ergo &c. probatur consequentia, quia res & ens conuertuntur.

Responsio ad prædictas obiectiones.

Caput 9.

Ad primā rationē ca. prae.

HAS autem rationes non difficile est soluere. Malum enim & bonū in moralibus specificæ differentiæ ponuntur, vt prima ratio proponebat: quia moralia à voluntate dependent. secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. voluntatis autē obiectum est finis & bonū: vnde à fine speciē moralia sortiuntur: sicut & naturales actiones à forma principij actiui, vt calefactio à calore. quia igitur bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel priuationē ordinis: oportet quòd in moralibus primæ differentiæ sint bonum & malū. vnius autem generis oportet esse vnam mensuram primam. moralium autem mensura est ratio. oportet igitur quòd à fine rationis dicātur aliqua in moralibus bona vel mala. quòd igitur in moralibus sortitur speciem à fine qui est secundū rationem, dicitur secūdum speciem suam bonum: quod verò sortitur speciem à fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum. finis autem ille etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonū, sicut delectabile secūdum sensum, vel aliquid huiusmodi. vnde & in aliquibus animalibus sunt bona, & homini etiam, cùm sunt secundum rationem moderata: & contingit quod est malum vni, esse bonum alteri: & ideo nec malū secundum quòd est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum: malum autem homini, inquantum priuat ordinem rationis quòd hominis bonum. *Ad secūdā* Ex quo etiā patet quòd malum & bonum sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat: sed malum priuatio est boni inquantum est malum. *Ad tertiā.* Eodem etiam modo potest accipi dictum quòd malum & bonum prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorū: ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel vtrunque est malum, sicut prodigalitas & illiberalitas: vel vnum bonum, & alterum malum: sicut liberalitas & illiberalitas: est igitur malum morale & genus & differentia: non secundum quòd est priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum: sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis: sicut homo cæcus est hominis indiuiduum, non inquantum est cæcus, sed inquantum est hic homo: & irrationale est differentia animalis, nō propter priuationem rationis, sed ratione talis naturæ ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici, q̄ Aristoteles dicit malum & bonum esse genera non secundum propriam opinionem, cùm inter prima decem genera (in quorum quolibet inuenitur aliqua cōtrarietas) ea non connumeret: sed secundum opinionem Pythagoræ qui posuit bonum & malum esse prima genera & prima principia: & in vtroque eorum posuit esse decem prima contraria. Sub bono quidem finitum, par, vnum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, & vltimò bonum. Sub malo autem infinitum, impar, plurale, sinistrum, fœmininum, motū, curuum, tenebræ, altera parte longius, & vltimò malū. Sic autem & in pluribus librorum logicalium locis vtitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum quasi probabilibus secundum illud tempus.

Habet tamen & hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur secundum totum esse falsum. omnium enim contrariorum vnum est perfectum, & alterum diminutum, quasi priuationem quandam habēs admixtam, sicut album & calidum sunt perfecta: frigidum verò & nigrū sunt imperfecta, quasi cum priuatione significata. quia ergo omnis diminutio & priuatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio & complementum, ad rationem boni: semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur cōprehendi, alterum ad rationem mali accedere: & secundum hoc bonum & malum genera contrariorum omniū esse videtur. Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. secūdum enim quòd formæ & fini quæ habent rationem boni, & sunt agēdi vera principia, est adiuncta priuatio contrariæ formæ, & finis contrarij: actio quæ sequitur ex tali forma & tali fine, attribuitur priuationi & malo per accidens quidem: nam priuatio secundum quòd huiusmodi non est alicuius actionis principium. Propter quod bene 4. capit. de diuinis nominibus dicit Dionysius, quòd malum non pugnat cōtra bonum nisi virtute boni: secundum se verò est impotens & infirmum quasi nullius actionis principium, malum verò corrumpere dicitur bonum non solùm agendo virtute boni, sicut expositum est: sed formaliter secundum se: sicut dicitur cæcitas corrumpere visum: quia est ipsa visus corruptio: per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color. Dicitur autem aliquid altero magis & minus malum per recessum à bono. sic enim quæ priuationem importāt, intenduntur & remittuntur, sicut inæquale & dissimile. dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distans: & similiter dissimilius magis à similitudine recedens. vnde & magis malum dicitur quod est magis priuatum bono, quasi magis à bono distans. priuationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut æqualitates & formæ, vt quinta ratio procedebat: sed per augmentum causæ priuantis: sicut aer tantò tenebrosior est, quantò plura fuerint interposita obstacula lucis. sic enim longius à lucis participatione distat. Dicitur etiam malum esse in mundo non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quædam existat, vt sexta ratio procedebat: sed ea ratione, quia dicitur quòd res aliqua mala est ipso malo: sicut cæcitas & quælibet priuatio esse dicitur, quia animal cæcitate est cæcū. Ens enim dupliciter dicitur, vt Philosoph. in Metaph. docet. Vno modo secūdum quòd significat essentiam rei, & diuiditur per decem prædicamenta: & sic nulla priuatio potest dici ens. Alio modo secundum q̄ significat veritatem cōpositionis: & sic malū & priuatio dicitur ens, inquantum priuatione dicitur aliquid esse priuatum.

Super

Super cap. 9.

AD prædictas obiectiones respondetur à san. Th. Ad primam quidem dicitur primò, quòd malum & bonum sunt differentiæ specificæ in moralibus: & primæ, quia moralia cum à voluntate dependeāt, accipiunt speciem à fine, quod est obiectum volūtatis, sicut & naturales actiones à forma quę est principium actionis: bonum autem & malum dicuntur secūdum ordinem ad finem vel priuationem ordinis tanquā à prima mensura. Dicitur secundò, quòd cum à fine rationis dicātur in moralibus aliqua bona vel mala tanquā à prima mensura: quod in illis sumit speciem à fine contrario rationis fini, dicitur secūdum suā speciem malum. Dicitur tertiò quòd talis finis mali licet tollat finem rationis, est tamē aliquod bonū. declaratur exemplo delectabilis secundum sensum & similium: vnde malum secundum quòd est differentia specifica, non importat aliquid quod sit secundū essentiam suam malum, sed quod secundum se est bonum: malū autem est inquantum priuat ordinem rationis, quod est hominis bonū. ex hoc vult negare san. Thom. quòd malum formaliter sumptum de quo intelligit conclusio, sit differentia specifica, licet sit verum de malo per accidens & concretiuè sumpto.

CIRCA hanc propositionem, Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel priuationem ordinis: considerandū quòd hoc potest intelligi aut de bono & malo in cōmuni, aut de bono & malo secundum quòd in actionibus & habitibus inuenitur. Si primo modo intelligatur, duplicicē habere sensum potest. Vnus est, quòd bonum & malum sunt tantùm in iis quæ propter finem nata sunt esse: bonum quidem, si sit ordinabile ad finem, & fini conueniens. malū autem, si non sit ordinabile ad finem, sed sit illi improportionatum, hic sensus non est verus: quia nō solum bonum & malum inuenitur in his quæ sunt propter finem, sed etiam in fine, imò principalius dicitur bonum de fine, quia ordinatum ad finem non habet rationem boni, nisi quia ordinatur ad bonum, aut caret ordine debito ad illum. Alius sensus esse potest, quòd bonum & malum dicuntur secundum concomitantiam finis, aut secūdum negationem talis concomitantiæ. boni enim rationem concomitatur ratio finis, si absolutè & simpliciter sumatur bonum: mali aut rationē non concomitatur talis ratio, imò ipsum concomitatur priuatio finis. Nam sicut malum absolutè sumptū est priuatio boni, ita priuatio finis ipsum concomitatur. Et hic sensus est verus. Si autem secūdo modo intelligatur, sensus est quòd bonus actus & bonus habitus dicitur secundum quòd ordinatur ad finē scilicet debitum, malus autem secūdum quòd caret ordine ad debitum finem. Licet autem vtroque modo possit intelligi quod hic dicitur: videtur tamen intelligendum esse primo modo in sensu verò, scilicet de bono & malo in communi, tum quia absolutè loquitur sanct. Thom. de fine, & nullam facit mentionem de fine debito, tum quia inconuenientius adaptatur præmissis. quia cum dixerat quòd moralia sortiuntur speciem à fine: concludit quia finis & bonum sese concomitantur, similiter malum & negatio finis, ideo bonum & malum sunt primæ differentiæ in moralibus scilicet extrinsecæ, à quibus sumuntur intrinsecæ differentiæ.

CIRCA secundū dictū responsionis aduertendum, q̄ finis rationis dicitur finis cōformis recto iudicio rationis qui scilicet est secundū rectum iudicium rationis appetibilis. finis autē contrarius fini rationis est appetibile, quod contrariatur appetibili secundum rectam rationem, sicut delectabile secundum sensum non regulatum ratione contrariatur delectabili secundum rationem: & quia homo est homo per rationem, ideo bona moralia quæ sunt hominis inquantum est homo, accipiunt bonitatem & malitiam ex ordine ad bonum rationis, aut ad contrariū illi bono.

CIRCA tertium dictum duo sunt attendenda. Primum est quòd bonum aut malum ex ordine ad alterum vt sic, non habet bonitatem aut malitiam nisi secūdum bonitatem aut malitiam illius ad quod ordinatur: & ideo si illud secundum aliquid sit bonum, & secundum aliquid malū: ordinatum ad ipsum secundum aliquid erit bonum, & secundum aliquid erit malum. secūdum enim quòd terminatur ad rem bonam erit bonum, secundum verò quòd ad rem habentem aliquid malitiæ terminatur, erit malum talis ordo. nullum enim habet inquantum huiusmodi bonitatem aut malitiam nisi ex bonitate aut malitia eius ad quod ordinatur. ideo cum malū quod est differentia specifica in genere moralium, sit aliquod quod secundum se est bonū, & secundum aliquid est malum, inquantum videlicet priuat ordinem rationis quod est hominis bonum, apparet quòd habitus malus est secundum aliquid: bonus scilicet inquantū respicit bonum: & secundum aliquid malus, inquantum videlicet respicit priuationem ordinis rationis illi bono coniunctam.

Quid dicatur malum quod est differentia constitutiua in moralibus.

Secundum est, quòd malum dicitur aliquid dupliciter, vt ponit sanctus Thomas 2. sententiarum, dist. 34. ar. 2. de mente Auicennæ in sua Metaph. scilicet per se & per accidens: malum per se est ipsa priuatio boni abstractè sumpta: malum per accidens est & ipsum subiectum talis priuationis, & quod ipsam in altero causat. Malum ergo quod ponitur differentia constitutiua in moralibus, non est per se & abstractè malum, sed est malum per accidens & concretiuè: quod est dictū, non est ipsa priuatio boni formaliter & abstractè sumpta, sed est subiectū & natura cui cōiungitur boni priuatio. ordo enim positiuus ad finem malum habet coniunctam priuationem ordinis ad finem debitū, vt dictum est, sicut & finis indebitus habet coniunctam priuationē finis debiti, vnde dicitur malus per accidens & concretiuè, sicut & finis ad quem terminatur.

SED occurrit dubium. Nam si à fine specificatur habitus & actus moralis, aut specificatur ab illo secūdum quòd habet bonitatem, aut secundum quòd habet priuationem & malitiam. Si inquantum aliquid bonitatis habet, sequitur quòd habitus & actus non sit malus. quod enim dicit ordinē ad aliquid inquantum est bonum, non habet ex illo vt sit malū. Si inquantum habet priuationem & malitiam, sequitur q̄ à malo per se & abstractè cōsiderato specificetur: & sic etiam malum formaliter & per se sumptum erit differentia specifica in moralibus: quod negat hic & in aliis plerisque locis sanctus Thomas.

Respondetur quòd diuisio est insufficiens si accipiantur bonitas & malitia finis secūdum omnimodam præcisionem vnius ab alio. neque enim ratione bonitatis præcisè accepta per exclusionem malitiæ, neque ratione malitiæ præcisè acceptæ specificatur habitus & actus malus, sed ratione vnius vt alteri coniūgitur. specificatur enim ab ipso bono vt est bonū tali priuationi & malitiæ substans: & similiter potest dici specificari à malitia non absolutè, sed inquantum est in tali natura. ideo inquit sanctus Thomas prima quæst. 48. art. 1. ad secundum. quòd malum inquantum malum non est differentia constitutiua, sed ratione boni adiuncti: & secundo sententiarum, dist. 40. art. 1. ad secundum, quòd malum est differentia secundum quòd fundatur in aliquo fine indebito volūtati, qui tamen non omnino bonitate caret. hic autem dicit quòd malum secundum quòd est differentia specifica in genere morum, non importat aliquid quod secundum essentiam suam sit malū, sed quod est bonum secundū se, malum autem homini. Ex quibus patet quòd vtrunq; dici potest, scilicet & q̄ finis indebitus specificat ratione malitiæ secūdum quòd in bono fundatur, inquantum scilicet bonum nō specificat nisi vt malitiæ substat: & quod specificat ratione bonitatis, inquantum scilicet malitia non specificat nisi vt in bonitate fundatur, ita quòd vnum sine alio non specificaret. Ratione autē cuius principalius habeat specificare, videtur ex his quæ dicuntur prima parte, & secundo sententiarum, distinct. 34. & 40. & similiter in q. de verit. quæst. 1. artic. 2. ad quintum, quòd hoc habeat ratione bonitatis, licet ratione malitię det malitiam habitui. Nam vult sanct. Thomas in locis prællegatis quòd malum non cōstituit speciem ratione priuationis, sed ratione eius quod priuationi substernitur: & hic dicitur quòd malum quod est differentia specifica, importat aliquod quod est secundum se bonum. Hoc etiam rationi cōsonum est, quia quum species dicat naturam quandam & essentiā, non habet specificari nisi per id quod naturam importat. Ad secundam obiectionem respondetur quòd sunt contraria secūdum quòd in genere moralium accipiuntur. Malum autem inquantum malū est priuatio boni.

Quomodo bonum & malum sint contraria in moralibus.

ADVERTE quòd malum si formaliter & abstractiuè sumatur (quod vocat sanctus Thomas malum inquātum malum) non potest ad bonum habere cōtrarij rationē, quia est sola priuatio, & nullam naturam aut essentiam dicit formaliter, sed illi opponitur priuatiuè. Si autem sumatur subiectiuè, scilicet pro subiecto priuationis, sic dicit essentiam aliquam & naturam priuationi subiectam, & sic potest habere rationem cōtrarij. Quia ergo malum in moralibus accipitur cōcretiuè, pro actu scilicet aut habitu debito ordine & debita perfectione carente, ideo dicit san. Th. quòd in moralibus bonum & malum sunt contraria.

SED tunc occurrit dubium in quæstionibus de malo, quęst. prima, arti. primo tactum. Nam secundum id quod substernitur ipsi malo, conuenit malum cum bono: ergo non contrariatur bono ratione substracti, sed inquantum malum est.

Respondetur, & dicitur primò secundum ipsum ibidem, (& est de mente Simplicij in prædicamentis) quòd malum non est priuatio quæ est in priuatum esse, vt mors & cæcitas, sed est priuatio quæ est in priuari, sicut ægritudo & ophthalmia, quorum vnum est via in mortem, & aliud via in cæcitatem: ideo malum dici potest contrariè, quia nō priuat totum bonum, sed aliquid de bono relinquit, inquantum fundatur in bono. priuationes enim huiusmodi contrariæ dici possunt inquantum adhuc retinetur de eo quod priuatur. Dicitur secundò quòd licet nō sub-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ficiat ad rationem contrarietatis eius ad bonum id in quo conuenit cum bono, sine hoc tamen contrarietas esse nõ posset, sicut licet id in quo conuenit nigrum cum albo, non sufficiat ad eorum contrarietatem, sine hoc tamen contrarietas non posset esse. Ideo conceditur quòd malum morale non contrariatur bono solum ex ratione subsistendi, sed bene verum est quòd cõtrariatur ex ipso simul cum priuatione: ita quòd si omne bonum subtractum remoueatur, non habebit rationem contrarij, sed tantùm rationẽ priuatiuè oppositi, imò oppositi contradictorie.

Ad tertiam obiectionem dicitur primò conformiter ad præcedentia, quòd bonum & malum prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum, quia in moralibus aut vtrunq; contrariũ est malum, sicut prodigalitas & illiberalitas, vel vnum est bonũ & alterum est malum, sicut liberalitas & illiberalitas. Dicitur secundò quòd tale malum morale est genus & differentia, non secundum quòd est priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum: sed ex natura actus vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat fini rationis. declaratur exemplo hominis cæci, & differentiæ huius quæ est irrationale.

ADVERTE quòd responsio tendit ad hoc, quòd argumẽtum non est contra determinationem factam, quia cùm dictum est malum nullam essentiam esse, intelligitur de malo formaliter & abstractè sumpto: propositio autẽ Aristotelis intelligitur de malo morali, quod est malum cõcretiuè. est enim habitus aut actus cui aliquod malum cõiungitur. Quum autem dicitur q̃ malum est genus & differentia, genus scilicet malorum, & differentia mali moralis à bono morali, nõ secundum quòd est priuatio, sed ex natura actionis & habitus, intellige sicut in præcedenti responsione, quòd ipsa priuatio non est genus & differentia, sed actus & habitus, secundum tamen quòd tali substernitur priuationi. Dicitur tertiò, quòd posset dici Aristotelem illud non dixisse secundum propriam opinionem, quemadmodum & in pluribus librorum logicalium secũdum aliorum opinionem vtitur exemplis, sed secundum Pythagoræ opinionem dicentis bonum & malũ esse prima genera & prima principia, sub quorũ vtroque ponuit decem prima cõtraria. Dicitur quartò, quòd dictum Pythagoræ aliquam veritatem habet, quia omnium contrariorum vnum est perfectum, alterum diminutum quasi priuationem quandam habens admixtam. omnis autẽ diminutio & priuatio ad rationem mali pertinet, & omnis perfectio & complementum ad rationem boni: & secundum hoc bonum & malum omnium contrariorum genera esse videntur, inquantum vnum sub ratione boni comprehendi videtur, alterum verò ad rationem mali videtur accedere.

Quomodo bonum & malum genera contrariorum sunt.

ADVERTENDVM hic primò quòd hæc responsio, q̃ inquam Arist. exemplificauit in prædicamentis de bono & malo, tanquam de contrarijs & generibus contrariorum, fuit Iamblici, vt recitat Simplicius in prædicamentis. Quia enim Pythagoras duas rerum coordinationes fecit, scilicet vnã bonorum, & alteram malorum, & dicebat bonum & malum esse prima genera, & prima principia illarum contrariarum coordinationũ: ideo Aristoteles opinionem Pythagoræ sectatus, dixit bonum & malum esse contraria tanquam genera contrariorum.

Aduertendum secundò ex sancto Thoma secundo sententiarum, dist. 34. loco præallegato, quòd secũdum modum illum quo dicitur bonum & malũ simpliciter & vniuersaliter sumpta posse aliquo modo dici genera contrariorum, quæ videtur fuisse Theophrasti interpretatio, genus non accipitur secũdum propriam significationem pro eo scilicet quòd vniuocè de pluribus differentibus specie in eo quod quid est prædicatur, sed improprie, prout omne quod sua communitate multa ambit & continet, potest dici genus. Et sic acceperunt Porphyriani nomen generis in illa propositione, vt Simplicius refert. Vnde quòd Ammonius inquit ista dici genera, eò est q̃ in omnibus generibus inueniantur, quemadmodum & Plato genera entiũ posuit, ens, idem, diuersum, motum & stationem, non autẽ quasi sint genera seorsum ab aliis decem generibus distincta. Aduertendum tertiò, quum inquit sanctus Thomas omnem diminutionem & priuationem ad rationem mali pertinere, quòd non accipitur ibi malum simpliciter, prout in cap. 6. declarauit dici simpliciter malum, quod est malum subiecti in quo est, quando scilicet à subiecto priuatio id quod natum est & debet habere, non enim est malum nigredini quòd careat perfectione albedinis, sicut nec est malum hominis quòd nõ habeat alas, sed accipitur malum vniuersaliter pro carentia perfectionis in aliquo quam alicui sui generis natum est & debet habere. Ad quartam obiectionem dicitur primò ex sententia Dionysij 4. cap. de diuinis nominib. quòd malum non agit nisi per accidens ratione boni cui adiungitur. Dicitur secundò quòd malum dicitur corrumpere bonum non solum agendo virtute boni, sed etiam formaliter secundum se, sicut cæcitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio.

ADVERTE quòd responsio est hæc, quòd si le quamur de corrumpente per modum efficientis, malum nõ corrumpit per se, sed per accidens. Si verò loquamur de corrumpente formaliter, malum corrumpit per se, sed non oportet quòd corrumpẽs effectiuè per accidens, quia videlicet coniungitur virtuti per se corrumpenti, nec quòd corrumpens formaliter sit aliqua natura. Ad quintam obiectionẽ respondetur quòd dicitur aliquid altero maius aut minus malũ per recessum a bono, quia sic intenduntur & remittuntur priuationes, vt patet in difformibus & inæquab. non enim intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut formæ: sed per augmentum causæ priuantis, quæ facit subiectum magis à forma distare, ostenditur exemplo tenebrarum, quæ ex interpositione obstaculi prouenit in aere. Ex his patet falsam esse illam propositionem. In quibuscũque inuenitur magis & minus, oportet quòd sint res aliquæ habentes ordinẽ. falsit enim in quibus dicitur magis & minus per recessũ ab oppositum. De magis & minus satis dictum est in præcedentibus quantum ad propositum spectat. Ad sextẽ obiectionem respondetur, quòd cùm ens dupliciter dicatur, vt patet quinto Metaph. s. secundum q̃ significat essentiam rei, & secundum quod significat veritatem cõpositionis: malum & priuatio non dicitur ens primo modo, sed secundo modo, inquantum priuatione dicitur aliquid esse priuatum, & malo dicitur aliqua res mala.

PRO declaratione huius responsionis considerandũ ex doctrina sancti Thomæ in locis præallegatis, & ex Commentatore 5. Met. com. 14. q̃ ens primo modo sumptũ, & ens secũdo modo dictũ dupliciter differũt. Primò, quia ens quod significat essentiã rei de aliquo prædicatum, est prædicatum substantiale: ens verò quod significat cõpositionem intellectus, est prædicatũ accidentale. Secundò, quia primum respondetur ad quæstionem quid est, secundum verò respondetur ad quæstionẽ an est. Vbi aduertendum quòd an est, licet videatur prima facie quærere de esse in rerũ natura, non tamen quærit de esse reali eius de quo quæritur an sit, sed absolutè quæritur an verè de ipso affirmari possit quòd sit in rerum natura, & an fundare possit verã compositionem intellectus, dicentis ipsum esse, aut de ipso aliquid affirmantis, siue sit vt aliquid affirmatum: siue vt negatio: & ideo cùm respondetur quod est, li est dicit veritatem compositionis intellectus, & est sensus quòd vera est compositio intellectus dicentis quòd est in rerum natura, & quòd verè affirmatur de aliquo, puta quia verum est aliquid esse priuatũ, vt hominem esse cæcum, ita quòd huiusmodi compositiones habẽt in ipsa priuatione fundamentum suæ veritatis: & licet in huiusmodi loquutionibus videatur significari priuationes aliquod esse habere in re, tamen significatur magis aliquod nõ esse formę oppositæ, q̃ aliquod esse priuationis. Vnde Augustinus super illud: Tenebræ erant super faciem abyssi, ait quòd sic dictum est: Tenebræ erãt super faciem abyssi, acsi dictum esset, non erat lux super abyssum & in tertio libro de vita beata, cap. 3. ait quòd locum aliquem habere tenebras, nihil aliud est quàm lumen non habere.

SED circa hoc dupliciter dubitatur. Primò, quia compositio intellectus non est vera, nisi sibi aliquid respondeat in re: ergo priuatio nullum esse reale actualis existentiæ habeat extra intellectum, non erit vera compositio intellectus dicentis priuationem esse. Secundò, quia, vt sexto Metaphysicę dicitur, verum & falsum distinguuntur à bono & malo, quia verum & falsum sunt in intellectu, bonũ autem & malum sunt in rebus. ergo malum & priuatio aliquod esse ponunt in rebus.

AD primum respondetur, & dicitur primò quod compositioni intellectus non oportet aliquid correspondere in re quod sit reale, aut esse reale habeat extra animam. patet enim q̃ huius compositioni veræ, non ens est non ens, nihil reale ex parte significati aut intellectui correspõdet: sed bene oportet rem intellectam aut significatam proportionari & adæquari compositioni intellectus: & hoc significatur quum dicitur intellectum intelligere sicut est in re. Dicitur secundò quod si intellectus intelligeret priuationem habere esse reale positiuum in natura, falsa intelligeret, quia intellectum non esset adæquatum & proportionatum intelligenti. Sed hoc non intelligit cùm dicit priuationem esse, sed tantùm quod priuatio habet esse quomodocunque sibi conueniat esse, siue inquam modo habentis naturã aliquam & essentiam, siue modo negationum quæ sibi subiectum determinant: ideo non oportet vt isti compositioni correspondeat in re aliquod esse reale priuationis, sed sufficit q̃ habeat esse suo modo, scilicet vt negatio, cuius esse cõsistit vt ipsum subiectum sit tale ex quo habet vt sit vera propositionis fundamentum: & sic adæquetur compositioni de se factæ. Dicitur tertiò quod etiam tali cõpositioni respõdet aliquid reale, scilicet subiectum earens forma, ex quo habet compositio vt sit vera: quia enim est in natura oculus carẽs potentia visiua: ideo vera est ista compositio, cæcitas est. & ista cæcitas est in oculo.

Ad secundum dicitur, quod cùm bonum & malum pertineãt ad appe-

Malum nõ ad appetitum qui ad rem extra terminatur, non est bonũ & malum in intellectu primo in intellectu obiectiuè vt cognitũ: sed in ipsis rebus, sed in vt terminans appetitum, bonum scilicet per se, malum verò per accidens. Item bonum tanquã ponens in re aliquam perfectionem, malum verò vt remotio & priuatio perfectionis. vnde de ma. q. 1. ar. 1. ad 20. dicit san. Thom. quòd malum, est quidem in rebus, sed vt priuatio, non autẽ aliquid reale. propterea ista consequentia non valet, malum nõ est primò in intellectu vt termi nans intellectus siue vt cognitũ, sed in rebus: ergo ponit aliquod esse reale in rebus. Si autẽ probetur consequentia sic, omne ens aut est reale, aut rationis: malum non est ens rationis, quia non connexit rei parte, vt est obiectiuè in intellectu quæ est condition entis rationis: ergo est ens reale. Respõdetur, quòd priuatio entis realis est quidem ens reale, non vt ponens ens reale in re, sed vt remotio entis realis. affirmatio enim & negatio ad idem genus pertinent. sed hoc non est contra responsionem. quia nõ est negatum priuationem esse ens reale per modũ negationis, sed quòd ponat formaliter aliquid esse reale in rebus. Vel dicendum quòd dimisso adducta est insufficiens. nõ enim vnumquodque est aut ens reale, aut ens rationis, sed aut ens reale, aut ens rationis, aut negatio entis realis, aut negatio entis rationis.

Quòd causa mali est bonum.

Caput 10.

Idem 1. q. 49. ar. 3. ad 1.

EX præmissis autem concludi potest quòd malum non causatur nisi à bono.

Cap. 2.

Si enim alicuius mali est causa malum, malum autem non agit nisi virtute boni, vt probatum est: *oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

Cap. 4. 5.

2 Adhuc, quod non est, nullius est causa: omnem igitur causam oportet esse ens aliquod: malum autem non est aliquod, vt probatum est: *malum igitur non potest esse alicuius causa. oportet igitur si ab aliquo causatur malum, quòd illud sit bonum.

Cap. 3.

3 Item quicquid est propriè & per se alicuius causa, tendit in proprium effectum. si igitur malum esset per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum scilicet malum: hoc autem falsum: nam ostensum est * quòd omne agens intendit bonum: malum igitur per se nõ est causa alicuius, sed solum per accidens. omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. solum autem bonum potest esse causa per se: sed malum non potest esse per se causa. malum igitur causatum est à bono.

Cap. 4.

4 Præterea, omnis causa vel est materia vel forma, vel agens vel finis: malum autem non potest esse neque materia neque forma. ostensum est enim suprà quòd tã ens actu quàm ens in potentia est bonum. Similiter nõ potest esse agens: cum vnumquodque agat secũdum quòd est actu, & formã habet. Neque etiam potest esse finis, cum sit præter intentionem, vt probatum est *. malum igitur non potest esse alicuius causa. si igitur aliquid sit causa mali, oportet quòd sit à bono causatum. Cum autem bonum & malum sint opposita, vnum autẽ oppositorum non possit esse causa alterius nisi per accidẽs, sicut frigidum calefacit, vt dicitur in 8. Physi. * sequitur q̃ bonum non possit esse causa actiua mali nisi per accidens. Hoc autem accidens in naturalibus potest esse & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut cum agens patitur defectũ virtutis: ex quo sequitur q̃ actio sit defectiua, & effectus deficiens, vt cum virtus membri dirigentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio, & humor indigestus: quæ sunt quædam mala naturæ. Accidit autem agenti inquantum est agens, quòd defectum virtutis patiatur. non enim agit secundum quòd deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute. si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantũ agens est deficiẽtis virtutis. propter quod dicitur q̃ malum nõ habet causam efficientem, sed deficientem: quia malũ non sequitur ex causa agente, nisi in quantũ est deficientis virtutis: & secundum hoc non est efficiens. In idem autẽ redit si defectus actionis & effectus proueniat ex defectu instrumẽti, vel cuiuscunq; alterius quod requiritur ad actionẽ agentis, sicut cũ virtus motiua producit claudicationem propter ribiæ curuitatem. vtroque enim agente agit, & virtute, & in instrumento. Ex parte verò effectus malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. Si enim materia sit indispositа ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu: sicut cum monstrosi partus sequũtur propter materiæ indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis si materiam indispositam non trãsmutat ad actum perfectum. vnicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ naturæ: quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute: sed tũc solum quando deficit à mensura virtutis sibi debitæ per naturam. Ex parte autem formæ effectus per accidens malum incidit, inquãtum formæ alicui de necessitate adiungitur priuatio alterius formæ: vnde simul cum generatione vnius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem: sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in præcedentibus patet, sed alterius. Sic igitur in naturalibus patet quòd malum per accidens tantùm causatur à bono. Eodem autem modo & in artificialibus accidit. Ars enim in sua operatione imitatur naturam: & similiter peccatum in vtra que inuenitur. In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium: cum infirmitas virtutis morale vitiũ vel totaliter tollat, vel saltem diminuat. infirmitas enim nõ meretur pœnam quæ culpæ debetur, sed magis misericordiam & ignoscentiã. voluntariũ enim oportet esse motis vitium, non necessãrium. Si tamen diligenter consideretur, inuenitur quantũ ad aliquid simile, quantum verò ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc quòd vitium morale in sola actione cõsideratur, non autem in aliquo effectu producto. nam virtutes morales non sunt factiuæ, sed actiuæ, artes autem factiuę sunt: & ideo dictum est q̃ in eis similiter peccarum accidit sicut in natura. malum igitur morale non considerатur ex materia vel forma effectus, sed solũ cõsequitur ex agente. In actionibus autem moralibus inueniuntur per ordinem quatuor actiua principia: quorum vnũ est virtus executiua, scilicet vis motiua qua mouentur membra ad exequendum imperium voluntatis: vnde hæc vis à volũtate mouetur, quæ est aliud principiũ. Voluntas verò mouetur à iudicio virtutis apprehensiuæ, quæ iudicat hoc esse bonum vel malum: quæ sunt voluntatis obiectiua, vnum ad prosequendum, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiua mouetur à re apprehensa. Primum igitur actiuum principium in actionibus moralibus est res apprehensa, secundum vis apprehensiua, tertium voluntas, quartum vis motiua quæ exequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exequẽtis iam præsupponit bonum morale vel malum. non enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quòd sunt voluntarij. vnde si voluntatis sit actus bonus, & actus exterior bonus dicetur. malus autem, si ille sit malus. nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinentem. claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. hu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

iusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. Actus verò quo res mouet apprehensiuam virtutem, immunis est à vitio moris. mouet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, & quodlibet obiectum potentiã passiuã. Ipse etiam actus apprehensiuæ virtutis in se consideratus, morali vitio caret: cùm eius defectus vitiũ morale vel excusat vel minuat: sicut & defectus exequẽtis virtutis. pariter enim infirmitas & ignorãtia excusant peccatũ vel minuunt. Relinquitur igitur quòd morale vitium in solo actu voluntatis primo & principaliter inuenitur: & rationabiliter: cùm ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quærenda est radix & origo peccati moralis. Videtur autẽ hãc inquisitionẽ cõsequi difficultas. Cũ enim actus deficiẽs proueniat propter defectũ actiui principij, oportet præintelligere defectũ in volũtate ante peccatũ morale: qui quidẽ defectus si sit naturalis, semper inhæret volũtati. semper igitur volũtas in agendo moraliter peccabit: quod actus virtutũ falsum esse ostendũt. Si autẽ defectus sit volũtarius, iã est peccatũ morale: cuius causa iterũ inquirẽda restabit: & sic ratio in infinitũ deducet. Oportet ergo dicere quòd defectus in volũtate præexistens nõ sit naturalis, ne sequatur voluntatẽ in quolibet actu peccare. Neque etiam casualis & fortuitus. non enim esset in nobis morale peccatum. casualia enim sunt impræmeditata, & extra rationem. est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere.

Dubitatio insurgens circa præmissa.

Solutio.

Quod quidem qualiter esse possit, considerandum est. Cuiuslibet si quidem actiui principij perfectio virtutis ex superiori actiuo dependet. agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. cùm igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit. deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti: sicut patet in instrumento cùm deficit à motu agentis. Dictum est autem quòd in ordine actionum moralium duo principia voluntatem præcedunt, scilicet vis apprehensiua, & obiectum apprehensum, quod est finis. cùm autem vnicuique mobili respondeat proprium motiuum: non quælibet vis apprehensiua est debitum motiuum cuiuslibet appetitus, sed huius hæc, & illius alia. sicut igitur appetitus sensitiui proprium motiuum est vis apprehensiua sensualis: ita voluntatis proprium motiuum est ratio ipsa

Rursus cùm ratio multa bona & multos fines apprehendere possit. cuiuslibet autẽ sit proprius finis: & volũtatis erit obiectum & finis & primũ motiuũ, non bonũ quodlibet, sed bonum quoddã determinatũ. Quum igitur volũtas tẽdit in actũ mota ab apprehẽsione rationis repræsentantis sibi propriũ bonũ, sequitur debita actio. Quum autẽ voluntas in actione prorumpit ad apprehẽsionẽ apprehensiuæ sensualis, vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repræsentantis à proprio bono diuerium: sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Præcedit igitur in voluntate peccatum actionis, defectus ordinis ad rationẽ, & ad proprium finẽ. Ad rationẽ quidem, sicut cùm ad subitã apprehensionem sensus voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem verò debitum, sicut cùm ratio in aliquod bonum ratiocinando deuenit: quod non est vel nunc vel hoc modo bonum: & tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. hic autem ordinis defectus voluntarius est. nam in potestate ipsius voluntatis est velle & non velle: itẽmque est in potestate ipsius quòd ratio actu cõsideret, vel à cõsideratione desistat: aut quòd hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale. si enim ratio nihil consideret vel cõsideret bonum quodcunque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat: quod iam est voluntatis actus. Sic igitur tam in moralibus quàm in naturalibus patet quòd malum à bono non causatur nisi per accidens.

Super cap. 10.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de malo quantum ad eius naturam: nunc determinat de ipso quantum ad causalitatem. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de causa ipsius mali. Secundò ostendit quomodo ipsum sit aliorum causa, cap. 14. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd malum non causatur nisi à bono. Secundò quòd omne malum aliquo modo habet causam, cap. 15. Circa primum duo facit. Primò ostendit absolutè quòd non causatur nisi à bono. Secundò particulariter quòd bonum sit eius causa subiectiua, capit. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit bonum esse causam mali. Secundò quomodo sit causa. Quantum ad primum ostendit quòd bonum est causa mali: & arguit primò sic. Si malũ sit causa alicuius mali, non agit nisi virtute boni, vt probatum est. ergo bonum est primaria causa mali.

ATTENDENDVM quòd ex hac ratione patet nõ excludere S. Thom. omnimodam causalitatẽ à malo, sed principalitatem causalitatis, quòd etiam ex tertia ratione manifestatur.

Secundò, malũ non est ens aliquod: ergo non potest esse causa alicuius, quia omnis causa est aliquid. ergo si malũ ab aliquo causatur, oportet quòd illud sit bonum.

ADVERTE cùm dicitur malum nullius esse causam, quòd intelligitur de malo formaliter & abstractè sumpto, non autem de malo per accidens & concretiuè dicto. Tertiò, malum non potest esse causa per se alicuius: quia cum omnis propriè & per se causa tendat in proprium effectum, malum tenderet in malũ. ostensum est enim suprà omne genus intẽdere bonum. ergo erit causa solùm per accidens. ergo oportet malum causari à bono, quia causa per accidens reducitur ad causam per se: solum autem bonum potest esse causa per se.

Malum habet causam deficientem.

CIRCA istam propositionem, Causa per accidens reducitur ad causam per se: aduertẽdum quòd eodem modo proportionaliter est intelligenda quo intelligitur effectum per accidens reduci ad effectum per se. in effectu autem nõ sic intelligitur quasi omnem effectum per accidẽs alicuius oporteat esse effectum per se alterius causæ. hoc enim non est vniuersaliter verum, sed quia aut ipse alterius causæ est effectus per se, aut oportet esse aliquem effectum per se illius causæ, cuius ipse dicitur effectus per accidens, cui coniungatur. sic ergo non sic intelligitur omnem causam per accidens reduci ad causam per se, quasi præter causam per accidens alicuius effectus oporteat dari aliam causam quæ illius effectus sit causa per se, aut quòd omnẽ causam per accidens alicuius effectus oporteat esse causam per se alterius effectus: sed quia oportet aut ipsam causam per accidens vnius esse causam per se alterius: sicut accidit in causa quæ dicitur causa alicuius per accidens, quia illud coniungitur suo per se effectui, & est præter intẽtionem causæ, aut quia oportet causam per accidens coniungi alicui quod sit alicuius causa per se, sicut accidit vbi dicitur aliquid causare aliud per accidẽs ex parte ipsius causæ, quia videlicet coniungitur causæ per se, sicut dicimus musicum ædificare per accidens, quando contingit eumdem esse musicum & domificatorem. Malum autem dicitur causa per accidens mali non ex parte effectus, quia videlicet illud fuo effectui per se coniungatur: cùm malum, vt sic, nullum per se effectum habeat: ideo non oportet vt causalitas sua per accidens reducatur ad causalitatem per se, ita quòd ipsum sit alicuius alterius causa per se, sed tantùm quia oportet vt alicui coniungatur, quòd alicuius effectus causalis per se, quod est solum bonum. Quartò, malum non potest esse, neque materia, neque forma, neque agens, neque finis, cùm ostẽsum sit suprà, tam ens actu, quàm ens in potentia esse bonum, & vnumquodque agit secundum quòd est actu, & habet formam, & malum sit præter intentionem. ergo non potest esse causa alicuius. ergo &c.

Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas bonũ non esse causam mali nisi per accidens, & primò ostendit quomodo hoc sit in naturalibus: secundò, quomodo in volũtatis fit. Quod non sit causa mali nisi per accidens, probat, quia vnum oppositorum non est causa alterius nisi per accidens, vt dicitur octauo Physicorum, tex. 1. bonum autem & malum sunt opposita.

ADVERTENDVM quòd malum & bonum possunt sumpliciter accipi. Vno modo secundum generales rationes boni & mali. Alio modo secundum particulares rationes, sicut est ignis & priuatio ignis. Si primo modo accipiatur, sic bonum est causa mali

mali sibi oppositi per accidens. & ad hunc sensum loquitur hic sanctus Thomas. Si verò secundo modo accipiantur, sic bonum non est causa per accidens mali sibi oppositi, sed alterius mali, sicut bonitas ignis nõ est causa mali ignis, sed causa mali aquæ: & hoc etiam per accidens, vt dicitur prima quæst. 49 artic. primo, ad secundum. Quomodo autem bonum sit causa mali per accidens in naturalibus, declarat præmittendo vnam distinctionem. Hoc enim potest in naturalibus accipi & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut quãdo agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quòd actio sit defectiua, & effectus deficiens, vt patet in virtute debili membri digerentis: & quia agens & virtute agit & instrumẽto, idem iudicium est si etiam defectus actionis & effectus ex defectu instrumenti proueniat, sicut accidit in claudicatione. Hoc ergo modo causatur per accidens malum ex parte agentis, inquantũ agens est deficientis virtutis, quia agenti inquantũ agens est, accidit quòd defectũ virtutis patiatur. Et ex hoc verificatur quod dicitur malum non habere causam efficientem, sed deficiẽtem, quia malum non sequitur ex agente, nisi inquantum est deficiens virtutis, & secundum hoc non est efficiens. Ex parte verò effectus causatur per accidens malum & ex parte materiæ effectus, & ex parte formæ. Ex parte materiæ, quando materia non est dispositа ad recipiendum impressionem agentis, vt aliquando in partubus nonstrõsis accidit. Hoc non imputatur in defectum agentis si materiam indispositam non transmutat ad actũ perfectum, quia vnicuique agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ naturæ, ad agendum scilicet in materiam debitè dispositam. Ex parte verò formæ effectus accidit malum, inquantum formæ alicui de necessitate coniungitur priuatio alterius formæ, & sic generationi vnius coniungitur alterius corruptio: hoc autem malum non est malum effectus intenti ab agente, sed alterius.

Malum habet causam deficientem.

CIRCA primum modum per accidens, qui scilicet se tenet ex parte agentis, quum dicitur verificari per illum modum, quòd malum habet causam deficientem, non autem efficientẽ: considerandum quòd malum non habere causam efficientem, sed deficientem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd procedit à causa nullo modo agente, sed secundum quòd ab actione cessat, eo modo quo dicitur submersio nauis à nauta abstinente, & non agente ad nauis conseruationem prouenire: & sic sensus non est hic intentus, quia hic quæritur de malo consequente actionẽ, aut effectui producto, secundum quòd refertur in causam illius effectus cui coniũgitur. constat enim quòd causa aliquo modo non est causa non agendo, sed causando effectum cui malum coniungitur. Alio modo quòd procedit à causa agente quidem, sed non procedit ab ipsa secundum illud quo est efficiens. hoc est per virtutem qua agit, inquantum virtus est & actus, sed inquantum patitur virtutis defectum: & sic est deficientis virtutis: & hic sensus est intentus. hoc enim nihil aliud est dicere, quàm quòd virtus qua causa operatur quantum ad illud quod habet de entitate, non est agenti ratio quare sequatur malum in actione eius aut in effectu, sed defectus virtutis est ratio quare illud malum ex ipso sequatur. ita quòd virtus est quidem forma qua agens produeit effectũ, cui coniungitur malum, sed non habet effectus & operatio malum coniunctum, nisi quia virtus agendi subsistat malo alicui & priuationi. Et hoc est quod intellexit sanctus Thomas, dum dixit, quòd malum non sequitur ex causa nisi inquantum est deficientis virtutis, & secundum hoc non est efficiens. defectus enim non est forma per quam agens agit, sed virtus: quoniam vt superius dixit, si agens penitus virtute careret, omnino non ageret. Potest etiam & alio modo intelligi quòd malum non habet causam efficientem etiã per accidens. non habet enim talem quæ attingat sua actione ipsum malum, quia malum non potest actionem alicuius causæ terminare, ita scilicet quod per ipsam accipiat esse, sed habet causam deficiẽtem, quæ inquam quia habet virtutis defectum, producit effectum cui coniungitur malum.

ADVERTENDVM autem ex prima parte loco prælegato, & de malo, quæst. prima, art. tertio, quòd malum alterius coniunctum proprio & per se effectui agentis non reducitur in aliquem defectum agẽtis, sed in perfectionem suæ virtutis. ignis enim sua virtute intendit formam ignis in materiam introducere, & quia ad introductionem suæ formæ sequitur corruptio & priuatio formæ quæ præcedebat in materia, ideo per accidẽs causat priuationem & malum alterius formæ: & quantò ignis perfectior fuerit in virtute, tantò perfectius generando ignem, corrumpit suum contrarium. malum autem proprij & per se effectus reducitur in defectum virtutis agentis vel materiæ, vt dictum est. sed tamẽ, licet huius mali causa sit aliquod defectiuum bonum, oportet tamen fieri reductionem ad aliquam priorem causam quæ non sit deficiens, sed perfecta: sicut patet in generatione partus monstrosi. malum enim huiusmodi quando ex parte agentis prouenit, est defectus virtutis existentis in semine: & sic semen inquantum est deficiens, est per accidens causa monstrositatis. causa autem defectus virtutis in semine, est aliquod alterans inducens qualitatem aliquam contrariam qualitati ab bonam seminis dispositionem requisitæ. Huius autem agentis quantò fuerit virtus perfectior, tantò qualitatem hanc contrariam magis inducit, & maiorem defectum in semine causat. Ex quo patet quòd proximum agens effectus deficientis, est agens deficiens, remota autem est agens perfectum & bonum.

SED occurrit circa declarationem factam, dubium. Nam sanctus Thomas de malo, quæst. 1. art. 1. ad octauum, ait quòd malum simpliciter subiectiuè & denominatiuè sumptum producit effectum corruptum non agendo, sed de agendo. ergo bonum deficiens, quod vocat subiectum mali simpliciter, est causa mali effectus per cessationem ab actione, cuius oppositum est.

Respondetur quòd tale bonum esse causam mali de agendo, potest intelligi dupliciter. Vno modo quòd sit causa nullo modo agendo, & sic non intelligit sanct. Th. Alio modo defectiuè agendo, hoc est agendo actione carente sua debita perfectione: & hoc modo intelligit. exponit enim seipsum ibidem subiungens, id est, per defectum actiuæ virtutis. debetur enim actioni seminis vt à virtute completa procedat, sitque cõpleti effectus producliua. hoc autem deficit in actione ex qua prouenit partus monstrosus, quia talis actio non habet perfectionem, vt sit completi & perfecti effectus producliua: & hoc sibi conuenit, quia à virtute deficiente procedit, & sic dicitur esse causa mali tale agens non agendo, sed de agendo, id est, non agendo perfectè, sed imperfectè & deficienter. Patet autem quòd hoc determinationi factæ non contradicit. Eodem modo addit sanctus Thomas, & in artificialibus peccatum accidit, sicut scilicet in naturalibus. Secundo loco ostendit quomodo etiam in moralibus bonum sit causa mali per accidens. Et primò ostendit vnde difficultas circa hoc oriatur, secundò ostendit veritatem. Difficultas est: quia non videtur morale vitium ex defectu virtutis sequi. infirmitas enim virtutis aut totaliter tollit, aut saltem minuit morale vitium, eò quod oporteat vitium moris voluntarium esse, non necessarium: & ideo vitium non videtur in moralibus eodem modo esse sicut in naturalibus.

ADVERTENDVM quòd vitium morale & peccatum non dicitur aliquid nisi voluntarium sit. Ideo defectus omnino præueniens rationem voluntarij non potest esse ratio quòd aliquid sit malum morale, quia quod habet defectũ & est malum, vt à tali causa deficiente procedit, necessariò malum est: sicut quod procedit à virtute naturali defectiua, inquantum ab ipsa vt deficiens est, procedit, necessariò est malum: & ideo oportet ad hoc vt sit malum morale, vt ipsum aliquis defectus voluntarius præcedat, ratione cuius totum dicatur voluntarium. Propterea dixit sanctus Thomas, quòd infirmitas virtutis aut tollit aut diminuit morale vitium, quia tale vitium non est voluntarium, sed necessarium: & ideo meretur veniam, non autem pœnam. Quomodo autem infirmitas tollat aut diminuat rationem peccati, similiter & ignorantia quæ est defectus virtutis apprehensiuæ, vide in quæstionibus de malo, quæst. 3. art. 11. & prima secundæ, quæst. 74. art. 5. & in aliis locis.

AD prædictam autem difficultatem tollendam duo facit sanctus Thomas. Primò ostendit in actu voluntatis quærendã esse radicem & originem peccati moralis: secundò ostendit quomodo illud sit ex parte voluntatis. Quantum ad primum dicit tria. Primum est, quòd quantum ad aliquid similiter est malum in moralibus & in naturalibus, & quantum ad aliquid dissimiliter. Quantum enim ad hoc dissimiliter se habent, quod in naturalibus malum cõsideratur in actione & in effectu producto: in moralibus autem est vitium & malum in sola actione, quia virtutes morales non sunt factiuæ, sed actiuæ. ex hoc sequitur quòd malum morale non consequitur ex materia vel forma effectus, sed ex agente solùm, & in hoc videlicet assimilatur malo in naturalibus, quia in illis aliquod malum ex defectu agentis prouenit. Secundum est, quòd quatuor sunt actiua principia in moralibus. f. virtus executiua in membris, voluntas quæ mouet virtutem executiuam, virtus apprehensiua iudicans hoc esse bonum vel malum quæ sunt voluntatis obiecta, cuius iudicio moueatur voluntas: & res apprehẽsa à qua virtus apprehensa mouetur. & sic primum mouens est res apprehensa: secundum, virtus apprehensiua: tertium, volũtas: quartum, vis executiua. Tertium est, quod actus virtutis exequentis præsupponit bonum morale vel malum, quia huiusmodi actus exteriores non pertinent ad mores nisi secundum quòd ab actu voluntatis procedunt: & ideo defectus huiusmodi virtutis vitium moris vel totaliter excusat vel diminuit. Actus etiam quo res apprehensa mouet virtutem apprehensiuam, est immunis à vitio moris, quia quodlibet obiectum mouet potẽtiam secundum naturalem ordinem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Actus quoque virtutis apprehensiuæ in se cõsideratus vitio mouali caret,cum eius defectus scilicet ignorantia,vitium aut excu set,aut minuat,sicut & infirmitas.Relinquitur ergo vt vitiũ mo rale in solo actu voluntatis primò & principaliter inueniatur,& rationabiliter,cum actus dicatur moralis, quia voluntarius: & consequenter in ipso quærenda est origo actus moralis.

CIRCA primum dictum aduertendum,quòd virtutes mo rales dicuntur actiuæ,non etiam factiuæ,quia non sunt alicuius effectus extrinseci productiuæ,quemadmodum artes, sed sunt directiuæ operationum quæ remanent in operante.faciũt enim rectum intentionem & inclinationem ad finem,vt dicitur tertio sen.dist.33.q.1.ar.1.q.2.ad secundum.

Quomodo dicatur aliquis actus esse moralis.

CIRCA tertium dictum considerandũ ex doct.san.Th.12. q.58.art.1.& tertio sen.d.23.q.1.art.4.q.2 quòd mos à quo virtutes morales denominantur significat inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendũ:& quia inclinatio in nobis secundum quam in nobis est agere & non agere,est inclinatio voluntatis,ideo ille solus actus propriè dicitur moralis, qui aliquo modo volũtarius est:& sicut se habet actus ad hoc quòd sit voluntarius,ita se habet ad hoc vt sit moralis. Dupliciter autem aliquis actus est volũtarius. Vno modo,quia est liberè elicitus à voluntate,sicut velle & eligere.Alio modo , quia est imperatus à voluntate,non autem eliciatur,sicut ambulare,& cõsiderare,& huiusmodi. Actus ergo qui sunt eliciti à voluntate, essentialiter dicuntur morales : qui autem sunt imperati , sunt morales quantum ad vsum.non enim sunt morales secundum speciem suam,vt in proprias causas referuntur , cum non sint actus eliciti à voluntate,sed morales sunt inquantum à voluntate imperantur. Sicque aliquid de voluntario participãt.Sequitur ergo,quòd si huiusmodi actus voluntarij à ratione separentur,comparentúrque solum ad potentias à quibus eliciuntur, quòd morales non sunt,& consequẽter in ipsis nec bonum nec malũ morale esse potest.Propter hoc ergo dixit san. Th.de actu virtutis exequentis,& de actu virtutis apprehensiuæ in se cõsiderato,id est,non habito respectu ad voluntatem,quòd in ipso non est vitium morale.Constat enim quòd non sunt voluntarij, nisi secundum quòd à voluntate imperantur : ideo si secundum se considerentur,nullo habito ad voluntatem respectu , in ipsis malum morale esse non potest.

SED occurrit dubium.Nam sanct.Tho.in quæstionibus de malo.quæst.3.artic.3.tenet quòd actus aliquis exterior est secundum se malus,vt furtum,homicidium,& similia,& 1.2.quæst.20. primo & secundo sententiarum dist. 49. quæst.1. articulo tertio vult quòd actus exterior habet propriam bonitatem conuenientem sibi ex materia & circunstantiis.ergo falsum est actum virtutis exequentis præsupponere bonum morale vel malum , & ipsum tunc tantum esse bonum,quando actus voluntatis est bonus:malum autem,quando actus voluntatis est malus.

Quomodo actus exterior sit malus.

Respondetur,vt haberi potest ex locis prælegatis , & præcipuè de malo eadem quæstione articulo secundo ad sextum ꝙ dupliciter loqui possumus,de bonitate vel malitia actus exterioris,scilicet de natur ali,& de morali.si loquamur de naturali bonitate aut malitia,tunc ista conuenit actui exteriori humanò secundum se,& non præsupponit actum voluntatis. Cum enim intantum dicatur aliquis actus humanus,inquantum est secundum rationem,accipit talis actus speciem ex obiecto,secundum quòd ad rationem comparatur:& dicitur bonus,si sit circa materiam debitam secundum regulas rationis,vt pascere esurientem.malus autem,si cadat supra materiã indebitã, sicut subtrahere aliena. Si autem loquamur de bonitate aut malitia morali,sic semota voluntate non habet actus exterior bonitatem aut malitiam,vt scilicet talis actus dicatur culpa vel peccatum aut meritum.cum vt dictum est superius , actus non pertineat ad morem, nisi inquantum voluntarius est.Loquitur ergo sanctus Thomas in locis prælegatis de bonitate aut malitia conueniente actui in esse naturæ actus humani,non autem de bonitate aut malitia morali,de qua est hic sermo.

SED contra hanc responsionem videntur esse verba sancti Thomæ dicentis de malo eadem quæstione articulo tertio ꝙ ratio mali & peccati primordialiter inuenitur in actu exteriori, secundum quòd est in apprehensione:peccatum autem nominat malum moris,& sic videtur quòd etiam malum moris semota voluntate sit in actu exteriori.

Respondeti potest dupliciter, primò quòd non accipit sanctus Thomas nomen peccati vt significat culpam & demeritum , sed prout omnis actus carens debita perfectione, potest dici peccatum etiam in naturalibus : & hoc videtur intelligere dum exponens quomodo talis actus malus sit primordialiter malus.inquit,quòd hoc est quia non est vestitus debitis circunstantiis:& ex hoc ipso quòd est actus malus , id est , priuatus debito modo , specie & ordine,habet rationem peccati. Secundo potest responderi , quòd rationem peccati inueniri in actu exteriori primordialiter,secundum quòd est in intentione,dupliciter potest intelligi. Vno modo,quòd prius formaliter quã actus voluntatis habeat rationem peccati moralis:& iste sensus non est verus,nec ibi intentus à sancto Thoma,vt obiectio supponit:quod constat , quia inibi subiungit quòd ratio culpæ & moralis mali completur secundum quòd accidit actus voluntati.Alio modo, quòd fundamentaliter & originaliter peccatum & culpa prius est in actu exteriori apprehenso, quàm sit formaliter & completiuè in actu voluntatis : & iste sensus est verus & intentus à sancto Thoma, quia malum naturæ actus exterioris, secundum quòd est in apprehensione, ad voluntatem comparatur vt obiectum , ex quo habet voluntas liberè illud acceptãs,vt sit formaliter & completiuè mala in suo actu:& sic ipse actus malus est fundamẽtum vnde habet actus voluntatis in illum tendens vt sit moraliter malus. est enim malus moraliter actus voluntatis,qui in malum obiectum & non regulatum ratione fertur , & est simile sicut dicimus veritatem esse fundamẽtaliter & originaliter in re: in intellectu autem nostro esse veritatem formaliter.sicut enim esse rei dicitur veritas originaliter, non quia veritas formaliter sit in re,sed quia intellectus est formaliter verus, ex eo quòd conformatur in intelligendo ipsi esse relicta actus exterior malus secundum esse naturæ dicitur malus moraliter , fundamentaliter, & originaliter , quia actus voluntatis liberè tendens ad ipsum , habet quòd sit moraliter malus, ex eo quòd in ipsum actum exteriorem malum secundum naturam fertur: & sicut non dicitur res vera formaliter,nisi denominatione extrinseca , quia scilicet est adæquata intellectui, qui est formaliter verus: ita actus exterior in actu & in exequtione per imperium voluntatis positus,non dicitur formaliter malus malitia morali , nisi extrinsecè , scilicet quia à malo actu morali voluntatis procedit. Et ideo ibidem subiungit sanctus Thomas , quòd si accipatur actus peccati secundum quòd est in executione operis,secundum videlicet quòd est formaliter moralis, primordialiter & per prius culpa est in voluntate. Patet ergo quòd obiectio non est contra responsionem datam. procedit enim ac si intenderet sanctus Thomas in loco allegato, quòd actus exterior prius formaliter sit malus in genere moris, quàm actus voluntatis.hoc autem ostẽdimus non esse ipsius intentum. Obiectiones autem ex Scoto 40. distinct.secundi,& ex alijs,vide apud Capreolum in secundo,distinctione 42. probant enim multæ illarum,quòd alia est bonitas actus exterioris in esse naturæ,& similiter alia malitia,quòd conceditur : non autem probant quòd alia sit ipsius bonitas aut malitia moralis , quam bonitas & malitia actus voluntatis.

OSTENSO quòd sumenda sit radix peccati moralis in actu voluntatis,vult vlterius ostẽdere sanctus Thomas quomodo hoc sit.Et primò tangit difficultatem quæ circa hoc accidit, secundò proponit,manifestat. Difficultas est , quia quum actus deficiens prouenit propter defectum actiui principij , oportet ante peccatum morale præintelligere defectum in voluntate. Aut ergo ille defectus est naturalis,& sic semper inhærebit voluntati, & semper voluntas in agendo moraliter peccabit aut voluntarius erit , & tunc erit peccatum morale : cuius causa iterum quærenda erit , & sic in infinitum.

Respondet sanctus Thomas quòd huiusmodi defectus in voluntate præexistens,non est naturalis propter rationem dictam, neque casualis aut fortuitus,quia tunc peccatum morale non esset in nobis,id est potestate nostra,sed est voluntarius:sed negatur quòd tunc erit peccatum morale.

AD huius autem declarationem dicit primò , quòd cuilibet actiui principij secundi perfectio virtutis ex superiori agente dependet: & ideo quum agens manet sub ordine primi agentis,indefectibiliter agit: quum autem ab ordine primi agentis deficitur, deficit in agendo. Dicit secundò,quòd quum in ordine operationum moraliũ voluntatem præcedant duo principia,scilicet virtus apprehensiua , & obiectum apprehensum, quod est finis: proprium motiuum voluntatis est ratio & bonum aliquod determinatum. scilicet bonum rationis, non autem quæcunque vis apprehẽsiua,aut quodcunque bonum:ideo quum voluntas tendit in actum mota ab apprehensione rationis repræsentãtis sibi proprium bonum , sequitur debita actio. Quum autem ad apprehensionem sensualis apprehensiuæ , aut ipsius rationis repræsentantis bonum diuersum à proprio bono,in actionem prorumpit:sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

SEQVITVR ex his quòd in voluntate defectus ordinis ad rationem & ad proprium finem,præcedit malum moraliter sicut quum ad subitum apprehẽsionem sensus voluntas mouetur in delectabile secũdum sensum:aut cũm ratio in aliquod bonũ quod non est nunc vel hoc modo bonũ,ratiocinãdo desentit.& tamen volũtas in illud tãquam in propriũ bonum tendit. Dicit tertiò,quòd hic voluntatis defectus voluntarius est,quia in potestate voluntatis est velle & non velle : & similiter ipsum actu considerare rationis. Dicit quarto quòd iste defectus non est malum morale,quia si ratio non consideret,aut bonũ quodcunque consideret,nondum est peccatum quoutque voluntas in indebitum finem tendat,quod tam est voluntatis actus. Concludit vltimò,quòd tam in moralibus quàm in naturalibus malum à bono nonnisi per accidens causatur.

Quomodo defectus in agendo sit voluntarius.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandũ est quòd causa secunda non agit nisi secundum quòd à prima mouetur:& ideo perfectio virtutis ipsius est secundum quòd perfectè subsistat virtuti primæ causæ.quod si secundum causam contingat deficere in agendo propter defectum tantum primæ causæ sine defectu in actione secundæ causæ nõ reducitur in defectum ipsius secundæ causæ,sed primæ : sicut cum accidit motus imperfectus & deficiens propter defectum virtutis motiuæ, cruris in sua debita dispositione manente, defectus ambulationis non reducitur in defectum cruris , sed virtutis motiuæ tantum.Si autem deficiat secunda causa in agendo , quia non perfectè subditur primæ causæ,sed ab ea deficitur,tunc defectus actionis in defectum secundæ causæ reducitur,non in defectum primæ:sicut claudicatio habentis virtutem motiua perfectam, reducitur in defectum cruris,non perfectè virtutem motiuæ substantiæ.Quum ergo dicit sanctus Thomas,quoniam quum agens manet sub ordine primi mouentis, indefectibiliter agit intelligitur de defectu qui in ipsius secundæ causæ defectum reduci habeat , & sibi debeat imputari posset tamen in actione secundæ causæ accidere defectus propter defectum primæ causæ,sed tũc secundæ causæ non imputaretur , ipsa secunda causa manente sub ordine suæ causæ prioris,à qua tanquam à proprio motiuo habet moueri.

CIRCA defectum quem ponit sanctus Thomas in voluntate præcedere actũ moraliter malum primò videndũ est quomodo præcedat in voluntate,secundò quomodo sit voluntarius, tertiò quomodo non sit malum morale. Quantũ ad primum, considerandum quòd duplex defectus voluntatis præcedit actũ moraliter malum : vnus remotus,ex quo habet voluntas vt alij defectus in ipsa esse possint,& possit in agendo deficere , scilicet ex nihilo,sed hic defectus non sufficit ad hoc vt malũ moraliter sit in voluntate:quia cum iste defectus sit naturalis,semper voluntatem concomitetur,semper voluntas agendo peccaret. Alius est defectus proximus scilicet non actu subsistare suæ propriæ causæ:& iste defectus est causa proxima mali actus moraliter modo quo negatio potest esse causa. iuxta superius dictum.Et sic voluntas enim ad operationem cum tali defectu proxima peccat.Primus defectus nunquam est simpliciter malum voluntatis,cum sit sibi naturalis,& secundum se duratione præcedat actũ moraliter malum.Secundus autem quando voluntas non exit ad operationem non habet rationem mali simpliciter,quia subsistare & moueri ab apprehensione & proprio bono non est debitum semper voluntati,sed tantùm quando ad operationẽ procedit.vnde quòd voluntas non subsistat apprehensioni,aut proprio bono quando non operatur,non est malum eius simpliciter.Quando autem voluntas exit ad operationem,non subsistans apprehensioni rationis aut bono rationis,sed sequens apprehẽsionem sensualem, aut alicui à bono,quod nõ est bonum rationis, tunc talis defectus est simpliciter malum, quia est carentia ordinis debiti pro tunc in esse voluntati.si ergo cõsideretur huiusmodi defectus secundum quòd non est simpliciter malum,sic duratione præcedit peccatum morale, quia præcedit voluntatem operantem. Si autem cõsideretur secundum quòd est malum simpliciter , sic non præcedit duratione actum malum voluntarium,sed ipsum concomitatur : secundum tamen rationem prius intelligimus voluntatem moueri ab apprehensione sensus,aut ab indebito bono , & consequenter carere ordine debito ad suã propria motiua, quam actu eliciat.& sic talis defectus secundum rationem præcedit actũ malum. Quantum ad secundum scindum quòd aliquid potest dici voluntarium dupliciter. Vno modo,quia voluntas in illud tãquam in volitum per actum suum se tulit:sicut sanare est voluntarium in medico qui vult sanare,hoc modo non dicitur defectus huiusmodi voluntarius,quum omni actui volũtatis præintelligatur. Alio modo dicitur volũtarium,quod est in potestate voluntatis,vt sit aut non sit : sicut actus voluntatis liberè elicitus dicitur voluntarius,non quia voluntas alio actu velit illum,sed quia in potestate voluntatis est ipsum producere vel non producere.& hoc modo defectus huiusmodi dicitur voluntarius.est enim in potestate voluntatis procedere ad operationem sine tali ordine,aut non procedere,quia non necessariò à bono contrario bono rationis trahitur, aut ab apprehensione sensuali inoritur, sed libera est,& ad vtrumlibet se habens: & ideo huiusmodi defectus nõ oportet aliam causam quærere, nisi voluntatis libertatem,vt dicitur secundo,dist.4.

Quomodo defectus in malum moralem.

Quantum ad tertium dicitur quòd huiusmodi defectus secundum quòd duratione actum malum præcedit , non est malum voluntatis malum,sed nec naturale , vt est ostensum. Secundum verò quòd concomitatur malum morale,& ipsi cõiungitur,sic est malum morale.vnde de malo , loco prælegato,ad decimumtertium , inquit sanctus Thomas quòd accipit rationem culpæ ex hoc ipso quòd cum tali defectu voluntas se applicat ad opus:quia tunc bonum quod per huiusmodi defectum priuatur,est debitum voluntati & actui eius , secundum autem quòd præintelligitur actui malo,& per se consideratur,sic etiam non habet rationem mali culpæ,nec pœnæ , sicut nec quũ præcedit duratione actum malum.Quum ergo inquit sanctus Thomas quòd huiusmodi defectus non est malum morale , intelligendum est secundum se & absolutè consideratus , non autem vt coniungitur cum actu voluntatis malo.

EX his quæ dicit hic sanctus Thomas, patet quòd Scotus in secundo sententiarum,distinctione 34.dum arguit defectibilitatem voluntatis non esse voluntati rationem peccandi , non accedit ad mentem sancti Thomæ.non enim ponit sanctus Thomas quòd aptitudo ad deficiendum sit voluntati proxima ratio peccandi,sed actualis defectus , quum scilicet non subsistans debito ordini ad operationem procedit.Similiter quum arguit ꝙ defectus actualis non est causa huiusmodi mali,quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus:constat quòd mentem sancti Thomæ non assequitur.non enim ponit illum defectum esse malum moraliter,secundum quòd actui malo præintelligitur,vt est ostensum.non est autem inconueniens , imò necessarium est vt ante primum defectum moraliter malum sit alius defectus rationem mali moralis non habens.

Quòd malum in aliquo bono fundatur.

Caput 11.

Idem 1.p.q. 7.artic.3. & de malo q.1.art.2.

EX præmissis etiam ostendi potest quòd omne malum est in aliquo bono fundatum. Malum enim non potest esse per se existens, cùm nõ sit essentiam habẽs, vt suprà *ostensum est. oportet igitur quòd malum sit in aliquo subiecto. omne autem subiectum cùm sit substantia quædam,bonum quoddam est, vt ex præmissis patet.omne igitur malum in bono aliquo est.

*Capit.

2 Adhuc,malum privatio quædam est , vt ex præmissis patet.privatio autẽ & forma priuata in eodem subiecto sunt:subiectum autem formæ est ens in potentia ad formam,quod bonum est.nam in eodẽ genere sunt potentia & actus.Privatio igitur quod malum est,est in bono aliquo sicut in subiecto.

3 Amplius,ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet, non autem nisi quia nocet bono. nocere enim malo,bonum est:quum corruptio mali sit bona.non autem noceret formaliter loquendo bono , nisi esset in bono.sic enim cæcitas hominis nocet inquantũ in ipso est.oportet igitur quòd malum sit in bono.

4 Item,malum non causatur nisi à bono , & per accidens tantùm:omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se.oportet igitur semper cum malo causato quod est effectus boni per accidens , esse bonum aliquod,quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum eius:nam quod est per accidens , fundatur super id quod est per se. Sed cùm bonum & malum sint oppositi,vnum autem oppositorum non possit esse alterius subiectum , sed expellat ipsum : videtur alicui primo aspectu esse inconueniens si bonum subiectum mali esse dicatur. Non est autem inconueniẽs, si veritas perquiratur.nam bonum communiter dicitur sicut & ens, quum omne ens inquantum huiusmodi sit bonum,vt probatum est.non est autem inconueniens vt non ens sit in ente , sicut in subiecto.privatio enim quælibet est non ens:& tamen subiectum eius est substanti :quæ est ens aliquod:non tamen non ens est in ente sibi oppositum sicut in subiecto. cæcitas enim non

Dubitatio.

Solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

est non ens vniuersale, sed non ens hoc quo scilicet tollitur visus. non est igitur in visu sicut in subiecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subiecto in bono sibi oppositio: sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono: sicut malum moris est in bono naturæ. Malũ autẽ naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est bonum sicut etiam ens in potentia.

Super cap. 11.

VVM ostensum sit bonum esse causam per accidens mali, ostendit nunc sanctus Thomas particulariter q̃ est eius causa subiectiua. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò infert vnum corollarium, cap. seq. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd omne malum in aliquo bono fundatur, secundò remouet vnum dubium. Arguit igitur primò sic: Malum non est per se existens, cum non habeat essentiam. ergo est in aliquo subiecto. ergo est in aliquo bono, quia omne subiectum cùm sit substantia quædam, bonum quoddam est.

POSSET autem aliquis ad hanc rationem negare primam consequentiam, quia licet malum non habeat essentiam, non oportet tamen vt sit in subiecto, cùm sit negatio, & nullum habeat esse reale. Sed ista responsio non tollit rationem, quia aliter loquendum est de simplici negatione, & aliter de priuatione, cuiusmodi est malum formaliter sumptum. nam simplex negatio quum etiam de non ente dicatur, non requirit aliquod subiectum. priuatio autem & malum est negatio circa determinatum subiectum, & ideo non denominat nisi ens: propterea cùm malum sit in rebus, vt superius est ostensum, & non sit per se subsistens, oportet quòd sit in alio tanquam in subiecto, non quidem vt ens, aut dicens aliquam essentiam, sed sicut priuatio perfectionis iuxta prædeterminata, inquantum verè potest de aliquo affirmari propter absentiam formæ ab illo subiecto. Secundò, subiectum formæ est ens in potentia ad formam, quod bonum est, cùm in eodem genere sit potentia & actus. ergo & malum est in bono, sicut in subiecto, cùm malum sit priuatio, forma autem & priuatio sint in eodem subiecto.

POSSET ad hanc rationem negari, quòd ens in potentia sit bonum, quia si ex eo quòd ordinatur ad bonum, dicitur bonum, eadem ratione cùm ordinetur ad malum, scilicet ad priuationem cuius est susceptiua, erit malum. Respondetur & dicitur primò, quòd (vt superius dicebatur) materia ad bonum ordinatur per se, ad malum autem & priuationem per accidens, aut videlicet inquantum est susceptiua formæ amissibiliter: aut quia est susceptiua formæ, cui coniungitur priuatio alterius formæ. Ideo ex ordine ad bonum dicitur bonum quoddam, nõ autem ex ordine ad malum dicitur mala. Dicitur secundò (vt superius cap. sexto dictum est) quòd priuatio formæ non est malũ materiæ, quia nulla forma determinata est debita materiæ, licet sit omnium susceptiua: malum autem dicitur priuatio formæ debitæ inesse. Tertiò, malum dicitur, quia nocet, sed non nocet nisi bono, ergo est in bono. patet consequentia, quia non noceret formaliter bono, nisi esset in ipso. Minor verò probatur, quia nocere malo est bonum, quum corruptio mali sit bona.

CIRCA hanc propositionem: Malum non noceret formaliter bono, nisi esset in bono: aduertẽdum est quòd ideo addidit sanctus Thomas li formaliter, quia aliquid nocet dupliciter, vt dicitur secundo, dist. 35. art. 1. ad tertium, scilicet formaliter, & hoc est ipsum nocumentum, siue ipsa boni ademptio vel priuatio: & effectiuè, & hoc est quod causat priuationem boni. quod ergo actiuè alicui nocet, vt sic non est in eo quantum ad proximum susceptiuum nocumenti, sed bene quod formaliter nocet. Quartò, Malum causatur à bono per accidẽs ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm omne per accidens reducatur ad per se, & in ipso fundetur, oportet vt cum malo qui est effectus per accidens boni, sit bonum aliquod qui est effectus per se, in quo malum fundetur. Quantum ad secundum remouet S. Thom. dubium quoddam. Videtur enim primo aspectu, q̃ malũ non fit in bono, cùm sint opposita: sed respondet quòd eum bonum communiter dicatur, sicut & ens: sicut non est inconueniens quòd non ens sit in ente, sicut priuatio in substantia, ita non est inconueniens quòd malum sit in bono. Dicitur tamen secundo, quòd sicut non ens non est in ente sibi oppositio, sed in alio, sicut cæcitas non est in visu, sed in animali: cita & malum non est in bono sibi oppositio, sed in alio, sicut malum moris est in bono naturæ, & malum naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia.

Quæmodo

AD huius euidentiam considerandum est quòd bonũ & malum dupliciter cõsiderari possunt. Vno modo quantũ ad cõmunem naturam (vt ita dixerim) vtriusque secundum præcisionem ab inferioribus, & quia sic vnum tollit totaliter reliquum, vt potẽte illi directè oppositum, vnum in alio esse nõ potest, vnde si posset contingere aliquid per se bonũ existere tanquam vniuersalis natura boni, in ipso nullum malum esse posset: sicut patet in Deo, qui est ipsa bonitas per se subsistẽs, in quo nullum est malum: & si aliquid esset per se & vniuersale malum, nullũ bonum includeret, sed quia hæc esse non potest, cum malum dicat negationem boni in subiecto, ideo inquit Aristo. quarto Ethic. quòd seipsum destrueret. Alio modo quantum ad hoc particulare bonũ & malum, & tunc dupliciter etiam vnumquodque illorum considerari potest. Vno modo secundum vniuersales rationes boni, & mali in ipsis saluatas, & sic quodlibet malum cuilibet bono opponitur: & secundum hoc dicit Aug. quòd fallit dialecticorum regula, quę dicit contraria simul esse non posse, quia sic malũ inuenitur in eo cui vniuersalis ratio boni conuenit. cum enim bonum vniuersaliter sumptũ nõ dicat aliquam determinatã perfectionem, sed perfectionem in communi, quicquid perfectionis res habeat, dicitur bona. Similiter quæcũque perfectione sibi debita careat, dicitur mala: & sic propter amplitudinem rationis boni & mali potest esse vt idem secundum aliquid sit bonum, & secundum aliquid sit malum: & rationes quæ vniuersaliter sumptæ sunt oppositę in eodẽ, possunt simul inueniri respectu diuersorum: sicut idem animal carens visu est simul bonum & malũ: bonum inquantum est ens in actu, malum inquantũ caret perfectione. Propter hoc sanctus Thom. assignat pro ratione quare simul esse possint bonum & malum, & vnum in altero fundari, ipsum boni amplitudinem & illimitationem. nec tamen sequitur quòd contradictoria simul vera sint, si idem sit bonum & malum, quia non secundum idem, sed secundum diuersa dicitur bonũ & malũ. Alio modo considerari possunt bonum particulare & malũ secũdum eorum particulares rationes: & sic non quodlibet malũ opponitur cuilibet bono directè, sed determinato bono. iustitia enim opponitur iustitiæ, non autem temperantiæ: & hoc modo non est malum in bono oppositio, sed in alio bono: non enim iniustitia est in iustitia, sed in anima: neque cæcitas est in visu, sed in animali.

SED occurrit dubium, quia sanctus Th. prima. q. 48. ar. 3. ad tertium & in aliis locis videtur approbare sententiam Aug. dicentis in bono & malo fallere regulam dialecticorum, in quæstionibus autem de malo. q. 1. art. 2. ad quintum dicit quòd non fallit etiam in his regula secundum veritatem, sed secundum quandam apparentiam prout malum absolutè dictum, & bonum videtur oppositionem habere. Dici ad hoc potest vtrumque dictũ verum esse, sed diuersimodè. Nam si in bono malo particulari cõsiderentur tantùm vniuersales rationes boni & mali, secundum veritatem fallit illa regula, quia tunc vnum oppositorum est in altero. Ratio enim communis boni, & cõmunis ratio mali, sunt rationes oppositæ, & ideo vnumquodque malum, inquantũ malum absolutè opponitur vnicuique bono inquantũ absolutè bonum est. Si autem in ipsis considerẽtur particulares rationes boni & mali, sic fallit regula secundum apparentiam tantùm. Nam quia in hoc particulari bono saluatur vniuersalis ratio boni, & in hoc particulari malo vniuersalis ratio mali, videtur q̃ quodlibet malum etiã particulari ratione contrarietur cuilibet bono, vt tale bonum est, propter contrarietatẽ boni & mali in vniuersali: & sic dum hoc malũ est in hoc bono, videtur quòd vnũ oppositorum sit in alio, sed non est sic, quia non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono, si secundum suas particulares rationes sumatur, licet secundum vniuersales rationes boni & mali habeant oppositionem.

CIRCA illam propositionẽ: Malũ naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quę est bonũ, sicut etiã ens in potẽtia, considerandũ q̃ materiam esse bonũ, sicut etiam ens in potẽtia, duplicem sensum habere potest. Vnus est, q̃ est bonũ in potẽtia, non autẽ in actu, sicut nõ est ens in actu, sed in potẽtia. Alius est q̃ sicut est ens in potẽtia, ita est bonũ in actu. Et vterque sensus quãtum ad aliquid est verus. Dupliciter enim de bonitate materiæ primæ loqui possumus. Vno modo de bonitate quã habet à forma, dum ipsa actualiter informatur: & sic non est bona, nisi in potẽtia, dum caret ipsa forma. Alio modo de bonitate quam habet ab ipso ordine ad formã, & sic est aliquid bonum aliquo modo in actu. ipse enim ordo & ipsa aptitudo ad bonum, est bonũ quoddam ratione termini quem respicit: & omne ordinatũ ad bonum, vt sic, habet rationem boni. vnde & vtilia cadunt sub diuisione boni. Vtrumque sensum tetigit sanctus Tho. prima quæst. 5. articulo tertio ad tertium. Videtur autem primus sensus hoc loco intendi, propter comparationem ad ens in potentia, vnde prima quæst. allegata expresse ait quòd sicut est ens in potentia, ita & bonum in potentia.

Quòd

Quòd malum non totaliter consumit bonum.
Cap. 12.

1. Sent. d. 43. q. 1. art. 4. Ca. 45. arti. 2.

PATET autẽ ex prædictis quòd quantũcũque multiplicetur malũ, nunquã potest totũ bonũ cõsumere. Semper enim oportet quòd remaneat mali subiectũ, si malum remanet: subiectũ autẽ mali est bonũ. manet igitur semper bonum. Sed cũ contingat malũ in infinitum intẽdi: semper autem per intentionẽ mali minuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum. bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax

Ca. 4.

mali, vt in primo libro * ostensum est. videtur igitur q̃ quandoque totum tollatur bonum per malum. nam si ex finito aliquid finities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. Non autem potest dici (vt dicunt quidam) quòd sequens ablatio secũdum eandem proportionẽ facta qua & prior in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui diuisione contingit. nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itẽmque ex residuo dimidium, & sic in infinitum procedãs: semper aliquid adhuc diuidendum remanebit: sed tamen in hoc diuisionis processu semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem. dimidium enim totius quod prius subtrahebatur, maius est secundum quantitatem absolutam quàm dimidium dimidij: licet eadem proportio maneat. hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere. nam quantò bonum magis per malum fuerit diminutũ, erit infirmius: & sic per secundum malum magis diminui poterit. ruriusque malum sequens contingit esse æquale vel maius priori. vnde non semper secundo subtrahetur à bono per malum minor boni quantitas proportione seruata eadem. Est igitur dicendum. Ex præmissis enim manifestum est quòd malum totaliter bonum cui opponitur, non tollit: sicut cæcitas visum. oportet autem quòd remanet bonum, quod est mali subiectum: quod quidem inquantum subiectum est, habet rationem boni secundum quòd est potentia ad actum boni quod priuatur per malum. quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. subiectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis subiecti per hoc quòd aliqua pars potẽtiæ subtrahatur, sed per hoc quòd potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formæ exire possit: sicut subiectum tanto est minus potentia frigidum, quantũ in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium, quàm de bono aliquid subtrahendo: quod etiam conuenit his quæ dicta sunt de malo, dixi mus enim quod malum incidit præter intentionem agentis, quod iem per intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. quantò igitur illud bonum ad quod præter intentionẽ agentis sequitur malum, magis multiplicatur: tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: & sic magis per malum dicitur diminui bonum. Hæc igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere. nam formæ naturales & virtutes omnes terminatæ sunt, & peruenient ad aliquem terminum, vltra quem porrigi non possunt. non potest igitur neque forma aliqua contraria neque virtus contrarij agentis in infinitum augeri, vt ex hoc sequatur in infinitũ diminutio boni per malum. In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere. nam intellectus & voluntas in suis actibus terminos non habent. potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere. Vnde mathematicæ numerorum species & figurarum infinitæ dicuntur: & similiter voluntas in volendo in infinitum procedit. qui enim vult furtum cõmittere, potest iterum velle, & aliud committere, & sic in infinitum. quantò autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium & debitum finem. nam quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinẽ iam est habitus vitiorum inductus. in infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest: nunquam tamen totaliter tollitur: sed semper naturam remanentem comitatur.

Super cap. 12.

PAX præmissis deducit corollariè sanctus Tho. quòd quantumcunque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum corrumpere. quod probat, quia oportet quòd semper maneat mali subiectum quod est bonum. Sed mouet circa hoc corollarium dubium. Si enim ex finito aliquid finities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. sed per intentionem mali in infinitum semper minuitur bonum quod est finitum. ergo tolletur quandoque totum bonum per malum. Ad hoc respondent quidam negando maiorem, quando sequens ablatio fit secundum eandem proportionem. patet enim in diuisione continui secundum partes proportionales, quòd in infinitum procedit, & nunquam tamen tota quantitas consumitur. hoc autem modo dicunt fieri boni diminutionem. sed contra hanc responsionem arguit sic sanctus Tho. in processu huiusmodi diuisionis semper quod posterius subtrahitur est minus, vt patet in diuisione quantitatis. Sed hoc in diminutione boni per malum nequaquam potest accidere, tùm quia quanto bonum per malũ magis fuerit diminutum, erit infirmius. & sic per secundum malum magis diminui poterit, hoc est, ab ipso non minus, sed maius poterit tolli, tum quia malũ sequens contingit esse maius priore aut æquale, & per consequens tollet aut maius aut æquale bonũ.

ADVERTE quòd sanctus Thomas per hæc verba, hoc in diminutione boni nequaquam potest accidere, non vult ponere impossibilitatem diminutionis boni secundum eandem proportionem, sed tantùm non necessitatem talis diuisionis, vt patet 1. quæst. 48. art. 4. ad tertium. vnde sensus est quòd nequaquam potest esse in diminutione boni, vt semper necessariò seruetur eadem proportio, cùm contingat aut ex debilitatione boni remanentis post subtractionem, aut ex qualitate vel maioritate mali posterioris in posteriori subtractione aut maius aut æquale subtrahi. Respondet igitur sanctus Thomas, & dicit primò, q̃ malum tollit quidem totaliter bonum cui opponitur, sed tamẽ remanet subiectum: quod quum habeat inquatum est subiectum, rationem boni, secundum quòd est potẽtia ad actum boni, quod per malum priuatur, quantò minus fuerit in potentia ad illud bonum, tantò minus erit bonum. Dicit secundò, q̃ fit minus potentia ad formam, non per subtractionem alicuius partis ipsius subiecti, aut eius potentiæ, sed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formæ exire possit: sicut tantò est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur: & sic bonum diminuitur per malum magis apponendo contrarium, quàm aliquid subtrahendo de bono. quantò enim bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tantò potentia ad bonum contrarium magis diminuitur: & sic per malum magis dicitur diminui bonum, inquantum videlicet per bonum cui malum comungitur, tollitur magis potentia subiecti ad bonum quod per malum remouetur: in qua potentialitate consistit bonitas subiecti. Dicit tertiò, q̃ hæc diminutio boni in naturalibus quidem non potest in infinitũ procedere, quia neque forma contraria, neque virtus contrarij agentis potest in infinitum augeri, cum formæ naturales & virtutes sint terminatæ: sed in moralibus potest diminutio in infinitum procedere, quia & intellectus potest intelligendo in infinitum procedere, cuius signum est, quòd mathematicæ species numerorum & figurarum dicuntur infinitæ: similiter voluntas in volendo in infinitum procedit. Volens enim furtum committere, potest velle & aliud quid committere in infinitum. Et sic in infinitũ bonum naturalis aptitudinis per malũ moris diminui potest. cùm quantò voluntas magis in fines indebitos tendit, tantò difficilius ad proprium & debitum finem redeat, vt patet in his in quibus per peccandi cõsuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. in quam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, sed semper naturam concomitatur.

Ex his patet quòd obiectio nulla est, quia procedit de diminutione quæ fit per subtractionem, non autem de ea quæ fit per appositionem contrarij: & etiam quia in naturalibus falsum est q malum possit in infinitum intendi per huiusmodi appositionem, nonúmque diminui in infinitum.

ADVERTE quod quantò potentia magis elongatur ab actu, & subiectum est cuius habile ad eius susceptionem, tantò difficilius ad actum reducitur, vt pater in naturalibus & in artificialibus: & ideo signum elongationis potentiæ ab actu, est difficultas reductionis ad actum propter hoc volens sanct. Th. ostendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitum, adducit pro signo quòd quantò voluntas magis in indebitos fines tendit, tantò difficilius redit ad debitum finem: quòd cùm in infinitum possit tendere in indebitos fines, sicut & intellectus in infinitum potest diuersa intelligere, sequitur quòd in infinitum talis difficultas augeri possit, & per consequens in infinitum elongari potentia ab actu, & in infinitum aptitudo diminui.

Quomodo malum diminuat habilitatē ad bonum.

AD euidentiam huius responsionis, considerandum primò ex doctrina sancti Thomæ prima parte, loco allegato, & secundo sententiarum, distinctione 34. artic. 4. Item in quæst. de malo. quæst. 2. artic. 11. & 12. & prima secundæ, quæstione 85. artic. 1. & 2. quòd triplex est bonum, scilicet illud cui malum opponitur, subiectum mali, & habilitas ipsius subiecti ad bonum: quam hîc sanctus Thomas aptitudinem ad bonum vocat. Malum ergo, bonum cui opponitur, totaliter tollit: sicut cæcitas totaliter tollit visum; entitatem autem subiecti non modò non totaliter tollit, sed nec diminuit: sicut cæcitas nihil remouet à substantia oculi, sed ipsam habilitatem & aptitudinem subiecti ad bonum, quæ est potentia ad susceptionem actus, diminuit quidem modo dicto, concomitando scilicet in subiecto formam contrariam bono cui opponitur, & quòd totaliter tollit, per quam formam impeditur subiectum à susceptione formæ oppositæ, non autem ipsam habilitatem totaliter tollit: quia cùm concomitetur substantiam & naturam subiecti, natura manente subiecti remanet semper ipsa habilitas. dat exemplum san. Thom. de habilitate aëris ad lumen, quæ quanuis per interpositionem corporis opaci inter ipsum & solem diminui possit in infinitum, nunquam tamen maneute aëre totaliter tollitur. Si tamen esset aliquid potens subiectum corrumpere, illud corrumpendo subiectum totaliter habilitatem subiecti remoueret. Vnde quanuis vbi fit diminutio alicuius per subtractionem partium, oporteat finitum tandem totaliter consumi: vbi tamen fit diminutio & remissio per interpositionem impedimenti & obstaculi, non oportet vt finitum tandem consumatur. possunt enim impedimenta in infinitum apponi, quibus potentia & aptitudo magis elongatur ab actu, & tamen semper quantum ad aliquid potentia & aptitudo remanent. Considerandum secundò, quòd cùm prædicta habilitas & aptitudo ad bonum, intelligatur vt media inter subiecti naturam in qua fundatur sicut in radice, & bonum in quod tendit: diminutio habilitatis per appositionem impedimenti non intelligitur vt se tenet ex parte radicis, quum per tale impedimentum non diminuatur natura subiecti, sed intelligitur vt ad bonum tendit. per huiusmodi enim appositionem impeditur ne ad bonum in quod ordinatur pertingat. vnde quantò plura apponuntur impedimenta, tantò magis impeditur & elongatur ab actu, quod est ipsam aptitudinem & habilitatem siue inclinationem ad bonum diminui, vt ex parte ipsius termini consideratur. Vnde obiectiones Durandi in secundo, dist. 34. quæ procedunt de diminutione habilitatis huiusmodi vt se tenet ex parte subiecti, non procedunt contra sanctum Thomam. Diminutio enim habilitatis & intensio vt se tenet ex parte termini, non oportet vt fiat per aliquid inhærens subiecto: licet fortè hoc requiratur ad intensionem & remissionem eius vt se tenet ex parte subiecti. Similiter obiectiones Scoti in 35. distinctione secunda, constat non procedere contra hanc determinationem, quia procedunt de diminutione quæ est per subtractionem, non autem de ea quæ est per appositionem impedimenti, & quæ non est per se, sed per aliud.

SED OCCVRRIT dubium circa dicta. Videmus nanque quòd homo cæcus non potest per naturam visum recuperare: ergo non remanet in ipso habilitas & aptitudo naturalis ad visum, quia aptitudo naturalis potest per agens naturale in actum reduci, ergo malum totaliter tollit aptitudinem subiecti ad bonum.

AD hoc dicitur primò, quòd hoc est vniuersaliter verum, q manente potentia ad aliquē actum, remanet semper eius habilitas ad actum, quæ in ipsa immediatè fundatur, & remota potentia remouetur: quia ipsam potentiam necessariò concomitatur. Et quia nulla priuatio vt sic tollit subiectum suum aut potentiā, eſi illud sibi determinet vt in quo sit suo modo: ideo nulla priuatio & nullum malum remouet à suo subiecto habilitatem ad formam in ipso immediatè fundatam, licet contingat aliquādo per aliquod agens corrūpi potentiam simul & habilitatem. Dicitur secundò, quòd homo cæcus licet totaliter amiserit aptitudinem proximam ad actum videndi quæ in virtute visiua fundabatur, remanet tamen in ipso aptitudo ad potentiam visiuā, vt dicitur de malo. q. 2. art. 12. ad tertium. & remanet etiā aptitudo ad actū videndi, tanquam in radice & fundamento remoto. Cum probatur, quia nō potest per naturam visum recuperare, dicitur quòd hoc non est propter defectum aptitudinis, sed quia vt dicitur 1. 2. q. 85. art. 2. ad 3. deest causa quæ possit reducere illam aptitudinem ad actum, formādo organum quod requiritur ad videndū. Cum autē dicitur quoniam naturalis aptitudo potest per agens naturale in actum reduci: respōdetur (vt haberi potest ex doctrina san. Tho. tertio dist. 1. q. 1. artic. tertio ad quartum) quòd vnaquæque aptitudo naturalis secundum suam speciem absolutè considerata potest reduci in actum ab aliquo agente naturali, nō autem oportet vt vnaquæque singularis aptitudo in actum reduci possit, quia propter aliquod impedimētum prouenire potest vt in actum reduci non possit. Et sic dicitur quòd aptitudo naturalis ad visum secundum speciem cōsiderata reduci potest ad actū per agēs naturale. Videmus enim per naturalem generationem talem aptitudinem impleri. in eo autem qui priuatus est visu, nō potest per agens naturale reduci in actum, propter impedimentum quod superuenit. Cum enim ordine quòdā respiciat visum & cæcitatē, quia scilicet non peruenit ad cæcitatem nisi per visum: non potest fieri reditus ab ipsa ad visum per agens naturale: quia cum materia ad diuersa se habet secundum ordinem, nō potest ex posteriori redire in prius, vt inquit sanctus Thomas octauo Metaphysicę eò quòd cuiuslibet rei sit determinatus, modus generationis. ideo cum ponitur in animali cæcitas, ponitur impedimentum ne habilitas ad visum reduci possit ab agente naturali in actum. Nec obstat quòd aliquando homo est cæcus à natiuitate, & sic non videtur quòd materia semper perueniat ad cæcitatem per virtutem visiuam. Dicitur enim quòd licet tunc non habet prius virtutem visiuam, habuisset tamen nisi fuisset impedita. Vnde sicut corrumpens oculum dicitur corrumpere visum in eo existens em, & cæcitas concomitās est corruptio visus qui præfuit: ita causans impedimentum, aut contrariam dispositionem ad visum in generatione animalis, dicitur indirectè corrumpere visum, qui affuisset si non fuisset impeditus: & cæcitas concomitans est corruptio visus qui debebat adesse.

Quòd malum habet aliquo modo causam.

Caput 13.

EX prædictis autē ostendi potest quod & *Item si malum non habeat causam per se, cuius gratia*
si malum non habeat causam per se, cuius gratia libet tamen mali oportet esse causam per accidens. Quicquid enim est in aliquo vt in subiecto, oportet quòd habeat aliquam causam. causatur enim vel ex subiecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. malū autē est in bono sicut in subiecto, vtostēsum est *. oportet ergo quòd malum habeat causam. *cap. 11.

2 Item quod est in potentia ad vtrumque oppositorū, nō constituitur in actu alicuius eorū nisi per aliquā causam. nulla enim potentia facit se esse in actu. malū autē est priuatio eius quod quis natus est & debet habere. ex hoc enim vnumquodque dicitur malūesse, est igitur malū in subiecto quod est in potētia ad ipsum, & ad suū oppositū. oportet igitur quòd malū habeat aliquā causam.

3 Adhuc, quicquid ineſt alicui præter suam naturam aduenit ei ex aliqua alia causa. omnia enim in his quæ sunt sibi naturalia permanēt nisi aliquid aliud impediat. vnde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo proiicientes. nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. malum autē semper ineſt præter naturam eius cui ineſt, cum sit priuatio eius quod natum est aliquid & debet habere. igitur oportet quòd malum semper habeat aliquam causam vel per se vel per accidens.

4 Amplius, omne malum consequitur ad aliquod bonum: sicut corruptio sequitur ad aliquam generationē. sed omne bonum habet aliquam causam præter primū bonum, in quo non est aliquod malum, vt in primo libro * ostensum est. omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens. *cap. 40.

Super cap. 13.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd malum non causatur nisi à bono si aliquod malum habet causam: nunc vult ostendere quòd cuiuslibet mali oportet esse aliquam causam per accidens. Et arguit primò sic: Malum est in bono vt in subiecto: ergo, &c. patet consequentia, quia omne quod est in subiecto causatur, vel ex principiis subiecti, vel ex aliqua causa extrinseca. Secundò, malum est in subiecto quod est in potentia ad ipsum & ad suum oppositum ergo, &c. patet antecedens. consequentia verò probatur, quia quod est in potentia ad oppositа, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam, cùm nulla potentia faciat se in actu.

Malum non est in re vel in ratione entis vt verum, vt dicitur vers. quæst. 21. artic. 2. ad primum) quod omne pertinet ad subiectum habitus possit esse etiam subiectum priuationis, quia aliquando habitus inest à natura, & à subiecto separari non potest. sed bene est vniuersaliter verum, quòd omne subiectum malum ineſt etiam susceptiuum boni oppositi. Et ideo non dixit quòd omne subiectum formæ sit in potentia ad formam & suum oppositum, quod est priuatio, sed econtrario quod subiectum mali est in potentia ad vtrunque oppositum. Quum enim malum sit privatio (vt inquit) eius quod quis natus est & debet habere, necesse est vt si in aliquo subiecto sit malum, illud sit in potentia & ad malum: & ad bonum sibi oppositū, ita quòd sit vtriusque receptiuū.

Tertiò, malum semper ineſt præter naturam eius cui ineſt, cùm sit priuatio perfectionis debitæ ineſſe. ergo, &c. probatur consequentia, quia quod aduenit alicui præter naturam suam, aduenit ei ex aliqua alia causa, vt patet in motu lapidis sursum, & in aqua quæ calefit.

Quartò, Omne bonum præter primum habet aliquam causam: ergo & omne malum habet causam per accidens: quia omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio ad generationem.

Quod malum est causa per accidens.

Caput 14.

EX eisdem etiam patet quòd malum etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens. Si enim aliquid est causa alicuius per se: id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit ædificatori, est causa domus per accidens. omne autē malum est in aliquo bono: bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa. materia enim est quodammodo causa formæ, & quodammodo econuerso; & similiter est de agente & fine: vnde non sequitur processus in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est a iciuius causa propter circulum inuentum in causis & causatis secundum species diuersas causarum. malum igitur est per accidens causa.

2 Adhuc, tralum est priuatio quædam, vt ex prædictis patet: priuatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus: sicut materia & forma per se: malum igitur est alicuius causa per accidens.

3 Præterea ex defectu causæ sequitur defectus in effectu, defectus autem in causa est aliquod malum, non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quòd est deficiens, sed per hoc quod est ens. si enim tota deficeret, nullius esset causa. malum igitur est alicuius causa per accidens.

4 Item, secundum omnes species causarum discurrendo inuenitur malum esse per accidēs causa. In specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu & actione. In specie verò causæ materialis: quia ex materiæ indispositione causatur in effectu defectus. In specie verò causæ formalis, quia vni formæ semper adiungitur alterius formæ priuatio. In specie verò causæ finalis, quia indebito fini adiungitur malum inquantum per ipsum finis debitus impeditur. Patet igitur quòd malum est causa per accidens, & non potest esse causa per se.

Super cap. 14.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de causalitate mali quantum ad hoc quod causatur, nunc determinat de causalitate ipsius quantum ad hoc quòd est aliorum causa: & ponit hanc conclusionem: Malum quanuis non sit causa per se, est tamen causa per accidens. Probatur. Primò, malum est in bono: ergo est causa per accidens. probatur consequentia, quia quod accidit causæ per se alicuius, est causa eius per accidens illius. omne autem bonum est alicuius aliquo modo causa, sicut materia formæ quodammodo, & econuerso. & similiter est de agente & fine: & ex hoc tollitur processus in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa.

Quomodo malum est causa per accidens.

CIRCA hanc rationem aduertendum, quòd causa per accidens secundum quòd accidentalitas se tenet ex parte causæ, nihil operatur ad effectum, sicut cùm domificator albus ædificat, albedo quæ est causa ædificationis per accidens, nihil ad ædificium operatur, sed dicitur causare per accidens, quia subiectum cui accidit, & quod per ipsam denominatur, causat. Verum est enim dicere, quòd album ædificat, quia quod albedini subſtat, ædificat. similiter ergo malū dicitur causa per accidens, nō quia aliquid circa effectum boni producat, sed quia supponitur agens subſtat malitiæ. vnde cùm dicitur, malum operatur, verum est, quia quod malitiæ subſtat, & dicitur malum denominatiuè, operatur. Aduertendum etiam, quòd ideo addidit sanctus Thomas non sequi processum in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa, vt remoueat instantiam quæ posset fieri contra assumptam hanc propositionem: Bonum omne est alicuius aliquo modo causa. Videtur enim sequi processus in infinitum in causis & causatis descendendo: quia si non procedatur in infinitum, oportet deuenire ad aliquod bonum quod sit causatum, & nullo modo causa. Respondetur negando consequentiam, quia nunquam deuenitur ad aliquid quod nullo modo sit causa: & tamen non proceditur in infinitum, quia quod effectus est vnius in vno genere causæ, potest esse illius causa in alio. Secundò, priuatio est causa per accidens in rebus mobilibus. ergo, &c. patet consequentia, quia malum est priuatio quædam, sup ple, & omnis priuatio malum quoddam est.

Priuatio est principium per accidens in rebus mobilibus.

ADVERTE quod priuatio quæ in primo Physicorum connumeratur cum materia & forma in numero principiorum naturalium, inquantum coniungitur materiæ, non est principium rerum, nisi inquantum transmutabilia sunt. secùdum enim quòd sunt aliqua transmutabilia, sic priuatio est eorum principium. Si enim aliqua sunt transmutabilia substantialiter, sicut corpora inferiora, sic priuatio formæ substantialis est illius principium per accidens, inquantum materiæ eius coniungitur priuatio alterius formæ substantialis quam nata est habere, sicut materiæ aquæ coniungitur priuatio formæ ignis. Si autem aliquid sit accidentaliter transmutabile, priuatio formæ accidentalis est illius principium per accidens, vt est sic transmutabile, inquantum suæ substantiæ coniungitur priuatio alterius formæ accidentalis, sicut subiecto albo ad nigredinem transmutabili coniungitur priuatio nigredinis. Propter hoc non dixit sanctus Thomas absolutè, quòd priuatio sit principium per accidēs in rebus, sed in rebus mobilibus. Tertiò, defectus causæ est causa per accidens defectus in effectu & est quoddam malum. ergo, &c. probatur quòd sit causa per accidens, quia res non est causa per hoc quòd est deficiēs, sed per hoc q est ens, cuius signum est, quòd si tota deficeret nullius esset causa.

ADVERTE quòd causa formalis per se est id quo aliquid operatur, & quo elicit operationem. hoc autem non potest esse nisi ens, quia nihil operatur nisi inquantum est in actu: & ideo optimè probatur quòd malum formaliter sumptum non sit causa per se, quia res non est causa per hoc quòd est deficiens, id est, defectus: priuatio non est id quo operatur, & quo elicit operationem. Quartò, propter causæ efficientis deficientem virtutem sequitur defectus in actione & effectu: propter indispositionem materiæ causatur defectus in effectu. Vni formæ semper adiungitur priuatio alterius formæ, accipiendo scilicet largè priuationem. Iadebito fini coniungitur semper malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur. ergo secundùm omnes species causarum malum est causa per accidens.

Universidad de Deusto Biblioteca

Quòd non est summum malum quod, & omnium malorum principium.

Caput 15.

EX hoc autem patet quòd non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium. Summum enim malũ oportet esse absque cõsortio omnis boni: sicut & summum bonum est quod est omnino separatum à malo. non potest autem esse aliquod malum omnino separatum à bono. ùm ostensum sit quòd malum fundatur in bono. ergo nihil est summè malum.

2 Adhuc, si aliquid est summè malum, oportet quòd per essentiam suam sit malum: sicut & summè bonum est quod per suam essentiam bonum est. hoc autẽ est impossibile, cùm malum non habeat aliquam essentiam, vt suprà probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum principium.

3 Item, illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum: omne autem malum causatur à bono, vt ostensum est. non est igitur malum primũ principium.

4 Amplius, malum nõ agit nisi virtute boni, vt ex præmissis patet. primum autem principium agit virtute propria. malum igitur non potest esse primum principium.

5 Præterea, cùm id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se: impossibile est quòd sit primum id quod est per accidens. malum autem non euenit nisi per accidens, & præter intentionem, vt probatum est. impossibile est igitur quòd malum sit primum principium.

6 Adhuc, omne malum habet causam per accidens, vt probatum est. primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens: malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

7 Item, causa per se prior, est ea quæ est per accidens: sed malum non est causa nisi per accidens, vt ostensum est: malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere. Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponẽtium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum. *Error.*

Super cap. 15.

EX omnibus prædictis deducit sanctus Thomas, quòd non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium: & arguit primò sic: Non potest esse aliquod malum, patet consequentia, quia summum malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut & summum bonũ est omnino separatum ab omni malo. Secundo, malum nullam habet essentiam, ergo, &c. patet consequentia, quia oportet vt summè malum sit per essentiam malum, sicut & summe bonum est, quod est per essentiam bonum.

ADVERTE quòd sicut bonum dicitur & per essentiam & per participationem: ita si diceretur summum malum, oporteret malum diuidi in malum per essentiam, & malum per participationem. summum autem malum non esset malum per participationem, alioquin non esset summum malum. ideo necesse esset vt esset per essentiam suam malum, vt S. Th. assumit. Tertiò, omne malum causatur à bono. ergo malum non est primum principium, cùm primum principium non sit ab aliquo causatum.

AD hanc rationem dici posset, quòd licet malum non sit primum principium simpliciter, est tamen aliquod malum primum principium omnium malorum. sed hæc responsio nulla est, quia (vt ex superioribus patet) oporteret etiam in causatione mali resolutionem fieri in bonum, vt etiam in sequenti ratione tangitur. Quartò, malum non agit nisi in virtute boni. ergo non potest esse primum principium. cùm tale agat virtute propria.

Quintò, malum non euenit nisi per accidens & præter intentionem. ergo non est primum. ergo non est primum principium. Probatur prima consequentia, quia per accidens est posterius eo quod est per se.

ADVERTE q̃ ponẽtes esse summum malum principium omnium malorum, existimauerunt malum esse primum & per se effectũ ipsius: & ideo hæc ratio optima est contra eos. si enim malum non producitur nisi per accidens, & præter intentionem, vt ex superioribus constat: satis apparet q̃ non potest esse primò & per se intentum: ex quo sequitur quod nõ est aliquod primum principium mali, tanquam prima & per se causa mali, vt volebant Manichæi. Sextò malum omne habet causam per accidens. ergo nõ est primum principium, cùm illud nõ habeat causam neque per se, neq; per accidens. Septimò, malum non est causa nisi per accidens. ergo non est primum principiũ, quia causa per se est prior causa per accidens. Ex his excluditur Manichæorum error, ponentium aliquod summum malum, quod est principium omnium malorum.

Quòd finis cuiuslibet rei est bonum.

Cap. 16.

SI autem omne agẽs agit propter bonum, vt suprà* probatum est, sequitur vlterius quòd cuiuslibet entis bonũ sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionẽ. oportet enim quòd vel ipsa actio sit finis vel finis actionis sit finis agentis, quod est eius bonum. *Cap.

2 Amplius, finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ab bonum. sic enim philosophi diffiniunt bonum, quod omnia appetunt. cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

3 Item illud ad quod aliquid tendit, cùm extra ipsum fuerit, & in quo quiescit cùm ipsum habuerit, est finis eius: vnumquodque autẽ si perfectione propria careat, in ipsam mouetur, quantum in se est: si verò eam habeat in ipsa quiescit. finis igitur vniuscuiusque rei est eius perfectio. perfectio autem cuiuslibet est bonũ ipsius. vnũquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

4 Præterea, eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem, & ea quæ finem non cognoscunt: licet ea quæ cognoscunt finem, per se moueantur in finem: quæ autem non cognoscunt finẽ, tendunt in finẽ quasi ab alio directa. sicut patet de sagittante & sagitta. Sed ea quæ cognoscunt finem semper ordinantur in bonum, sicut in finem. nam voluntas quæ est appetitus finis præcogniti non tẽdit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. ergo & ea quæ finem nõ cognoscũt, ordinantur in bonum sicut in finem. finis igitur omnis est bonum.

Super cap. 16.

POSTQVAM ostendit san. Thomas quod omnia propter aliquid agunt, ostendit quòd cuiuslibet rei finis sit bonum: & arguit primò sic: Omne agens agit propter bonum, vt probatum est. ergo ipsum bonum est finis. probatur cõsequentia, quia omne agens ordinatur in finem per suam actionem. vel enim ipsa operatio est finis, vel finis actionis est finis agentis, quod est eius bonum.

ADVERTENDVM quòd quando agens non intendit aliquid aliud præter ipsam operationem, sicut in speculatione accidit, ipsa operatio est finis. quando autem agens intendit aliquid aliud præter ipsam operationem, sicut quum domificans intendit domum vel habitationem: tunc illud quod intenditur ab agente, est finis & agẽtis & actionis: agentis quidem sicut intendentis ad illud per suam operationem peruenientis: actionis verò tanquam eius quod ad ipsum ordinatur. propter hoc inquit sanctus Thomas quòd aliquando actionis finis, est finis agentis.

SED occurrit dubium. Quia aliquando agens intendit bonum alterius per suam actionem, sicut quum quis facit domum vt aliquis alius eam inhabitet. ergo falsum est quòd vniuersaliter loquendo finis agentis sit eius bonum.

RESPONDETVR dupliciter. Primò, q̃ finis agentis licet quandoque sit aliquid extrinsecum, tamen est eius bonum & perfectio inquantum est agens, vt dicitur secundo Ieutẽ. dist. 17. 4. Si vltimo, eo quòd mouetur ipsum ad operandũ, & per consequens ad actum ipsum reducat, ac etiam ex ipso fine aliquam perfectionem habeat operatio. Respõdetur secundò ex doctrina sancti Thomæ prima q. 103. arti. 2. ad primum & secundum, quòd bonum alicuius dicitur aliquando quo efficitur & actuatur vt forma, sicut sanitas est bonum hominis sani, aliquando tanquam per ipsum operatum, sicut domus est bonum domificatoris, aut aliquid huiusmodi. aliquando sicut habitum vel possessum, vt ager emptus est bonum ementis. aliquando sicut repræsentatum per ipsum, sicut Hercules est bonũ imaginis quæ fit ad ipsum repræsentandum. Et sic constat domum aut habitationem esse aliquo modo bonũ domificatoris, licet sit quid extrinsecum ab ipso. Vnde negatur consequentia. Stant enim simul, q̃ finis agentis sit alicuius alterius bonum vno modo, sit etiam alio modo agentis bonum. Secundò arguitur. Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum, vt patet ex boni diffinitione, ergo &c. probatur consequentia, quia finis rei est in quod terminatur eius appetitus. *Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum.*

ADVERTENDVM circa antecedens & probationẽ consequentiæ, quòd loquitur sanctus Thomas de terminatione primò & per se appetitus. Vt enim dicitur prima q. 20. arti. 1. bonum principaliter & per se est obiectum voluntatis, malũ autem secundariò & per aliud, inquantum scilicet opponitur bono. non enim appetitus fugit aliquod malum nisi quia contrariatur bono in quod inclinatur per se: & sic appetitus rei terminatur ad bonũ primò & per se, licet secundariò & per aliud terminetur ad malum fugiendo ipsum. similiter intelligendum est quod assumitur ad probationem consequentiæ. Finis enim rei est in quod primò & per se terminatur appetitus. Tertiò. Finis vniuscuiusque est eius perfectio: ergo bonum, probatur antecedens, quia vnumquodque si caret perfectione propria, mouetur ad ipsam, quãtum in se est, id est, nisi impediatur: si autem ipsam habet, in ipsa quiescit: hæc autẽ est cõditio finis. Quartò. Ea quæ cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem, quia voluntas non fertur in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum: ergo etiam ea quæ finem non cognoscunt, & sic omnium finis est bonũ, probatur consequentia, quia eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem, & quæ finem non cognoscunt, licet ad illum diuersimode moueantur.

CIRCA ea quæ in hac ratione dicuntur, duo occurrunt dubia. Primum est circa antecedentis probationem. Nam videtur insufficiens probatio. probandum enim erat vniuersaliter, quòd cognoscentia finem ordinantur in bonum, & non probatur nisi de voluntate, cum tamen etiam bruta quæ non habent voluntatem, finẽ cognoscant. Secundum est circa probationem consequentiæ. Videntur enim repugnare quod eodem modo omnia ordinentur ad finem, & tamen diuersimodè ad illũ mouentur. Nam si diuersimodè mouentur ad finẽ, sequitur quòd non sint eodem modo ad finẽ ordinata. Ad primum respondetur, quòd per ea quæ cognoscunt finem, intelligit sanc. Tho. ea quæ finem cognoscunt sub ratione finis, quia nõ tantum cognoscunt id quod est finis, sed etiam ipsam finis rationem. hæc enim sunt quæ propriè dicuntur per se moueri ad finẽ. talia autem sunt ea tantùm quæ habent intellectũ, vt suprà ostensum est. non autem bruta: & quia voluntas consequitur intellectũ, ideo dum probatur quod voluntas ordinatur in bonũ, probatur vniuersaliter quòd cognoscentia finẽ ordinantur in bonum. *Bruta ea non sunt eodem modo ad finem quæ cognoscunt finem.*

Ad secundum dicitur, quòd li eodem modo, non importat similitudinem ordinis ad finem, sed est expressiuum veritatis. Est enim sensus, quòd ita verum est carentia cognitione ordinari & inclinari in finem, sicut verum est hoc de habentibus cognitionem finis. Et est simile sicut si diceremus de Sorte habẽte albedinem, posito quòd etiam Plato sit albus, sed intensiorẽ habeat albedinem. Eodem modo Sortes est albus, & Plato, id est, ita verum est Sortem esse album, sicut verum est de Platone. obiectio autem procedit ac si similitudinem importaret. Potest secundo responderi, q̃ importat similitudinẽ quantum ad id à quo proficiscitur ordo & inclinatio. siue enim aliqua cognoscant finem, vt intellectualia, siue nõ cognoscant, vt naturaliter mota: inclinationis & ordo sequitur cognitionem. appetitus enim finis in habentibus cognitionem, sequitur cognitionem appetentis: appetitus autem non habentis cognitionem, sequitur cognitionem non quidem appetentis, sed alicuius alterius ordinantis ipsum ad finem. Vnde secundo Physicorum dicitur quòd opus naturæ est opus intelligentiæ. Et ideo optimè arguitur q̃ si finis vnius est bonum, etiam & alterius finis est bonum: cum vbique talis ordinatio à cognitione proueniat. Sed licet in hoc sit similitudo, non oportet tamen esse similitudinem quò ad motum ad finem, vt si vnum per se moueatur ad finem, aliud etiam per se moueatur. Vnde nulla est contradictio.

Quòd omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus.

Cap. 17.

EX hoc autem apparet quòd omnia ordinantur in vnum bonum sicut in vltimum finem. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum: oportet quòd bonum inquantum bonum sit finis. quod igitur est summum bonum, est maximè omnium finis. sed summum bonum est vnum tantùm, quod est Deus: vt in primo libro* probatum est. omnia igitur ordinãtur sicut in finem in vnum bonum quod est Deus. *Idem 1. p. q. 44. ar. 4.* *Cap. 41.

2 Itẽ, quod est maximum in vnoquoque genere, causa est omnium illorum quæ sunt illius generis: sicut ignis qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. summum igitur bonum quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis: ergo & est causa cuiuslibet finis quòd sit finis: cum quicquid est finis, sit huiusmodi inquantum est bonum. propter quod autem est vnumquodque, & illud magis: Deus igitur maximè est omnium rerum finis.

3 Adhuc, in quolibet genere causarum causa prima est magis causa quàm causa secunda. nã causa secunda non est causa nisi per causam primam. illud igitur quòd est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quòd sit magis causa finalis cuiuslibet quàm causa finalis proxima. sed Deus est prima causa in ordine causarũ finaliũ, cum sit summum in ordine bonorum: est igitur magis finis vnius cuiuscuiusque rei quàm aliquis finis proximus.

4 Amplius, in omnibus finibus ordinatis oportet quòd vltimus finis sit finis omnium præcedentium finium: sicut si potio conficitur vt detur ægroto: datur autem vt purgetur, purgatur autem vt extenuatur autem vt sanetur: oportet quòd sanitas sit finis & extenuationis & purgationis, & aliorum præcedentium. sed omnia inueniuntur in diuersis gradibus bonitatis ordinata sub vno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc cum bonum habeat rationẽ finis omnia ordinantur sub Deo, sicut fines præcedentes sub fine vltimo: oportet igitur quòd omnium finis sit Deus.

2 Præterea, bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem. esse enim partis est propter esse totius. Vnde & bonum gentis est diuinius quàm bonum vnius hominis. bonum autem summum quod est Deus, est bonum commune: cum ex eo vniuersorũ bonum dependeat. bonum autem quo quælibet res bona est, & bonum particulare ipsius, & aliorum quæ ab ipso dependent. omnes igitur res ordinantur sicut in finem in vnum bonum, quod est Deus.

3 Item, ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus. nam sicut supremum agens mouet omnia secunda agẽtia: ita ad finem supremi agentis oportet quòd ordinentur omnes fines secundorum agentium. quicquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, mouendo omnes ad suas actiones, & per consequens ad suos fines. vnde sequitur quòd omnes secundorum agentium actiones ordinentur à primo agente in finem suum proprium. agens autem primum rerum omnium est Deus, vt in secũdo probatum est *. voluntatis autẽ ipsius nihil aliud finis est quàm sua bonitas, quę est ipsemet, vt in primo probatum est. omnia igitur *Cap. 13.

quæcũque sunt facta vel ab ipso immediatè vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem: omnia autem entia sunt huiusmodi. nam sicut
*Cap.16. secundo probatur *, nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

4 Adhuc, finis vltimus cuiuslibet facientis inquantum est faciens, est ipsemet. vtrimur enim factis à nobis propter nos. & si aliquid aliquando propter alium homo faciat, homo refertur in bonum suum vel vtile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiua rerum omnium: quarundam quidem immediatè, quarundam autem mediante, siue mediantibus aliis causis, vt ex præmissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

5 Præterea finis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso omnes aliæ causæ habent quòd sint causæ in
*Cap.32. actu. agens enim non agit nisi propter finem, vt ostensum est *: ex agente autem materia in actum formæ reducitur. Vnde materia fit actu huius rei materia, & similiter forma huius rei forma per actionem agentis: & per consequens per finem: finis etiam posterior est causa quòd præcedens finis intendatur vt finis. non enim mouetur aliquid in finem proximũ, nisi propter finem postremum: est igitur finis vltimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti cõuenire, quod Deus est, vt suprà ostensum est. Deus igitur est vltimus omnium finis. Hinc est quod
Aut. sacræ scrip. dicitur Prouerb. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Deus. Et Apoca. vltimo. Ego sum alpha & ω: primus & nouissimus.

Super cap. 17.

POSTQVAM ostẽdit sanctus Thomas cuiuslibet rei finem esse bonum, cõsequenter vult ostendere Deum rerum omnium finem esse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit Deũ esse omnium finem. Secundò ostendit quomodo res in hunc finem diuersimodè ordinentur cap. 22. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse finem omnium: secundò qualiter sit finis, ostendit in cap. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus. probatur primò. Bonum inquantum bonum est finis: ergo summum bonũ est maximè omnium finis. sed hoc est tãtùm vnum, scilicet Deus: ergo &c. probatur antecedens, quia nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum.
Bonum inquantũ bonum est finis.

CIRCA antecedens & eius probationem aduertendum, quòd li inquantum specificat rationem formalem fundamenti causæ finalis. Nihil enim habet vt sibi conueniat ratio finis, vt scilicet sit id propter quod aliquid est, aut fit, nisi quia est bonum: & ideo oportet quòd bonum inquantum bonum, id est, absolutè secundum rationem boni cõsideratum, sit fundamentum rationis finis.

CIRCA primam consequentiam considerandum est, q̃ in summo bono saluatur tota ratio bonitatis actualiter, ita q̃ quicquid sub ratione boni continetur potentialiter, illud totum in summo bono continetur actualiter & perfectionaliter. Si enim aliqua esset bonitas quæ in ipso non inueniretur, iam non esset summum bonum: & ideo sicut bonum secũdum communem & absolutam rationem boni acceptum (quod vocat sanc. Tho. bonum inquantum bonum) est maximè finis, & omnium finis: ita & quod est summum bonum, necesse est vt sit omnium finis, & maximè finis, hoc est, non per dependentiam ab alio fine, sed primò & per se. Secundò. Summum bonũ qui est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis: ergo est causa cuiuslibet finis, quòd sit finis: ergo est maximè omnũ finis. probatur antecedens, quia maximũ in vnoquoque genere, est causa omnium aliorum illius generis. prima consequentia probatur, quia quicquid est finis, est huiusmodi inquantum est bonum. secunda etiam consequẽtia probatur, quia propter quod vnumquodq;, & illud magis. Tertiò. Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cũ sit summum in ordine bonorũ: ergo est magis finis vniuscuiusque rei, quam aliquis finis proximus. probatur consequẽtia, quia in quolibet genere causarum, prima causa est magis causa quàm secunda. Quartò. Omnia ordinantur sub Deo, sicut fines præcedentes sub fine vltimo: ergo omnium finis est Deus, probatur antecedens, quia omnia inueniũtur in diuersis gradibus bonitatis ordinata sub vno summo bono. bonum autem habet rationem finis, consequentia verò probatur, quia in omnibus ordinatis vltimus finis est omnium præcedentium finis. declaratur in ordine sanationis.

ADVERTE, quòd licet de ratione finis sit quòd sit terminus appetitus, non tamen de ratione ipsius est quòd sit vltimus terminus simpliciter, sed sufficit quòd sit vltim⁹ aut simpliciter, aut in ordine ad aliquid: ideo inuenitur finis vltimus, qui scilicet est simpliciter vltimũ: & finis proximus, qui est vltimũ quodam in cõparatione ad id quod propter ipsum fit: propterea nõ inconuenit quòd vnus finis ordinetur ad alium, inquantum ipse non est vltimũ simpliciter quod quæritur. sed quæritur propter aliud: & sic non incõuenit quòd vnus finis sit finis alterius finis.

Quintò. Bonum summum quod est Deus, est bonum commune, cum vniuersorum bonum ex ipso dependeat. bonũ autẽ quo quælibet res est bona scilicet intrinsecè, est bonum particulare ipsius, & aliorum quæ ab ipso dependent. ergo &c. probatur cõsequẽtia, quia bonum particulare ordinatur ad bonum commune, sicut ad finem: sicut bonum partis est propter esse totius: & ideo bonum gentis est diuinius quam bonum vnius hominis.

Ad probationem consequentiæ respõderi forte posset, quòd bonum particulare ordinatur quidem sicut ad finem ad bonum cõmune, quod ex particularibus bonis constituitur, non autem ad bonum commune communitate causalitatis, quomodo Deus est bonum commune, cum tale bonum commune non constituatur ex particularibus bonis: & ideo ratio non sequitur.

Sed respõsio hæc rationem non tollit. siue enim bonum cõmune constituatur ex bonis particularibus, siue non constituatur ex illis, semper bonum particulare ordinatur sicut ad finem ad bonum vniuersale. quando enim constituitur vniuersale bonum ex particularibus bonis, tunc esse particularis boni ordinatur ad bonũ esse vniuersalis. quando autem non constituitur tale bonũ vniuersale ex particularibus bonis, sed est causa omnium particulariũ bonorũ, quodlibet particulare bonum est propter vniuersale bonũ participãdum. ad hoc enim ipsum summum bonũ & vniuersale agẽs, qui est Deus, particularia bona producit, vt seipsum secundum quandam similitudinem & participationem diffundat ac communicet: non quidẽ quòd ipsa communicatio bonitatis diuinæ sit vltimus finis Dei agentis, sed quia bonitas ipsa est finis ex cuius amore Deus agit vultq́ue ipsam creaturis communicare, vt habetur in quæstionibus potẽtiis Dei quæst. 3. art. 15. ad 14. Sextò. Quicquid agit suprẽmum agens scilicet Deus, agit propter finem suum, & ad eius finẽ omnes agentes secundorum agentium ordinantur. ergo quæcunque facta ab ipso mediatè vel immediatè, ordinantur in Deum sicut in finem: ergo & omnia entia. Antecedens declaratur ex ordine finium qui sequitur ordinem agentium. probatur prima consequentia, quia finis diuinæ voluntatis est bonitas diuina, qui est ipse Deus. secunda quoque probatur, quia (vt probatum est in secundo libro) nihil esse potest, quod ab ipso esse non habeat.

ADVERTENDVM, quòd sicut causalitas causæ efficientis est efficere & producere, ita causalitas causæ finalis est appeti & desiderari, vt dicitur veri. quæst. 22. secundò, tanquam vt delicet id ad quod aliud ordinatur, & amore cuius ab agẽte pro ducitur aliquid, aut conseruatur. ideo sicut ordo in causis agẽtibus attenditur secũdum quòd vnum mouet aliud effectiue ad agendum, & illud mouet aliud, & sic de aliis: ita ordo in finibus attenditur secundum q̃ hoc appetitum & desideratum est causa quòd aliud appetatur & desideretur, & illud est causa quòd aliud etiam appetatur. esse autem appetitum & desideratum, propter cuius appetitũ aliud appetitur, est esse id in quod aliud ordinatur: & ideo sicut esse primum agens est esse agens, ex cuius motione omnia agentia aguntur: ita esse vltimum finem, est esse finem ad quem omnes alij fines ordinantur. Propter hoc volens sanc. Tho. declarare quomodo ordo finium sequitur ad ordinem agentiũ, manifestat ex hoc, quòd sicut suprẽmum agens mouet omnia secunda agentia, ita ad finem suprẽmi agentis oportet quòd ordinentur fines secundorum agentium. primo enim & suprẽmo agenti correspondet suprẽmus finis, qui est vltimus finis simpliciter: & secũdariis agentibus secundi fines correspondẽt. Septimò. Deus est causa factiua rerum omnium. ergo est omnium finis. probatur consequentia, quia vltimus finis cuiuslibet facientis inquantum faciens est ipsemet. videmus enim in nobis quòd semper factum refertur in bonum agentis aut vtile, aut delectabile, aut honestum.

Aduerte primò, quòd hæc ratio differt à præcedente, quia ibi arguebatur ex ordine finium, hic autem arguitur ex conditione agentis inquantum est agens.

ADVERTENDVM secundò quòd ideo addidit sanct. Tho.

Vltimus finis cuiuslibet agentis ipsemet. Thomas in probatione consequentiæ, li (inquantum agens) vt daret intelligere agens secundum suam substantiam consideratum non esse finem suiipsius, sed tantum inquantum est agens. Nam Deus secundũ suam entitatẽ, vt sic, non est finis suiipsius, cum ipse ad nullum finem ordinetur, similiter agens particulare non est finis sui secundum suam substantiam, cum eius substantia sit propter aliquid aliud ab aliquo agente producta.

OCCVRRIT autem dubium circa hanc rationem duplex. Primum est, si omne agens agit propter bonum suum, inquantũ agens est, sequitur quòd aliquid aliud à Deo sit bonum ipsius Dei, hóc autẽ est falsum, cum superius ostẽsum sit Deum esse suam bonitatem. ergo ratio nulla est. Secundum dubium est, quia videtur ex illa propositione, finis vltimus cuiuslibet facientis inquantum est faciens est ipsemet, sequi oppositum eius quod intenditur. Nam si quodlibet agens, vt sic, est vltimus finis suiipsius, sequitur quòd Deus non sit vltimus finis omnium, quia vnius rei est tantùm vnus vltimus finis.

Quomodo Deus agit propter finem.

AD euidẽtiam primi considerandũ ex doctrina sancti Thomæ secundo sententiarum distinctione prima, quæstione secunda, articulo primo, & de potentia Dei loco prælegato, quòd cũ duplex sit finis, scilicet operis, & operantis: in hoc cõuenit Deus cum aliis agẽtibus, quòd ita ipse operatur propter aliquid aliud à se, tãquam propter finem operis, sicut & alia agentia, inquantum omne opus diuinum in aliquid est ordinatum, sicut creatio ordinatur ad esse creaturæ si formaliter consideretur, scilicet sub ratione actionis. Quantum autem ad finem operantis, qui est finis ab agente principaliter intẽtus, in aliquo cõuenit Deus cum aliis agentibus, & in aliquo differt. conuenit quidẽ in hoc, quòd ita operatur propter bonum suum, sicut & ipsa. differt autem, quia aliis agentibus, eò quòd deficientia sunt, & ideo suæ bonitati aliquid pollit addi, conuenit agere propter desiderium finis, quod est agere ad aliquod bonum sibi acquirendum, sicut ad acquirendum similitudinem ad Deum in agendo, vt est de mente Comment. 11. Metaphysicæ tex. 36. Deo autem qui est bonitas infinita, & consequenter cuius bonitati nihil potest addi, nunquam conuenit agere propter desiderium boni, quasi agat vt sibi bonum aliquod acquirat: sed sibi conuenit agere tantum propter amorem finis, & propriæ bonitatis quam in seipso habet. Ex hoc enim quòd bonitatem suam perfectissimè amat vult seipsa modo qui possibilis est cõmunicetur, scilicet secundum sui similitudinẽ. Agit ergo propter bonũ suum volitum & amatum, non autem propter bonum desideratum & acquirendum, sicut creaturæ. Ad secundum dubium dicitur primò, quòd agens secundum est vltimus finis suiipsius, inquãtum est agens, non simpliciter, sed in genere, Deus autẽ est vltimus finis omnium agentium simpliciter, vt inferius ostendetur. Dicitur secundò, quòd secundarium agens est vltimus finis suæ actionis, non tanquam vltimum & principale bonum volitum, sed inter quæ ipsius vult per suam actionem acquirere bonum, quia vult bonum etiam alterius inquantum in proprium bonum refertur. Deus autem est vltimus finis, tãquam vltimum & principale bonum ad quod consequendum creaturæ ordinantur. Vltimò. Finis vltimus est prima omnium causa: ergo Deus est vltimus omnium finis. Probatur antecedens, quia finis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso habent omnes causæ quòd sint causæ in actu, cum agens nõ agat nisi propter finẽ: ex agente autem materia & forma, fiant actu materia & forma huius rei. Finis etiam posterior est causa quòd præcedens finis intendatur vt finis. cõsequentia verò probatur, quia esse primam omnium causam, necesse est primo enti conuenire.

ADVERTENDVM, cum dicitur finẽ posteriorem esse causam finis prioris, quòd intelligitur de posteriori, & priori in executione, non autem de posteriori & priori in intentione agẽtis. Posterior enim finis in executione, est prior in intentione: & ex hoc habet vt sit causa prioris finis. non enim (vt hic dicitur) mouetur aliquid in finem proximũ, nisi propter finem postremum, scilicet intentum. Confirmatur conclusio authorit. Prouerb. 16. Vniuersa propter semetipsum, &c. & Apoca. vltimo. Ego sum alpha, &c.

Quomodo Deus sit finis omnium.

Caput 18.

RESTAT igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis: quod quidem ex præmissis fiet manifestum. Sic etim est vltimus finis omnium rerũ, quòd tamen est prius omnibus in essendo. finis autem aliquis inuenitur, qui etiamsi primatũ obtineat in causando secundum quòd est in intẽtione, est tamen in essendo posterius. Quodquidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo: quæ tamen est finis eius. Aliquis autem finis inuenitur qui sicut est præcedens in causando, ita etiam in essendo præcedit: sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit: vt locum sursum ignis per suum motum, & cuitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab vnaquaque re suo modo obtinendum.

2 Adhuc, Deus est simul vltimus rerum finis, & primum agens, vt ostensum est *. finis autẽ per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. nõ potest igitur Deus sic esse finis rerum, quasi aliquid cõstitutum, sed solum quasi aliquid præexistens obtinendum.
*Cap.17.

3 Amplius, si aliquid agat propter rem aliquam iam existentem, & per eius actionem aliquid constituatur: oportet quòd rei propter quam agit, aliquid acquiratur ex actione agentis: sicut si milites pugnant propter ducem, cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cuiushbet rei. est enim sua bonitas omnino perfecta, vt in primo libro * ostensum est. Rel. nquitur igitur quòd Deus sit finis rerum non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum à rebus, neque ita quòd aliquid ei à rebus acquiratur: sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur.
*Cap.28.

4 Item, oportet quòd eo modo effectus tendat in finem, quo agẽs propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia vt aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur: sed vt ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis,

Super cap. 18.

QVVM sit ostẽsum Deum esse omnium finẽ, restat inquirẽdum quomodo & qualiter sit rerum creatarum finis. Ad hoc autem ostendendum duo facit sanc. Tho. Primò ostendit qualiter sit finis omnium in communi, secũdò particulariter quomodo sit finis subsantiæ intellectualis cap. 25. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse omniũ finem, sicut ab vnaquaque re suo modo obtinendum. Secundò quòd hoc de ipso quæruut omnia obtinere, vt illi assimilentur, in cap. sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic. Deus sic est vltimus finis omnium rerum, quòd tamẽ est prius omnibus in essendo: ergo est omnium finis tanquam aliquid ab ipsis obtinendum. Ad manifestationem antecedẽtis ponitur distinctio de duplici fine, quoniam inquam aliquis est qui primatum obtinet in causando secundum q̃ est in intẽtione: est tamen in essendo posterius, vt sanitas: aliquis verò sicut in causando, ita in essendo præcedit, vt locus sursum, quem ignis intendit suo motu acquirere.

ADVERTENDVM, eum dicitur finem aliquem tenere primatum in agẽdo, esse tamen posterius in essendo, quòd intelligitur de primatu in genere vel respectu huius, sicut sanitas, non autem simpliciter. Nam finis qui simpliciter primatum in causando tenet, est etiã primus in essendo, scilicet Deus. Secundò. Deus est simul vltimus finis, & primum agẽs: ergo est finis non constitutus, sed præexistens obtinendus, probatur consequentia, quia finis per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Tertiò. Deus sic est finis, quòd non solum non constituitur à rebus, sed nec etiam sibi aliquid à rebus acquiritur, cũ sit sua bonitas omnino perfectaterego hoc solo modo est finis rerum, quòd ipse rebus acquiritur. Quartò. Deus qui est primum agẽs omnium, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi aliquid

per ipsam largiatur. ergo res ordinãtur in Deum sicut in finem, non vt ex aliquid acquiratur, sed vt ipsum suo modo ab ipso cõsequantur. probatur antecedens, quia Deus non est in potentia, sed in actu perfecto. consequentia quoque probatur, quia oportet quòd eodem modo res tendant in finem, quo agẽs propter finem agit.

Deus sua actione nihil sibi acquirit.

CIRCA antecedens huius rationis & præcedentis dubium occurrit. Licet enim Deꝰ sua actione nõ acquirat aliquid à quo informetur & actuetur intrinsecè, acquirit tamen aliquid quod possideat, & sic videtur agere in rerum productione ad acquirẽdum aliquid sibi, sicut & rex acquirens sibi ex pugna aliquã ciuitatem dicitur agere ad acquirendam sibi ciuitatem. Respondetur, quòd licet ex creatione rerum sequatur subiectio creaturæ ad Deũ, & actualis possessio ipsius, hoc tamẽ non auget Dei bonitatem, cùm ipse bonis nostris non egeat, & omnia in ipso eminẽter præexistant, ideo nõ produxit ipsas Deus propter bonum aliquod sibi acquirendum, sed propter earum bonum. Vnde vt inquit Magister sententiarum in secundo libro distinctione secunda, si quæratur ad quid creatura sit creata, dicendum est ipsam creatam esse propter bonitatem Dei, scilicet quæ est ipse Deus, & propter ipsius creaturæ vtilitatem.

Quòd omnia intendunt assimilari Deo.

Cap. 19.

EX hoc autem quòd acquirunt diuinam bonitatem res creatæ, similes Deo constituuntur. Sic igitur res omnes in Deum sicut in vltimum finem tendunt, vt ipsius bonitatem consequantur: sequitur quod vltimus rerum finis sit Deo assimilari.

2 Amplius, agens dicitur esse finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agentis. vnde forma generati est finis generationis. sed Deus ita est finis rerum, quòd est etiam primum agens earum. omnia igitur tendunt sicut ad vltimum finem, Deo assimilari.

3 Item, in omnibus rebus euidenter apparet quòd esse appetunt naturaliter. vnde & si qua corrumpi possunt naturaliter corrumpentibus resistunt: & tendunt illuc vbi conseruentur: sicut ignis sursum, & terra deorsum. secundum hoc autem esse habent omnia quòd Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistẽs: cum omnia sint solum quasi esse participantia. omnia igitur appetunt quasi vltimum finem Deo assimilari.

4 Præterea res omnes creatæ sunt quædam imagines primi agentis, scilicet Dei. agens enim agit sibi simile. perfectio enim imaginis est vt repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum. ad hoc enim imago constituitur. sunt igitur res omnes propter diuinam similitudinem consequendam, sicut propter vltimum finem.

5 Adhuc, omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem, vt suprà ostensum est. in tantum autem aliquid de bono participat, in quãtum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. omnia igitur per motus suos & actiones tendunt in diuinam similitudinem, sicut in finem vltimum.

Super cap. 19.

POSTQVAM ostendit sanc. Tho. Deũ esse rerum omnium finem ab vnaquaque re obtinẽdum, vult nunc ostendere vltimũ rerum finem esse Deo assimilari. circa hoc autem duo facit. primò ostendit propositum, secundò remouet quædam dubia ca. 24. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd omnia intendunt Deo assimilari quantũ ad bonitatem, secundò quòd intendunt sibi assimilari quãtum ad causalitatem cap. 21. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd omnia intendunt assimilari Deo quo ad bonitatẽ: secundò ostendit quod omnia tamen à diuina bonitate deficiunt, capitulo sequenti.

Quantum ad primum ponitur hæc cõclusio. Vltimus finis rerũ creatarum est Deo assimilari. Et arguitur primò sic. Res tendunt in Deum sicut in vltimum finem, vt ipsius bonitatem cõsequantur: ergo intendunt tanquam finem vltimum Deo assimilari. probatur consequentia, quia res creatę ex hoc quòd acquirũt diuinam bonitatem, similes Deo constituuntur.

ADVERTE quòd san. Thom. accipit antecedens ex præcedenti capitulo. Cum enim ostẽsum sit ibidem in vltima ratione, quòd res ordinatur in Deum sicut in finem, vt ipsum suo modo consequantur, non appetitur autem finis nisi inquantum habet rationẽ boni: sequitur quòd res tendant in ipsum Deum tãquam in finem vltimum, vt eius bonitatem consequantur.

Secundò. Deus est ita finis rerum, quòd est etiam primum agens earum. ergo &c. probatur consequentia, quia agens dicitur finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis: cuius signũ est, quòd forma generati est finis generationis.

ADVERTENDVM, quòd forma generati, cũ sit finis formalis formæ generantis, dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè & secundum se, alio modo vt similis formæ generãtis. Primo modo non habet quòd sic est eius finis scilicet principaliter intentus finis generationis, vt à generãte egreditur, sed secundo modo, vt vult san. Tom. prima quæst. 44. artic. quarto ad secundum. ex hoc autem quòd forma generati quæ est similis formæ generantis, vt sic est finis generationis, manifestè arguitur quòd generans & agens intẽdit seipsum secundum quandã similitudinem communicare: & consequenter si agens ponatur finis sui effectus, hoc erit inquantum ipse effectus tendit in similitudinem agentis per acceptionẽ formæ similis formæ ipsius. Propterea san. Thom. ad ostendendum quod agens dicitur finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agẽtis, adduxit pro signo quòd forma generati est finis generationis.

Tertiò. Secundum hoc omnia habẽt esse, quòd Deo qui est esse subsistens, assimilantur. ergo omnia appetunt quasi vltimum finem Deo assimilari. probatur consequentia, quia omnia naturaliter appetunt esse: quod patet, quia & corrũpentibus naturaliter resistunt, & illuc tendunt vbi conseruentur.

CIRCA istam propositionem, Omnia naturaliter appetũt esse: dubitatur. Nam quidam videntur appetere non esse, vt patet in iis qui se voluntariè occidunt, & in damnatis, de quibus dicitur Apoca. 6. Desiderabunt homines mori, & fugiet mors ab eis. apparet desiderium non essendi. ergo non videtur verum quòd omnia naturaliter esse appetant. appetitus enim non potest ferri in oppositum eius quod naturaliter appetitur.

AD euidentiam huius difficultatis, quæ sanè non parua est, prius declarandum est quomodo non esse appeti possit. Deinde ad dubium respondendum. Sciendum itaque primò, quòd ens nihil habeat rationem appetibilis nisi ratione boni, esse non habet quòd appetatur nisi inquantum habet boni rationem. vt autem dicitur prima quæst. 5. art. 1. & veri. quæst. 21. art. 5. & quæst. 22. art. 1. ad septimum secundum esse substantiale non dicitur aliquid simpliciter & absolutè bonum, sed tãtùm secundum quid. secundũ autẽ perfectiones superadditas dicitur simpliciter bonum. ex quo sequitur quòd esse substantiale est appetibile simpliciter & absolutè, si sit debitis perfectionibus coniunctum, per se autem sumptum est appetibile tantùm secundum quid. Sequitur etiam quòd ipsum esse humanum coniunctum priuationi debitarum perfectionũ, quod est esse in tristitiis aut malitia siue miseria, simpliciter & absolutè malum est, vt dicitur veri. q. 22. loco allegato, tanquam oppositum bono simpliciter, licet secundum quid sit bonum, & ideo est simpliciter fugiendum. licet sit secundum quid appetibile. Vnde inquit philosophus 9. Ethic. quòd omnibus delectabile est esse, sed non oportet accipere malam vitam & corruptam, & eam quæ est in tristitiis.

Secundò attendendum est ex doctrina san. Thom. in illa resp onsione ad septimum, quòd cum carere malo bonum sit, vt dicitur 5. Ethic. in appetendo, eiusdem rationis est esse bonum, & esse ablatiuum & corruptiuum mali. Similiter in fugiendo & de restando, eiusdem rationis est esse malũ, & esse corruptiuum boni. sicut enim appetitur bonum, ita appetitur ablatio & remotio mali: & sicut quis fugit & detestatur malum, ita fugit & detestatur remotionem aut corruptionem boni, vnde & hìc dicitur quòd corruptibilia naturaliter resistunt corrumpentibus. Ex quo infertur quòd non esse inquantum est remotiuum mali, habet rationem boni, & est appetibile: inquãtum autem est remotiuum boni, non est bonum, sed habet rationem mali, & consequenter non est appetibile, sed fugiendum & detestandum. Vnde quia esse cum miseria tristitiæ, quod est esse coniunctum priuationi debitarum perfectionum, est simpliciter malum & fugiendum, licet secundum quid sit bonum, ratione scilicet ipsius esse, non esse autem sub miseria aliquid habeat bonitatis, nõ esse tamẽ inquantum remotiuum mali, includit bonum aliquod ratione cuius remotio mali fundamentaliter & originaliter appetitur.

AD dubium ergo negatur quòd esse sub miseria & tristitia, magis habeat de ratione boni quàm non esse, vt est remotiuum miseriæ. Ad probationem negatur quòd non esse, vt remotiuũ miseriæ quãdam habeat rationem boni, & nulli ũ esse dicat. licet enim non esse ratione negationis, inquantum est præcisè negatio, nullũ esse ponat, fundamentaliter tamen & radicaliter ponit aliquod esse, puta felicitatẽ, ratione cuius refellitur esse sub miseria, & appetitur non esse tanquam miseræ vitæ remotiuũ: propter quod ait sanctus Thomas in quarto vbi suprà quòd nõ esse, licet maximè malum sit inquantum priuat esse, tamẽ valde bonum est inquantum priuat miseriam, quæ est maximum malorum. Vnde quod dixit Saluator noster Matth. 26. de Iuda: Melius erat ei si natus non fuisset homo ille, intelligitur quòd ipsum nõ esse Iudæ fuisset ei melius per accidẽs quàm esse, ratione scilicet mali quod per non esse remotum fuisset, si nõ fuisset natus: cuius quidem mali remotio est maximè appetenda, inquantum ipsum malum, scilicet æterna damnatio opponitur felicitati, quæ maximè appetibilis est. Habet & alias expositiones hoc dictum Saluatoris, sed de iis nihil ad propositum refert. Ad Augustinum dicitur primò ex doctrina sancti Thomæ in quarto loco allegato, quòd intelligit non esse non posse eligi per se, sed tantùm per accidens modo dicto. Dicitur secundò, quòd maius est esse & miserum esse quàm omnino non esse, si nõ esse per se accipiatur, pro solâ scilicet negatione essendi, sed si cointelligatur cum tali nõ esse amotio mali appositi illi bono quod est origo & fundamentum appetendi non esse: sic omnino non esse est maius & appetibilius ratione illius esse quod est radix & fundamentum appetitionis huiusmodi.

SED remanet adhuc dubium. Nam secundum hanc responsionem non appetitur remotio mali quæ concomitatur nõ esse, nisi quia appetitur bonum quod illi malo opponitur. Hoc autem non videtur verum in eo qui appetit non esse. Nam omne esse accidentale præsupponit esse substantiale: & remoto esse substantiali omne aliud esse remouetur. ergo si aliquis appetit non esse in rerum natura, non appetit aliquod aliud esse, ratione cuius appetat non esse. ergo falsum est quòd nõ esse omnino includat aliquod esse ratione cuius appetitur non esse. Respondetur quòd nõ sic dicimus non esse appetibile esse per accidens ratione alicuius esse appetiti quo homo non sustinet priuari, vt dicitur prima parte, quasi appetitus in simultatem vtriusque feratur, vt scilicet aliquis appetat sibi simul conuenire & non esse omnino, & aliquod esse. hoc enim esset appetere cõtradictoria. Sed intelligitur quòd aliquod esse quod est amatum, & quo homo non sustinet priuari, est radix & fundamentum quare non esse sit appetibile. ex eo enim quòd aliquis summè amat felicitatem, summè detestatur miseriam, per quã felicitate priuatur, & non sustinet vt perpetuò sit miser, ac priuatus felicitate. Et ideo cum videt se nõ posse miseriam ac priuationem felicitatis effugere nisi per non esse, appetit nõ esse, quo illud malũ quod maximè detestatur effugiat. Et sic patet quòd esse & bonũ, est ratio & fundamentum appetitionis nõ esse. appetibile est enim non esse inquantum est remotiuum mali: remotio autem mali est appetibilis inquantum ipsum malum habetur odio. habetur autem odio malum, eò quòd bonum oppositum appetatur & diligatur. Vnde est quidem simultas appetitionis non esse & felicitatis, non autem appetitio simultatis ipsorum. Ex istis patet ad dubium principale. dicitur enim quòd dictum sancti Thomæ quod est etiam Arist. 9. Ethicorum, scilicet quòd omnia naturaliter appetunt esse, intelligitur de esse completo perfectionibus conuenientibus & debitis, vt ipse exponit in quarto sententiarum loco prælegato. intelligitur etiam de appetitu per se: huic autem non repugnat quòd aliqui appetant non esse per accidens, inquãtum est remotiuum mali, quod esse naturaliter desideratum priuat. Quartò. Omnes creaturæ sunt imagines primi agentis, scilicet Dei, ergo sunt propter eius similitudinem consequendam sicut propter vltimum finem. probatur antecedens, quia omne agens agit sibi simile. consequentia etiam probatur, quia ad hoc imago cõstituitur, vt repræsentet suũ exemplar per similitudinem ad ipsum. Quintò. In tantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati quæ est Deus: ergo omnia per suos motus & actiones tendunt in diuinam similitudinem. probatur consequentia, quia omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ prima q. 6. art. 4. & veri. q. 21. art. 4. quòd res non dicuntur hoc modo bonæ in ordine ad Deũ, quasi ex solo respectu ad diuinam bonitatem denominentur bonæ, sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, sed quia habent in seipsis bonita-

Quomodo res dicũtur bonæ in ordine ad Deum.

tẽ: est simpliciter bonum, & simpliciter ac absolutè loquendo est eligibile, licet sit malum secundũ quid, & secundum quid fugiendum, inquantum tollit esse subitãtiale. quia verò esse secundum se consideratum bonum quoddam est, non esse inquãtum remouet esse, malum est & fugiendum. Ex his patet intellectus eius quod dicitur prima parte quæst. 5. art. 1. ad tertium, & quarto sent. dist. 5. q. 1. art. 1. cum dicitur quòd non esse secundũ se non est appetibile, sed est appetibile per accidens inquantum est ablatiuum pœnalis & miseræ vitæ. intelligitur enim quòd ipsum non esse solitariè & secundum propriam rationem constderatum, inquantum est pura negatio esse, non est appetibile, cùm nullam habeat boni rationẽ, sed sit tantùm priuatio & remotio boni. secundum autem quod habet sitæ rationi hanc rationem adiunctam, quòd est esse ablatiuum miseræ & pœnalis vitæ, sic est appetibile, quia sub illa ratione habet rationem boni, vt patuit. Tertiò, attendendum est, quòd appetere non esse, aliquando potest esse secundum rectam rationem, aliquãdo verò contra rectam rationem. Si enim malum quod quis fugit, & quod per non esse remouetur, sit in veritate simpliciter malum, & simpliciter ac omnino fugiendum, sicut est malum & miseria damnatorũ, potest secundum rectam rationem appeti non esse, inquantum est huiusmodi mali ablatiuum & remotiuum: & hoc videtur intendere sanctus Thomas quarto sententiarũ loco prælegato. Cùm enim dicat respondendo ad quæstionem quam mouit, vtrum damnati recta ratione & deliberatiuo possint appetere non esse, quòd possunt eligere nõ esse secundum deliberatiuam rationẽ, quia hoc est eis melius quàm esse, patet quòd loquitur de recta ratione, alioquin non satisfaceret quæstioni. Si autem non sit simpliciter & omnino malum tãquam omnino fugiendũ, sed tantùm secundũ falsam existimationẽ alicuius, tunc non potest appeti secundũ rectam rationem nõ esse, inquãtum est remotiuum eiusmodi mali. Qui enim propter pecuniæ amissionem se suspendit, elegit non esse, sed non secundum rectam rationem, quia iste existimat carentiam pecuniarum esse malum simpliciter, & summum malum omnium fugiendum, eò quòd vltimum finem in possessione pecuniæ constituit, & tamen in veritate non est sic. Similiter est de aliis qui ex falsa existimatione alicuius mali appetunt non esse. Habetur ergo ex prædictis primò, quòd non esse per se solitariè consideratum non est appetibile, quia nullo modo est bonum. Habetur secundò, quòd non esse per accidens appetibile, inquantum est remotiuum alicuius mali, quia sic est bonum per accidẽs, id est ratione remotionis mali quæ mali remotio bonum quoddã habetur tertiò, quòd non esse inquantum est mali remotiuum, sit secundum rectam rationem appetibile, si malum cuius est remotium, sit simpliciter malum, & omninò fugiendum, vt est pecuniæ, & pœna damnatorũ. Habetur quartò, quòd si malum quod per non esse auferetur, non sit simpliciter malum, nec omninò fugiendum, vt est pecuniarum amissio, sic non esse inquantum talis mali remotiuum, nõ est secundum rectam rationem eligibile.

SED ex dictis resultat vnum dubium. Videtur enim quòd nullo modo non esse possit magis appeti quàm esse sub quocunque malo. Illud enim magis appetibile quod magis habet de ratione boni. esse autem in tristitiis aut miseria, habet aliquid de ratione boni. hoc enim includit ipsum esse subsitãtiale, quod est aliquod bonum: non esse autẽ omnino, sub quacunque ratione consideretur, nullam rationem boni habet, quia nullum esse non est. & per consequens nullo modo appetendum est nõ esse. Cõfirmatur etiam author. Augustinus, de libero arbitrio. Inquit enim, Considera quantum bonum est esse, quod & beati & miseri volunt. Malus enim est esse & esse miserum, quàm omnino non esse.

AD hanc difficultatem tollendam considerandum est, quòd cum non esse sub quacunque ratione negatiua consideratũ, vt sic, non habeat rationem boni aut appetibilis, eò quòd ratio boni fundetur in esse: oportet ad hoc vt ipsum sub ratione negati nõ cõsideratum habeat rationem boni, quòd ad aliquod esse & bonum, ratione cuius ipsum sit bonũ & appetibile, resoluatur: & ideo inquit sanctus Thomas in prima parte loco prælegato, quòd non esse non est bonum & appetibile nisi per accidẽs, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet priuari. quatuor enim cõcurrunt in ipso appetitu non esse. primum est aliquod esse, & bonum appetitum, puta felicitas, secundum est malum per quod priuatur tale esse, puta miseria. tertium est remotio talis mali, puta miseriæ. quartũ est nõ esse quod appetitur, inquantum cum ipso est remotio talis mali. ergo non esse vt remotiuum mali, habet rationem boni & appetibilis, sed hoc sibi conuenit originaliter ratione illius esse quod est primò appetitum quod per se bonum est & appetibile. Vnde licet omnino non esse, vt sic, nõ sit bonũ & appetibi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem quæ est similitudo quædam diuinæ bonitatis. Vnde cum dicitur hic quòd intantum aliquid dicitur bonum participat, inquantum assimilatur primæ bonitati, intelligitur ad hunc sensum, quòd vnumquodque intantum est bonum, inquantum habet formam & bonitatem intrinsecam, quæ est similitudo quædam diuinæ bonitatis.

Quomodo res diuinam bonitatem imitentur.

Caput 20.

PARET ergo ex his quę dicta sunt, quòd assimilari ad Deum est vltimus omnium finis. id autem quod propriè habet rationem finis, est bonum. tendunt igitur res in hoc quòd assimilẽtur Deo propriè inquantum est bonus: bonitatem autem creaturæ non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet diuinam bonitatem vnaquæque res imitetur secundum suum modum. Diuina enim bonitas simplex est quasi tota in vno consistens. ipsum enim diuinũ esse, omnem plenitudinem perfectionis obtinet: vt in primo libro * probatum est. vnde cum vnumquodque intantum sit bonum, inquantum est perfectum: ipsum diuinum esse est eius perfecta bonitas. idem enim est Deo esse, viuere, sapientem esse, beatum esse, & quicquid aliud ad perfectionem & bonitatem videtur pertinere: quasi tota diuina bonitas sit ipsum diuinum esse.

*Cap. 28.

2 Rursum, quia ipsum diuinũ esse est ipsius Dei existentis substãtia. In aliis autem rebus hoc accidere non

*Cap. 52. potest. ostensum est enim in secundo libro, * quòd nulla substantia creata est ipsum suum esse. vnde si secundum quòd res quælibet bona est, non esset earum aliqua suum esse. nulla earũ est sua bonitas: sed earum quælibet bonitatis participatione bona est, sicut & ipsius esse participatione est ens.

3 Rursus, non omnes creaturæ in vno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorundam substantia, forma & actus est, scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu, & bonum esse. Quorundam verò substantia ex materia & forma cõposita est: cui competit actu esse, & bonum esse: sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Diuina igitur substantia sua bonitas est: substãtia verò simplex bonitatem participat secundum id quod est: substãtia autem composita secundum aliquid sui. In hoc autem tertio gradu substãtiarum iterum diuersitas inuenitur quãtum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia & forma compositorum totam materiæ potentiam forma adimplet: ita quòd nõ remanet in materia potentia ad aliam formam: & per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam: & huiusmodi sunt corpora cœlestia, quæ ex tota materia sua constant. Quorundam verò forma non replet totam materiæ potentiam: vnde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam: & in aliqua materiæ parte remanet potentia ad hanc formam: sicut patet in elementis & elementatis. Quia verò priuatio est negatio in substantia eius quod substantiæ potest inesse: manifestum est quòd cum hac forma quæ nõ implet totam materiæ potentiam, adiungitur priuatio formæ: quæ quidem ad ungi non potest substantiæ cuius forma implet totam materiæ potentiam: neque illi quæ est forma per suum essentiam: & multo minus illi cuius essentia est ipsum suum esse. cum autem manifestum sit quòd motus non potest esse vbi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia: itémque manifestum sit quòd malum est ipsa priuatio boni: planum est quòd in hoc vltimo substantiarum ordine est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens: quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. possidet igitur hæc substãtia vltimo modo dicta sicut vltimum gradum in esse. ita vltimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam huius substantiæ ex materia & forma compositæ bonitatis ordo inuenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma verò sit actus eius, substãtia verò composita sit actu existens per formam: forma quidem erit secundum se bona: substantia verò composita prout actu habet formã: materia verò secundum quod est in potentia ad formã. Et licet vnumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quòd materia quæ est ens solum in potẽtia, sit bona solũ in potentia. ens enim absolutè dicitur: bonũ autem & in ordine consistit. non enim solũ aliquid bonũ dicitur quia est finis, vel quia est obtinẽs finẽ: sed etiã si nondũ ad finẽ peruenerit, dummodo sit ordinatũ in finẽ ex hoc ipso dicitur bonũ. materia ergo nõ potest simpliciter dici ẽs ex hoc quòd est potẽtia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autẽ ex hoc simpliciter dici bona propter ordinẽ ipsum: in quo apparet quòd bonum quodammodo amplioris est ambitus quàm ens. propter quod Dion. dicit quarto cap. de diu. no. quòd bonum se extendit ad existentia & non existentia. nã & ipsa non existentia scilicet materia, secũdum quòd intelligitur priuationi substãtia, appetit bonum, scilicet esse. ex quo paret quòd etiã sit bona, nihil enim appetit bonũ nisi bonũ. Est autẽ & alio modo creaturæ bonitas à bonitate diuina deficiens. Nã sicut dictũ est, Deus in ipso suo esse summã perfectionẽ obtinet bonitatis: res autẽ creata suam perfectionẽ non possidet in vno, sed in multis. quod enim est in supremo vnitum, multiplex in infimis inuenitur. vnde Deus secũdum idem dicitur esse virtuosus, sapiens, & operans: creatura verò secundum diuersa: tantóque perfecta bonitas alicuius creaturæ maiorẽ multiplicitatẽ requirit quantò magis à prima bonitate distans inuenitur. Si verò perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis: & inde est quòd licet primum & summum bonum sit omnino simplex, substãtiæque ei in bonitate propinquæ sint pariter & quantum ad simplicitatem vicinæ: infimæ tamen substantię inueniuntur simpliciores quibusdã superioribus eis, sicut elemẽta animalibus & hominib⁹: quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis & intellectus quam cõsequũtur animalia & homines. Manifestũ est ergo ex dictis, quòd licet Deus secũdum sui simplex esse perfectam & totã suam bonitatem habeat, creaturæ tamẽ ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. vnde licet quælibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quæ ad ipsius bonitatẽ requiruntur: sicut homo qui virtute spoliatus vitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secũdum quid, scilicet inquantum est ens, & inquantum est homo: non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. non igitur cuiliber creaturarum idem est esse, & bonum esse simpliciter: licet quælibet earum bona sit inquantum est. Deo verò simpliciter idem est esse, & esse bonũ simpliciter. Si autem res quælibet tendit in diuinæ bonitatis similitudinem sicut in finem, diuinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad proprias pertinent bonitates: bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quæ ad suam perfectionem requiruntur, vt ostensum est: manifestum est quòd res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius: & etiam secundum propriam operationẽ: quæ etiam pertinent ad perfectionem rei.

Super cap. 20.

SE occasione præcedentis conclusionis aliquis existimaret sic creaturas diuinam bonitatem imitari, quòd illis eodem modo bonitas conueniat sicut Deo, vult sanc. Tho. ostendere, quòd sic diuinam bonitatem imitantur, quòd tamẽ ab ipsa deficiunt. Et ait quòd licet omnia tendant ad hoc quòd assimilentur Deo inquantum est bonus, cum tendant in ipsum sicut in vltimum finem, bonum autem sit quod propriè habet rationẽ finis: non tamẽ creaturę assequuntur bonitatẽ eo modo quo est in Deo, sed eam imitantur suo modo. & tangit duplicem differentiam bonitatis diuinæ ad bonitatem creaturæ. prima est quòd diuina bonitas est simplex, quasi tota in vno cõsistens, inquantũ ipsum diuinum esse omnem perfectionem continet, & est eius perfecta bonitas. vnde Deo simpliciter idem est esse, & bonum esse simpliciter. res autem creata non possidet suam perfectionem & bonitatẽ in vno, sed in multis, quia quod est in supremo vnitum, multiplex in infimis inuenitur. non enim per solum suum esse pertingũt creaturæ ad perfectionem suæ bonitatis, sed per plura: & quanto creatura secundum suam bonitatem magis à prima bonitate distat, tanto eius perfecta bonitas maiorẽ multiplicitatem requirit, licet aliter sit si perfectam bonitatem non possit attingere. Vnde licet quælibet creatura sit bona inquantum est, non tamen potest dici bona simpliciter, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur, sicut homo vitiosus est bonus secundum quid, scilicet inquantum ens aut inquantum homo, non tamẽ bonus simpliciter, sed magis malus. Ex his sequitur quòd cum res quælibet tendat in diuinæ bonitatis similitudinem sicut in finem, quòd ipsa ordinatur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt pertinentia ad eius perfectionem, etiam secundum propriã operationem. Secunda differẽtia est quia Deus est sua bonitas, cum sit suum esse: nulla autẽ creatura est suum esse & sua bonitas, sed est bona participatione bonitatis & participatione ipsius est ens. Et in hac etiam participatione multi sunt gradus. substãtia enim simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse actu participat secũdum id quod est. substantia autem composita ex materia & forma, bonitatem & esse aliqui participat secũdum aliquid sui, scilicet secundũ formam. Item in hoc gradu, scilicet substantiæ compositæ inuenitur diuersitas quãtum ad ipsum esse & bonitatem. Nam corpora cœlestia quæ ex tota sua materia constant, habent materiam quæ non est in potentia ad aliam formam, & consequẽter non habet formæ priuationem adiunctam, sicut nec illi quæ est forma per suam essentiam, nec illi cuius essentia est ipsum suũ esse, adiungitur priuatio formæ. nõ est etiam in ipsis bonum mutabile, & admixtionem mali oppositi habens, cum motus nõ possit esse vbi non est potẽtia ad aliud. corpora verò inferiora quorum forma non replet totam capacitatem materiæ, habent materiam in potẽtia ad aliam formam: & ideo cum forma ipsa adiungitur priuatio formæ, propter quod in huiusmodi corporibus est bonum mutabile permixtionem mali oppositi habens. Et hæc vltimum gradum tenent in bonitate sicut & in esse. Adhuc inter partes huiusmodi substãtiæ compositæ, bonitatis ordo inuenitur. Nam forma quæ est actus, est secundum se bona: substantia composita quæ est actu per formam, est bona secundum quòd actu habet formam, materia verò quæ est ens in potentia, est bona secundum quòd est in potentia ad formam. Si quis autem diceret materiam non esse bonam nisi in potentia, quia etiam non est ens nisi in potentia: respondetur quòd non est eadem ratio de ente & bono, quia ens absolutè dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit. iccirco licet materia non possit simpliciter dici ens ex eo quòd est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse, potest tamẽ simpliciter dici bona propter ordinem ipsum ad finem & bonum. Ex quo apparet bonum esse quodammodo amplioris ambitus quàm ens, iuxta illud Dionysij 4. cap. de diuinis nominibus, Bonum se extendit ad existentia & non existentia.

CIRCA primam differentiam inter bonitatem diuinam & bonitatem creaturæ (quæ est August. in octauo de Trinitate) dicitur quòd quanto magis à bonitate prima distat creatura, tanto est perfecta bonitas maiorem habet multiplicitatem, licet aliter sit si non possit attingere perfectam bonitatem: ad mentem sanc. Tho. bonitatem quamcunque creatam secundũ perfectum modum ipsius: per imperfectam verò bonitatem secundũ ipsius imperfectum modum. & est sensus, quòd quanto natura magis à prima bonitate distat, tanto bonitas quæ in superiori natura inuenitur & inferiori, maiorem multiplicitatem accipit in ipsa natura inferiori: sicut quia cognoscere sensibilia & intelligibilia est perfectio inuenta in homine & in substantia separata: inuenitur in substantia separata quæ minus distat à prima bonitate, vnité scilicet per vnicam potentiam, quæ est intellectus, in homine autẽ qui magis à diuina bonitate elongatur, multipliciter & diuisim inuenitur, per sensum inquam & intellectum. vnde in huiusmodi sese cõcomitantur propinquitas ad Deum secundum bonitatem, & vicinitas secundum simplicitatem. quæ enim simpliciora sunt, maiorem propinquitatem habent ad bonitatẽ diuinã. propter hoc ait sanctus Thomas quòd substantię summo bono quod est omnino simplex, in bonitate propinquæ, sunt pariter, id est, simul etiam et quantum ad simplicitatem vicinæ. vbi autem inferiora ad bonitatem & perfectionem superioris naturæ pertingere nõ possunt, sed imperfectã quandam & sibi proprtiam habent perfectionem, non oportet quòd quanto natura magis distat à prima bonitate, tanto magis habeat suam imperfectam bonitatẽ multiplicatam, imò potest bonitas esse multiplicior in natura magis propinqua bonitati diuinæ & perfectiori. vnde in huiusmodi non sese concomitantur propinquitas in bonitate ad summum bonum, & vicinitas ad ipsum in simplicitate, cum aliquid inueniatur vicinius Deo in simplicitate, & tamen remotius sit in bonitate, sicut dat exemplum sanc. Tho. de elementis & animalibus ac hominibus. elementa enim quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis & intellectus, sed habent imperfectam bonitatẽ, sunt quidem propinquiora Deo quantũ ad simplicitatem, & habent suam bonitatẽ magis vnitam, & tamen nõ sunt Deo magis propinqua quãtum ad bonitatem quàm animalia & homines: imò animalia & homines cum sint perfectiora, sunt Deo quantum ad bonitatem propinquiora, licet suam bonitatem magis diuisam & multiplicatam habeant. iccirco addidit sanctus Thomas, licet aliter sit si non possit perfectam bonitatem attingere.

CIRCA id quod dicitur in eadem differentia hominem virtute spoliatum & subiectum vitiis non esse bonum simpliciter, imò malum, secundum quid tamen esse bonum, scilicet inquantum est ens, & inquãtum est homo: aduertendum quòd si inquantum est homo, duplicem specificationem potest facere, scilicet substantialem tantùm, & substantialem simul cum accidentibus complentibus bonitatẽ & perfectionem hominis. hìc ergo accipitur inquantum specificat substantiam hominis præcisè, non autem vt specificat bonitatem hominis completam & perfectam accidẽtibus ad hominis bonitatem requisitis. Verum enim est dicere de homine perdito & scelesto, quòd est bonus quantum ad bonitatem substantialem hominis, quia sibi nihil deficit de iis quæ ad eõstituendam hominis speciem requiruntur: & sic est bonus inquantum substantialiter homo, non autẽ est bonus quãtum ad omnia quæ ad hominis perfectionẽ tam substantialem quàm accidẽtalem requiruntur: cum careat virtute quæ hominis bonitatem absolutam complet: vnde nõ est verum q̃ sit bonus inquantum homo, id est quantum ad omnia quæ ad completã hominis bonitatem requiruntur: alioquin esset verum simpliciter & absolutè dicere q̃ est bonus: quod negat sanc. Tho. In secunda differẽtia quæ est authoris libri de causis, circa illã propositionẽ, creatura participatione ipsius esse dicitur ens: considerandum quòd illud duplicẽ sensum habere potest. vnus est q̃ ex ipso esse dicatur ens, tanquam ex eo à quo imponitur nomen entis, non tamen tãquam ex re principaliter nomine entis significata: sicut si diceremus hanc substantiã dici lapidem ex læsione pedis, & sic verum est vnamquanque creaturam dici ens participatione ipsius esse, non autem per essentiam: quia nomen entis impositum est ab esse, quod in creatura distinguitur à rei essentia. Alius sensus est quòd dicatur ens ex participatione esse tanquam ex eo quod primò & principaliter nomine entis significatur: & hoc est verum de ente participialiter sumpto, non autem de ipso sumpto nominaliter, est verum. Vt enim in primo libro patuit, entis participaliter sumpti esse est abstractum, nominaliter autem sumpti abstractum est essentia: & quia nomen concretum primò & principaliter significat suum abstractum, ens participaliter sumptum primò & principaliter significat esse, ens verò nominaliter sumptum primò & principaliter significat essentiam: ideo aliquid dicitur ens secũdum quòd ens participaliter sumitur per participationẽ ipsius esse: dicitur autem ens nominaliter accipiendo ens nõ per participationem esse, sed per suam essentiam. Intelligitur ergo propositio sanc. Tho. & de ente nominaliter sumpto quãtum ad id à quo nomen est impositum, & de ente participaliter sumpto quantum ad id quod primò & principaliter significat.

plurimum se habeat.

Creatura participatione ipsius esse dicitur ens.

CIRCA illam propositionem, Substãtia simplex quæ est

Universidad de Deusto
Biblioteca

Substantia simpliciter participat esse secundum id quod est.

forma & actus, bonitatem & esse participat secundum id quod est: aduertendum quòd nõ sic intelligitur quasi ipsa formæ substantia sit sua bonitas & suum esse, sed quia cum composita habeant esse & bonitatem ab aliquo alio formaliter, scilicet à forma quæ est pars compositi, ipsa forma non habet esse & bonitatem ab alia forma, sed esse ab ipsa immediatè nulla alia interueniente forma resultat. Circa illud dictum, Substantia composita participat bonitatem & esse actu secundum aliquid sui, scilicet secundum formam: aduertendum quòd non est sensus, in composito solam partem quæ est forma, habere esse & bonitatem, non autem compositum ipsum, denominatique compositũ ens & bonum à sua parte, sicut denominatur homo crispus à crispitudine capillorum: sed sensus est quòd ipsum quidem totum est bonum & ens, sicut id quod habet esse & bonitatem, sed tamen ipsum esse & ipsam bonitatem accipit à sua parte scilicet à forma, à qua primò sibi prouenit esse.

CIRCA ea quæ tãguntur in differentia bonitatis corporum cœlestium & corporum inferiorum, multipliciter dubitatur. Primò quia tria à philosopho primo Physico ponũtur principia rerum naturalium, scilicet materia, forma, & priuatio: sed cœlũ est ens naturale, ergo oportet ista tria sibi inesse: ergo falsum est materiæ cœli non adiungi priuationem. Secundò, quia videntur repugnare quòd cœlum habeat materiã, & tamen non habeat bonum mutabile. Vt enim arguit Commen. primò cœl. commen. tertio, si corpus cœleste est compositum ex materia & forma, sequitur quòd sit generabile & corruptibile. Item quia vt habetur ex primo & septimo Physicorũ, Materia est per quã aliquid potest esse & non esse. Tertiò, quia nõ videtur posse saluari in substantiis inferioribus esse bonum mutabile cum permixtione mali oppositi, vt hic dicitur. Opposita enim non sunt in eodem simul.

Priuatio quomodo est rerum naturaliũ principiũ.

AD euidentiam primi dubij considerandum est quòd Arist. in primo Physicorum inuestigat principia rerũ naturalium inquantum naturalia per generationẽ & transmutationem fiunt, vt patet ibidem tex. 68. ideo illa principia sunt quærenda in rebus naturalibus quantũ ad illud esse secundum quod transmutabilia sunt. si autẽ aliquod esse habeant transmutationi nõ subiectum, nõ sunt illa principia circa illud esse quærenda. cœlum autem secundum suũ esse substãtiale est ingenerabile & incorruptibile: ideo nõ oportet ex dictis ab Arist. in primo Phys. ponere hæc tria principia in cœlo vt ad esse substantiale ordinantur: & sic non oportet materiæ cœli esse adiunctã priuationem: oportet tamẽ alia ex causa in cœlo esse materiã & formam, quia videlicet est substantia corporea. formã enim corpoream oportet in aliquo susceptiuo esse: & illud est materia. Ad iecundum dicitur quòd nulla est repugnantia si considerentur verba sanc. Tho. quia licet cœlum materiã habeat, illa tamen nõ est potẽtia ad aliã formam, nec est subiecta priuationi alterius formæ, ex quo habet aliquid vt sit trãsmutabile. Ad rationẽ ex Com. sumptam, quęcunque fuerit Com. opinio de materia cœli, dicitur q̃ si corpus cœleste esset compositũ ex forma & materia existẽte in potentia ad aliam formam, siue existẽte sub priuatione alterius formę, vtique esset generabile & corruptibile. modo nõ dicit sanc. Tho. materiam cœli esse huiusmodi, sed ipsam neq; esse in potentia ad aliam formam, neque esse priuationi subiectam: ideo illud non sequitur ex eo quòd ponitur materia in cœlo. Similiter ad confirmationem ex Aristo. dicitur quòd loquitur de materia subiecta priuationi, quæ est principium rerum trãsmutabilium, inquantum subsũtialiter transmutabilia sunt.

Quomodo in cœlo est materia, et tamẽ est incorruptibile.

SED contra hanc responsionem dubium affert processus Arist. 12. Metaph. tex. 30. Arguit enim primò quòd oportet substantiam quæ mouet motu sempiterno, esse semper actu mouẽtem: deinde quòd oportet eam esse substantiã quæ sit actus, non autem quæ sit in potentia, quia contingit quod potẽtia est, non esse. Ex quo vlterius infert quòd oportet ipsam esse sine materia. Ex hoc enim arguitur sic: Si esset aliqua materia quæ nõ esset principium corruptionis, non posset argui aliquid omnino carere materia ex eo quòd nõ potest non esse. Sed Arist. cõcludit primam substantiam esse immaterialem ex eo quòd nõ potest non esse, præsertim secundum expositionem sanc. Tho. ergo omnis materia est principium corruptionis. Si ergo in cœlo ponatur materia, sequitur quod cœlum secundum se sit corruptibile. Respondetur & dicitur primo quòd Arist. ex illo processu non vult concludere primam substantiam esse omnino immaterialem, sed solum ipsam esse immaterialem per carentiam materiæ quæ est in potentia ad nõ esse. hoc enim suo proposito sufficit, quo vult ostendere oportere eam sempiternum esse. Vnde dum concludit quòd eius substantia est actus, nõ intendit quòd sit omnino simplex forma, sed quòd nihil est in eius substantia quod sit in potentia ad aliud esse. Dicitur secundò quòd ipsam primam substantiam esse omnino immaterialem, habet Aristote. ex alio fundamento, ex hoc scilicet quòd est primũ mouens omnino immobile. Nam omne quod habet materiam, mobile est. Et sic constat quòd processus ille Aristot. nõ tollit quin in aliquo sit materia, & tamen sit incorruptibile, quando materia sua non est subiecta priuationi, neque in potentia ad aliud esse, sicut inuenitur in cœlo.

Ad tertium dicitur quòd forma & priuatio, similiter bonũ & malum dupliciter considerari possunt. Vno modo secundum rationes communes & generales formæ & priuationis, siue boni & mali. Alio modo secundum particulares rationes, inquantum videlicet hæc est talis forma, & hęc talis priuatio, & hoc tale bonum, hoc verò tale malũ. Si considerentur primo modo, sic sunt opposita inquantum ratio formæ & ratio priuationis formæ, similiter ratio boni & ratio mali sunt oppositæ rationes, sed hoc modo non inconuenit opposita simul esse in eodem, inquãtum in eodem potest esse aliquid cui cõuenit ratio formæ, & aliquid cui conuenit ratio priuationis. Si verò considerentur secundo modo, sic non quælibet priuatio cuilibet formæ, neque cuilibet bono quodlibet malũ, sed determinatæ formæ determinata opponitur priuatio. formæ enim aeris opponitur priuatio formæ aeris, non autem priuatio formæ aquæ. Et secundum hanc considerationem forma & priuatio quæ sunt opposita, non possunt simul esse in eodem subiecto, sed bene forma & priuatio quæ sibi non opponitur, simul esse possunt. Propositio ergo sanc. Thobi non opponitur, simul esse possunt. Propositio ergo sanc. Thomæ intelligenda est de malo & bono non secundum particulares rationes oppositas, sed secũdum generales rationes. talia autẽ opposita non inconuenit simul in eodem esse.

CIRCA id quod dicitur, materia licet sit ens in potentia, esse tamen bonum non in potentia, sed simpliciter, occurrit dubium. Primò, quia videtur hoc cõtradicere his quæ in hoc capitulo dicuntur. Dictum est enim quòd licet vnaquæque creatura sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quæ ad eius bonitatem requiruntur. Ex hoc autem arguitur sic. Ens in actu ex ipso esse remotis aliis perfectionib⁹ non dicitur bonum simpliciter, ergo multo minus ens in potentia & omni actu carens, dicitur bonum simpliciter. Secũdò, quia veri. q. 21. ar. 2. ad tertium dicitur q̃ materia est bona in potentia, nõ autem in actu, sicut est ens in potentia, & non in actu. Idem dicitur prima q. 5. artic. 3. ad tertium.

AD euidentiam huius dubij duo sunt consideranda. Primum est differentia quam hic ponit sanc. Th. inter ens & bonum, hæc scilicet quòd ens dicitur absolutè, bonum autem etiam in ordine consistit: & ideo materia ex hoc quod est potentia ens, non potest dici simpliciter ens, sed bene propter ordinem ad esse & ad bonum potest dici simpliciter bonum. Vbi aduertendum est quòd bonum & ens differunt, quia nomen entis dicitur tantùm de his in quibus suum formale significatũ inuenitur. illud enim tantùm est ens, tanquam id quod est, cui conuenit habere esse, nomen verò boni dicitur non tantùm de eo in quo formaliter inuenitur ratio boni, sed etiam de eo quod ad bonum habet tudinẽ habet, sicut sanum non dicitur solum de animali in quo formaliter sanitas inuenitur, sed etiã de medicina, & cibo, & urina quæ ad sanitatem animalis habitudinem habẽt. propterea inquit. san. Th. veri. q. 21. art. primo, quòd primò & principaliter dicitur bonum ens perfectiuum alterius per modum finis: secundariò autem dicitur bonum quod est ductiuum in finem, prout vtile dicitur bonum, vel quod est natum consequi finem: sicut & sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed etiam perficiẽs, cõseruans, & significans. bonum ergo dicitur primò de eo quod est finis, atque de eo quod iam finem obtinet, non propter ordinem quem habeat ad bonũ, sed quia in se perfectum est & formaliter bonũ. dicitur etiam de aliquo non ex eo quòd in se perfectum sit, sed ex eo quòd ordinem habet ad bonum, tanquam tendens ad ipsum. propter hoc dixit sanctus Thomas quòd ens absolutè dicitur, bonum verò etiam consistit in ordine, quia videlicet bonum dicitur non solum de eo quod actu habet esse & perfectionem, sed etiam de eo quod ad perfectionem tendit. ens verò dicitur de eo quod formaliter in seipso cõtinet entitatem & esse. Secundum est, quòd bonum simpliciter potest duobus modis intelligi. Vno modo pro eo quod est formaliter bonum, tanquam videlicet in seipso habens bonitatis complementum, sicut dicimus quòd animal est simpliciter sanum, medicina autem non est simpliciter sana. Alio modo pro eo quod absolutè & absque additione dicitur bonum, sicut absolutè dicimus non solum quòd animal est sanum, sed etiã quòd medicina sana est. Hoc ergo secundo modo accipit sanct. Tho. bonum simpliciter, cum inquit materiam primam esse simpliciter bonam. Non enim inquãtum dicit ordinem ad bonum, dicitur bona cum hac additione in potentia, sicut dicitur ens non absolutè sed in potentia, sed absolutè & absque additione dicitur bona. Ad primum ergo in oppositum negatur consequentia. Nam absolutè potest dici materia bona, inquantum dicit ordinem ab bonum, quia inquantum huiusmodi habet quicquid ad eius perfectionẽ per-

tinet, licet careat actu & bonitate sibi formaliter inhærenti. Non enim dicitur bona (vt declarauimus) tanquã bonitatẽ habens, sed tanquã in bonitatẽ ordinata. Potest secundò dici q̃ dictũ S. Th. intelligitur de eo quod dicitur bonũ tanq̃ in se bonitatẽ habẽs, non autẽ de eo quod dicitur bonũ tanquã in bonitatẽ ordinatũ. Ad secundũ dicitur q̃ materia dupliciter potest cõsiderari. Vno modo præcisè secundũ se inquantũ est pura potentia. Subsũtia omni carens actu sibi intrinseco & essentiali. Alio modo inquantũ subsũtat ordini & aptitudini ac inclinationi ad bonũ. Primo modo est bonum tantũ in potentia, & sic intelligitur quod dicitur in locis allegatis. Secundo modo est bona in actu, & sic intelligitur quod hic dicitur. Vnde & in prima parte post verba adducta subiũgit S. Th. aliã responsionẽ dicẽs q̃ secũdũ Platonicos posset dici q̃ materia prima est non ens, propter priuationẽ adiũctã, sed tamẽ ptĩcipat aliq̃d de bono. s. ipsum ordinem vel aptitudinẽ ad bonũ. de hoc etiã dictum est suprà cap. 11.

Materia q̃ modo ens, et quomodo non ens.

CIRCA illud quod dicitur bonũ esse quodãmodo ampliùs ambitus quã ens: notandũ q̃ dupliciter possum⁹ ambitũ bonitãtis & entis considerare. Vno modo respectu eorũ de quibus formaliter & intrinsecè prædicantur. Alio modo respectu eorũ de quib⁹ quomodocũq; prædicatur. Primo modo ens & bonũ sunt æqualis ambitus, & sunt cõuertibilia secũdũ supposita. secundo verò modo bonũ est amplioris ambit⁹, quia nomẽ entis dicitur solũ de iis in quib⁹ inuenitur formaliter ratio entis & boni, nomẽ verò boni dicitur etiam de eo in quo nõ inuenitur formaliter ratio entis & boni. s. de eo q̃ habet ordinẽ ad esse. & bonũ. Et quia ambitus alicuius cõmunis propriè accipitur respectu eorum de quib⁹ intrinsecè & formaliter prędicatur, nõ autẽ respectu eorum de q̃b⁹ prædicatur extrinsecè, ideo nõ dixit S. Th. absolutè quòd bonum sit ampliori habitus q̃ ens, sed addidit quodammodo.

SED cõtra dicta videtur esse S. T. veri. q. 21. 2. 2. & prima q. 5. ar. 2. ad 2. Inquit enim q̃ bonũ nõ se extẽditad nõ entia quę sunt entia in potẽtia secũdũ prędicationẽ, ergo bonũ non est maioris ambit⁹ q̃ ens, q̃a non ponitur maioris ambit⁹ nisi q̃a dicitur de ente in potẽtia. Respõdetur q̃ dictũ S. T. intelligitur de prędicatione formali & intrinseca. sic enim dictũ est q̃ nõ prędicatur de materia & ente in potẽtia, sed tantũ extrinsecè, sicut sanũ de medicina. Aduertendũ autẽ q̃ in prima parte & in quæstionib⁹ de veritate interpretatur S. Th. dictũ Dion. q̃tũ ad causalitatẽ. quia enim bonũ habet rationẽ finis, ad finẽ autẽ mouẽtur etiã ea quę non sunt in actu, ideo causalitas finis quæ est appeti vt id cuius causa alia appetũtur & fiunt, etiam ad nõ existentia se extẽdit.

Quòd res intẽdũt assimilari Deo in hoc quòd sũt causa, Cap. 21.

XHis autem apparet q̃ res intendunt diuinam similitudinem etiã in hoc quòd sunt causæ aliorum. Tendit enim in diuinam similitudinem res creata per suam operationem: per suam autem operationẽ vna res fit causa alterius. ergo in hoc etiam res intendunt diuinam similitudinem, vt sint aliis causæ.

2 Adhuc, res tendunt in diuinam similitudinẽ, inquantum est bonus, vt suprà dictum est. * ex bonitate autem Dei est q̃ aliis esse largitur. vnũquodque enim agit inquantum est actu perfectum: desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, vt sint aliorum causæ.

3 Amplius ordo ad bonũ, boni rationẽ habet, vt ex dictis est manifestũ. * vnumquodq; autẽ per hoc q̃ est causa alterius, ordinatur ad bonũ: bonum autẽ solum per se cognoscitur & causatur: malũ autẽ per accidens tantum, vt ostẽsum est. esse igitur aliorũ causa est bonũ. secundũ autẽ quodlibet bonum ad quod tendit aliquid, intendit diuinam similitudinẽ: cũ quodlibet bonũ creatum sit ex participatione diuinæ bonitatis. intendunt igitur res diuinam similitudinem in hoc quòd sint aliorum causæ.

4 Item, eiusdẽ rationis est q̃ effectus tendat in similitudinẽ agẽtis, & q̃ agẽs assimilet sibi effectũ. tendit igitur effectus in finẽ in quẽ dirigitur ab agente: agens autẽ intendit sibi assimilare patiẽs non solũ quantũ ad esse ipsius, sed etiã quantũ ad causalitatẽ. Sicut enim ab agente cõsequuntur effectui naturali principia per quæ subsistat, ita principia per quæ aliorũ sit causa, sicut enim animal dũ generatur, accipit à generante virtutẽ nutritiuã: ita etiã virtutẽ generatiuã. effectus igitur tendit in similitudinẽ agentis, vt ostensum est, nõ solũ quantũ ad esse ipsius, sed etiã quantũ ad hoc quòd sit aliorũ causa. sic autẽ rendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinẽ agentis. intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quòd sunt causæ aliorum.

5 Præterea tũc maximè perfectũ est vnũquodq;, quando potest alterũ sibi simile facere. illud enim perfectè lucet, quod alia illuminare potest: vnũquodq; autẽ tẽdens in suã perfectionẽ, tẽdit in diuinã similitudinẽ. per hoc igitur vnũquodq; tẽdit ĩ diuinã similitudinẽ, q̃ intendit in diuinã similitudinẽ, q̃ intẽdit aliorũ causa esse. Quia verò causa inquãtũ huiusmodi superior est causato: manifestũ est q̃ tendere in diuinã similitudinẽ per hũc modũ vt sit aliorũ causa, est superior perfectio in entibus.

6 Itẽ, prius est vnũquodq; in se perfectũ, q̃ possit alterũ causare, vt dictũ est. hæc igitur perfectio vltimò accidit rei, vt aliorũ causa existat. cũ igitur per multa tẽdat res creata in diuinã similitudinẽ, hoc vltimũ ei restat, vt diuinã similitudinẽ quærat per hoc quòd sit aliorũ causa. Vnde Diony. dicit 3. ca. cælc. hierar. quòd omniũ diuinius est Dei cooperatorẽ fieri: secundum quòd Apostolus dicit 1. Cor. 3. Dei adiutores sumus.

Super cap. 21.

OStenso q̃ res intendunt Deo assimilari q̃tũ ad bonitatẽ, probat nũc S. T. q̃ intẽdãt ei assimilari q̃tũ ad causalitatẽ. Duplex autẽ potest esse sensus huius intenti. Vnus, q̃ omnis res creata inclinatur ad causandũ aliquid, & ad hoc vt in causando assimiletur Deo. Alius, q̃ res creata quæ est alterius causa, per hoc q̃ aliud causat, tendit in diuinã similitudinem. Licet autem vterque sensus aliquo modo veritatẽ habeat, & possit literæ adaptari (videtur enim vnaquæq; res in actu per suã formã posse aliq̃d causare, vt videtur velle S. Th. 1. Ethic. lec. 10. licet non ois possit causare sibi simile in specie, & per cõsequẽs inclinatur ad causandũ, & intẽdit in hoc assimilari Deo: similiter vnũquodq; agẽs dũ agit, intẽdit ĩagẽdo aliq̃ Dei similitudinẽ) secũdus tamẽ sensus magis videtur hoc loco intendi. q̃tum ex rationibus cõstare potest. Circa hoc aũt duo facit S. Th. primò enim ꝓbat propositũ. Secũdò circa finẽ capituli ostẽdit q̃ hæc assimilatio ad Deũ in causando est superior rei perfectio. Quãtũ ad primũ arguit primò sic. Res creatæ tẽdũt in diuinã similitudinẽ per suã operationẽ, ergo intẽdũt in hoc diuinã similitudinẽ, vt sint aliis causa. ꝓbatur cõsequẽtia, quia per suã operationẽ vna res fit causa alterius. PRO declaratione hui⁹ rationis antẽdẽdũ q̃ hic nõ sumitur operatio cõiter vt in c. seq. sed ꝓ sola actione trãseũte. vnde antecedẽtis sensus est, q̃ vnũquodq; per suã actionẽ intẽdit Deo assimilari. similiter alia ꝓpositio in hoc sensu vera est. s. q̃ per suã actionẽ vna res est causa alterius. sensus ergo ratiõis est, q̃ ideo res creata in causãdo tẽdit in diuinã similitudinẽ, quia causat per suã actionẽ, per actionem aũt intẽdit Deo assimilari tanq̃ per cõplemẽtũ suæ perfectionis.

Seçũdò. Res intẽdũt Deo assimilari inquãtũ est bon⁹, sed ipse ex sua bonitate aliis esse largitur, cũ vnũquodq; agat inquãtũ est actu pfectũ, ergo res generaliter desiderãt assimilari Deo in hoc q̃ sunt causæ aliorũ. ADVERTE q̃ licet aliqua dici possint esse eiusdẽ rationis multipliciter, tamẽ hoc loco accipitur esse eiusdẽ rationis pro eo q̃ est vnũ ex alio inferri, & econuerso: vt sit idẽ esse eiusdẽ rationis, q̃ esse mutuæ argumentationis. s. q̃ vnũ ex altero deducatur, & econuersò: sicut fi dicere-

Eiusdẽ rationis est q̃ effectus tendat in similitudinem

Universidad de Deusto
Biblioteca

agentū, & magis q̃ eiusdē rationis est q̃ homo sit risibilis, & q̃ sit rationalis, quod agens assimilet sibi passum.

quia videlicet vnū est causa alterius, & ex vno infert reliquū, & ecōuerſō. quia enim homo est ratiōalis, ideo est risibilis, & ex eo q̃ est rationalis, infertur à priori q̃ est risibilis: & ecōuerſō ex eo q̃ est risibilis, infertur à posteriori q̃ est rationalis. ita in proposito q̃ agens intendat assimilare sibi effectū sua actione est causa quod effectus tendat in similitudinem agentis, & mutuò se inferunt: ideo bene dicitur quòd sunt eiusdem rationis.

Agens intēdit sibi assimilare patiēs in causalitate.

CIRCA istā propositionē, Agēs intendit sibi assimilare patiens q̃tū ad causalitatē: aduertendū q̃ nō intelligitur vniuersaliter de omni agente, & de eadē ratione causalitatis. Si enim intelligatur de eadem causalitate seçūdū speciem, intelligitur tātū de agente vniuocè. tale enim causat in effectu principium actiuū eiusdem rationis cum suo actiuo principio, sicut homo generās causat in homine genito virtutem generatiuā eiusdem rationis cum sua, & ideo assimilat sibi effectum in causalitate in communi, sic extenditur etiā in agentia æquiuoca. Vnumquodq; enim agens dat suo effectui qui est ens in actu formā quæ est principium alicuius actionis, & per cōsequens assimilat sibi ipsum aliquo modo quantum ad causalitatem. Sed licet ita sit, propositio tamen S. Th. intelligitur de patiente quod natum est esse causa alterius. sensus est enim, agens intendit producere effectum sibi similem in agendo, si talis effectus natus sit alterius causa esse.

Quintò, Per hoc quòd aliquid est alterius causa, tendit in suā perfectionem, cum tunc maximè vnumquodque perfectum sit, quando potest sibi simile facere: intellige in natura quæ est nata sibi simile facere, vt patet in eo quod lucet, & illuminare potest, ergo &c. probatur consequentia, quia vnumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in diuinam similitudinem.

ADVERTE quòd ista ratio differt à tertia ratione, quia ibi consideratur esse causam vt est simpliciter absolutè bonum tanquam ad bonum ordinem importans: hic autem consideratur esse bonum & perfectionem agentis, ideo sunt rationes formaliter distinctæ. Quantum ad secundum probat quòd tendere in diuinam similitudinem in hoc quòd est esse causam aliorū, est superior, id est, nobilior perfectio rei. Et probat ex duobus. Primò, quia causa inquantum huiusmodi est superior causato. Secundò, quia hæc perfectio vltimo accidit rei cum prius vnumquodque in se perfectum sit quàm possit alterum causare. Confirmatur quoque autho. Dionysij 3. cap. cælestis hierarchiæ.

Esse causā alterum est pfectio rei nobilior.

ATTENDENDVM hoc loco quòd ista perfectio quę est esse causam alterius, dupliciter considerari potest in ordine ad alias perfectiones. Vno modo præscindendo hanc perfectionem ab aliis formaliter, & sic ista perfectio non est simpliciter nobilior aliis, sed tātùm secundum quid. simpliciter enim nobilius est habere naturā & substantiā cōpletā, quàm habere habitudinem causę respectu alterius, si vnum ab altero præscindatur: licet hæc perfectio sit nobilior secundum quid, inquātum scilicet est cōpletiua perfectionis rei, & cōparatur ad antecedentes perfectiones sicut actus ad potentiā. Alio modo considerari potest nō præscindendo ipsā ab aliis, sed magis oēs alias includendo inquātum oēs alias rei intrinsecas perfectiones præsupponit: & sic esse causā aliorū, est nobilissima perfectio rei inquātum res antequā causet, nō habet cōplementū suæ perfectionis, sed aliqd sibi perfectionis deest loquēdo de re quę ex sua causalitate aliqd perfectionis acquirit, dum autē est causa rei, habet suę pfectionis cōplementum. Accipit ergo S.T. propositionē in secundo sensu, licet & in primo secundū q̃d habeat veritatē. Attēdendum autē q̃ licet hoc capitulū exposuerim⁹ de causalitate efficiētis, q̃ magis videtur intēdere S.T. posset tamē etiā exponi de omni causalitate, scilicet q̃ vnaquæq; res creata in causando quomodocunq; causet, intendit assimilationē diuinā, inquātum per suam causalitatē aliquo modo perficitur. Et sic dicemus q̃ etiā materia in hoc quòd recipit & patitur, quod est eius operari, vt constat ex capitulo sequenti, tendit in bonū suū, & in assimilationē diuinā. Sed hoc minus videtur ad intentionem S. Tho. accedere.

Quòmodo diuersimodè in suos fines ordinantur. Cap. 22.

DIX præmissis autē manifestū esse potest quòd vltimū per quod vnaquæq; res ordinatur ad finē, est eius operatio: diuersimodè tamē secundū diuersitatē operationis. Nam quędam operatio est rei vt aliud mouentis, sicut calefacere & secare. Quædam verò est operatio rei vt ab alio motæ, sicut calefieri & secari. Quędā verò operatio est perfectio operantis actu existētis in aliud trāsmutandū non tēdens: quorū primò differūt à passione & motu: secundò verò ab actione trāsmutatiua exterioris materię, huiusmodi autē operatio est sicut intelligere, sentire & velle. Vnde manifestū est q̃ ea quæ mouētur vel operātur tātū, si ne hoc q̃ moueāt vel faciāt, tēdūr in diuinā similitudinē quātū ad hoc q̃ sunt in seipsis perfecta: quę autē faciūt & mouēt, inquātū huiusmodi, tēdūr in diuinā similitudinē in hoc q̃ sint aliorū causæ. quæ verò per hoc quod mouētur, mouent: tēdunt in diuinā similitudinē quantū ad vtrūq;. Corpora aūt inferiora secundū q̃ mouētur motibus naturalib⁹, cōsiderātur vt mota tantū, nō aūt vt mouētia nisi per accidēs. accidit enim lapidi q̃ descēdens aliquod obuiās impellat. & similiter est in alternatione & aliis morib⁹. vnde finis motus eorū est vt cōsequātur diuinā similitudinē quantū ad hoc q̃ sint in seipsis perfecta: vtpote habētia propriā formā, & propriū vbi. Corpora verò cælestia mouēt mota: vnde finis motus eorū est cōsequi diuinam similitudinē quantū ad vtrumque: quantum quidē ad propriam perfectionem inquantum corpus cæleste sit in aliquo vbi in actu, in quo prius erat in potētia: nec propter hoc minus suā perfectionem consequitur: quāuis ad vbi in quo prius erat actu, remaneat in potētia. Similiter enim & materia prima in suam perfectionē tēdit per hoc quod acquirit in actu formam quā prius habebat in potētia: licet & aliā habere desinat quā pri⁹ actu habebat. sic enim successiuè materia omnes formas suscipit ad quas est in potētia, vt tota eius potentia reducatur in actū successiuè, q̃ simul fieri nō poterat. vnde cū corpus cæleste sit potentia ad vbi sicut materia prima ad formā, perfectionē suā cōsequitur per hoc q̃ eius potētia tota ad vbi reducitur in actū successiuè: q̃ simul nō poterat fieri. Inquātū verò mouēdo mouēt, est finis motus eorū cōsequi diuinā similitudinē in hoc q̃ sint causæ aliorū. Sūt autē aliorū causæ p hoc q̃ causant generationē & corruptionē & alios mot⁹ in istis inferioribus. motus igitur corporū cęlestiū inquātū mouēt, ordinātur ad generationē & corruptionē quę est in istis inferioribus. Nō est autē inconueniens q̃ corpora cælestia moueāt ad generationē horū inferiorū: quāuis hæc inferiora corpora sint cęlestibus corpor⁹ indigniora: cū tamē sinē oporteat esse potiorē eo quod est ad sinē. generās enim agit ad formā generati: cū tamē generatū nōsit dignius generāte: sed in agētibus vniuocis sit eiusdē speciei cū ipso. intendit enim generās formā generati, q̃ est generationis finis, nō quasi vltimū sinē, sed similitudinē esse diuini in perpetuatione speciei, & in diffusione bonitatis suæ per hoc quòd aliis formā speciei suę tradidit, & aliorū sit causa. Similiter autem corpora cælestia licet sint digniora inferioribus corporib⁹, nō tamē intēdūnt generationē eorū & formas generatorū in actum educere per suos motus quasi vltimū sinē: sed per hoc ad diuinā similitudinē tēdentes quasi ad vltimū sinē in hoc quod causæ aliorū existāt. Cōsiderandū tamē q̃ vnūquodque inquantū participat similitudinē diuinæ bonitatis, q̃ est obiectū volūtatis eius, intātū participat de similitudine diuinæ volūtatis per quā res producūtur in esse & cōseruātur. superiora autē diuinæ bonitatis similitudinē participāt simplicius & vniuersalius: inferiora verò particularius, & magis diuisim: vnde & inter corpora cælestia & inferiora nō attenditur simlitudo secundū æquiparentiā, sicut in his quæ sunt vnius speciei sed sicut vniuersalis agentis ad particulare effectū. sicut igitur particularis agentis in istis inferioribus intētio cōtrahitur ad horum huius speciei vel illius: ita intentio corporis cælestis fertur ad bonum cōmune substātiæ corporalis, quæ per generationē conseruatur & multiplicatur & augetur. Cum verò (vt dictū est) quælibet res mota inquātū mouetur tendat in diuinam similitudinem, vt sit in se perfecta: perfectum autem sit vnumquodque, inquantum fit actu: oportet quòd intentio cuiuslibet in potentia existentis

stentis sit vt per motū tendat in actū. quanto igitur aliquis actus est posterior & magis perfectus, tāto principalius in id ipsum appetitus materię fertur. vnde oportet q̃ in vltimo & perfectissimū actum quē materia consequi potest, tēdat appetitus materiæ quo appetit formam, sicut in vltimū finem generationis. In actibus autē formarū gradus quidā inueniuntur. nam materia prima est in potentia primùm ad formā elementi: sub forma verò elementi existens est in potētia ad formā mixti: propter quod elemēta sunt materia mixti. Sub forma autē mixti cōsiderata est in potentia ad animā vegetabilē: nā talis corporis anima actus est. Itémque anima vegetabilis est in potentia ad sensitiuā: sensitiua verò ad intellectiuā. Quòd processus generationis ostendit. Primò enim in generatione est fœtus viuens vita plantæ. Postmodum verò vita animālis: demū verò vita hominis. Post hanc autem formā non inuenitur in generabilibus & corruptibilib⁹ posterior forma & dignior. Vltimū igitur generationis totius gradus est anima humana: & in hanc tendit materia sicut in vltimā formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta: hoc verò propter viuētia: in quib⁹ plantæ sunt propter animalia: animalia propter hominē: homo enim est finis totī⁹ generationis. Quia verò eadē res generatur & conseruatur in esse secundū ordinē præmissum in generationibus rerū, est etiā ordo in conseruationibus earundē. vnde videmus quòd corpora mixta sustentantur per elementorū congruas qualitates: plantæ verò ex mixtis corporibus nutriuntur: animalia ex plantis nutrimentū habent: & quędā etiam perfectiora & virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus & infirmioribus. Homo verò vtitur omniū rerum generibus ad sui vtilitatem: quibusdam quidem ad esum, quibusdam verò ad vestitum; vnde & à natura nudus est institutus: vtpote potens ex aliis sibi vestitum præparare sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparauit nisi lac: vt ex diuersis rebus sibi cibū conquireret. Quibusdam verò ad vehiculum: nam in motus celeritate & in fortitudine ad sustinēdos labores multis animalib⁹ infirmior inuenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus vtitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Vnde & de homine in Psalmis dicitur, ad Deum directo sermone, Omnia subiecisti sub pedibus eius. Et Aristoteles dicit in primo Politicorum quòd homo habet naturale dominium super omnia animalia. Sic igitur motio ipsius cœli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in vltimum finem huius generis: manifestum est quòd finis motionis cœli ordinatur ad hominem sicut in vltimum finem in genere generabilium & mobilium. Hinc est quòd Deuteronomio quarto dicitur quòd Deus corpora cælestia fecit in ministerium eunctis gentibus.

Super cap. 22.

POSTQVAM ostendit san. Th. quòd omnia ordinantur in bonum & in diuinam similitudinem sicut in finem, nunc ostendit quomodo diuersimodè res in hunc finem ordinantur. Circa hoc autē duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò vnum corollarium deducit capit. sequenti. Quantum ad primum ponit duas conclusiones, Prima est. Corpora inferiora secundum quòd motibus naturalibus mouentur, tendunt in diuinam similitudinem quantum ad hoc vt sint in seipsis perfecta, vt sint causa aliorum. Secunda est. Finis corporum cœlestium est consequi diuinam similitudinem & quantum ad propriam perfectionem, & in hoc vt sint aliorū causæ. Pro declaratione autem harum conclusionum præmittit duo. Vnum est quòd diuersimodè res ordinantur in finem secundum diuersitatem operationis. quia vltimum per quod res ordinatur ad finem, est eius operatio. Alterum est, quòd quædam operatio est rei sicut mouentis, vt calefacere: quædam vt rei ab alio motæ, sicut calefieri. quædā verò est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens, quorum primò, scilicet eo quòd est perfectio existentis in actu, differt à passione & motu, quæ videlicet sunt perfectiones existentes in potentia. Secundò verò, scilicet eo quòd in aliud transmutandum non tendit, differt ab actione transmutatiua exterioris materiæ, huiusmodi operatio est intelligere, sentire & velle.

CIRCA primum dictum aduertendum (vt latius explicabitur infra) q̃ cum res extrinseca est finis alicuius vltimus, finis vltimus intrinsecus est id quo coniungitur res ipsi exteriori fini & ipsum adipiscitur formaliter: hoc autem est rei operatio, accipiendo nomen operationis vt in hoc cap. sumitur. ideo bene hic dicitur quòd vltimum per quod vnaquæque res ordinatur ad finem, est eius operatio, quia videlicet per suam operationem vnaquæque res fini coniungitur.

Operatio dupliciter dicitur in actione & passione.

CIRCA secundum attendendum, quòd licet operatio videatur ex modo significandi importare actionem, tamen quantum ad rem significatam non importat actionem tantùm, sed est nomen commune actioni & passioni. accipitur enim hic operatio pro actu, primò & immediatè correspondente potentiæ, cuius videlicet potentia est principium immediatum quo, potentia autem diuiditur in actiuā & passiuam, quarum actiua est id quo agens agit, passiua verò est id quo patiens patitur. ideo & operatio ad quam dicitur potentia, diuiditur in actionem & passionē, vt patet in quæstionibus de anima artic. 12. Propterea bene hoc loco ait san. Th. quòd quædam operatio est rei vt aliud mouentis, id est, est actio: quædam verò est rei vt ab alio motæ, id est, est passio. Istis suppositis probat primam conclusionem hac ratione. Ea quæ mouentur & operantur tantùm absque eo quòd alia moueant vel faciant, tendunt in diuinam similitudinem quantū ad hoc tantùm vt sint in seipsis perfecta, cum habeant videlicet operationem illam tantùm quæ est passio. sed corpora inferiora vt mouentur motibus naturalibus, considerantur vt mota tantùm, non autem vt mouentia nisi per accidens, ergo &c.

*Corpora inferiora vt mota tendit habitationē & conseruationem rerum, motus tamen rei naturalis⁹ motæ vt ad ipsam rem motā comparatur, non tendit nisi in finē motibus cō motus rei motæ acquirendū, quia passio & moueri vt sic præcisē sideruntur sumpta nō sunt nisi ad hoc vt aliquid in mobili fiat, non autē vt sit mota in mobile aliud causet, propterea bene assignatur pro ratione quare inferiora corpora secundum q̃ mouentur motibus naturalibus, intendunt diuinā similitudinem quantum ad propriam perfectionem tantùm, quia vt sic cōsiderantur vt mota tantùm, non autem vt mouentia, quia videlicet quæ mouentur & nō mouent nec agūt, possunt quidem per motū propriam perfectionē assequi, non autem esse causa aliorū. Attendendum etiam q̃ non inquit S.T. absolutè corpora inferiora tendere in diuinam similitudinem solum quantum ad assecutionem propriæ perfectionis, nō autem quantum ad causalitatem: sed addidit secundū q̃ mouentur motibus naturalibus. Nam & ipsa corpora inferiora proprias habent virtutes quibus aliquid possunt efficere, sicut ignis calefacit, & aqua humectat: & secundum hanc rationem cum moueant & agant, intendunt Deo assimilari etiam in causando: sed verum est quòd secundum q̃ mouentur motib⁹ naturalibus, quia non mouent per hoc q̃ mouentur, sed mouentur tantùm, nisi fortè per accidens moueat, sicut accidit lapidi quòd descendens impellat aliquod obuians: ideo vt sic non tendunt in similitudinem diuinam in causando, sed tantùm in acquirendo propriam formam, aut proprium vbi, vt hic dicitur. Secundam verò conclusionem probat per hoc q̃ corpora cælestia mouent mota. inquantum enim mouentur, tendunt in propriā perfectionem, eò quòd fiunt in aliquo vbi, in quo prius erant in potentia, scilicet secundum partem, & sic intendunt consequi diuinam similitudinem quantum ad propriam perfectionem, sicut & alia corpora per suos motus naturales. inquantum verò mouendo mouent, finis motus eorum est consequi diuinam similitudinem in hoc quòd sunt causæ aliorum. Et quia sunt aliorum causæ per hoc quòd causant generationem & corruptionem & alios motus in istis inferioribus, ideo motus ipsorum inquantum mouent, ordinatur ad generationem & corruptionem quæ est in istis inferioribus.

ADVERTENDVM quòd licet corpora cælestia per suos motus sint causa non solum generationis & corruptionis in istis inferioribus, sed etiam aliorum motuum, vt hic dicitur: quia tamen principaliter intendunt esse substantiale rerum inferiorum, cuius generationi necessariò coniungitur corruptio, alias autem perfectiones accidentales nō intendunt nisi

vt ad perfectionem substantiæ conferunt: ideo quamuis dixerit S.T. corpora cœlestia esse per suos motus causas etiam aliorum motuum præter generationem & corruptionē, hoc tamen solū concludit, scilicet ꝙ eorum motus ordinantur ad generationem & corruptionem rerum, quia videlicet generatio & corruptio principaliter intenduntur, non autem alij motus. quamuis etiam possit dici ꝙ nomine generationis & corruptionis omnes mot' comprehendit, inquantū omni motui coniungitur aliquo modo generatio & corruptio saltem accidentalis, dum terminus à quo deperditur, & terminus ad quem acquiritur.

SED contra ea quæ in hac secunda conclusione dicta sunt, mouet S.T. duo dubia. Primum est circa illud quod dictum est, corpus cœleste consequi suam perfectionem per motum inquātum sit in aliquo vbi in actu in quo prius erat in potentia. Non videtur enim ꝙ ex acquisitione talis vbi acquirat propriam perfectionem, quia dum acquirit vnum vbi, remanet in potentia ad vbi in quo prius erat in actu, & sic videtur imperfici. Secundum est circa id quod dictum est corpora cœlestia per suum motum ordinari ad generationem horum inferiorum. Nam finis potior est iis quæ sunt ad finem, corpora autem inferiora sunt indigniora corporibus cœlestibus: non ergo corpora cœlestia per motū suum ordinantur ad generationem inferiorum. Ad primum horum respondet S.T. ꝙ propter hoc quòd corpus cœleste dum acquirit vnum vbi in actu, ad quod prius erat in potentia, remaneat in potentia ad aliud vbi in quo erat in actu, nihil minus suā perfectionem consequitur, quia corpus cœleste quod est in potentia ad vbi, sicut materia prima ad formam, suam perfectionem consequitur per hoc quòd tota eius potētia reducitur ad actum successiuè, quòd simul fieri non poterat: sicut & materia dum recipit vnam formam, licet aliam amittat, in suam perfectionem tendit, quia sic tota eius potentia ad actum reducitur successiuè, quod non poterat simul fieri.

Quomodo se habet cælum ad vbi quæ p motum acquirit & perdit.

ADVERTENDVM hoc loco ꝙ à perfectionibus successiuis, siue quæ in quadā successione acquirūtur, & aliter acquiri non possunt, subiectū habet perfici eo modo quo ipsa perfectio nata est habere esse in actu, quia subiectum non perficitur tua perfectione, nisi secundum quòd habet esse: & ideo secundum quòd perfectiones diuersimodè natę sunt esse in actu, ita diuersimodè habet per ipsas potentia perfici. Perfectio autē quę esse in quadam successione nata est habere, nunquam totum suum esse simul habere potest in actu, sed per partem post partē, ita quòd vna parte adueniente, altera recedit, vt patet in motu & tempore: ideo subiectum habet perfici per eam non ipsam totam simul recipiendo, sed vnam partem post aliam, & in receptione posterioris partis amittendo priorem, sicut dum mobile vnam partē motus recipit, aliam partē amittit. Sed perfectio quæ esse in successione non habet, totum suum esse nata est simul habere, sicut animam ideo subiectum secundum ipsam totam simul perficitur, & non vnam eius partem post aliam recipiendo. Quia ergo omnia vbi simul sumpta ad quæ corpus cœleste est in potentia, & omnes formę ad quas est in potētia materia prima ad sua subiecta comparata, habent rationē entis successiui, quia non possunt simul esse in suo subiecto, ideo & corpus cœleste habet perfici per ipsa vbi vnum post aliud recipiendo, & amittendo illud quod habebat in actu, dum recipit illud ad quod erat in potentia, nec aliter potest ab ipsis vbi perfici & actuari: & similiter materia prima habet perfici formis substantialibus successiuè, amittendo priorem dum posteriorem recipit: nec aliter à multitudine formarum potest perfici. Propterea optimè respondet san. Tho. ꝙ nihil minus consequitur suam perfectionem cœlū dum acquirendo vnum vbi amittit aliud vbi, & idem ait de materia prima respectu formarum: quia inquam hæc est natura talium actuum vt suas potentias cum tali successione perficiant. Vnde dicuntur simpliciter perfici, quamuis secundum quid possint dici imperfici inquantum definunt priore vbi, & priore forma actuari: sicut & omne subiectum dum recipit formam ad quam naturaliter inclinatur, simpliciter perfici dicitur, quamuis possit dici secundum quid imperfici, inquantum ab ipso forma opposita præcedens abiicitur.

Finis motus cæli est & cōsequitur vbi ad quod est in potentia.

SED circa hanc san. Th. responsionem dubium occurrit, quia ipsemet in quæstionibus de potentia Dei. q. 5. art. 5. tenet ꝙ finis motus cœli non est vt consequatur in actu vbi ad quod est in potentia, licet hoc Auicen. dicere videatur. Et infertius ait nō esse probabile vt finis motus cœli sit aliqua eius perfectio. Et in responsione ad septimum ait, quòd cœlum non perficitur per locū, sicut corpora inferiora quæ in proprio vbi conseruantur.

RESPONDETVR & dicitur primò quòd dupliciter potest intelligi finem motus cæli esse vt consequatur in actu vbi ad quod est in potentia. Vno modo vt hoc quod dico, consequi in actu vbi ad quod est in potentia, indistinctè & indeterminatè sit finis motus cœli. Et sic non est verum, quia cum cœlum in quocunque vbi ponatur, sit in potentia ad aliud vbi, nunquam posset cœlum consequi finem suum. semper enim remanet in potentia ad aliquod vbi. Et ad hunc sensum loquitur san. Thomas quæstionibus de potētia Dei. Alio modo vt ponatur aliquod vbi determinatum, puta ortieus aut occidens, esse finem alicuius determinatæ partis motus cæli: & sic non inconuenit finem secundarium quidem, non autem principalem esse, vt consequatur vbi ad quod est in potentia. Finis enim motus solis tendentis ab oriente ad occidentem, vt sic, est consequi situm occidentis. Ad hunc sensum loquitur hoc loco. Vnde non contradicit quod hic dicitur, ei quod primo loco ex quæstionibus de potentia in oppositum affertur. Dicitur secundò quòd dupliciter aliquid potest dici perfectio alicuius. Vno modo quia illud ad rei integritatem pertinet, aut est rei complementum ad quod res per suam formam naturalitet inclinatur. Alio modo quia est actus ad quem res naturalem aptitudinem habet, licet res nō remanet incōpleta & imperfecta si illo careat. Primo modo vbi non est perfectio corporis cœlestis. & sic intelligitur in loco allegato. Secundo modo est eius perfectio, & sic hoc in loco intelligitur. Ista responsio potest haberi ex ipso san. Tho. in loco allegato, & 4. d. 48. q. 1. art. 2. Ad secundum dubium respondendo duo facit san. Thom. Primò satisfacit obiectioni. Secundò declarat intellectum responsionis. Quantū ad primum respondet substantialiter quòd motus cæli ordinatur ad generationē horum inferiorum nō tanquam ad vltimum finem, cum tale sit assimilari Deo in hoc quòd causa aliorum diffat, sed tanquam ad finem proximum. talem autem finem nō oportet esse potiorem eo quod est ad finem, vt patet in agētibus vniuocis, sed tantūm finem vltimum & principalem. Quantum ad secundum duo dicit. Primum est quòd cum corpora cœlestia sint superiora, & per consequens simplicius & vniuersalius diuinæ bonitatis similitudinem participent quàm inferiora in quibus est talis similitudo particularius & diuisim, ac per hoc magis assimilentur diuinæ voluntati, quia in tantū aliquid participat de similitudine diuinæ voluntatis inquantum participat de similitudine diuinæ bonitatis, quæ est eius obiectum, comparantur corpora cœlestia ad inferiora sicut agens vniuersale ad particularem electiū, & corporis cœlestis intentio fertur ad bonum cōmune substantiæ corporalis, licet intentio particularis agentis in istis inferioribus contrahitur ad bonum huius aut illius speciei. Ex istis vult duo habere san. Th. Vnum est quòd cum dicitur cœlum per suū motum ordinari ad generationem inferiorum, intelligendum est ipsum ordinari ad inferiorum generationem in communi, & ad commune bonum ipsorum, non autem ad generationem huius particularis, aut ad bonum eius inquantum huiusmodi, scilicet primo. hoc enim est agētis particularis, non autem vniuersalis. Alterum est, ꝙ cùm dicitur cœlum per suum motū intendere ei diuinam similitudinē in causando, intelligendum est quod intēdit diuinam similitudinem in causando per modum agētis vniuersalis, non autem per modum agentis particularis.

ADVERTENDVM autem, ne videatur frustra S. Tho. assumpsisse hanc propositionē, vnumquodq; inquantum participat de simili similitudinem diuinę bonitatis, intantum participat de simili litudine diuinæ voluntatis: ꝙ cum diuina voluntas sit per essentiā intentionē res producuntur & cōseruantur in esse, vnūquodq; assimilatur Deo in causando, inquantū eius intētio in causando assimilatur intentioni voluntatis ipsius. Ideo illud agens quod vniuersaliorem intentionē habet in causando magis diuinę similitudini participat quæ vniuersalissima est assimilatur, quam illud quod particularioremintentionē habet. vniuersaliorem autē intentionē habet id cuius bonitas & perfectio simplicior & vniuersalior est: quia effectus primò & per se alicuius agētis virtuti & perfectioni agētis proportionatur. Vnde cum corpora cœlestia habeant simpliciorem & vniuersaliorem bonitatē vniuersalitate continētiæ perfectionalis q̄ corpora inferiora, sequitur ꝙ corpora cœlestia habeant intētio in agendo vniuersalior sit, atq; ad vniuersalius bonū feratur, quā intentio inferioꝝ agentium. Et hæc est intentio S. Th. Secundū quod dicit S. Th. est quod quia tota generatio ordinatur ad hominem sicut ad vltimum finē in genere generabilium & mobilū, & motio cæli ordinatur ad generationē, sequitur ꝙ finis motus cœli ordinatur ad hominē sicut in vltimum finē in genere generabilium & mobilū. Quòd autē tota generatio ad hominē ordinetur, declarat ex duobus. Primò ex eo ꝙ cum intētio cuiuslibet existentis in potentia, quod scilicet mouetur, sit vt per motū tendat in actum: quanto aliquis actus fuerit posterior & magis perfectus, tantò principalius intenditur appetitus quo appetit formā, in ipsum fertur, & in vltimū & perfectissimū actum quē consequi potest, fertur, sicut in vltimū finem generationis. constat autē ex ordine ipsarum formarum & ex ordine generationis, ꝙ anima humana est vltima inter omnes formas & perfectissima: ideo in hanc tendit materia per generationem sicut in vltimū finem generationis: & sic homo est finis generationis. Secundò declarat idem ex hoc quòd homo vtitur omnium

omniū rerū generibus ad sui vtilitatē, aliquibus inquā ad esum, aliquibus ad vestitum, aliquibus ad vehiculū, omnibus verò sensibilibus ad intellectualis cognitionis perfectionē: quod significatur in ipso vbi dicitur, Omnia subiecisti sub pedibus eius. & Arist. ostendit primo Politicorū inquiens, ꝙ homo habet naturale dominiū super omnia animalia. Cùm ergo res conseruētur in esse secundū ordinem in litera enarratū in generatione, sequitur manifestē hominem esse finem totius generationis.

EX istis vult habere S.T. ꝙ cum dictum est generationē esse finem proximū motus cœli, assimilationem autem ad Deum in causando esse finem vltimū, non sic est intelligendū quasi motus cœli non habeat alium finē vltimū quàm assimilationē ad Deū in causando, sed quia ille est finis vltimus simpliciter: præter hūc autem habet alium finem vltimū, non quidem simpliciter, sed in genere generabilū & mobilium, scilicet hominē. Aduerte cùm dicitur enarrando ordinem formarum, ꝙ anima sensitiua est in potentia ad intellectiuam, & vegetabilis ad sensitiuam, ꝙ non est intelligendum quasi anima sensitiua præcedens sit susceptiua intellectiuæ, aut eadem possit fieri intellectiua, sed quia materia existens sub sensitiua est in potentia ad intellectiua, vt patet in processu generationis hominis: & similiter dicendum est de vegetabili respectu sensitiuæ.

PRO declaratione principalis responsionis ad dubium vbi dicitur corpora cœlestia intendere tanquā vltimum finem diuinam similitudinem in hoc ꝙ causæ aliorum existāt, aduertendū primò ex doctrina S.T. secūdo sen. d. 1. q. 2. ar. 2. quòd differt finis à proportionatus rei quę est ad finē, à fine improportionaliter esse excedere, quia proportionatus acquiritur secundum seipsum ei quod ad finem mouetur tanquam perfectio in ipso recepta, vt sanitas acquiritur ei quod ad sanitatem per medicinā mouetur: improportionatus verò non acquiritur vt perfectio inhærens ei quod ad ipsum mouetur, sed aliqua eius similitudo. Cū ergo diuina bonitas sit finis improportionabiliter excedēs omnē rē creatam, non potest acquiri à cœlo per motum suū ita vt sit forma eius, sed acquiritur aliqua eius similitudo. Ideo cū dicitur ꝙ similitudo diuina in causando est vltimus finis motus corporum cœlestiū, per hoc nō excluditur quin diuina bonitas sit eius vltimus finis, imò magis manifestatur ipsam esse vltimū finē, qui à corpore cœlesti, nisi per quandā similitudinē haberi non potest.

ADVERTENDVM secundò quòd cum dicitur diuinā similitudinem in causando esse vltimum finem huius motus, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd ipsum causare in quo consistit hic, cum ipsa operatio siue ipsum causare vt sic tendat in aliquid scilicet in effectū. Alio modo ꝙ vltimus finis sit assimilatio ad Deum, causare autē sit id secundum ꝙ cœlum hanc similitudinem intendit & consequitur: & hic sensus est hic intentus, ipsa enim similitudo ad Deū secundū se est finis intentus, causare autē est id secundū quod cœlum talē similitudinē & ipsum Deū per quandam similitudinis participationē consequitur. Habetur hic sensus ex san. Th. primo sen. d. 37. q. 1. ar. 1. ad secundum.

SED dubium circa hoc occurrit, quia san. Tho. in quæstione allegata superius de potentia Dei, impugnat hanc opinionē quā hic sequitur, dicentem. s. ꝙ finis motus cœli sit assimilari ad Deū in causando. Ponitq; finē huius motus esse determinatā multitudinē animarū, ita ꝙ motus cœli est propter implendū numerum electorum. Respondetur ꝙ opinionē hic positam quæ est Philosophorum reprobat ibi san. Th. nō tanquā falsam, cum dicat ipsam posse rationabiliter sustineri, sed quia alia opinio quæ est Theologorū, sibi probabilior videtur. Vnde cum vtraque opinio sit probabilis apud ipsum, ibi sequitur opinionem Theologorum, hic autem philosophorum opinionem sequitur. Hōc autem facit, quia cum hunc librum aduersus gentes scripserit, accipit tanquam vera ea quæ probabiliter sustineri possunt, & ab ipsis conceduntur, vt faciliorem aduersus ipsos viam habeat, nō autem ea quæ ipsi nullo modo admitterent.

Quòd cœlum mouetur ex aliqua intellectuali substantia. Cap. 23.

EX præmissis etiā ostendi potest primum motuum motus cœli esse aliquid intellectiuū. Nihil enim secundū propriā speciē agens intendit formā altiorē sua forma. intendit enim omne agens sibi simile: corpus autē cœleste secundū quòd agit per motū suum, intendit vltimā formā, qui est intellectus humanus: quæ quidē est altior omni forma, vt ex præmissis paret corp' igitur cœli nō agit ad generationē secundū propriā speciem, sicut agens principale, sed secundū speciem alicuius superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corp' cœleste sicut instrumentum ad agēs principale. agit autē cœlū ad generationē secundū ꝙ mouetur: mouetur igitur corpus cæleste ab aliqua intellectuali substantia.

2 Adhuc, omne quòd mouetur, necesse est ab aliquo mouēri, vt superius probatū est. corp' igitur cœli ab aliquo mouetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatū ab eo, aut est ei vnitū, ita quòd cōpositū ex cœlo & mouēte dicatur mouere seipsum, inquātum vna pars ei' est mouens, & alia mota. Si autē sic est, omne autē mouens seipsum est vnum & animatum: sequitur quòd cælum sit animatum: nō autē alia anima q̄ intellectuali. non enim nutritiua, cum in eo nō sit generatio & corruptio: neq; sensitiua, cum nō habeat organorum diuersitatē: sequitur ergo quòd moueatur ab anima intellectiua. Si autē mouetur à motore extrinseco: aut illud erit corporeum, aut incorporeū. & si quidē corporeum, non mouet nisi motum, vt ex superiorib' patet, oportebit ergo & illud ab alio moueri. cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit deuenire ad primum mouens incorporeum. quod autem est penitus à corpore separatum, oportet esse intellectuale, vt ex superioribus patet. motus igitur cœli quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia. *Lib. 1. c. 13.*

3 Itē corpora grauia & leuia mouentur à generāte & remouente prohibēs. vt probatur in 8. Physicorum. nō enim potest esse quòd forma in eis sit motūs & materia mota. nihil enim mouetur nisi corpus. sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, & nō est in eis cōpositio nisi materiæ & formæ: ita & corpora cœlestia sunt simplicia. si igitur mouentur sicut grauia & leuia, oportet quòd moueātur à generante per se, & à remouente prohibens per accidens. hoc autem est impossibile. nam illa corpora ingenerabilia sunt, vtpote non habentia contrarietatem: & motus eorum impediri non possunt. oportet igitur quòd moueantur illa corpora à mouentibus per apprehensionem: non autem sensitiuam, vt ostensum est. ergo intellectiuam. *Text. c. 34.*

4 Amplius, si principium mot' cælestis est sola natura absque apprehensione aliqua: oportet quòd principium motus cœli sit forma cœlestis corporis. sicut & in elemētis. licet enim formæ simplices nō sint mouētes, sunt tamen principia motuum. ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliæ naturales proprietates, nō autē potest esse quòd motus cælestis sequatur formā cælestis corporis, sicut principium actuū. sic enim forma est principiū motus localis, in quātum alicui corpori secundum suā formā debetur aliquis locus in quē mouetur ex visuæ formæ tendentis in locum illum: quem quidam generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum: corpori autem cœlesti secundum suam formam non magis congruit vnū vbi quàm aliud. non igitur motus cœlestis principium est sola natura: oportet igitur quòd principium motus eius sit per apprehensionem mouentis.

5 Adhuc, natura semper ad vnū tēdit: vnde quæ sunt à natura, semper sunt eodē modo, nisi impediantur: quod est in paucioribus. quod igitur ex sui ratione habet difformitatē, impossibile est quòd sit finis in quē tēdit natura. motus autem secundum suam rationem est huiusmodi. quod enim mouetur inquantum huiusmodi, dissimiliter se habet & nunc & prius. impossibile est igitur quòd natura intendat motum propter seipsum, intendit igitur quietē per motum, quæ se habet ad motum, sicut vnum ad multa. quiescit enim quod similiter se habet nunc & prius. si enim motus cœli sit à natura tantùm, esset ordi-

Universidad de Deusto Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

ras in aliquam quietem: cuius contrarium apparet: cū sit continuus, non est igitur motus cœli à natura, sicut à principio actiuo, sed magis à substantia intelligente.

6 Item omni motui qui est à natura sicut à principio actiuo, oportet quòd si accessus ad aliquid est naturalis, quòd recessus ab eodem sit innaturalis, & contra naturam: sicut graue accedit deorsum naturaliter: recedit autem inde contra naturam. si igitur motus cœli esset naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. hoc autem est impossibile. in motu enim exciesli nihil est violentum & contra naturam. impossibile est igitur quòd principiū actiuū motus cœlestis sit natura. est igitur principiū actiuum eius aliqua vis apprehensiua, & per intellectum mouens, vt ex prædictis patet. mouetur igitur corpus cœleste à substantia intellectuali. Non tamen est negandum motum cœlestem esse naturalem. dicitur enim esse aliquis motus naturalis non solum propter actiuum principium, sed etiam propter passiuū: sicut patet in generatione simplicium corporum: quæ quidem non potest dici naturalis ratione principij actiui. mouetur enim id naturaliter à principio actiuo, cuius principium actiuum est intra. natura enim est principiū motus in eo in quo est. principium autem actiuum in generatione simplicis corporis est extra. non est igitur naturalis ratione principij actiui, sed solum ratione principij passiui, quod est materia cui ineſt naturalis appetitus ad formam naturalem. sic ergo motus cælestis corporis quantum ad actiuum principium non est naturalis, sed magis voluntarius & intellectualis: quantum verò ad principium passiuum est naturalis. nam corpus cœleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum.

Rationabilis est autem obiectio.

Hoc autem manifestè apparet si habitudo consideretur cœlestis corporis ad suum vbi. patitur enim & mouetur vnumquodque secūdum quod est in potentia, agit verò & mouetur secundum quòd est actu: corpus autem cœleste secundum suam substantiam consideratum inuenitur vt in potentia indifferenter se habens ad quodliber vbi, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut prædictum est. aliter autem est de corpore graui & leui quod in sua natura consideratum non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suæ formæ determinatur sibi locus. natura igitur corporis grauis & leuis est principium actiuum motus eius: natura verò corporis cœlestis est motus ipsius passiuum principium. vnde non debet alicui videri q̄ violēter moueatur, sicut corpora grauia & leuia quæ a nobis mouentur per intellectum. corporibus enim grauibus & leuibus ineſt naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo mouentur à nobis: & ideo à nobis mouentur per violentiam: licet motus corporis animalis quo mouetur ab anima, non sit ei violentus inquantum est animarum, & si sit ei violentus inquantum est graue quoddam. corpora autem cælestia non habent aptitudinem ad motum contrarium: sed ad illum quo mouentur à substantia intelligente. vnde simul est voluntarius quantum ad principium actiuum, & naturalis quantum ad principium passiuum. Quòd autem motus cœli est voluntarius secundum actiuū principium, non repugnat vnitati & conformitati cælestis motus, ex hoc quòd voluntas ad multa se habet: & non est determinata ad vnum: quia sicut natura determinatur ad vnum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad vnum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad vnum finem. Patet etiam ex præmissis quòd in motu cœli non est contra naturam neque accessus ad aliquod vbi, neque recessus ab eo.

Ad aliū ab vltimū tendentiam.

Ad aliam dispositionē.

hoc enim accidit in motu grauium & leuium propter duo. Primò quidem quia in remotis naturæ est determinata & in grauibus & in leuibus ad vnum locum vnde sicut naturaliter rendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo. Secundò, quia duo motus quorum vno accedit ad medium, & altero recedit, sunt contrarij. Si autem accipiatur in motu grauium & leuium nō vltimus locus, sed medius: ficut ad ipſum accedit naturaliter, ita ab ipso naturaliter recedit: quia totum stat sub vna intentione naturæ: & non sunt motus contrarij, sed vnus & continuus. ita autem est in motu cœlestium corporum: quia naturæ intentio non est ad aliquod vbi determinatum, vt iam dictum est. motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit: sed est vnus motus & continuus. vnde quodlibet vbi in motu cœli est sicut medium & non sicut extremum in motu recto. Non differt autem quantum ad præsentē intentionem vtrum corpus cœleste moueatur à substātia intellectuali coniuncta quæ sit anima eius, vel à substantia separata: & vtrum vnumquodque corporum cœlestium moueatur à Deo, vel nullum immediatè, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis: aut primum tātùm immediatè à Deo, alia verò mediātibus substantiis creatis, dummodo habeatur quòd motus cœlestis est à substantia intellectuali.

Super cap. 23.

EX iis quæ in præcedenti capitulo dicta sunt deducit hoc corollarium sanct. Tho. quòd primum motus motus cœli est aliquid intellectuum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò remouet quædam dubia. Quantum ad primum arguit primò sic. Corpus cœleste secundum quòd agit per motum tuum, intendit vltimam formam qui est intellectus humanus, qui quidem est altior omni forma, scilicet informante: ergo non agit ad generationem per propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agētis intellectualis, cuius ipsum est instrumentum: ergo mouetur ab aliqua intellectuali substantia. probatur prima cōsequentia, quia nihil secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma, cum omne agens intēdat sibi simile. Secunda consequentia probatur, quia cœlum agit ad generationem secundum quòd mouetur.

ADVERTENDVM quòd agens agere secundum propriam speciem, est eius naturam & formam esse sibi principalem rationem agendi. dicimus enim quòd equus secundum propriam speciem generat equum, quia natura equi est sibi principalis ratio generandi, & propria virtus equi est causa principalis talis generationis. Cum ergo dicitur quòd cœlum non agit ad generationem secundum propriā speciem, intelligitur quòd natura & forma cœli non est sibi propria & principalis ratio & virtus qua ad generationem agit, sed aliqua virtus intellectualis à qua mouetur, est id cuius virtute ad generationem agit tanquam eius instrumentum. Secundò. Corpus cœli mouetur ab aliquo, ergo aut illud est ei vnitum. ita quòd compositum ex cœlo & mouente dicatur mouere seipsum, aut est illi extrinsecum. Si primum, ergo cœlum est animatum, cum omne mouens se ipsum sit viuum & animatum: non anima nutriuita: cum non sit in eo generatio & corruptio nō sensitiua, cum non habeat organorum diuersitatem. ergo intellectiua, ergo &c. Si secundum, aut illud mouens erit corpus cœli, aut incorporeum. Si corporeum, oportebit illud ab alio moueri: & cum non sit processus in infinitum in corporibus, (scilicet ordinatis essentialiter, oportebit deuenire ad primum mouens incorporeum. quod autem est penitus incorporeum, est intellectuale, vt ex superioribus patet, ergo &c. idem sequitur si ponatur ab inferioribus moueri. Tertio. Sicut corpora grauia & leuia sunt simplicia, ita & corpora cœlestia, ergo it a mouentur à natura, mouebuntur sicut illa. Sed illa mouentur à generante & remouēte prohibens, non autē ita quòd forma in eis fit mouēs, & materia mota: cū nihil moueatur nisi corpus: ergo & hæc corpora cœlestia mouebūtur. hoc autē est impossibile, cū ipsa sint ingenerabilia, vtpote nō habētia cōtrarietatē & motus cœli ingenerabilis, vtpote nō habētia cōtrarietatē & motus cœli ingenerabilis, pediri nō possit. ergo mouētur à mouentibus per apprehensionem

De motu grauiū & leuium.

nem: non per apprehensionē sensitiuam, ergo per intellectiuam.

CIRCA istam rationem qua probatur grauia & leuia moueri à generante & remouente prohibens, quia videlicet non possunt moueri sic quòd forma sit mouens, & materia mota, dubitatur. Posset enim responderi, vt respondent aliqui qui huiusmodi corpora à seipsis moueri dicunt, quòd nō sic mouentur à seipsis quasi forma præcisè sumpta sit mouens, & materia sit mota, sed quia totum est mouēs, & totum est motum. Sed verum est quòd totum est mouens ratione formæ, quia videlicet forma est sibi principiū quo mouet, est autem motum ratione materiæ ita q̄ materia est sibi principiū quo mouetur, & sic tam mouens quàm motum constat esse corpus. Sed quòd ista responsio non satisfaciat, ostenditur ex verbis & intentione Com. in octauo Physicor. com. 30. à quo sanct. Thom. hanc rationem sumpsit. Ibi enim probat quod corpora simplicia non mouentur ex se, quia nullum eorum potest diuidi in motorem & motum, & quòd non potest dici corpus simplex diuidi in motorem & motum eò quòd diuidatur in materiam & formam, quoniam inquit materia prima non est existens actu. Patet enim ex his verbis quòd ad hoc vt aliquid dicatur seipsum mouere per se non sufficit vt diuidatur in actū & potentiam, quorum vno sit mouens tanquā ratione mouendi, altero verò sit motum tanquā ratione qua mouetur, sed requiritur vt diuidatur in duas partes quarum quælibet sit ens in actu, & vna sit mouens, altero verò mota. Et sic cū corpus simplex in huiusmodi partes diuidi non possit, manifestum est vt deducit sanct. Thom. quòd seipsum non mouet scilicet per se. quamuis per accidens possit se mouere, ad motum, videlicet eius quod per ipsum mouetur, sicut & nauta per accidēs mouetur ad motum nauis. De quo modo motionis intendit Auer. cum inquit 3. cæ. com. 28. & 4. c. com. 2. quòd lapis mouet se inquantum est grauis in actu, & mouetur inquantum est in potentia inferius. Vult enim quòd graue ex eo quòd est actu graue, mouet per se medium: ad motionem autem medij mouetur à se per accidens, inquantum est in potentia ad locum deorsum, sicut nauta qui per se mouet nauem inquantum habet virtutem motiuam, mouetur per accidens à se ad motum nauis inquantum est in potentia ad locū ad quē nauis suo motu peruenit. Quarto. si non esset motus cœli per apprehensionem, sed esset à sola natura, principium eius esset forma cœli, sicut in elementis quorum formæ licet non sint mouentes, sunt tamen principia motuum, cum ad eas sequantur motus naturales, sicut & aliæ proprietates naturales. hoc autem est impossibile, quia forma est principium motus localis inquantum corpori debetur aliquis locus in quem vi suæ formæ mouetur, vt patet in igne: corpori autem cœlesti secundum suam formam non magis congruit vnus vbi quàm aliud, ergo &c.

CIRCA motum grauium & leuium aduertendum primò, quòd ideo dicitur forma non esse mouens, sed principium motus, quia non est mouens principale tanquam mouens quod, sed est id quo generans mouet, & est principium quo ipsum motum mouetur.

Secundo aduertendum est. & grauium & leuium motus.

ADVERTENDVM secundò quòd ex verbis sanct. Th. in hac ratione habetur intellectus positionis suæ in superioribus explicatus de motu grauium & leuium. Ex hoc enim quòd dicitur motus naturales horum corporum consequi ad eorum formas sicut & aliæ proprietates, & quòd forma est principium motus inquantum debetur aliquis locus corpori in quem mouetur vi formæ tendētis in illum locum. Item quòd quia generans dat talem formam, ideo dicitur esse motor, datur intelligi quòd non dicitur generās ideo mouere huiusmodi corpora quasi noua motione nouoque impulsu illa ad sua loca propellat, sed quia dedit ipsis formas ad quas deductis impedimentis per quandam naturalem resultantiam consequuntur tales motus. Ex hoc enim sequitur quòd in eādem causam reduci oportet & formas & tales motus sicut in eandem causam reducūtur forma & aliæ proprietates naturaliter formam consequentes.

Circa motum grauium & leuium. Quòd ideo dicitur forma non esse mouens, sed principium motus.

CIRCA id quod dicitur corpori cælesti non magis congrue ē vnum vbi quàm aliud secundum suam naturam: aduertendum, quòd bene addidit sanct. Th. secundum suam naturam. Dicitur enim aliquis loeus congruere alicui corpori secundum suam naturam, quando eei natura perficitur in loco, ita quòd extra locum suum nō habet complementum suæ perfectionis, sicut igni conuenit secundum suam naturam esse sursum, quia in loco sursum conseruatur, & perfectius atque actualius suis proprietatibus perficitur: hoc autem nō inuenitur in corpore cœlesti, vt sci licet substantia cœli aliquam à loco perfectionem accipiat, cum non conseruetur à loco: ideo secundum suam naturam non magis ipsi sibi congruit vnus quàm alius. inquantū tamen ad rerum generationem ordinatur (vt dictum 4. d. 48. vbi suprà) magis congruit sibi vnus locus quàm alius, quia per sui præsentiam & propinquitatem ad aliqua corpora aliquem effectum causa tquem non causat vbi est absens. Quintò. Si motus cœli esset à natura tantùm, esset ordinatus ad aliquam quietem: sed contrarium huius apparet, cum sit continuus: ergo &c. probatur consequentia, quia cum natura semper ad vnum tendat nisi impediatur, nō potest esse finis naturæ id quod difformitatem habet. motus autem difformitatem habet: quia quod mouetur, dissimiliter se habet nunc & prius, ergo motus non potest esse finis in quem rendit natura, sed intendit quietem per motum, quæ ad motum comparatur sicut vnum ad multa. quietem enim quod similiter se habet nunc & prius.

Motus cœli grauium non ordinatur ad quietē.

CIRCA probationem falsitatis consequentis aduertendum quòd motum aliquem esse continuum dupliciter potest intelligi. Vno modo quia partes eius ad vnum communem terminum copulantur, & sic non accipit hoc loco sanctus Thomas, quia non repugnat aliquem motum esse hoc modo continuum, & tamen esse ordinatum ad aliquam quietem, vt patet de motu grauis qui est continuus, & ad quietem in loco deorsum ordinatur. Alio modo quia est perseuerans, & nūquam interrūpitur quiete, & sic accipitur hic. motus enim qui nunquam habet terminum in actu, non ordinatur ad quietem, quia motus ad quietem ordinatus aliquando cessat, scilicet per successionem siue aduentum quietis. Vnde cum motus cœli nunquam actu terminetur, sed vna circulatio alteri circulationi continuetur, & secundum philosophos nunquam talis motus sit cessaturus, constat quòd ad nullam quietem est ordinatus.

Quod quiescit, similiter se habet nunc & prius.

CIRCA istam propositionem, Quod quiescit, similiter se habet nunc & prius: considerandum, quòd intelligitur de nunc & priori temporis mēsurantis quietem, non autē de priori temporis ipsam præcedentis, ita quòd sensus est quòd acceptis quibuscunque duobus instantibus temporis mensurantis quietem alicuius, in illis quod quiescit, est in eadem dispositione. Vtrum autem aliquid possit quiescere in aliquo toto tempore, & tamen in vltimo instanti illius temporis aliter se habere, dicitur secundum doctrinam san. Th. prima quæstione quinquagesima tertia, articulo tertio, quòd non. Ibi enim, quia de ratione quietis est quòd quiescens non se habeat aliter nunc quàm prius, concludit quòd in quolibet nunc temporis mensurantis quietē quiescens est in eodem, id est, in eadem dispositione, in primo, scilicet in medio & in vltimo instanti. Habet enim pro impossibili quod aliquid in toto aliquo tempore tanquam mensura, scilicet adæquata quietis quiescat, & tamen in vltimo instanti illius sit sub alia dispositione & forma, cum quiescere in aliquo toto tempore in aliquo, sit esse in illo in quolibet instanti illius temporis. huius autem ratio est (vt colligi potest ex loco prælegato, & primo sententiarum distinctione tricesimaseptima, quæstione quarta, articulo tertio & est de mente Atist. & Commen. sexto Physicorum) quia omnis instantanea transmutatio est terminus alicuius motus. omne enim quod transmutatum est, prius transmutabatur: & omne quod generatum est, prius generabatur, vt patet ibidem Commen. 59. ideo non potest esse vt aliquid in vltimo instanti alicuius temporis sit transmutatum, & tamen in toto tempore præcedenti quieuerit.

Aliud est quiescere sub una forma, & aliud esse alia forma, per quam tamen sub illa.

ADVERTENDVM autem quòd non est idem dicere aliquid toto vno tempore esse sub vna forma, in vltimo verò instanti illius temporis esse sub alia forma, & aliquid quiescere toto vno tempore sub vna forma, in instanti verò vltimo transmutatū esse ad aliam formam. potest enim aliquid esse sub vna forma, & tamen sub illa non quiescere, sed transmutari, sicut patet in eo quod mouetur ad generationem, & in vltimo instanti est generatum, illud enim manet toto tēpore aliquo esse forma præcedenti, non tamen quiescit sub illa, sed per alterationem est incorrumpi, & cōtinuē dum alteratur alio & alio modo se habet sub ipsa forma dum continuē magis appropinquat ad corruptionem ipsius, & alterius generationem. Sic autem intellecta propositione sanct. Tho. manifestum est argumenta Scoti in secunda distinctione, secūda quæstione vndecima, nullius esse momenti. Arguit enim primò, quia sequeretur quòd in vltimo instanti prolationis verborum consecrationis esset ibi forma panis, quia illa prætuit toto tempore prolationis. Secundò, quia cum aliquo toto tempore aër quieuit in esse tenebroso, in vltimo instanti illius esset tenebrosus, & ita illuminatio non fieret in instanti. Si autem dicatur inquit quòd illuminatio est terminus motus localis: Contrà, ponatur quòd sol sit creatus de nouo, & medium præexistens: constat quòd illuminatio non erit terminus motus localis. Nunc etiam ista illuminatio non est per se terminus motus localis, sed aliquod vbi acquisitum ipsi soli, nec potest per hoc euadi quin aër quieuerit sub esse tenebrosa vsque ad hoc instans. Ad primum dicitur primò quòd non est contra sensum propositionis quæ intelligitur secundum naturę cursum, & de possibilitate naturali, hic autem arguitur de eo quod miraculose & supernaturaliter fit. Dicitur secundò q̄ licet toto tēpore prolationis verborū sit forma panis, nō tamē quiescit, quia per verborū successionē q̄ est quidē motus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

gis sit propinquus vt desinat per conuersionem in corpus Christi: & ratione huius motus prolationis verborum, cuius terminus est conuersio in corpus Christi, fieri præcedit factum esse, sicut in generatione generari præcedit generatum esse ratione alterationis præcedentis cuius est terminus, vt patet quarto sententiarum distinctione vndecima, articulo tertio, quæstione secunda ad tertium. Ad secundum dicitur quòd aër non quiescit toto tempore præcedente illuminationem, cum secundum cursum naturæ illuminatio sit terminus motus localis. secundum enim quòd sol magis ad aërem per motum localem appropinquat, ipse aër est magis propinquus acceptioni luminis, vnde secundum motum solis ad aërem dicitur aër ad lumen accedere, & à tenebroso esse recedere successiuè, non per amissionem partis post partem, sed per maiorem & minorem appropinquationem ad lumen. Sicut enim materia per alterationem disponitur ad susceptionem formæ substantialis, & ad abiectionem formæ quam habet, propter quod dicitur moueri ad formam, licet ipsam secundum se totam in vltimo instanti duntaxat recipiat, ita per motum localem solis propter quē aër sit ipsi soli magis propinquus, aër disponitur ad luminis susceptionem quæ est in instanti, & propter huius successiuam appropinquationem dicitur moueri ad lumen. Cum autem instatur primò de sole nouiter creato, dicitur quòd non est contra propositum, quia non loquimur de eo quod Deus per creationem facere potest, sed de eo quod cursui naturali congruit. Potest secundò dici q illa creatio corporis luminosi supplet vicem motus localis. Cum obiicitur secundò quia illuminatio non est per se terminus motus localis negatur de noua illuminatione. licet enim illuminatio simpliciter non sit per se primò termin⁹ siue intrinsecus terminus huius motus localis, noua tamen illuminatio est per se terminus secūdarius & extrinsecus. Cùm obiicitur tertiò, quòd hoc non obstante aër quieuit sub esse tenebroso vsq; ad vltimum instans, patet ex præcedentibus hoc falsum esse. licet enim fuerit sub esse tenebroso vsque ad vltimum instans, non tamen sub tali esse quieuit, quia licet non esset subiectum motus alicuius ad lucem, in sole tamen erat motus ad eius illuminationem & expulsionē tenebræ ordinatus. Sextò. Illo dato sequeretur quòd cœlum contra naturam ab occidente recedens rediret ad orientem: hoc est impossibile, cum in motu cœlesti nihil sit violentum & cōtra naturam, ergo &c. probatur consequentia, quia motus cœli ad occidentem est naturalis. in motu autem qui est à natura tanquam à principio actiuo, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eo est innaturalis, vt patet in graui.

ADVERTE quòd non dixit sanctus Thomas absolutè in motu qui est à natura, si accessus est naturalis, recessus est innaturalis, sed addidit tanquam à principio actiuo, quia videlicet si motus sit naturalis tantùm propter principium passiuum, hoc non oportet. sicut enim accessus est naturalis, ita & recessus potest esse naturalis, vt patet in motu materiæ ad formam. sicut enim ad formam naturaliter accedit, ita ab ipsa naturaliter recedit. Quantum ad secundum intendit sanctus Thomas dubia quædam ex præcedentibus suborientia mouere. Primū est cum dictum sit motum cœli non esse dūtaxat à natura, sed à substantia intellectuali, videtur sequi quòd motus cœli non sit naturalis. Ad hoc respondet quòd illud non sequitur. licet enim non sit naturalis ratione principij actiui, sed voluntarius, est tamen naturalis ratione principij passiui, inquantum cœlum naturalem aptitudinem habet ad talem motum, sicut & generatio simplicium corporum est naturalis ratione materiæ cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem, non autem ratione principij actiui, cùm illud sit extra, natura autem sit principium motus eius in quo est. Declaratur autem propositum, quia vnumquodque patitur & mouetur secundum quòd est in potentia, agit verò & mouet secundum quòd est actu. corpus autem cœleste secundum suam substantiam consideratum inuenitur vt in potentia indifferenter se habens ad quodlibet vbi, sicut materia prima ad omnem formam: quod non inuenitur in corpore graui & leui quod in sui natura consideratum non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suæ formæ sibi determinatur locus. Ex hoc deducitur quòd motus grauium & leuium quando à nobis per intellectum mouentur, est violentus, quia ipsis inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo à nobis mouentur: licet motus corporis animalis ab anima non sit violentus, inquantum est animatum, non autem motus corporum cœlestium est violentus, quia corpora cœlestia non habent aptitudinem ad contrarium motum, sed ad illum quo mouentur à substantia intelligente.

ATTENDENDVM primò quòd cum natura diuidatur per materiam & formam, & natura sit principium motus eius in quo est, ad hoc vt motus sit naturalis, sufficit quòd secundum inclinationem alterius horum, scilicet materiæ aut formæ procedat, & ideo non inconuenit motum esse naturalem ex sola aptitudine materiæ & naturæ per modum potentiæ ad talem motum, licet principium actiuum motus sit extrinsecum. Attendendum secundò cùm dicitur motum grauium & leuium à nobis esse violentum, quia habent naturalem aptitudinem ad contrarium motum, quòd hoc intelligitur de aptitudine determinata ad talem motum cum repugnantia ad oppositum motum, non autem de aptitudine indifferenti ad vtrumque motum: sicut est in cœlo aptitudo indifferēs ad omnia vbi. Attendendum tertiò cum inquit sanctus Thomas cœlum secundum suam naturam indifferenter se habere ad quodlibet vbi, quòd ideo addidit secundum naturam, quia licet ex intentione substantiæ mouentis possit cœlum ad aliquod vbi determinari, considerata tamen natura cœli secundum se non est ad aliquod vbi determinatum. Attendendū quartò quòd anima (vt dicitur prima quæstione sexagesimasecunda, articulo secundo ad secundū) quantum est de se, nata est mouere in quamlibet partem, ideo necesse est motum animalis qui est ab anima naturalem esse, sicut & in grauibus & leuibus motus qui est à forma ipsorum, est naturalis. est enim motus naturalis, qui est à principio intrinseco. propterea bene ille dicitur quòd motus corporis animalis inquantum est animatum, non est ei violentus, licet sit ei violentus inquantum est graue quoddam. corpus enim animalis quantus sola anima informetur, & non alia forma, inquantum tamen informatur anima vt anima est, habet moueri in quamlibet partem: inquantum autem informatur anima vt est forma corporis quam grauitas cōsequitur, habet moueri tantùm deorsum: & ideo dicitur octauo Physicorum quòd animal totum quidem seipsum naturaliter mouet, corpus autem secundum quòd est corpus contingit natura & extra naturam moueri.

CIRCA dicta duplex occurrit dubium. Primum est. Nam Comment. octauo Physicorum comment. 27. vult motum corporis cœlestis esse simpliciter naturalem & ex parte animæ, & ex parte corporis: ergo nō est verum quod hic dicitur, scilicet quòd est naturalis tantùm ratione principij passiui. Secundum dubium est: Si anima nata est mouere ad omnem partem animalis corpus inquantum animatum, indifferens est ad omnem motum & ad ominem locum, & tamen motus eius est naturalis ex parte formæ: ergo ex eo quòd cœlum est indifferēs ad omne vbi, nō sequitur (vt deduxit sanctus Thomas) quòd sit motus eius naturalis ex parte principij passiui tantùm, sed potest esse naturalis etiam ex parte principij actiui. Ad primum horum dicitur primò quòd Commen. videtur in hac re varie esse locutus. in loco enim allegato videtur quòd motus cœli sit naturalis tam ex parte principij actiui quàm ex parte principij passiui, in primo autem cœli comment. 5. & secundo cœli comment. 5. videtur velle quòd sit naturalis tantùm ex parte principij passiui. Pro concordia autem dictorum eius, & etiam ad san. Thomā posset dici prætermissa aliorum responsione, quòd motus dupliciter potest dici naturalis ex parte principij actiui. Vno modo quia principium actiuum motus est sibi intrinsecum vt forma eius, & sic motus cœli non est naturalis neque apud sanct. Tho. neque apud Commen. quia principium actiuum motus eius est forma abstracta secundum esse. Alio modo quia principium actiuum motus est natum tale corpus mouere absque resistentia, & est illi corpori appropriatum ad mouendum: & hoc modo intelligit Commen. ipsum motum cœli esse naturalem ex principio actiuo. accipit enim cœlum pro aggregato ex intelligentia & corpore cœlesti. Vnde in primo cœli commen. allegato ait, quòd formę abstractę secundum quòd sunt formæ abstractæ, innatæ sunt vt illud quod mouetur ab eis, sit corpus neque graue neque leue, sicut innatæ sunt vt motum ab eis sit rotundum, & sicut innata est forma ignis vt habeat materiam propriam. Et octauo Physicorū loco adducto vult quòd motus ex parte principium in eo, ita quòd in suo corpore non est principium contrarium motui animæ. Nomine autem cœli etiam ibi accipit aggregatum ex corpore cælesti & intelligentia mouente, quæ aliquo modo dici potest anima eius inquantum est illi appropriata ad mouendum. Patet igitur non esse contradictionem neque inter dicta Com. neque inter Com. & san. Tho. cum san. Tho. loquatur de naturali motu ex principio actiuo primo modo, Commen. autem de naturali secūdo modo loquitur. Ad secundum respondetur quòd motus potest dici naturalis ex parte formæ dupliciter. Vno modo quia est à forma intrinseca non agente per apprehensionem, sed merè naturali modo. Alio modo quia est à forma intrinseca non agente per apprehensionem, sed per modum appetibilis mouente. Alio modo quia est à forma intrinseca vel extrinseca per violentiam, sed quæ nata est taliter mouere, & mobile naturam est ab ipsa taliter moueri vt illi formæ subiicitur. Sic differentia ergo ad diuersa vbi arguit motum non esse naturalē ex parte formæ primo modo, id est, non esse secundū inclinationem formæ mouentis absq; apprehensione, quia forma talis inclinat ad vnum determinatè. Et sic sanctus Thomas arguit ex indifferentia cœli ad omnia vbi, quòd eius motus non est naturalis

naturalis ex parte suę formę, cum illa sit forma merè naturalis. Talis autem indifferentia non arguit motum non esse naturalē secundo modo, quia forma per apprehēsionē agens potest suū mobile ad diuersa mouere secundū diuersitatē apprehensionū, & sic non inconuenit mobile esse indifferens ad diuersa vbi, inquantum natum est à tali forma moueri, & motum eius esse naturalem inquantū mouetur à forma intrinseca sic nata mouere, ipsumque sic ab ipsa natum est moueri inquātum tali formæ subiicitur, licet aliunde ad oppositum duntaxat motum inclinetur. Vnde ad obiectionem negatur quòd motus animalis vt est animal, sit naturalis ex parte formę eo modo quo loquitur san. Thom. hoc loco de motu naturali ex parte formæ, dum loquitur de motu cœli. Secundum dubium quod remouet sanctus Thom. est. Posset enim aliquis arguere quòd motus cœli non sit voluntarius, quia est vnus & vniformis, voluntas autē ad multa se habet, & non est determinata ad vnum. Sed respōdet quòd voluntas determinatur ad vnum per suam sapientiam qua diriguntur infallibiliter ad vnum finem, sicut natura determinatur ad vnum per suam virtutem: ideo quòd motus cœli sit voluntarius, non repugnat eius vnitati & conformitati.

AD huius responsionis euidentiam considerandū est, quòd cum voluntas sequatur cognitionē intellectiuam, & ab ipsa tanquam à sua regula dirigatur, licet considerata ratione voluntatis absolutè, voluntas sit causa indifferēs & non determinata ad vnum, inquantum tamen sequitur iudicium intellectus iudicantis aliquid esse volendum & faciendum, determinatiōē habet ab illo, ita quod propter illud determinatè agit, & potest ad aliquem finē vniformiter & infallibiliter mouere, quando & cognitio qua dirigitur, est infallibilis & certa, & ipsa voluntas impediri non potest in suo effectu. Et sic cum voluntas substantiæ mouentis cœlum impediri non possit, dirigatúrque à sapientia infallibili & certa ad vnum finem, ipsa intellectualis substantia vniformiter mouet cœlum & infallibiliter ad finem quem intendit in mouendo. Et non se habet ad motum cœli vt causa indeterminata, sed vt limitata ad vnum. Tertium dubium quod excludit, est: Si enim motus cœli est naturalis, videtur quòd in motu cœlesti possit aliquid esse contra naturam in motu grauium & leuium. Respondet ex præmissis quòd non est simile. neque enim accessus ad aliquod vbi in motu cœli, neque recessus ab eo est contra naturam, sicut in grauibus & leuibus, eo quia in grauibus & leuibus naturæ intentio determinata est ad vnum locum ad quem accessus est naturalis, & à quo recessus est contra naturā: tum quia motus quo acceditur ad medium, intellige de medio mūdi, & motus quo receditur ab eo, sunt contrarij: naturæ autem intentio in motu cœli, secundum quam scilicet naturā dicitur eorum motus naturalis, nō est ad aliquod vbi determinatū: & motus quo circulariter recedit ab vno signo, non est contrarius motui quo ad ipsum accedit, sed est vnus & continuus. sicut enim & accessus & recessus grauium & leuium respectu loci medij inter extranea est naturalis, & non sunt motus contrarij, sed est vnus motus continuus, quia natura, ita & in cœli motu. Nam quodlibet vbi in motu cœli est sicut medium in motu recto, non sicut extremum.

ADVERTE quòd motus grauis quo receditur à medio mundi, tendit ad locum sursum sibi contrarium: & quia motus sursum & motus deorsum corporis grauis sunt cōtrarij, vtpote ad contraria loca tendentes, ideo bene hic dicitur quòd motus quorum vno natura accedit ad mediū, & altero recedit, sunt cōtrarij: motus autem cœli quo acceditur ad aliquod signū non est contrarius ei quo receditur ab eo, quia motus quo recedit ab aliquo signo, non est ad vbi contrarium ei ad quod acceditur, cum in motu circulari non sit contrarietas secundū aliqua puncta in circulo designata, prout sunt puncta ipsius circumferentiæ extranea diametri secundum quā mensuratur maxima distantia in circulo, vt ait san. Tho. primo cœli in expositione tex. 55. Vltimum dubium est. Nam quia dictum est motum cœli esse à substantia intellectuali, posset aliquis quærere, Vtrum illa substantia sit coniuncta corpori cœlesti, vt sit anima eius, an sit separata, & vtrū sit prima substantia quę immediatè mouet cœlum, an substantia creata qua mediante moueat, aut prima substantia moueat primum, & aliæ alia. Respondet sanctus Thom. quòd nihil refert quodcunque horum dicatur, dummodo intelligatur quòd motus cœlestis est à substantia intellectuali.

ADVERTENDVM q⁹ sanct. Th. nihil aliud vult ex hoc fine processū habere nisi q⁹ motus cœli nō est naturalis tantùm, sed partim naturalis, & partim voluntarius, hoc autē habetur siue ponatur q⁹ substantia intellectualis mouens sit forma cœli, siue ponatur quòd sit separata. Cùm enim de ratione mouentis non sit quòd sit intrinsecum moto, potest mouens voluntarium & esse intrinsecū & esse extrinsecum. motus enim progressiuus hominis qui est ab anima coniuncta, est voluntarius: & motus rotæ ab homine separato est voluntarius. Propterea bene dicitur hic q⁹ nihil refert ad propositum quodcunque illorum dicatur.

Quòd omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent.

Caput 24.

SI autē corpus cœleste à substantia intellectuali mouetur, vt *ostēsum est. motus autē corporis cœlestis ordinatur ad generationē in inferioribus: necesse est quòd generationes & motus istorum inferiorū procedūt ex intentione substantię intelligentis. In eundem enim fertur finē intentio principalis agentis, & instrumēti. cœlum autē est causa inferiorum motuum secundum suum motum quo mouetur à substatia intellectuali. sequitur ergo quòd sit sicut instrumentum intellectualis substātiæ. sunt igitur formæ & motus inferiorum corporum à substantia intellectuali causatæ & intentæ sicut à principali agēte, à corpore verò cœlesti sicut ab instrumento. oportet autē quòd species eorum quæ causantur & intenduntur ab intellectuali agente, præexistāt in intellectu ipsius, sicut formæ artificiatorū præexistunt in intellectu artificis: & ex eis deriuentur in effectus. omnes igitur formæ quæ sunt in istis inferioribus, & omnes motus determinantur à formis intellectualibus quæ sunt in intellectu alicuius substantiæ vel aliquorum. Et propter hoc dicit Boëtius in lib. de Trinit. * quòd formæ quæ sunt in materia venerunt à formis quæ sunt sine materia. Et quantum ad hoc verificatur dictū Platonis quòd formę separatæ sunt principia formarum quæ sunt in materia: licet posuerit eas per se subsistentes, & causantes immediatè formas sensibilium: nos verò ponimus eas in intellectu existentes, & causantes formas inferiores per motum cœli.

Cap. 23.

Li. 1. ca. 3.

Quia verò omne quod mouetur ab aliquo per se, & non secundum accidēs, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem cœleste mouetur à substantia intellectuali, & causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: necessariū est q⁹ corpus cœleste dirigatur in finem sui motus per substantiā intellectualē, & per consequens inferiora corpora in proprios fines. Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moueantur & agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem à substātia intelligente per modum quo sagitta tēdit ad signum directa à sagittante. sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum siue ad finē determinatum ex impulsione sagittantis: ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex mouentibus naturalibus ex quibus sortiuntur suas formas & virtutes & motus. Vnde etiam patet quòd quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis. nam effectus principalius attribuitur primo mouēti dirigēti in finē, quàm instrumentis ab eo directis: & propter hoc operationes naturæ inueniuntur ordinatè procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur sit quòd ea etiam quæ cognitione carent, possunt operari propter finem, & appetere bonum naturali appetitu, & appetere diuinam similitudinem, & propriam perfectionem. Non est autem differentia siue hoc siue illud dicatur, q⁹ per hoc tendunt in suam perfectionem, quòd tendunt ad bonum: cum vnumquodque intantum bonum sit, inquantum est perfectum. secundum verò quòd tendit ad hoc quòd sit bonum, tendit in diuinam similitudi-

Corollariū

Opus naturæ est opus intelligentiæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nem. Deo enim assimilatur aliquid inquantũ bonũ est: bonum autẽ hoc vel illud particulare habet ꝙ sit appetibile inquantũ est similitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in propriũ bonũ, quia tendit in diuinã similitudinem, & non econuerso. Vnde patet ꝙ omnia appetunt diuinam similitudinem quasi vltimum finem. Bonum autem suũ cuiusliber rei potest accipi multipliciter. Vno quidem modo secũdum ꝙ est eius proprium ratione indiuidui: & sic appetit animal suum bonũ cùm appetit cibum quo in esse conseruatur. Alio modo, secundum quòd est eius ratione speciei: & sic appetit propriũ bonũ animal, inquantũ appetit generationẽ prolis, & eius nutritionẽ: vel si aliquid aliud operetur ad cõseruationem vel defensionem indiuiduorum suæ speciei.

Tertio verò modo ratione generis: & sic appetit proprium bonum in causando agens æquiuocum, sicut cœlum. Quarto autem modo ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium: & sic Deus qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse. Ex quo patet quòd quantò aliquid est perfectioris virtutis, & eminentius in gradu bonitatis: tantò appetitum boni communiorem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit & operatur. nam imperfecta ad solum bonum proprij in iuidui tendunt: perfecta verò ad bonum speciei: perfectiora verò ad bonũ generis: Deus autem qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. vnde non immeritò dicitur à quibusdam quòd bonum in quãtum huiusmodi, est diffusiuum, quia quantò aliquid inuenitur melius, tãtò ad remotiora bonitatem suam diffundit: & quia in quolibet genere quod est perfectissimũ, est exemplar & mẽsura omniũ quæ sunt illius generis: oportet quòd Deus qui est in bonitate perfectissimus, & suam bonitatem communissimè diffundens: in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. inquantum enim vnumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa. Hinc etiam patet quòd vnumquodque tendens ad hoc quòd sit aliorum causa, tendit in diuinam similitudinem, & nihilominus tendit in suũ bonum. Non est ergo inconueniens si motus corporum cœlestium & actiones motorum eorum dicantur esse aliqualiter propter hæc corpora quæ generantur & corrũpuntur, quæ sunt eis indigniora. non enim sunt propter hæc sicut propter vltimum finem, sed intendentes horum generationem intendunt suum bonum, & diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

Super cap. 24.

POSTQVAM ostendit sanct. Thom. omnia diuinam similitudinem appetere in causando, & omnia agere propter finem, vult nunc quædam dubia circa hęc remouere. Nam cùm sint dicta duo, vnum, quòd omnia agũt propter finem: alterum, ꝙ omnia agentia agunt propter assimilationem ad Deũ: circa vtrumq; vult quibusdã rationibus quæ adduci contra determinatã veritatẽ possunt, satisfacere. Cõtra primũ enim argui posset sic: Naturalia nõ arguunt propter finẽ, ergo non omnia propter finẽ agunt. Probatur antecedẽs, quia naturalia cognitione carent, nihil autẽ intẽdit sua actione aliquid determinatum nisi ad aliqua cognitione dirigatur. Contra secundũ sic posset instari. Omnia agunt naturali appetitu propter suã perfectionẽ tanquam propter finem, ergo nõ propter diuinam similitudinem.

AD primum horum respondet quòd naturalia tendunt in finem sicut directa à substantia intelligente, eo modo quo sagitta dirigitur à sagittante, eò quòd consequantur inclinationem in fines naturales ex mouẽtibus intellectualibus ex quibus fortiuntur suas formas & virtutes, & motus, sicut sagitta ex impulsione sagittantis tendit ad determinatum signum: ex quo sequitur quòd quodlibet opus naturæ est opus substãtiæ intelligentis, cùm principalius effectus attribuatur primo mouenti diri-
gentis, quàm instrumentis ab eo directis. Ostẽdit autem propositum dupliciter. Primò ex ordine agentium. Secundò ex ordine operum naturæ. Quantum ad primam viam arguit sic: Corpus cæleste à substantia intellectuali mouetur: sed motus cœli ordinatur ad generationem in istis inferioribus, ergo generationes & motus horum inferiorum procedunt ex intentione substantiæ intelligentis: ergo omnia inferiora corpora à substantia intellectuali in proprios fines diriguntur. probatur prima consequentia: quia cælum est sicut instrumentum substantiæ intellectualis, cùm sit causa inferiorum motuum secundum suũ motum quo à tali substantia mouetur: in idem autem fertur finis & intentio principalis agentis & instrumenti. Secunda consequen. probatur, quia quod mouetur per se ab aliquo, & nõ secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus: cœlũ autem mouetur à substantia intellectuali, & causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, ergo per eam diriguntur in finem sui motus, ergo &c. Ex primo consequenti infert sanctus Thomas veritatem haberi eius quod dicitur à Boëtio in lib. primo de Trin. cap. 3. & à Platone de processu formarum materialium à formis immaterialibus, quia cùm species eorũ quæ causantur & intenduntur ab intellectuali agente, præexistant in intellectu ipsius, & ex eis deriuentur in effectus, tanquam scilicet ex exemplaribus, vt patet in artifice, omnes formæ sensibiles & eorum motus determinãtur à formis intellectualibus quæ sunt in intellectu alicuius substantiæ intellectualis, si scilicet ab vna tantùm mouentur, puta à prima, aut aliquarum si à pluribus mouentur, puta à prima mediantibus secũdis. Differimus autem in duobus à Platone, quia Plato posuit illas formas esse per se subsistentes, & immediatè causare formas sensibiles, nos autem ponimus eas in intellectu existere, & causare inferiores formas per motum cœli.

CIRCA rationem qua probatur cœlum esse instrumentũ substantiæ intellectualis, aduertendum (vt habetur in præcedenti libro à sancto Thoma: & de veritate, quæst. 27. artic. & in pluribus aliis locis) quod ratio instrumenti in quantum instrumentum est, vt moueat inquantum motum à principali agente: & ideo si cœlum habet quòd sit causa inferiorum motuũ per motum quo mouetur à substantia intellectuali, optimè sequitur quod eius sit instrumentum.

CIRCA illam propositionem: In idem fertur finis & intentio principalis agentis & instrumenti: aduertendum quòd licet instrumentum ex propria forma aliquid operetur, inquãtum tamen instrumentum à principali mouente motum, vt dicitur 4. dist. prima, ar. 4. semper aliquid vltra propriam virtutem operatur: ideo licet alia possit esse intentio principalis agentis & instrumenti inquantum virtute propria præcisè operatur, inquantum tamen per modum instrumenti operatur, oportet vt tendat ad illud ad quod per motum principalis agentis ordinatur, & sic oportet eandem intentionem & eundem finem esse virtuti, inquantum huiusmodi. Loquitur ergo sanctus Thomas de intentione & fine instrumenti formaliter, inquãtum videlicet est instrumentum. Sed aduertẽdum quòd aut corruptus est textus, & debet sic habere: In eundem enim fertur finem intentio & principalis agentis & instrumenti: aut li &, exponendum est pro id est, vt li intẽtio sit expositio li finis, sicque sensus: In idem fertur finis, id est, intentio. Nam aliquando nomine finis vtimur pro intentione, quia intentio est tantùm finis. Dicimus enim finis meus est peruenire ad beatitudinem, id est, intendo ad beatitudinem peruenire.

CIRCA probationem secundæ consequentiæ attendendum primò, quòd cùm mouens per accidens, quod inquam mouetur per se coniungitur, vt hoc loco de mouente per accidens loquitur sanctus Thomas, nihil ad effectum operetur, non agãtur propter finem, non habet id quod mouetur, vt ad aliquid à tali mouente dirigatur. dicimus quidem album ædificare per accidens, quia accidit ædificatori esse album: domus tamen à talibus finem ab albo inquantum huiusmodi dirigitur, sed mouens per se, hoc est ex forma & virtute propria, habet dirigere quòd mouetur ad finem motus, quia omne agẽs & mouens per se agit & mouet propter aliquem finem ad quẽ intẽdit per motum peruenire, sicut domificator dirigu lapides motos & ꝛmento & ligna ad formã domus ad quam per motũ istorũ peruenitur: ideo optimè assumit sanctus Thomas quòd omne quod mouetur ab aliquo per se & non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus. Attendẽdum secundò, quòd idcirco ex eo quod corpus cœleste dirigitur in finem sui motus à substantia intellectuali, deduxit sanctus Thomas tãquam manifestum omnia corpora inferiora à tali substantia in proprios fines dirigi, quia ex eodem fundamento vtrumque deducitur, ex hoc inquam quod omne quod mouetur ab aliquo per se, dirigitur ab eo in finem motus. Quum enim ita corpora inferiora per se moueantur à

substantia intellectuali, sicut superiora, sequitur ꝙ sicut propter hoc superiora diriguntur in finẽ sui motus à substantia intellectuali, ita & inferiora in suos fines ad quos per suos motus perueniunt, à tali substãtia dirigantur. Secunda ratio est à signo, quia videlicet operationes naturę inueniuntur ordinatè procedere sicut operationes sapientis.

ADVERTE vt dicitur secundo distinctione 41. quæstione prima articulo primo quòd ordinare per modum ostẽdentis finem, absolutè est rationis: ordinare autem per modum perfectè ostendentis finem, est rationis perfectę per habitũ, puta sapientiæ: & ideo primo Metaphysicæ dicitur quòd sapientis est ordinare. Iccirco vbi in operationibus inuenitur ordinatus processus, signum est huiusmodi operationes ab aliquo sapiente & per intellectum agente aut immediatè aut mediatè procedere. Ad secundum dubium respondet sanctus Thomas negando consequentiam: quia inquam nihil differt siue hoc dicatur siue illud, id est, quodcunque illorum dicatur, habetur quòd appetunt diuinam similitudinem: & vnum alterum non excludit. Imò vnum infert reliquum. Hoc autẽ dupliciter declaratur. Primò sic, per hoc tendũt naturalia in propriam perfectionem, quòd tendunt ad bonum: per hoc verò quòd tendũt ad bonum tendunt in diuinam similitudinem, quia Deo aliquid assimilatur inquantum est bonum. vlterius, bonum particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, ergo tendit vnumquodque in proprium bonum, quia tẽdit in diuinã similitudinem, & non econuerso: ergo omnia appetũt diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

CIRCA ISTAM propositionem, bonum particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis considerandum, quòd in re quæ appetitur, est ipsum esse quod appetitur, & ratio appetibilitatis: sicut in visibili est id quod videtur, puta sortes, & ratio videndi, scilicet color. Dicere ergo quòd bonum hoc habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, est dicere quòd similitudo ad diuinam bonitatem est sibi ratio quare appetatur ex quo sequitur quòd non potest aliquid tẽdere in bonum per modum appetibilis quia tendæt in diuinam similitudinem: sicut nõ potest aliquid videri quin videatur color. idem enim actus (vt dicitur 2. de anima, text. 4. artic. 4.) cadit super obiectũ & super rationem obiecti. Sequitur etiam quòd in tali appetitione primum appetitum est diuina similitudo, & per cõsequens vltimus finis: quia quod est primum appetitionis alicuius, est principalius appetitũ. Propterea deduxit sanct. Tho. ex illa propositione quòd omnia appetunt diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

Secundò declaratur sic. Quantò aliquid est perfectioris virtutis, & eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum cõmunio rem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit & operatur ergo Deus in diffusione suæ bonitatis est exẽplar & mensura omnium bonitatem diffundentium: ergo vnumquodq; tendens ad hoc quòd sit aliorum causa, tendit in diuinã similitudinem, & nihilominus tendit in bonum suum. Antecedens declaratur ex duobus. Primò ex diuerso modo appetendi proprium bonum. Appetit enim aliquid bonũ suum aliquando secundũ quòd est eius proprium ratione individui: & sic animal suũ bonum appetit cum appetit cibũ quo conseruatur in esse. aliquando secundum quòd est eius ratione speciei, id est, secundũ quòd est bonum speciei, sic & animal appetit generationem prolis, & eius nutritionem, & siqua sunt conseruantia & defendentia individua suæ speciei, aliquando secundum quòd est eius ratione generis: & sic agens æquiuocum, vt cœlum, appetit propriũ bonum in causando, appetendo scilicet bonũ sui generis, puta eorum ad suum principium: & sic Deus propter suum bonũ dat esse omnibus rebus. Secundò declaratur antecedens ex eo quod à quibusdam dicitur scilicet quòd bonum inquantum huiusmodi est diffusiuum. quantò enim aliquid inuenitur melius, tantò ad remotiora, id est, ad magis distantia secundum naturã bonitatem suam diffundit. Prima verò consequentia probatur. In quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar & mẽsura omnium quę sunt illius generis: sed Deus perfectissimus in bonitate, & suam bonitatem cõmunissimè diffundit, ex quo sequitur habet quòd sit perfectissimũ in genere causę, quia inquantũ vnumquodq; magis bonitatem diffundit in alia, fit altior causa. ergo &c. Secunda autem consequentia non probatur, sed reputatur pro manifesta. Si enim alia agẽtia exemplantur in agẽdo à Deo & eius bonitate, sequitur quod agendo tendãt in diuinam similitudinem & in suum bonum. Ex hoc excluditur obiectio quædam ratione etiam superius, qua posset alicui videri quòd motus corporum cœlestium & actiones motorum eorum non sint propter corpora quæ generantur & corrumpuntur, cùm sint eis indigniora. Dicitur enim quòd non est inconueniens vt sint aliqualiter propter ipsa, cum non sint propter ipsa tãquam propter vltimum finem, sed propter bonum suum, & propter diuinam similitudinem.

CIRCA illam propositionem, quantò aliquid perfectioris virtutis est, & eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum boni communiorem habet, dubium occurrit. Ex hoc enim sequitur quòd Deus agat propter appetitum boni cõmunissimi, cum ipse perfectissimæ bonitatis sit, quod etiã manifestè hic dicitur à sancto Thoma, vbi ait quòd Deus dat omnibus esse propter bonum suum, secundum quòd est eius ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium. Huius autem oppositum videtur haberi potentia quæst. 3. art. 15. 14. vbi dicitur quòd Deus agit ex amore finis, non autem ex appetitu finis.

Ad huius euidentiam considerandum est quòd appetitus nomine dupliciter vtimur pro nunc: quandoque quidem tanquam nomine particularis cuiusdam actus appetitus, qui alio nomine vocatur desiderium: & sic non agit Deus propter appetitum finis, quia appetitus hoc modo sumptus est rei nõ habitæ, Deo autem nihil deest quòd sua actione sibi velit acquirere. quãdoque verò nomine appetitus vtimur tanquam communi nomine ad omnia appetitus opera, vt etiam amare sit quoddã appetere: & sic non inconuenit Deum habere appetitum boni communissimi, & agere propter appetitum talis boni inquantum operatur & dat esse rebus, eò quod vult huiusmodi bonum: & hoc modo hîc accipitur nomen appetitus: in quæstionibus autem de potentia Dei accipitur primo modo.

Quomodo Deus agere dicitur propter bonum suũ.

SED aduertẽdum cùm dicimus Deum agere propter bonũ suum ratione similitudinis analogiæ, &c. quòd hoc dupliciter possumus intelligere. Vno modo quòd hoc bonũ suum sit bonitas sua, qua in seipso formaliter est bonus. Alio modo quòd hoc bonum suum sit bonum formaliter in rebus creaturæ. Si primo modo accipiamus, sic sensus est quòd propter amorem suæ bonitatis ad quam omnia habent quandam analogiam & similitudinem, propter bonum communissimum tãquam ab omnibus per quandam similitudinem participatum, dat omnibus esse: & tunc bonum suum respectu ipsius habet rationem finis operãtis iuxta distinctionem de fine positam à sancto Thoma secundo sententiarum, dist. prima, quæst. 2. art. primo. Si secundo modo intelligamus, sensus est quòd Deus dat esse omnibus rebus, quia vult bonum omnium rerum, quod est quædam participata similitudo diuinæ bonitatis: & sic ad ipsam habet quãdam analogiam & proportionem, vt etiam ipsum bonum creaturæ dicatur bonum Dei proportionaliter, inquantum est similitudo suæ bonitatis: & tunc bonum suum habet rationem finis operis, non autem operantis. vult enim creaturam omnem ex operatione diuina consequi similitudinem quandam diuinæ bonitatis, ipsa autem diuina bonitas est id ex cuius amore vult vt eius similitudo communicetur creaturæ. licet autem vtroq; modo, quod hîc dicitur, possit habere veritatem: videtur tamen in secũdo sensu accipiẽdum, dum inquit quòd bonum suum quod vult Deus, est suum ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium. ex hoc enim dat intelligere quòd bonum ab ipso intentum in rerũ creatione tanquam fine operis, est bonũ principiatorum: quod est etiam bonum Dei secundum quandam analogiam & proportionem ad ipsius essentialem bonitatem.

Quòd intelligere Deum, est finis omnis intellectualis substantiæ.

Cap. 25.

QVVM autem omnes creaturæ etiam intellectu carentes ordinentur in Deum sicut in finem vltimum, ad hunc autem finem pertingant omnia inquantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt: scilicet per suum propriam operationem intelligendo ipsum. vnde oportet quòd hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum. Vltimus enim finis cuiusliber rei est Deus, vt ostensum est. intendit igitur vnumquodque sicut vltimo fini Deo cõiungi, quantò magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quòd ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit (quod fit dũ aliquid quis cognoscit de diuina substantia) quàm dum consequitur eius aliquam similitudinem. substan-

Idem 1. p. q. 2. art. 4. & 2. 2. q. 16. ar. 1. 7. ad primũ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tia igitur intellectualis tendit in diuinam cognitionem sicut in vltimum finem.

2 Item, propria operatio cuiuslibet rei est finis eius. est enim secunda perfectio ipsius: vnde quod ad propriã operationem bene se habet, dicitur virtuosum, & bonum: intelligere autem est propria operatio substantiæ intellectualis. ipsa igitur est finis eius. quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est vltimus finis & præcipuè in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata: sicut est intelligere & sentire. cùm autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quæ etiam cognoscuntur: oportet quòd tanto sit perfectior aliqua illarum operationum quanto ejus obiectum est perfectius: & sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quæ est intelligere. cognoscere igitur Deum intelligendo: est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ. *Obiectio.* Potest autem aliquis dicere intellectualis quidem substantiæ vltimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius vel illius intellectualis substantiæ est optimum intelligibile simpliciter. Sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius: & ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter: vnde eius facilitas erit in intelligẽdo Deum. Cuiuslibet verò inferioris substantiæ intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile: quod est tamẽ altissimum eorum quæ ab ipsa intelliguntur. Et præcipuè intellectus humani videtur quòd non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter propter eius debilitatem. habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximè cognoscibile sicut oculus noctuæ ad solem. *Responsio.* Sed manifestè apparet quòd finis cuiuslibet substãtiæ intellectualis etiam infimę est intelligere Deum. ostẽsum est enim suprà quòd omnium entium vltimus finis in quẽ tendunt, est Deus. intellectus autem humanus etsi sit in finius in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. cùm ergo nobilioris substantiæ non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus: vnũquodq; autẽ intelligens consequitur suum finem vltimũ per hoc quod ipsum intelligit, vt ostẽsum est. intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

3 Adhuc, sicut res intellectu carentes tendunt in Deũ sicut in finem per viam assimilationis: ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis, vt ex prædictis patet. res autem intellectu carentes etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio: sed hoc pro fine assimilationẽ ad summum bonum, vt ex dictis patet, etsi imperfectissimè ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcunque modicum posit de diuina cognitione percipere, illud erit sibi pro vltimo fine magis quàm perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

4 Amplius, vnumquodque maximè desiderat suum vltimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat & amat & delectatur in cognitione diuinorũ quãuis modicum quidẽ de illis percipere posit, quã in perfecta cognitione quã habet de rebus infimis. est igitur vltimus finis hominis intellige. e quoquo modo Deum.

5 Adhuc, vnumquodque tendit in diuinam similitudinem sicut in proprium finem. illud igitur per quod vnumquodque maximè Deo assimilatur, est vltimus finis eius. Deo autem assimilatur maximè creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est. hanc enim similitudinẽ habet præ cæteris creaturis: & hoc includit omnes alias: in genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundũ quòd intelligit actu, quàm secundum quod intelligit in habitu vel potẽtia: quia Deus semper actu intelligẽs est, vt in primo lib. *probatũ est. & in hoc quòd intelligit actu, maximè assimilatur Deo secundum quòd intelligit ipsum Deum. nã ipse Deus intelligẽdo se, intelligit omnia alia, vt in primo lib. * probatum est. intelligere igitur Deum est vltimus finis omnis intellectualis substantiæ. *cap. 11. *cap. 1.

6 Item, quod est tantùm propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantùm propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ: quia desiderium naturæ frustraretur: cùm non sit possibile pertransire infinita. omnes autem scientię & artes & potentiæ practicæ sunt tantùm propter aliud diligibiles. nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculatiuæ sunt propter seipsas diligibiles: nã finis earum est ipsum scire. Nec inuenitur aliqua actio in rebus humanis, quæ non ordinetur ad alium finẽ nisi consideratio speculatiua. Nã etiã ipsæ actiones ludicræ quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet vt per eas quodãmodo mente releuati, magis simus post modum potẽtes ad studiosas operationes: aliàs esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur: quod est inconueniens. Ordinãtur igitur artes practicæ ad speculatiuas: & similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus sicut ad finem. In omnibus autem sciẽtiis & artibus ordinatis ad illam videtur pertinere vltimus finis, quæ est præceptiua & architectonica aliarũ: sicut ars gubernatoria ad quam pertinet finis nauis, qui est vsus ipsius, est architectonica & præceptiua respectu nauis factiuæ. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculatiuas: nam ab ipsa omnes aliæ dependent, vtpote ab ipsa accipientes sua principia & directionem cõtra negantes principia: ipsi quę prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad vltimum finem: vnde & scientia diuina nominatur. est ergo cognitio diuina finis vltimus omnis humanæ cognitionis & operationis.

7 Adhuc, in omnibus agentibus & mouentibus ordinatis, oportet quòd finis primi agentis & motoris sit vltimus finis omniũ: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militãtium. Inter omnes autem hominis partes intellectus inuenitur superior motor: nã intellectus mouet appetitũ proponendo ei suum obiectum. Appetitus autem intellectiuus, qui est voluntas, mouet appetitus sensitiuos, qui sunt irascibilis & cõcupiscibilis: vnde & cõcupiscentiæ nõ obedimus nisi volũtatis imperium adsit. Appetitus autẽ sensitiuus aduenięte cõsensu voluntatis mouet iã corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum: finis autem & bonum intellectus est verum: & per consequens vltimus finis, primum verum. est igitur vltimus finis totius hominis & omnium operationum & desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus.

8 Amplius, naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur: vnde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant homines, primò philosophari cœperunt: inuenientes autem causam quiescebant. Nec fiebat inquisitio quousque perueniatur ad primam causam: & tunc perfectè nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi vltimum finem: nem: prima autem omnium causa Deus est: est igitur vltimus finis hominis cognoscere Deum.

9 Prærerea cuiuslibet effectus cogniri naturaliter homo causam scire desiderat. intellectus autem humanus cognoscit ens vniuersal. ide desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quæ solùm Deus est, vt in secũdo lib. *probatum est. non est autem a liquis affectus finẽ vltimum quousque naturale desiderium quiescat: non sufficit igitur a d felicitatem humanam, quæ est vltimus finis, qualiscunque intelligibilis cognitio, nisi diuina cognitio adsit quæ naturale desideriũ quietet sicut vltimus finis. est igitur vltimus finis hominis ipsa Dei cognitio. *Cap. 43.

10 Amplius, corpus quod naturali appetitu tendit in suũ vbi: tantò vehementius & velocius mouetur, quanto magis appropinquat fini. vnde probat Aristoteles in primo de cœlo*, quòd motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moueretur postea quàm prius. Quòd igitur vehemẽtius in aliquid tendit positea quã prius, nõ mouetur ad infinitũ sed ad aliquid determinatũ tẽdit. Hoc autẽ inuenimus in desiderio sciendi. quantò enim aliquis plura scit, tantò maiori desiderio affectat scire. tendit igitur desiderium naturale hominis in sciẽdo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quàm nobilissimum scibile, quod Deus est: est igitur cognitio diuina finis vltimus hominis. Vltimus autem finis hominis, & cuiuslibet intellectualis substantiæ felicitas siue beatitudo nominatur. hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam vltimum finem: & propter se tantùm. est igitur beatitudo & felicitas vltima cuiuslibet substantiæ intellectualis cognoscere Deum. *Cap. 10.

Hinc est quod dicitur Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. & Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum. Huic etiã sententiæ Aristoteles in vltimo Ethicorum *cõcordat, vbi vltimam hominis felicitatem dicit esse speculatiuam quantum ad speculationem optimi speculabilis. *Cap. 12.

Super cap. 25.

OSTENSVM ostendit san. Th. qualiter Deus omnis sit finis, vult nunc ostendere qualiter particulari modo est finis substantiæ intellectualis. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd intelligere Deum est finis intellectualis creaturæ. Secundò inquirit qualis cognitio de Deo sit eius finis, cap. 38. Tertiò conditiones huius finis ostendit, cap. 52. Quia autẽ finis substãtiæ intellectualis est felicitas. Circa primũ duo facit. Primò ostẽdit quòd intelligere Deum, est eius finis & felicitas. Secũdò ex hoc infert de felicitate opiniones excludit cap. 27. Circa primũ duo facit. Primò probat propositum, secundò mouet quædam dubia & soluit cap. sequenti. Quantũ ad primũ proponit quòd omnes quidem creaturæ pertingunt ad Deum tanquam ad finem vltimum, inquantum de similitudine eius aliquid participant: creaturæ tamẽ intellectuales quodã specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet intelligendo ipsum, ideo finis ipsarum est Deum intelligere. Intelligitur conclusio de intellectione Dei in cõmunion descendendo ad cognitionem quæ per essentiã habetur aut per creaturas, aut quouis alio modo. Probatur autem primò sic: Vltimus finis cuiuslibet rei est Deus, ergo inteudit vnũquodque sicut vltimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. ergo substantia intellectualis tendit in diuinam cognitionẽ sicut in vltimum finem. primam consequentiã relinquit pro manifesta. Secunda verò probatur, quia vicinius coniungitur aliquid Deo dum ad eius substantiam aliquo modo cognoscendo pertingit, quàm dum aliquam eius similitudinem consequitur. SED circa probationem huius consequentiæ dubitatur. Videtur enim falsum quòd magis & vicinius aliquid coniungatur Deo cognoscendo, quàm aliquam eius similitudinem participã do loquendo de cognitione Dei absolutè, de qua loquitur san. Thom. in hoc capite. Nam in cognitione Dei quæ à nobis habetur in via de Deo, non cognoscitur Deus nisi per speciẽ & similitudinem alicuius creaturæ, ergo Deus in tali cognitione non coniungitur nobis, nisi per quandã fui imperfectam & deficiẽtem similitudinem receptam in nobis, sicut & aliis rebus cõiungitur inquantum species creaturæ quæ à nobis cognoscitur est quædam imperfecta similitudo Dei. ergo non magis coniungimur Deo cognoscendo, quàm eius similitudinem participãdo. Respondetur quòd hic non fit comparatio coniunctionum ad Deum per acceptionẽ ipsius Dei à creatura, quasi aliæ creaturæ accipiant aliquam similitudinem Dei, substantia autem cognoscens recipiat ipsam Dei substantiã vt supponit obiectio, sed fit comparatio coniunctionũ ad ipsum Deum per modum cuiusdã attinctionis, iuxta quòd habetur primo sententiarum, dist. 37. q. 1. art. 2. & sic dicitur quòd vicinius cõiungitur aliquid Deo per cognitionem substantiæ diuinæ, quàm per acceptionem similitudinis eius. Per cognitionẽ enim quæ est operatio cognoscentis manens in cognoscente, ipsum cognoscens aliquo modo attingit ipsam substantiam diuinam, tanquã suæ operationis obiectum, licet non attingat ipsam tanquã inhærentem sibi secundum esse. Per acceptionem autem alicuius participatæ similitudinis ipsius, res non attingit substantiam diuinam, sed tantùm quandam eius similitudinem: & sic vicinius cõiungitur res Deo per cognitionem quàm per acceptionẽ cuiuscunque participatæ perfectionis. Secundò, intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis, ergo est eius finis: ergo quod est perfectissimũ in hac operatione, est vltimus finis, ergo &c. probatur prima consequentia, quia propria operatio cuiuslibet rei est eius finis, cùm sit eius secunda perfectio, & quod ad propriam operationem bene se habet, dicatur virtuosum & bonũ. secunda consequentia est manifesta: tertia verò probatur, quia intelligere Deum est perfectissimum in genere huius operationis: cùm huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, & ex eis cognoscantur, Deus autem sit perfectissimum intelligibile.

quam eius similitudinem participando.

Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius.

CIRCA istam propositionẽ, operatio propria cuiuslibet rei est finis eius, duo sunt attendenda. Primum est, quòd duplex potest esse finis rei, vt dicitur 4. dist. 49. q. 1. ar. 1. vnus extrinsecus, vltimum scilicet ad cuius affectionẽ res tenditalius intrinsecus, illa scilicet operatio qua res suo fini extrinseco primo coniungitur. Intelligitur ergo propositio sanct. Thom. non de fine extrinseco, sed de intrinseco. Secũdum est, quòd cùm operationis nomen dupliciter accipi possit, scilicet prout nominat actionẽ, & prout nominat omne complementũ potentiæ, secundum quod superius cap. 22. diuisa est operatio in actionem & passionẽ, hoc loco non accipitur primo modo, sed secundo modo. finis enim lapidis secundũ quòd naturaliter mouetur, non est aliqua actio ab ipsa producta, sed esse in loco deorsum. vnde in 4. sen. loco allegato hanc propositionem sanct. Thomas ponens, ait quòd finis cuiuslibet rei est operatio propria, vel per operationẽ propriam ad finem venit. Nomine ergo operationis intelligitur hic complementum rei & perfectio rei qua primo suo extrinseco fini coniungitur, si habeat extrinsecum finem. vnde prima probatio huius propositionis hîc inducitur, quia operatio est secunda perfectio rei, id est, vltimum complementum perfectionis. perfectio enim rei diuiditur in primam tantum & secundam. verũ tamen est quòd res aliquam naturalem habens operationem quæ est actio, ipsam actionem pro fine habet. vnde & secundo cœli, tex. 17. dicitur quòd vnumquodque est propter suam operationem.

CIRCA secundam probationem dictæ propositionis aduerte. Cum dicatur virtuosus homo & bonus simpliciter, ex eo quòd est bene dispositus & suo fini proportionatus, illud per cõparationem ad quod dicitur homo virtuosus & bonus, erit finis hominis: & vniuersaliter vnumquodque habet pro fine illud per comparationem ad quod simpliciter dicitur bonum in suo genere, sicut bonum autem est quod habet naturã & dispositionem suo fini ad quem ordinatur congruẽtem. Cum ergo virtuosum & bonum dicatur in ordine ad propriam operationem (est enim virtus, vt dicitur secundo Ethicorum, quę bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum, quod aliis verbis san. Th. expressit dicens, quòdomne quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum & bonum) necesse est operationem propriam esse finem vniuscuiusque rei.

CIRCA illam propositionem, Et præcipuè in operationibus quę non ordinantur ad aliqua operata, attendendum quòd non apparet quomodo immediatè hæc verba præcedẽtibus cõiunganter, & ideo aut aliquid deficit, puta hoc, sicut &in aliis operationibus, & præcipuè &c. vel debet esse immediatè post primã propositionem in principio rationis positam, post hæc. s. propria operatio cuiuslibet rei est finis. Quomodocunque autẽ ponatur, ideo illam ponit san. Th. quia & si in aliquibus operationibus dubium sit in iis scilicet quæ ordinantur ad aliqua operata (in illis enim ipsa operata videntur fines esse, vt in superioribus patuit) in illis tamen quæ ad alia operata non ordinã-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur, magis apparet quòd ipsæ operationes sint fines.

Aspectio per se vltimi finis in scientijs recipiunt.

CIRCA illam propositionem, Huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiunt, aduerte ex doctrina sanct. Tho. 1. 2. q. 3. art. 5. ad tertium, quòd intelligitur de principali obiecto, non autem de obiecto quod in alio cognoscitur. Habet etiam veritatem de ipso principali obiecto ratione suæ speciei existentis in cognoscente quæ est principiū operationis, quia omnis operatio specificatur ex principio formali operationis. Ex hoc tollitur contradictio quæ videtur esse in doctrina sanct. Thom. dum aliquando dicit operationes specificari ex obiectis, aliquando verò dicit illas ex formalibus principijs specificari. Idem enim vtrobique dicitur, quia obiecta non specificant nisi inquantum sunt formalia principia operationis per suas species, aut etiam per ipsa si in aliquibus id contingat.

AD hanc rationem responderi posset, inquit sanctus Thomas, quòd vltimus finis, substantiæ intellectualis consistit quidem in intelligendo optimum intelligibile, non tamē optimum intelligibile cuiuslibet earum est optimum intelligibile simpliciter, sed secundum gradum ipsarum est gradus optimè intelligibilium ab ipsis: & ideo felicitas suprema substantiæ est in intelligendo optimum intelligibile simpliciter qui est Deus: aliarum autem felicitas est in intelligendo alia optimè intelligibilia inferiora secundum earum gradus. Et præcipuè videtur de intellectu humano, quòd eius non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, quia ad cognoscendum maximè intelligibile se habet sicut oculus noctuæ ad solem.

SED contra hanc responsionē arguitur probando quòd finis cuiuslibet substantiæ intellectualis etiam infimæ est Deū intelligere. primò, Omnium entiū vltimus finis est Deus, vt ex superioribus patet, ergo & intellectus humani. ergo Deum intelligere, est vltimus eius finis. patet consequentia, quia intellectus humanus, id est, anima intellectiua est superior omnibus intellectu carentibus, nobilioris autem substantiæ non est ignobilior finis. Secunda quoque consequentia probatur, quia vt ostensum est suprà, vnumquodque intelligens cōsequitur finem suum vltimum per hoc quòd ipsum intelligit. Secundò, res intellectu carentes non quiescūt in similitudine ad proxima agentia, sed habent pro fine assimilationem ad summum bonum, etsi imperfectissimè ad eam possint pertingere. ergo & intellectus qualumcunq; modicum de Deo cognoscere possit, illud erit sibi pro vltimo fine magis quàm perfecta cognitio inferiorum intelligibilium. probatur consequentia, quia sicut illa tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis. Tertiò, intellectus humanus magis desiderat, amat, & delectatur in cognitione diuinorum etiam modica, quàm in perfecta infimarū rerum cognitione, ergo &c. probatur consequentia, quia vnumquodque maximè desiderat suum finem. Tertiò, principaliter arguitur ad conclusionem: Deo maximè assimilatur creatura intellectualis per hoc quòd est intellectualis, cùm hanc præ cæteris habeat creaturis, & omnes alias hæc similitudo includat, & in hoc genere similitudinis magis Deo assimilatur cùm intelligit actu, quàm cùm intelligit habitu vel potentia, quia Deus est semper intelligens actu, & in hoc quòd intelligit actu, maximè assimilatur Deo secundū quòd ipsum Deum intelligit, cùm ipse Deus intelligat omnia alia, ergo &c. probatur consequentia, quia illud per quod vnumquodque maximè Deo assimilatur, est vltimus eius finis, cùm vnumquodque tendat in diuinam similitudinem sicut in vltimum finem.

Similitudo ad Deum in natura intellectu alijs omnes alias includit.

CIRCA illam propositionem: Similitudo ad Deum in natura intellectuali includit omnes alias, aduertendum quòd cùm similitudo sit conuenientia in forma, secundum conditionē formæ, oportet esse similitudinis conditionem natura autem intellectualis omnes gradus formales aliarum rerū virtualiter continet, sicut & anima intellectiua omnes alias formas vnitè continet. Nam continet esse, continet viuere, continet sentire, continet moueri secundum locū: ideo quod assimilatur Deo in natura intellectuali, assimilatur ipsi quantum ad omnes perfectiones essendi secundum quas aliæ creaturæ illi assimilantur. propterea bene inquit sanctus Thomas hanc similitudinem omnes alias similitudines includere & continere. Quartò, omnes artes practicæ & omnis humana operatio ordinatur ad speculationem intellectus sicut ad finē, omnis speculatio ordinatur ad Metaphysicam. Metaphysica quantum ad ea quæ antecedunt cognitionem traditā de Deo, ordinatur ad Dei cognitionē, sicut ad vltimum finē, ergo cognitio Dei est finis omnis humanæ cognitionis & operationis. Probatur primū antecedēs, quia quod est tantū propter aliud diligibile, est propter illud quod est propter se tantum diligibile. quum non sit in infinitum abire in appetitu naturali quin frustraretur naturæ appetitus. omnes autem scientiæ & artes & potentiæ practicæ sunt tantum propter aliud diligibiles, cùm earum finis sit operati. scientiæ autē speculatiuæ, cùm earum finis sit scire, sunt propter seipsas diligibiles, nec inuenitur aliqua actio in rebus humanis excepta speculatione quæ nō ordinetur ad alium finem: quòd maximè manifestatur ex iudicijs operationibus quæ videtur absque fine heri. Nam & ipsæ habent aliquem finem debitum, scilicet relationem meriti, & maiorem potē tiam ad studiosas operationes, aliàs esset semper ludendum. Secundum verò antecedens probatur, quia à prima philosophia omnes aliæ scientiæ speculatiuæ dependent tanquam ab ipsa sua accipientes principia, & ab ipsa contra negantes principia directè. In omnibus autem scientijs & artibus ordinatis ad illā videtur pertinere vltimus finis quæ est præceptiua & architectonica aliarum, vt patet de arte gubernatoria nauis respectu nauis faciendæ.

CIRCA hanc rationem tria sunt quę dubitatem afferunt. Primum est, quia dicitur omnes practicas scientias ordinari ad opus, & speculatiuas esse per seipsas diligibiles. Hoc enim videtur falsum, quia aliquis potest addiscere scientias practicas, ad hoc tantùm vt sciat, & aliquis potest addiscere speculatiuam scientiam propter luctum. Secundum est, quia dicitur omnem humanam operationem ordinari ad speculationem intellectus, vt ad finem. hoc enim videtur falsum, quia multas operationes homo facit non ordinans eas ad speculationem: imò nihil de speculatione cogitans. Tertium est, quia additur pro ratione quare actiones ludicræ non quæruntur propter se, quia videlicet alias esset semper ludendum. Ista autē ratio non videtur sufficiens, quia quum hic dicatur speculationem quæri propter se, sequetur quòd semper sit contemplationi insistendum. hoc autem videtur falsum, cùm nullus inueniatur qui semper cōtemplationi insistat, ergo &c.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd hic loquitur sanctus Thomas de scientia practica & speculatiua inquantum huiusmodi sunt, & de his quæ sibi per se conueniunt, non autem de his quæ ipsis accidunt ex intentione addiscentis. scientiæ autem practicę inquantum practica est conuenit vt ad opus aliquod extra intellectū ordinetur, vt patet ex rationeipsius. dicitur enim scientia practica quæ est de rebus operabilibus inquantum operabilia sunt: talis autē notitia per se ad opus dicit ordinem, & habet vt ipsum proportionem tanquam ad illud propter quod, vt sic est inuenta, & à natura data fuit nobis principia ad eam inuenendam. Quamuis autem quandoq; non sequatur ex ipsa scientia opus, non tollitur propter hoc quin ad opus sicut ad finem ex se ordinetur, sicut si ex medicina non sequatur sanitas, aut etiam medicina ad alium effectum ab aliquo ordinetur quàm ad sanitatem, non sequitur quin medicina secundum se habeat pro fine sanitatem, & ad illam inquantum est medicina ordinetur. Similiter speculatio secūdum naturam suā inquantum scilicet est speculatio, non habet quòd ad aliud ordinetur tāquam ad finem, sed magis propter seipsam quæ naturaliter aliqua speculatio inquantum est deficiens & imperfecta, ad perfectiorem ordinetur, sicut aliæ scientiæ speculatiuæ ad Metaphysicam tanquam ad perfectiorem & altiorem cognitionē ordinantur. Quia tamen non incōuenit aliquid rei præter finem naturā ab extrinseco conuenire, ideo non inconuenit vt ex intentione acquirentis scientiā, cognitio practica propter se quæratur, & speculatiua ad aliquid aliud ordinetur, sed hoc ipsis per accidens, & præter naturam ipsarum conuenit. Dicitur ergo ad dubium, quòd non procedit ratio contra sanctū Thomam, quia arguitur de eo quod per accidens istis scientijs attribuitur. Sanctus Thomas autem loquitur de eo quod ipsis conuenit per se & secundum propriam naturam.

PER hoc etiam patet solutio ad secūdum. licet enim aliquis suas actiones quæ conueniunt homini inquantum homo est, & vt ab aliis distinguitur, quæ scilicet ratione sunt regulatæ, ad finem culationem non ordinet, omnes tamen secundum naturā suam sunt ad contemplationem ordinabiles, & ad illam proportionē habent vel mediatè vel immediatè, inquantum aliquo modo ad ipsam disponunt, aut causando aliquid speculationi deseruiens, sicut ludicræ actiones quibus animus recreatur, & sic pro finem ad speculationem: aut speculationis impedimenta remouendo, sicut actiones virtutum moralium inordinatas remouendo passiones quæ habent à speculatione deturbare, & sic de aliis actionibus quibus aut mediatè aut immediatè ad speculationem homo iuuatur. Ad tertium dicendum quòd vtique semper insistendum speculationi intellectus per se loquendo, & natura speculationis considerata, tum quia (vt dicitur 12. q. 35. ar. 5. ad tertium) contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cùm nihil aliud sit quàm consideratio veri, quod est bonum intellectus: tum quia est finis: finis autem quæritur in infinitum, vt dicitur à S. Tho. Ro. 12. tum quia delectationi quæ est in consideratione, nihil est cōtrarium, vt dicitur primo Topicorum, & decimo Ethicorum, quod intelligendum est per se, vt notat sanctus Thomas articulo allegato. Vnde beati qui nihil habent à contemplatione extra

ne retrahens, semper vacant contemplationi. Per accidens tamē contingit vt contemplationi non sit semper insistendū propter varias necessitates humanæ vitæ, & quia ex longa & diuturna contemplatione fatigatur homo, ex eò quòd ad speculationem huius vitæ oporteat opus virium sensitiuarum concurrere.

Ludus ad quietem reducitur.

Ludus autem non habet ex se vnde sibi semper sit insistendum. Est enim vt dicitur 2. 2. quæst. 168. articulo secūdo ad tertium, ipse operationes ludi secundum suam speciē non ordinē tur ad aliquem finem, vt patet 10. Ethicorum, delectatio tamen quæ in ludo habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationē & quietem: vnde & hic dicitur, quòd tales ludicræ actiones quę videntur absque fine fieri, habēt aliquem finem debitum, ratione scilicet delectationis coniunctæ, & superius in hoc tertio libro capit. secundo dictum est quòd actiones ludicræ interdum sunt finis, quandoque autem sunt propter finem, quòd etiam intelligendum est ratione delectationis adiunctæ.

Quintò, finis intellectus est finis omnium actionum humanarum, ergo vltimus finis totius hominis & omnis desideriorum & actionum eius est cognoscere primum verum qui est Deus. patet consequentia, quia finis & bonum intellectus est verum, & per consequens primum verum est vltimus finis. antecedens verò probatur, quia inter omnes hominis partes intellectus inuenitur superior motor, quod patet ex ordine mouentiū in homine. In omnibus autem agentibus & mouentibus ordinatis finis primi agentis & motoris est vltimus finis omnium, vt patet in exercitu.

Intellectus est primus motor in homine.

ADVERTE quòd accipiendo motorem communiter vt se extendit ad mouentem per modum finis, & ad mouentem per modum efficientis, intellectus est primus motor in homine, quia mouet voluntatem per modum finis: quod significauit sanctus Thom. dum dixit quòd mouet appetitum proponendo ei suum obiectum. Nam bonum & finis est obiectū voluntatis. accipientes autem motorem pro mouente per modum efficientis, voluntas est primus motor, inquantum omnes alias animæ vires aut per essentiam aut per participationē rationales ad operationē mouet. Quomodo autem se habeat intellectus ad voluntatem in mouendo per modum finis, satis dictum est in primo libro.

SECTIO. Naturaliter ineſt omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur, vt patet ex philosophāntium, & ex illarum cognitione in Dei cognitionem peruenitur, & illi præsupponitur naturaliter. ille enim est naturalis ordo nostræ cognitionis, non autem vt à suprema causa ad inferiorum cognitionem descendamus, ac si cognitio illius ad inferiorum cognitionem ordinetur.

ISTO ergo ordine supposito optimè procedit ratio S. Th. quodcunque enim intelligibile creatum cognouerimus, restat adhuc naturale desiderium cognoscendi causam entis vniuersalis, quæ est Deus. illa autē habita, nulla vlterior cognitio desiderator. ideo illa est vltimus finis, nō autem cognitio alterius intelligibilis. Non est ergo eadem ratio de cognitione causæ vniuersalis quæ est Deus, & de cognitione causarum propriarum, quia cognito causæ istius vniuersalis includit præsuppositiuè cognitionem causarum particularium ex qua causatur, sicut assecutio finis præsupponit assecutionem mediorum ordinatorum ad finem: & ad vlteriorem cognitionem non ordinatur, & ideo ipsa posita completur desiderium, ipsa autem non posita non completur: & propter hoc est vltimus finis. cognitio autem causarū particularium non includit cognitionem primæ causæ tanquā medium ad ipsam ordinatum, imò ipsa illius cognitionē naturali ordine respicit tanquam id quod perfectius: & ideo quanuis ipsa ponatur, non propter hoc naturale desideriū scien di quietatur, sed adhuc remanet desiderium cognoscendi Deū, sicut habita euacuatione beneficio medicinæ adhuc desideratur sanitas.

ADVERTE autem quòd ista ratio differt à præcedente, quia in illa arguitur ex eo quòd Deus est rerū prima causa, hic autem arguitur ex eò quòd Deus est causa immediata entis inquantum ens. Vltimò. Quanto aliquis plura scit, tantò maiori desiderio affectar scire: ergo naturale hominis desiderium in sciendo, ad aliquem determinatum finem tendit: hoc autem nō potest esse aliud quàm nobilissimum scibile, quod est Deus, ergo &c. probatur consequētia, quia quod vehementius tendit in aliquid quàm prius, non mouetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit, quod probatur ex corpore naturaliter moto & ex Arist. ratione primo cæli, tex. 44. Ex prædictis infert sanct. Thom. corollariè, quòd quia vltimus finis cuiuslibet creaturæ intellectualis felicitas siue beatitudo nominatur, substātiæ intellectualis beatitudo & felicitas est cognoscere Deum. Confirmatur autem authoritate Matth. 5. Ioan. 17. & Aristot. in vltimo libro Ethicorum.

Quòd felicitas in actu voluntatis non consistit.

Cap. 26.

Idem 1. 2. q. 3. art. 4. & in 4. sc. d. 49.

VIA verò intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum nō solùm intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando & amando ipsum, & in ipso delectationem habendo: potest aliquis videri quòd vltimus finis & vltima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amādo, vel aliquo alio actu voluntatis se habēdo ad ipsum: præcipuè cum obiectum voluntatis sit bonum quod habet rationem finis: verum etiā quod est obiectū intellectus non habeat rationem finis nisi inquātum & ipse est bonum. vnde non videtur homo consequi vltimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Rationes probantes felicitatem in actu voluntatis cō sistere.

2 Præterea vltima perfectio operationis est delectatio quæ perficit operationem, sicut pulchritudo iuuentutem, vt in decimo Ethicorum Philosophus dicit*. Si igitur perfecta operatio est vltimus finis, videtur quòd vltimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quàm intellectus. *Cap. 4.

3 Adhuc, delectatio videtur ita propter se desiderari, quòd nunquam propter aliud. Stultum enim est quærere ab aliquo quare velit delectari. hæc autem est conditio vltimi finis, vt scilicet propter se quæratur: est igitur vltimus finis magis in operatione voluntatis quàm intellectus, vt videtur.

4 Item, in appetitu vltimi finis maximè omnes concordant, cùm sit naturalis: plures autem quærunt delectationem quàm cognitionem: magis igitur videtur esse finis delectatio quàm cognitio.

5 Amplius, voluntas videtur esse altior potētia quàm intellectus: nam voluntas mouet intellectum ad finem. intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet cùm aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quàm actio intellectus. magis igitur videtur vltimus finis quæ est beatitudo, consistere in actu voluntatis, quàm in actu intellectus. Hoc autem esse impossibile manifestè ostenditur. Cum enim beatitudo sit pro-

Improbatio conclu.

Universidad de Deusto
Biblioteca

prium bonum intellectualis naturæ, oportet quòd secundum id intellectuali naturæ conueniat, quod est sibi proprium, appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet sit diuersimodè in diuersis: quæ tamen diuersitas procedit ex hoc quòd res diuersimodè se habent ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantùm. Quę verò habent cognitionem sensitiuam, & appetitum sensibilem habent sub quo irascibilis & concupiscibilis continentur. Quæ verò habent cognitionem intellectiuam, & appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur secundum quòd est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ: sed solùm secundum quòd ab intellectu dependet: intellectus autem secundũ se proprius est intellectuali naturę. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter & principaliter magis quàm in actu voluntatis.

2 Adhuc, in omnibus potentiis quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potẽtiarũ: sicut motor naturaliter prior est quã mouetur ipsius mobilis. Talis autẽ potẽtia est voluntas appetibile enim mouet appetitum: obiectũ igitur voluntatis est prius naturaliter quàm actus eius. Primum igitur eius obiectum præcedit omnem actum ipsius: non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse, hoc autem est vltimus finis quæ est beatitudo: impossibile est igitur quòd beatitudo siue felicitas sit ipse actus voluntatis.

3 Præterea, in omnibus potentiis quæ possunt cõuerti in suos actus, prius oportet quòd actus illius potentiæ feratur in obiectum aliquod, & postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere q̃ intelligat rem aliquam, & consequenter quòd intelligat se intelligere. nã ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est: vnde oportet quòd vel procedatur in infinitum, vel si est deuenire ad primum intellectum: hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. primũ autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo siue felicitas: nam propter hoc volumus quæcunque volumus: impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis cõsistere.

4 Amplius, vnumquodque secundum ea quæ constituunt substantiam eius habet naturæ suæ virtutem. differt enim verus homo à picto per ea quæ substantiam hominis constituunt: vera autem beatitudo non differt à falsa secundũ actum volũtatis: nã eodẽ modo se habet voluntas in desiderando vel amãdo vel delectãdo quicquid sit illud quod sibi proponitur vt summũ bonũ, siue verè, siue falsò, vtrum autem verè sit summum bonum quod vt tale proponitur, vel falsò, hoc differt ex parte intellectus. beatitudo igitur siue felicitas in intellectu essentialiter magis quàm in actu voluntaris consistit.

5 Item, si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset, aut desiderare aut amare aut delectari: im possibile est autem quòd desiderare sit vltimus finis. Est enim desiderium secundum quòd voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi vltimi finis. Amare etiam non potest esse vltimus finis: amatur enim bonum non solùm quando habetur, sed etiam quando non habetur: ex amore enim est quod non habitum desiderio quæratur: etsi amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quòd bonum habetur amatum. Aliud est igitur habere bonum quod est finis, quàm amare: quod antè habere est imperfectũ, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est vltimus finis. Ipsum enim habere bonum, causa est delectationis: vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur: vel dum in futuro habendum speramus: non est igitur delectatio vltimus finis: nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

6 Adhuc, si delectatio esset vltimus finis, ipsa secundum seipsã esset appetenda. hoc autẽ est falsũ. refert enim quę delectatio appetatur ex eo ad quod cõsequitur delectatio. nã delectatio quæ consequitur bonas & appetẽdas operationes, bona est & appetẽda: quæ autẽ malas, mala est & fugiẽda. habet igitur quòd sit bona & appetibilis ex alio. nõ est igitur ipsa vltimus finis, quod est felicitas.

7 Adhuc, rectus ordo rerum conuenit eum ordine naturæ. nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, & non econuersõ. videmus enim quòd natura illis operationibus animalium delectationem apposuit, quæ sunt manifestè ad fines necessarios ordinatæ: sicut in vsu ciborum, qui ordinatur ad conservationem indiuidui, & in vsu venereorum, qui ordinatur ad conseruationem speciei. nisi enim adesset delectatio, animalia à prædictis vsibus necessarijs abstinerent. impossibile ergo est quòd delectatio sit vltimus finis.

8 Item, delectatio nihil aliud esse videtur quàm quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienti: sicut autem inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum, sicut autem homo per volũtatem inclinatur in finem, & quietatur in illo: ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios: quæ quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem esset dicere quòd finis motus corporis grauis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc ipso debat. Si enim hoc principaliter natura intẽderet vt inclinatio quietaretur, non daret eam: dat autem eam vt per hoc in locum proprium tendat: quo cõsecuto quietatur fine, sequitur inclinationis quietatio: & sic quietatio quietationis non est finis, sed concomitans finem. Necigitur delectatio est finis vltimus, sed concomitans ipsum. modo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

9 Adhuc, si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, dicitur eius operatio dicetur esse finis vltimus per quam pecunia mò consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam, finis: non autem amare neque concupiscere. Finis autẽ vltimus habetem amare neque concupiscere. Finis autẽ vltimus habet stantiæ intellectualis est Deus: illa igitur operatio hominis est substãtialiter eius beatitudo vel felicitas per quam primò attingit ad Deum: hoc autem est intelligere. Est igitur velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur vltima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.

Iam igitur per ea quæ dicta sunt, patet solutio ad contrarium obiectorũ. Non enim si felicitas per hoc quòd habet rationem summi boni est obiectum voluntatis, propter hoc necesse est quòd sit substantialiter ipse actus voluntatis: vt prima ratio procedebat. Immo ex hoc ipso quod est primum obiectum, sequitur quòd non actus eius vt ex dictis apparet. Nec etiam quòd ter quòd omne id quo res quocunque modo potest, fit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Vno enim aliquid perfectio alicuius dupliciter. Vno modo, vt habentis iam speciem. Alio modo, vt ad speciem habendam: sicut perfectio domus secundum quòd iam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio. Non enim domus fieret nisi propter hoc. vnde & in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta perfectio verò ad speciẽ domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam sicut principia subiãcentia ipsius, quàm id quod ordinatur ad speciei conseruationem: sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus: quam etiam illa quæ fiũt ad hoc quòd vsus domus sit conuenientior: sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quòd iam habet speciem, est finis ipsius: vt habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei quę est quasi vsus eius, est finis ipsius. Quæ autẽ sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei, imò res est finis ipsarũ. materia enim & forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati, & speciem habentis: imò ad hoc quæritur forma, vt species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, vt sanitas & vis nutritiua, licet perficiãt animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis econuersò. Ea etiã quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, & ad debitum finem cõgruentius cõsequendum: non sunt finis rei, sed magis econuerso: sicut pulchritudo hominis, & robur corporis, & alia huiusmodi de quibus dicit Philosophus in primo Ethicorũ, *quòd organicè deseruiũt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis: non ita quòd ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciẽ, sed ordinatur ad alios fines: sicut comestio ordinatur ad conseruationem individui: sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem retinam propter delectationem atẽtius & decentius operationi insistimus in qua delectamur. Vnde in decimo Ethicorum *Philosophus dicit quòd delectatio perficit operationem, sicut decor iuuentutem: qui quidem est propter eum cui inest iuuentus, & nõ econuerso. Neque autem quòd delectationem non propter aliud velint homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit vltimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio etsi non sit vltimus finis, est tamen vltimum finem concomitans: quia autem plures quærunt delectationem quæ est in cognoscendo, quàm cognitionẽ: sed plures sunt qui quærunt delectationes sensibiles, quàm cognitionem intellectus: & delectationem ipsam consequentem: quia ea quæ exterius sunt, magis nota pluribus existunt: eò q̃ à sensibilibus incipit humana cognitio. Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi eius motiuam, falsum esse manifestum est. Nam primò & per se intellectus mouet voluntatem. Voluntas enim in quantum huiusmodi mouetur à suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem mouet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur vt bonum: & sic desideratur à voluntate: ex quo sequitur q̃ intellectus actu intelligit, & in hoc ipso voluntatem præcedit. Nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet vt bonum. Et iterum, voluntas mouet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens mouere dicitur. Intellectus autem voluntatem per modum quo finis mouet. nam bonum intellectum est finis voluntatis: agens autem est posterior in mouendo quàm finis. nam agens non mouet, n si propter finem. vnde apparet intellectũ simpliciter esse altiorem voluntate: voluntatem verò intellectu per accidens, & secundum quid.

*Cap. 12.

*Cap. 4.

ad 3.

ad 4.

Super cap. 26.

VVM in præcedenti capite determinatum sit felicitatem & beatitudinẽ in intellectione Dei consistere, in hoc capite vult sanctus Thomas quædam dubia remouere quibus posset alicui videri quòd magis in actu voluntatis consisteret.

Circa hoc autem tria facit. Primò mouet dubia. Secundò probat beatitudinem in actu voluntatis non posse consistere. Tertiò ad obiecta respondet. Quantum ad primum adducitur quinque rationes quibus videtur quòd felicitas magis in actu voluntatis consistat, quàm in actu intellectus. Prima est: Obiectum voluntatis est bonum quod habet rationem finis. & verũ quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi inquantum est bonum: ergo homo non consequitur vltimũ finem per actũ intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Secunda est: Vltima perfectio operationis est delectatio, vt patet decimo Ethic. ergo &c. probatur consequentia, quia perfecta operatio est vltimus finis. Tertia est: Delectatio ita propter se videtur desiderari, q̃ nunquam propter aliud, ergo est vltimus finis, ergo &c. Quarta est, plures quærunt delectationẽ q̃ cognitionem, ergo &c. probatur cõsequentia, quia in appetitu vltimi finis maximè omnes concordant, cũ sit naturalis. Quinta est, Voluntas est altior potẽtia quàm intellectus, quia mouet intellectum ad finem, ergo actio voluntaris est nobilior actione intellectus, ergo &c. Quantum ad secundum probat sanctus Thom. istis non obstantibus quòd est impossibile vltimam hominis felicitatem in actu voluntatis consistere: & arguit primò sic: Beatitudo secundũ illud intellectualis naturæ cõuenit, quod est sibi proprium. ergo in actu intellectus substantialiter consistit & principaliter magis quàm in actu voluntatis probatur antecedens, quia beatitudo est proprium bonum intellectualis naturæ. cõsequentia verò probatur, quia intellectus secundum se est proprius intellectuali naturæ, voluntas autem secundum q̃ est appetitus, nõ est ei propria, sed solùm secundũ quòd ab intellectu dependet, cùm appetitus omnibus rebus inse diuersimodè, tamen secundum quòd diuersimodè se habent ad cognitionem, vt patet per appetitus & naturas discurrendo.

Quemodo voluntas est proprium intellectualis naturæ.

ADVERTENDVM quòd voluntas habet quòd sit appetitus, in quo eum appetitu aliarum rerum conuenit. & habet vt cõsequatur intellectum, in quo ab aliarũ rerũ appetitu differt. nam appetitus naturalis formam naturalem cõsequitur. sensitius autem sensitiuam. Licet ergo voluntas sit propria intellectuali naturæ, nõ tamẽ habet vt sit illi propria inquantum absolutè est appetitus, sed inquantum est intellectualis appetitus. ideo tota proprietas ipsius ad intellectualem naturam est ex intellectu, sicut proprietas appetitus naturalis ad rẽ naturalẽ est ex naturali forma, & proprietas sensitiui appetit' ad animal est ex sensu. Propterea bene inquit S. T. q̃ intellectus secundũ se hoc est nõ propter dependentiã ex aliqua alia virtute, est proprius intellectuali naturæ, volũtas autẽ est propriũ eius secundũ q̃ ab intellectu dependet. Secundò, primũ obiectũ volũtatis præcedit omnem actũ eius, ergo eius actus nõ potest esse primũ volitũ, ergo non potest esse beatitudo. probatur antecedens, quia in omnibus potẽtiis quæ mouẽtur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter prius actibus illarum potentiarum, sicut motor præcedit naturaliter mouere. voluntas autem est talis potentia, cùm moueatur ab appetibili. Prima consequentia patet, secunda verò probatur, quia primum volitum est vltimus finis, quæ est beatitudo.

Primũ obiectum est vltimus finis.

ADVERTENDVM quod cùm beatitudo dupliciter accipi possit, vt in superioribus patuit. f. quatum ad communem rationem beatitudinis, quæ est ratio summi boni, & quantũ ad rationem particularẽ eius, in quo ratio summi boni saluatur. Et dicitur quod primũ volitum est vltimus finis quæ est beatitudo, ascipitur beatitudo non solùm quatum ad communem rationẽ summi boni per se & absolutè acceptam. sed etiam quantum ad particularem rationem eius in quo summi boni ratio saluatur. Nam hic loquitur sanctus Thomas non de prioritate durationis, sed de prioritate perfectionis. perfectissimum autem appetibile & volibile est id in quo summi boni ratio inuenitur, accipiẽdo finem bonum vt per se extenditur & ad vltimũ finem extrinsecũ creaturæ intellectualis, qui est Deus. & ad vltimum finem intrinsecum, qui est adeptio illius extrinseci finis & hoc dicitur primum obiectum volũtatis, & primum volitum propter quod omnia alia sunt volenda. & hoc naturaliter omnem actum voluntatis præcedit, sicut esse obiectum præcedit naturaliter actum potentiæ quam mouet. ea scilicet prioritate qua dicitur natura prius, à quo non cõuertitur subsistendi consequentia. Idcirco cùm nihil seipso secundum eandem rationem naturaliter prius sit, optimè sequitur, vt deducit sanctus Thomas, quòd actus voluntatis non potest esse ipsa beatitudo, quod est primum volitum.

Tertiò, in omnibus potẽtiis quæ possunt conuerti in suos actus, oportet quòd prius actus illius potentiæ feratur in obi-

ad 5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum aliquod,& postmodum feratur in suum actum, vt patet in intellectu prius intelligente aliquod obiectum quàm intelligat se intelligere,ergo primum volitum non potest esse ipsum velle,sed aliquid aliud bonum,ergo nec potest esse essentialis beatitudo.probatur secunda consequentia, quia primum volitum intellectus naturæ est ipsa beatitudo,propter hoc enim volumus quæcunque volumus.

Actus voluntatis nõ potest esse primum volitum.

AD hanc rationem posset ex verbis Scoti in quarto sententiarum, distinctione 49.quæstione quarta dici quòd vtique voluntatis actus non est primum volitum, sed hoc est obiectum ad extra,& consequenter non est finis omnino vltimus propter quem omnia volumus:& hoc concludit ratio.huic tamen non repugnat quin magis appropinquet ad simpliciter vltimum extra ipse actus voluntatis, quàm actus intellectus, & ex hoc habeat quòd sit vltimus finis intrinsecus, & beatitudo essentialis intrinseca.Secundò, posset hæc ratio repetendi tanquam per fallaciam æquiuocationis peccans. Nã quum dicitur quòd primum volitum non est ipsum velle,quia potentia prius fertur in obiectum aliquod quàm in suum actum : ibi accipitur primum volitum prioritate durationis, cùm autẽ subsumitur quòd primum volitum est beatitudo, accipitur primum volitum prioritate perfectionis:quod patet, quia adducitur pro ratione quòd propter hoc volumus quæcunque volumus, hæc enim est condicio & ratio perfectissimi voliti.

AD tollendam autem hanc Scoti respõsionem considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ, quæstione vndecima,articulo tertio,& quarto, distinctione 49.q.3.articulo quarto, quæstione tertia,quòd quũ dupliex sit finis vltimus, vnus scilicet extrinsecus qui ad nullum omnino finem ordinatur,alius verò intrinsecus, qui scilicet & ipse ad nullum viteriorem finem ordinator intrinsecum, & sic finis intrinsecus sit assequutio quædam finis extrinseci,siue operatio quæ fini exteriori primò communiter assi duo fines simul sumpti habẽt rationem vnius voliti,inquantum vnum est ratio volendi alterum : & ideo vtrunque habet rationem primi voliti in suo ordine.dum enim aliquis vult pecuniam tanquam vltimum finem. simul vult pecuniam & consequutionem eius pecuniæ, aut possessionem ipsius, inquantum est eius assequutio,ita quòd & pecunia & assequutio pecuniæ habent rationem vnius voliti:& sicut apud ipsum pecunia est primum volitum,ita & eius assequutio, vnum sicut extrinsecus finis,alterum sicut intrinsecus.

SIC etiam in vera beatitudine & vero vltimo fine voluntas vult simul Deum & assequutionem eius : nec vult Deum sicut vltimum suum finem sibi acquirendum nisi simul volendo eius assequutionem,inquantum est eius assequutio : vnde & vtrumque simul est primum volitum, Deus quidem primum volitum extrinsecum,assequutio autem inquantum huiusmodi primum volitum intrinsecum.Ex hoc sequitur optimè (vt concludit ratio) quòd actus voluntatis non potest esse vltimus finis etiam intrinsecus nedum extrinsecus,sic arguendo: Vltimus finis tam intrinsecus quàm extrinsecus est primũ volitum, quia vtrumque simul est id propter quod omnia aut scilicet explicitè aut implicitè volumus : sed actus voluntatis non est primum volitum, ergo nullo modo est vltimus.probatur minor, quia primum ad quod fertur potentia quæ super actum suum reflectitur, non est actus ipsius potentiæ, sed aliquid aliud in quod fertur sicut in obiectum.oportet enim quemlibet huiusmodi actum habere aliquod obiectum à se distinctum ad quod potentia ordinem habeat,& in quod per ipsum actum feratur, vt patet in omnibus huiusmodi potentiis discurrendo.sed voluntatis obiectum est volitum & appetibile, ergo oportet vt prius voluntas velit aliquid aliud quàm suum actum : & sic eius actus non potest esse primum volitum.Constat itaque responsionem Scoti non infringere rationẽ sancti Thomæ: & quòd ipsa ratio optimè concludit actum voluntatis non posse esse vltimum finem etiam intrinsecum.Ad secundum respondetur, quòd per primum volitum intelligit sanctus Thomas non primum duratione tantum,nec primum perfectione,vt sic, sed primum secundum naturam absolutè.tale autẽ dicitur quod præsupponitur aliis voltis,ita quòd aliis positis ipsum ponitur,& ipso remoto alia removentur.& in hoc sensu vera est vtraque propositio.Nam verum est quòd velle non potest esse primum volitum, quia præsupponit aliquid volitum, scilicet obiectum ad quod terminatur ipsum velle.Si enim ponitur velle, oportet esse aliquid ad quod terminetur : & si non ponitur aliquod obiectum ad quod terminetur, non potest poni ipsum velle.oportet enim omnem actum & operationem ad aliquod obiectum terminari, quum ab ipso speciem sumat.Similiter verum est quòd primum volitum est beatitudo.primum dico secundum naturam, quia nihil præsupponitur voluntati prius propter quod beatitudinem quis velit,sed omne quod quis vult,propter ipsam vult beatitudinẽ. aut explicitè aut impliciè, quum ultimus virgini finis in omni voluntario saluetur,sicut & virtus primi efficientis in omnibus secundis efficientibus saluatur. Quum autem dicitur quòd ratio adducta pro secunda propositione probat de primitate secundum perfectionem, dicitur quòd vtique ex illa ratione concludi potest beatitudinem esse primum volitum primitate perfectionis, quia primitas perfectionis in causis efficientibus & finalibus cõcomitatur primitatem naturæ. Prima enim causa efficiens secundum naturam, quæ scilicet omnibus aliis præsupponitur est perfectissima omnium causarũ efficientium & primum simpliciter volitum,ad quod scilicet omnia volita ordinantur tanquam in vltimum finem, est perfectissimum volitum : verumtamen ex illa ratione concludi etiam potest beatitudinẽ esse primum volitum prioritate naturæ.Prius enim natura volumus id propter quod omnia volumus,quàm quæcunque alia. Et ad hoc concludendum inducitur à sancto Thoma. Ex hoc enim quòd beatitudo ad alium vlteriorem finem non ordinatur, & quòd omnia à nobis volita ad ipsum tãquam ad vltimum finem tendunt,in quo consistit ratio primi voliti secundum naturam.

ATTENDENDVM autẽ quòd ista ratio differt à priori,quia in præcedenti probatur actum voluntatis non esse primum volitum ex ordine naturali inter obiectum & actum voluntatis absolutè consideratum inquantum est actus: in hac autem ratione idem probatur ex ordine inter obiectum & actum voluntatis,inquantum & ipse potest habere rationem voliti.

Quartò, vera beatitudo à falsa differt ex parte intellectus, non autem ex parte voluntatis, quum voluntas eodem modo se habeat in amando vel desiderando,vel delectando quicquid illud sit quod sibi proponitur vt summum bonum, siue verè siue falsè. Verum autem verè vel falsò sit summum bonum,differt ex parte intellectus:ergo &c.probatur consequentia,quia vnumquodque secundum ea quæ cõstituunt substantiam eius, habet suæ naturæ veritatem, sicut verus homo differt à picto per ea quæ substantiam hominis constituunt.sed videtur ista ratio deficere. Quum enim dicitur quòd vera beatitudo differt à falsa ex parte intellectus, aut intelligitur quòd ex aliquo ad intellectum pertinente differat tanquam ex forma, aut quòd talis differentia per actum intellectus cognoscatur. Si primo modo accipiatur,tunc illa propositio à tenentibus beatitudinem intrinsecam esse actum voluntatis,negabitur.non enim apud ipsos ex aliquo ad intellectum pertinente vera beatitudo à falsa distinguitur,sed ex eo quod ad voluntatem pertinet.Si autem secundo modo intelligatur,falsa est consequentia, & probatio nullo modo est si sic arguatur : Vnumquodque secundum ea quæ cõstituunt substantiam eius,habet suæ naturæ veritatem:sed vera beatitudo cognoscitur distingui à falsa per intellectum,nõ autem per voluntatem:ergo quod pertinet ad intellectum, est de essentia & substantia beatitudinis: non autem quod pertinet ad voluntatem:itemum negatur consequentia,quia arguitur ex propositionibus non syllogizatis. Respondetur quòd ratio optimè concludit si bene intelligatur.Dicitur enim quòd propositio illa: Vera beatitudo differt à falsa ex parte intellectus, intelligitur in primo sensu,scilicet quòd ex aliquo ad intellectum pertinente formaliter differt à falsa.Et licet Scotus eam fortè negaret,est tamen vera, & probari potest si natura intellectus & voluntatis consideretur.Ad cuius euidentiam considerandum est quòd cùm voluntatis obiectum sit bonum cognitum,& voluntas non feratur in obiectum nisi secundum quòd sibi per intellectum proponitur,& secundũ eam rationem secundum quam sibi proponitur, non refert quantum ad voluntatem vtrum aliquid quod sibi proponitur tanquam summũ bonum & beatitudo,sit secundum veritatem summum bonum necne:quia dummodo sibi offeratur sub ratione summi boni, ad quã rationem naturalem habet inclinationẽ, in ipsum fertur acceptando : & ideo iudicium de vera beatitudine non potest sumi ex ipsa voluntate quasi in hoc quod est verè beatitudo, feratur voluntas amando illud, & in ipso se oblectando, in eo autem quòd nõ est vera beatitudo non se oblectet.Sed bene iudicium de vera beatitudine sumitur ex ipso intellectu.Cùm enim beatitudo & summum bonum sit perfectum bonum & summa perfectio creaturæ intellectualis,inquantum intellectualis est,illud verè est beatitudo & summum bonum hominis,quod est verè perfectũ bonum & summa perfectio ipsius inquantum est intellectualis natura:quod autem non est verè talis perfectio,non est verè summum bonũ ipsius. Natura verò intellectualis habet vt intellectualis dicatur ex eo quòd habet intellectum : ideo vera beatitudo à falsa ex ordine ad intellectũ formaliter differt.Et sic constat quòd si deberet poni beatitudo essentialiter consistere in actu intellectus aut in actu voluntatis, magis ponenda est in actu intellectus.Et hoc est intentum rationis sancti Thomæ.

Quintò,neque desiderare,neque amare, neque delectari, est ipsa felicitas, ergo &c. Probatur antecedens quantum ad omnes partes. Non enim est desiderium, quia desiderium est non habiti,quod contrariatur rationi vltimi finis. Non amor, quia aliud est habere bonum quod est finis,quàm amare, quum ante habere sit imperfectum,post habere verò sit perfectum. Non etiã est delectatio,quia causatur ex eo quod est habere bonum. Nam amatur bonum etiam antequam habeatur, & amor habiti perfectior est ex hoc quòd bonũ habetur amatum. Non etiã est delectatio,quia causatur ex eo quòd est habere bonum.

ADVERTENDVM primò quòd in hac ratione præsupponitur felicitatem formalem & intrinsecam consistere in consequutione vltimi finis extrinseci siue obiecti talis felicitatis:quod expresse ponitur duodecimo, quæstione quinta, articulo primo & quarto. Item,quarto sententiarum, distinctione 40.articulo septimo, quæstione secunda.hoc enim supposito constat quòd repugnat rationi vltimi finis, scilicet formalis & intrinseci, vt hic dicitur, quòd sit actus ad id quod nondũ habetur terminatus.non enim actus qui est nõ habiti, inquantum huiusmodi est consequutio finis extrinseci, quum consequutio rei importet, quandam habitionem ipsius : & propterea desiderium quod ad non habitum terminatur,& amor rei absentis, non possunt esse vltimus finis intrinsecus,quem dicimus felicitatem:amor autẽ qui est iam habiti,& delectatio quæ ex re iam habita & possessa causatur, non possunt esse ipsa finis cõsequutio,qui est vltimus finis,sed ipsam præsupponũt,quum præsupponant præsentiam & habitionem obiecti beatifici. Et sic patet q̃ ratio sancti Thomæ optima est. Ad ipsam tamẽ respondet Scotus in loco præallegato,quòd vtique per actum voluntatis,qui est desiderium,non est assequutio finis:negatur tamen quòd per amorem qui est rei præsentis, non sit talis finis assequutio,imò dicitur quòd per amorem est finis assequutio primò primitate perfectionis,licet sit per intellectum aliqua ipsius assequutio prior prioritate generationis.

SED ista responsio rationem sancti Thomæ nõ tollit, tum quia amare nõ est consequi rem amatam neque inquam primò, neque secundariò,quum amor sit etiam rei absentis, & quando est rei præsentis, nihil aliud sit quàm complacentia quædã apprehensus in re præsenti & habita : complacentia autem talis non est rei consequutio:sed ex ipsa causatur,& tantò est maior,quãto est perfectior consequutio rei amatæ, & quantò maior est vnio secundum rem amantis & rei amatæ.

SI autem adducatur dictum sancti Thomæ prima secundæ, quæstione 28.articulo primo, ad tertium, dicentis quòd amor magis vnitiuus quàm cognitio. Dicitur primo, quòd ibi fit comparatio cognitionis nostræ in via ad amorẽ.Dicitur secundò,quòd amor est magis vnitiuus causaliter, vt patet in illo articulo, quia amor facit quòd amans quærat sibi rem amatam vniri. Dicitur tertiò,quòd amor est magis vnitiuus formaliter secundum affectus vnionem : est enim formaliter ipsa vnio secundum coaptationem affectus ad amatum,vt ibidem ostendit sanctus Thomas. Nos autẽ hîc loquimur de vnione secundum rem quæ fit per consequutionem vltimi finis extrinseci. Vnumquodque enim nititur vniri sibi realiter suum vltimum finem. Talis autem vnio fit secundum intellectum inquantũ diuina essentia vnitur intellectui beatorum non per similitudinem,sed per seipsam.non autem fit per amorem nisi fortè inquantum amor includit vnionem illam per intellectum. Vnde cognitio qua beati vident Deum, est magis vnitiua quàm amor ipsius inquantum huiusmodi præcise.

Sextò,delectatio non est vltimus finis,ergo multò magis neque aliquis alius actus voluntatis. Antecedẽs tripliciter probatur. Primò,quia non est secundum se appetenda,sed hoc habet ex operationibus quas consequitur.est enim bona & appetenda quæ bonas & appetendas operationes consequitur, fugienda autem quæ consequitur malas, & consequenter nõ potest habere rationem vltimi finis.Secundò,quia in naturalibus est delectatio propter operationem,& non econuerso, vt patet in vsu ciborum & venereorum, quorũ vnum ordinatur ad cõseruationem individui, alterum ad conseruationem speciei.reditus autem ordo rerum conuenit cum ordine naturæ, quia & ordo naturæ est absque errore, sicut scilicet & ordo rerum absolutè. Tertiò,delectatio nihil aliud esse videtur quàm quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienti, sicut desiderium est inchoatio in aliquod bonum consequendum, ergo non est vltimus finis, sed ipsum concomitans. Probatur consequentia ex rebus naturalibus quæ etiam ipsæ & in suos fines inclinantur,& quietantur sine iam adepto. Nam finis motus grauis est quietatio inclinationis qua in locum proprium tendebat.non enim natura daret inclinationem si principaliter intenderet vt inclinatio quietaretur,sed dat eam vt in proprium locũ tendat: quo consequuto quasi fine,sequitur inclinationis quietatio.

CIRCA consequentiam huius rationis quam sanctus Thomas non probat, aduertendum quòd quia delectatio maximè ad se appetitum trahit,quòd ad rationem vltimi finis pertinere videtur & est concomitans omnem adeptionem boni cõuenientis, maximè videtur habere rationem vltimi finis inter omnes actus appetitus.Vnde etiam Aristoteles in decimo Ethicorum relinquit sub dubio, quid principalius ad beatitudinem pertineat,cognitio scilicet, an delectatio : propterea pro manifesto relinquit sanctus Thomas,si delectatio non est vltimus finis,quòd multò minus alij actus appetitus de quibus minus videtur sunt finis vltimus.

Delectatio est appetenda ex operationibus quas consequitur.

CIRCA primam probationem antecedẽtis dubitatur, quia licet delectatio sit appetenda ex bonis operationibus, hoc tamen non tollit quin ipsa sit propter se appetenda tanquam finis. Nam non est appetẽda ex huiusmodi operibus tanquam ex fine,id quod tolleret rationem vltimi finis,sed tanquam ex causa aliquo modo ipsius productiua.vnde inquit sanctus Thomas prima secundæ, quæst.2.art.6.ad primum,quòd delectatio propter se & non propter aliud appetitur,si li propter,dicat causam finalem.est autem appetibilis propter aliud,si li propter, dicat causam motiuam aut formalem.

CIRCA secundam probationem etiam dubium occurit ex san.Tho.1.2.q.4.ar.2.ad secundum.ibi enim tenet q̃ secundum sensitiuum appetitũ qui est in animalibus, operationes quærũtur propter delectationem:sed constat quòd brutum secundum naturæ instinctum ad suas operationes mouetur, ergo in naturalibus operatio est propter delectationem,non econuersò,cuius oppositum in hac ratione sumitur. Ad tertiam probationẽ respondet Scotus,quòd si delectatio accipiatur pro passione aperitiua quæ est perfectio superueniens operationi, concedit quòd ipsa consequitur assecutionem finis nõ solùm primam generatione,sed etiam primam perfectione,quia consequitur actũ amandi vel fruendi fine viso,& sic conceditur quòd ista non est vltimus finis. Si autem accipiatur pro actu elicito à voluntate quietatiuo ipsius,negatur quòd cõsequatur primam assecutionem finis primitate perfectionis, imò est sic prima assecutio finis,licet sequatur aliquam assecutionem finis,id est,eius præsentiam per intellectum. Ad primum horum dicitur primò,quòd aliquod potest dici bonum & appetibile dupliciter. Vno modo in esse naturæ. Alio modo in genere moris. Primò modo consideratur bonitas rei absolutè secundum quin se est.Secundo modo consideratur in ordine ad rectam rationem.dicitur enim bonum moraliter, quòd est conforme & proportionatum rectæ rationi,& est secundum rectam rationẽ appetibile. Propositio ergo hæc,Delectatio non est secundũ se appetenda, sed ex operationibus quas consequitur,est intelligenda in genere moris, nõ autem secundum esse naturæ. Sic enim verum est quòd ex se nõ est appetenda,quia ex se non dicit aliquod bonum concors rationi,aut discordans ab ea,sed ex operationibus quòd ilh sit cõformis aut difformis.in esse tamen naturæ est bona & appetibilis secũdum se: propter quod inquit san.Tho. quartò sen, d.49. q.3.ar.4.quòd delectatio inquantum delectatio aliquod bonum nominat.Dicitur secundò,q̃ dupliciter aliquid potest dici propter se appetendũ,vno modo,quia ad alium vlteriorem finẽ omino diuersum non ordinatur propter quem acquirendum habeat appeti,alio modo,qui ex sua propria ratione habet bonitatem propter quam appetatur,& non ratione alicuius appetibilis cui coniungatur. vtrũque autem ad rationẽ vltimi finis requiritur,scilicet & vt vlteriorem finem nõ ordinetur, & vt ex seipso habeat sufficientem bonitatem & appetibilitatem tã in esse naturæ quã in genere moris.patet enim q̃ Deus qui est vltimus finis extrinsecus,vt supra habet conditionẽ:& similiter Dei cognitio quæ habetur in patria quæ neque ad alium vlteriorem finem intrinsecum ordinatur,neque est bona & appetibilis ex aliquo intrinseco cui vt eius dispositio cõungatur,sed ex ipsa appetibilis est:delectatio autem beatorũ etsi ad aliũ finem omnino extraneum non ordinetur,quia concomitatur vltimum finem, caret tamen secunda perfectione.non enim ex propria ratione habet quòd sit bona & appetibilis moraliter,sed ratione operationis, quam comitatur. vnde duodecimo quæstione trigesimaquarta articulo tertio ad tertium,inquit ian. Thomas,quòd delectatio non habet,quòd sit optimum ex hoc quòd est delectatio, sed ex hoc quòd est perfecta quies in optimo. bene ergo procedit ratio san.Thomæ. Nam probatur delectationem non esse vltimũ finem ex defectu secundæ conditionis quam vltimo fini inesse oportet,quia videlicet ex propria ratione nõ est appetenda moraliter,sed ex ratione alicuius adiuncti, ad quod ipsa delectatio consequitur.

Quomodo in naturalibus delectatio est propter operationem.

Ad secundum dicitur, quòd ordo inter operationem & delectationem brutorũ dupliciter considerari potest. Vno modo in comparatione ad institutorem totalis ordinis. Alio modo in comparatione ad appetitum sensitiuum ipsorum brutorum. Si comparetur ad institutorem naturæ, & talis ordinis, sic delectatio est apposita operationibus propter ipsas operationes

Universidad de Deusto Biblioteca

nes,non autem operationes sunt institutæ propter delectationes.intendens enim institutor naturæ conseruationẽ indiuidui & multiplicationem indiuiduorum in eadem specie,vt animalia operationibus vacent per quas indiuidua & conseruantur & multiplicãtur, illis delectationes apposuit quibus ad prædictas operationes alliciãtur. Si autem ad appetitum brutorum comparetur,cuius obiectum est bonum delectabile secundum sensum , sic econtrariò per ipsum appetitum operationes ad delectationes ordinantur , inquantum bruta operationes propter delectationes quærũt.Loquitur ergo in hoc loco sanctus Thomas de illo ordine comparando ad intentionẽ instituentis naturam & ordinem : in loco autem allegato loquitur de ipso ordine comparando ipsum ad appetitum sensitiuum.

S E D videtur ista responsio non satisfacere.bruta enim non mouentur ex seipsis ad suas operationes , sed naturali necessitate mouentur secundum inclinationem sibi datam à datore naturæ:ergo ordo appetitionis brutalis non contrariatur ordini intentionis instituentis naturam , sed eius adimplet intentionem,ergo illa distinctio nulla est.

Respondetur quòd duplex est intentio instituentis naturam in ordine huiusmodi,vna est prima & principalis,alia est secundaria.Prima & principalis est vt indiuidua & species per operationes conseruentur , & ad hoc operationibus adiuncta est delectatio.Secundaria est vt quærant operationes ex appetitu delectationis,& ad hoc data est brutis naturalis inclinatio ad quærendum operationes propter delectationes , sicut si diceremus quòd lex proponens præmia studiosarum operationum, primò & principaliter intendit vt homo studiosis operibus vacet , & ad hoc ordinat præmium.secundariò autem & accessoriè intendit quòd homo allectus præmio quærat propter præmium consequendum studiosas operationes. Distinctio ergo data intelligenda est per comparationem ad primam intentionem instituentis ordinem,& per comparationem ad appetitum sensitiuum qui mouetur secundum intentionẽ secundam instituentis : & sic constat quòd licet bruta moueantur secundum inclinationem datam sibi ab institutore naturæ,ordo tamẽ ab ipsorum appetitu seruatus distinguitur ab ordine primo & principaliter intento ab institutore naturæ,sicut ordo secundariò intentus ab ordine principaliter intento , & ad ipsum ordinatus.

Ad responsionem Scoti ad tertiam rationem dicitur quòd non euacuat rationẽ sancti Thomæ: supponit enim vnum falsum,scilicet quòd beatitudo formalis & intrinseca essentialiter consistat in perfectissima coniunctione ad finem extrinsecum, quæ est perfectissima extensiuè.

Dupliciter accipi potest beatitudinis perfectio.

Hoc autem est falsum. Nam aliud est loqui de beatitudine quantum ad omnimodam eius perfectionem tam essentialem quàm accidentalem,aliud est loqui de ipsa quantũ ad eius duntaxat perfectionem essentialem & specificam, & quantum ad perfectissimam operationem secundum se quæ est in beatitudine.Ad omnimodam enim ipsius perfectionem requiritur & visio & delectatio ipsam visionem concomitans , sed ad essentialem eius perfectionem & specificam sola visio Dei per essentiam pertinet,& per consequens sola vnio perfecta, qua scilicet anima attingit Deum in se , vt pote per suam essentiam in anima existẽtem,vnio autem quæ est per actum voluntatis ad beatitudinem,consequitur & ipsam perficit vnionẽ , propter quod si aut per possibile aut per impossibile delectatio separaretur à visione , videns Deum esset quidem beatus essentialiter , non autem completiuè , quia careret perfectione beatitudinẽ concomitante. Vnde contra Scoti responsionem sic argui potest. Id quod vltimum finem formaliter consequitur & præsupponit,nõ est essentia beatitudinis intrinsecæ & formalis,sed actus voluntatis quem Scotus appellat quietatiuum , præsupponit vltimum finem siue beatitudinem formalem , ergo non est essentia huiusmodi beatitudinis.probatur minor, Voluntas non potest elicere actum sui quietatiuum nisi habito à voluntate vtroque fine,scilicet & extrinseco & intrinseco,quia ad vtrumque finem simul mouebatur , dum volens Deum appetebat illum sibi vniri & coniungi : motus autem non cessat nisi habito fine : ergo actus elicitus à voluntate eius quietatiuus præsupponit habitionem vtriusque finis:ergo præsupponit beatitudinem formalem in beato. Si dicatur quòd eadem operatio est hic assecutiua perfectè finis extrinseci & quietatiua,vt dicit Scotus:Cõtra supponitur primò,quòd quilibet actus volũtatis terminatur ad aliquod obiectum, & quod obiectum quietationis voluntatis est bonum præsens,hoc est de mẽte omnium philosophorum.Supponitur secundò , quidem sit obiectum desiderij dum est absens & quietationis voluntatis dũ est præsens.patet enim hoc in omni appetitu. Tunc sic.Actus desiderij erat circa vltimum finem non solum extrinsecum,sed etiam intrinsecum & formalem , quia beatus antequam esset beatus,non solũ desiderabat Deum,sed etiam assequutionem Dei , & vnionem ad ipsum secundum seipsum: ergo & obiectũ quietationis est non solùm vltimus finis extrinsecus,sed etiam finis intrinsecus, qui est formalis beatitudo:ergo ipse actus quietatiuus non est formalis beatitudo , sed ipsam præsupponit præsentem in beato.

Patet prima consequentia per secũdum præsuppositum: patet quoque secunda consequentia per primum.

Septimò principaliter arguitur : Finis vltimus substantiæ intellectualis est Deus,ergo ista operatio hominis est substantialiter eius beatitudo,per quam primò attingit ad Deũ: ergo est intelligere,non autem actus voluntatis.probatur prima consequentia,quia si alicuius rei sit aliqua res exterior finis , illa eius operatio dicetur esse finis vltimus per quam consequitur rem illam,vt patet in habentibus pecuniam pro fine.Secunda etiam probatur,quia velle non possumus quod non intelligimus.

A D hanc rationem secundum Scotum vbi suprà responderi potest quòd li primo potest importare aut primitatem secundum generationem , aut primitatem secundum perfectionem. Si importet primitatem secundum generationem, negatur prima cõsequentia , & assumptum ad eius probationem.Si importet primitatem secundum perfectionem,negatur vltima consequentia,quia licet intelligere secundum ordinem generationis præcedat velle,non tamẽ per ipsum homo primò attingit Deũ primitate perfectionis,sed per actum voluntatis.

C O N T R A hanc responsionem argui potest ex supradictis,quia videlicet nõ illa assequutio quæ est perfectior,ex parte voluntatis se tenens,tanquam complementum perfectionis habet rationem beatitudinis formalis essentialis : sed illa quæ est prima ordine generationis,per quam tamen perfectè attingitur finis,& quæ est causa omnium aliarum coniunctionum, & earum mensura. Probatur enim primò ex exemplo adducto, quia si finis auari est pecunia , ipsa prima assequutio pecuniæ qua ipsam pecuniam habet,in seipsa est finis intrinsecus,nõ autem aliquid ad voluntatem pertinẽs. Dicimus enim quum primum assequutus fuerit pecuniã in seipsa , ipsum ad suum finem peruenisse.Probatur etiam ratione : Illa assequutio est beatitudo,in quam fertur voluntas & per desiderium & per quietationem tanquam in vltimum finem intrinsecum simul volitum cũ fine extrinseco : sed ista ordine generationis præcedit omnem assequutionem quæcunque ponatur per actum volũtatis, ergo &c. Probatur minor. Obiectum quietationis voluntatis præsupponitur præsens esse volenti antequam quietetur, quia voluntas non quietatur nisi habito fine ad quem mouebatur.illa autem assequutio in quam fertur quietatio voluntatis tanquam in vltimum finem est eius obiectum , ergo præsupponitur esse præsens:& sic via generationis præcedit vnionẽ quæ per actum quietationis fieri dicitur. Eadem autem ratio est de omni actu voluntatis qui obiectum præsens requirat.

N E existimes autem ideo imperfectiorem actum esse visionem Dei quàm delectationẽ,quia est prior generatione. Nam tunc prius generatione est imperfectius , quando est tantùm prius generatione : sed quando non est tantùm generatione, sed etiam causalitate effectiua aut formali prius, tunc est perfectius:& sic est de visione quæ est prior generatione & causalitate quàm delectatio , sicut anima dicitur suis potentiis prior, & subiectum suis propriis passionibus.

Quantum ad tertiam huius capituli partem respondet sanctus Thomas obiectionibus in principio adductis huius capituli.Ad primam quidem respondet ex præcedẽtibus , quòd illa ratio potius concludit oppositum eius quod intenditur.ex hoc enim quòd felicitas,quia habet rationem summi boni , est primum obiectum voluntatis , non sequitur quòd sit substantialiter actus voluntatis , imò sequitur quòd actus voluntatis non sit,vt superius est deductum.

A D V E R T E N D V M ex doctrina sancti Thomæ quarto sententiarum,distinctione 49.quæstione prima,articulo primo,quæstione secunda:& quoli.8.articulo decimonono , quòd beatitudinem esse in voluntate dupliciter potest intelligi. Vno modo,quòd sit eius obiectum:& sic conceditur quòd est in voluntate,quum sit summum bonum,& vltimus finis: bonum autem & finis sit obiectum voluntatis. Alio modo,quòd sit aliquis actus volũtatis,& sic dictum est quòd beatitudo essentialiter nõ potest esse in voluntate,sed magis est in intellectu: vnde esse obiectum voluntatis , non infert esse voluntatis actum. Et ideo concedens hoc loco sanctus Thomas, quòd felicitas sit obiectum voluntatis , & per consequens quòd sit in voluntate obiectiuè, negat illam consequentiam , ergo est actus voluntatis,siue ergo est in voluntate formaliter & subiectiuè:imò , vt inquit oppositum sequitur.

A D V E R T E N D V M quoque , quòd ex isto habetur solutio vnius rationis Scoti loco præallegato , qua arguit quòd voluntas immediatius fertur in Deum, sicut in finem vltimum ex hoc , quia finis vltimus inquantum huiusmodi est obiectũ voluntatis.

Patet enim quòd vtrique sequitur quòd formalius feratur in Deum volũtas sub ratione vltimi finis quàm intellectus: quia ratio vltimi finis est formale in obiecto voluntatis,nõ autem in obiecto intellectus : non tamen sequitur quòd in ipsum immediatius feratur,quia voluntas non fertur in suũ proprium obiectum nisi prius sit apprehẽsum & cognitũ per intellectum, & voluntati per intellectum propositum sub ratione boni : & ideo per prius & consequenter immediatius terminatur actus intellectus ad Deum sub ratione vltimi finis,tanquam videlicet in rem cognitam , quàm voluntatis actus ad ipsum terminetur. Quum enim obiectum formale vnius potentiæ possit esse alterius potentiæ obiectũ materiale, sicut color quod est obiectum formale visus est obiectum materiale contentum sub obiecto intellectus , potest vna potentia prius & immediatius ferri in obiectum formale alterius , inquantum ad ipsum materialiter terminatur, quàm feratur potẽtia cuius est obiectum formale, sed bene verum est quòd potentia cuius illud est formale obiectum , in ipsum formalius quàm quæcunque alia potẽtia fertur. Ad secundam respõdetur , quòd aliquid est perfectio alicuius dupliciter. Vno modo vt iam habentis speciem , sicut habitatio est perfectio ad quã species domus ordinatur:& in diffinitione domus oportet hoc poni si debeat diffinitio esse perfecta.Alio modo vt ad speciem habendam , sicut principia substantialia domus quæ ad eam constituendam ordinãtur , & appodiacula quæ ad eius conseruationem faciunt,& pulchritudo per quam visus domus est cõuenientior. Prima perfectio rei est finis ipsius,sicut habitatio est finis domus:propria operatio cuiuslibet rei,quæ est quasi visus eius,non autem secunda, imò res est finis ipsius.declaratur in materia & forma quæ constituunt speciem:in sanitate & virtute nutritiua quæ animalis naturam conseruant : in pulchritudine quoque corporis & robore quæ speciem ornant , & de quibus dicitur primo Ethicorum , quòd organicè deseruiunt felicitati . Delectatio ergo est perfectio operationis non primo modo , tanquam videlicet operatio ad ipsam secundum suam speciem ordinetur , sed secundo modo, qua videlicet ordinatur ad operationẽ, vt inquam propter delectationem attentius & decentius operationi insistamus.vnde perficit operationem sicut decor iuuentutem , vt dicitur decimo Ethicorum,quem constat esse propter eum cui inest iuuentus,non autem econuerso:ideo nõ sequitur quòd ipsa delectatio sit finis.

A D euidentiam huius responsionis , quæ pulcherrima est, considerare oportet primò,quòd ista distinctio de duplici perfectione sic intelligẽda est,quòd quædam est perfectio rei iam constitutæ in sua specie,propter quam scilicet ipsa res in sua specie constituitur:& ad quam species constituta ordinatur , sicut habitatio est perfectio domus,& operatio rei est eius perfectio. Ista autem perfectio præsupponit speciem constitutam , & habet rationem finis , quia propter ipsam perfectionem res fit : quædam verò est perfectio quæ ad ipsam habendam speciem ordinatur,aut inquam ad eam simpliciter constituendã , aut ad eam decenter aptandam & ornandam:& talis perfectio manifestum est quòd non est finis,quia res in specie constituta non ordinatur ad ipsam , sed econtrariò ipsa perfectio est propter speciem & perfectionem rei.Et sic apertè constat quòd delectatio quum sit perfectio operationis secundo modo , quæ scilicet est propter operationem,non est finis operationis , sed ecõtrariò operatio est eius finis.est enim vt operatio continuetur,& vt attentius fiat.

Considerandum secundò iuxta doctrinam sancti Thomæ, prima secundæ quæstione trigesimatertia , articulo quarto , quòd vltimus finis dupliciter accipi potest. Vno modo pro eo propter quod omnia fiunt.Alio modo pro bono completiuè superueniente , vt idem sit finis quod vltimum complementum perfectionis. Ex eo ergo quòd delectatio quæ est in beatitudine, est perfectio operationis ipsam sequens & concomitans, sequitur quòd sit vltimus finis secundo modo.nõ autem primo modo,de quo fine est sermo in proposito.

A D V E R T E N D V M autem quum inquit sanctus Thomas quòd oporteret habitationem poni in diffinitione domus, si debeat diffinitio esse perfecta , quòd , vt dicitur in primo sententiarum , distinctione prima in expositione literæ , & secundo sententiarum,distinctione vigesimaseptima , articulo secundo ad nonum , duplex est diffinitio:quædam quæ complectitur totum esse rei,secundum quòd ex omnibus causis constituitur, & ad omnes ordinem habet:quædã verò quæ non omnes causas complectitur,sed vnam tantùm,aut plures. Prima est perfectissima,secunda verò est minus perfecta. Quia ergo habitationem esse finem domus posuit,ideo dixit quòd si debeat perfectissimè diffiniri , oportet & habitationem in eius diffinitione poni. Finis enim rei est vna causarum quæ ad esse rei cõcurrunt:non autem si imperfectè diffiniatur,oportet in eius diffinitione poni habitionem , sed potest per vnamquanque aliarũ causarum per se aut cum alia causa diffiniri.

Ad tertiam obiectionem respondetur negando consequentiã,quia delectatio vltimum finem concomitatur, & ex hoc scilicet habet vt non quæratur ab hominibus propter aliud , licet non sit vltimus finis.

Vtrum delectatio beatis ordinetur ad aliquid aliud.

S E D statim ex ista responsione insurgit dubium. Videtur enim dici oppositum eius quod dictum est in præcedenti responsione.Ibi enim dictum est quòd delectatio in cõparatione ad operationem est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei,& quod res est finis talis perfectionis:ex quo apparet quòd delectatio quæritur propter aliud:hic autem dicitur quòd delectationem volunt homines non propter aliud.

A D euidentiam & responsionis sancti Thomæ , & huius dubij,duo sunt attendenda.Primum est,quòd duo requiruntur ad rationem vltimi finis: vnum est,quòd non quæratur propter aliud:alterum,quòd omnia alia ad ipsum tanquam ad finem ordinentur.finis enim est id propter quòd aliquid fit & desideratur:ideo quanuis alicui conueniat hoc quod est non quæri propter aliud,si non propter ipsum omnia alia quærantur,non habet rationem vltimi finis.

Propter hoc optimè dixit sanctus Thomas quòd delectationem ab hominibus quæri non propter aliud , sed propter seipsam , non est sufficiens signũ quòd delectatio sit vltimus finis:quasi dicat, illa quidem est conditio ad rationem vltimi finis requisita,non tamen est eius totalis ratio , sed præter illam aliquid aliud requiritur , scilicet quòd propter ipsum omnia alia desiderentur & fiant.Secundum est, quòd(vt dicitur quarto, distinctione 49 . quæstione tertia , articulo quarto) delectatio & operatio ad quam consequitur , se habent non sicut duo bona , sed sicut vnum bonum , inquantum delectatio est perfectio operationis. Sicut enim ex perfectione & perfectibili fit vna res perfecta , ita ex operatione & delectatione fit vna perfecta operatio quæ est felicitas. Inde est quòd sicut operatio vltima & perfectissima hominis ad nullam aliam intrinsecam perfectionem hominis ordinatur , ita neque delectatio quæ ipsam concomitatur & perficit : ideo non consueuit quæri quare aliquis velit delectari. Nam in his quæ fini sunt coniuncta , vt in eodem articulo ad tertium dicitur, talis quæstio non fit,quum statim appareat illa esse appetibilia,sicut & finis cuius sunt perfectiones.Sed licet delectatio non quæratur propter aliquid aliud ab ipsa separatum tanquam per ipsam acquirendum,ipsa tamen ordinatur ad operationem quam concomitatur tanquam ad finem , sicut & omnis perfectio superaddita speciei,quæ scilicet ad eius conseruationem aut decorem pertinet ad ipsam speciem sicut ad finem ordinatur,vt superius dixit sanctus Thomas: & ideo quæritur delectatio propter operationem cui coniungitur inquantum appetens suam operationem perfectam appetit & delectationem,sine qua non est operatio omnino perfecta.

A D obiectionẽ igitur igitur dicitur , quòd non est cõtradictio , quia quum dicitur quòd delectatio ordinatur ad operationem sicut ad finẽ,& per consequens quòd quæritur propter aliud , intelligitur quòd ordinatur ad aliquid cui coniungitur tanquam ad finem,& consequenter secundum se habet vt propter illud quæratur. Quum autem dicitur quòd delectationem non propter aliud volunt homines, intelligitur quòd non volunt illam loquendo de delectatione quæ Dei visionem concomitatur,siue quæ ad felicitatem pertinet propter aliquem alium finem intrinsecum ab ipsa separatum.vnde dixit san.Th.in responsione quòd licet delectatio non sit vltimus finis,est tamẽ vltimum finem concomitans:& ex hoc habet vt non propter aliud quæratur:ac si diceret, quia cõiungitur vltimo fini,& ipsum concomitatur, ideo non quæritur propter alium finem acquirẽdum ab ipsa separatum,non est tamen vltimus finis, quia ordinatur ad alium finem quem concomitatur. hæc autem constat nullam contradictionem includere.

Ad quartam respondetur negando antecedens de delectatione quæ est in cognoscendo.de qua scilicet est sermo in proposito , licet sit verum de delectationibus sensibilibus quas plures quærunt.quàm cognitionem intellectus,& quàm delectationẽ ipsam consequentẽ.quia quæ exterius sunt,id est sensibilia , magis nota pluribus existunt. Quomodo delectationes sensibiles sint potiores quo ad nos quàm spirituales,licet simpliciter spirituales sint potiores corporalibus & sensibilibus , multis rationibus ostendit san.Th.quarto sententiarum,distinctione 49. quæstione tertia,articulo quinto.

Ad quintam respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dicitur primò , quòd intellectus primò & per se mouet voluntatem,quia voluntas inquantum huiusmodi mouetur à suo obiecto,quod est bonum apprehensum:volũtas autem mouet intellectum quasi per accidens , inquantum videli-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cet ipsum intelligere apprehenditur vt bonum: & sic desiderat a voluntate, ex quo sequitur quòd actu intellectus intelligit. Dicitur secundò quòd etiam in hoc ipso intellectus voluntatem præcedit, quia voluntas non desideraret intelligere nisi intellectus prius apprehenderet intelligere vt bonum. Dicitur tertiò, quòd voluntas mouet intellectum per modum agentis, intellectus autem mouet voluntatem per modum finis, agens autem est potentior in mouendo quàm finis.

AD euidentiam huius responsionis considerandum primò, quòd licet dupliciter comparari possint intellectus & voluntas, scilicet absolutè secundum suas rationes, & in ratione motiui & mobilis, quia tamen obiectio adducta non arguit nobilitatem voluntatis supra intellectum nisi inquantum habet rationem motiui: ideo sanctus Thomas in responsione non facit mentionem de nobilitate vnius supra aliam nisi inquantum in ratione motiui & mobilis considerantur: & vult quòd etiam in hoc intellectus est simpliciter prior voluntate, voluntas autem est intellectu prior tantùm secundum quid. In prima parte autem q.82 articulo tertio: & verit.q.22.articulo vndecimo, comparat istas potentias secundum proprias rationes, ostenditque intellectum etiam secundum propriam rationem esse nobiliorem voluntate simpliciter, voluntatem autem esse nobiliorem secundum quid intellectu.

Quomodo intellectus in ratione motiui est simpliciter nobilior voluntate.

Considerandum secundò quòd intellectus existens in actu respectu boni mouet voluntatem non per aliquid aliud à quo moueatur vt sic, sed per seipsum inquantum habet rationē obiecti voluntatis. Nam voluntas & quilibet appetitus sequens cognitionē habet per se moueri à suo obiecto quod est bonum apprehensum, eo modo quo dicitur ab obiecto moueri. hoc enim quod est mouere appetitum, conuenit bono apprehenso ex sua ratione & ex sua forma: ideo inquit sanctus Thomas, q intellectus primò & per se mouet voluntatē, id est, per propriā formam, & non per aliquid aliud cui per prius ex se conueniat esse sufficiens motiuum voluntatis. Voluntas autem ex seipsa non habet vt possit mouere intellectum ad intelligendum, sed inquātum mouetur ab alio, scilicet ab intellectu. Oportet enim quòd voluntas prius moueatur ad desiderandum ipsum intelligere ab intellectu apprehendente intelligere sub ratione boni, & illud proponēte voluntate, antequā intellectum ad actualem considerationem moueat. Et ideo ait sanctus Thomas, q voluntas mouet intellectū quasi per accidens, non scilicet omnino per accidēs, sed quasi, quia mouet aliquo modo per aliud, inquantum videlicet prius mouetur ab ipso intellectu ad desiderium ipsius intelligere: & nisi esset mota ad huiusmodi desiderium non moueret intellectum.

Considerandum tertiò, quòd licet causæ sint sibi inuicē causæ, vt patet secundo Physicorum, & quinto Metaphysicæ, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilius illo inquātum causatiuum & motiuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est, secundum illam rationem mouendi qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas formæ, quàm causalitas materiæ, forma est nobilior simpliciter materia in ratione causæ: est autem ignobilior materia secundum quid inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterū per modum finis, & ab ipso per modum efficientis moueatur, erit ipso simpliciter nobilius & altius inquātum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas quòd in ratione motiui absolutè intellectus est simpliciter altior voluntate. voluntas autē est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueāt voluntatem per modum finis ostensum est in primo libro, cap. 44.

Considerandum vltimò pro declaratione præmissorum, q visio Dei dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè quantum ad suam entitatem: alio modo inquantum est consequutio & habitio vltimi finis extrinseci qui est Deus. Quū ergo inquit sanctus Tho. visionem Dei esse essentialiter felicitatem, loquitur de visione non quantum ad eius subtantiam absolutè, quia vt sic non habet rationem summi boni, quum sit accidens intellectus & bonum finitum, sed inquantum est consequutio & habitio summi boni, quia vt sic habet quandam infinitatem, & habet rationem summi boni intrinseci, & cōsequenter habet rationem vltimi finis formalis creaturæ.

Ex prædictis patet, quòd licet præmium correspondeat merito inquantum maiori merito datur maius præmium, non tamen eiusdem potentiæ est meritum & præmium, sed meritum attribuitur voluntati quæ est principium agendi & merendi, præmium verò attribuitur intellectui cuius est recipere. nam meritum consistit in agendo, præmium verò in recipiendo. Est tamē idem suppositum quòd meretur, & quod præmium capit.

CONTRA istam conclusionem in hoc capite multipliciter probatam, multæ adducuntur rationes à Scoto & aliis, quas Capreolus in quarto, distinctione quadragesimanona, quæstione secunda, & primo, distinctione prima, egregiè soluit: ideo nobis prætermittendæ sunt.

SAT: pro nunc sit scire quòd aliquæ earum probant voluntatem & aliquem actum ipsius esse nobiliorem intellectu & actibus eius in via: quod nō negamus: & cum arguitur ex eo quòd charitas est nobilior habitibus intellectualibus, & ex eo quòd secundum Anselmum in libro cur Deus homo, peruersus ordo est velle amare vt intelligas. hæc enim vera sunt pro statu viæ, qui est status meriti, in quo charitas tenet primum locum tāquam primum motiuum ad merendum, sunt autem falsa pro statu patriæ qui est status præmij. Nec valet ratio Scoti quarto, distinctione 49. quæstio. 4. qua arguit ex hoc quòd in via charitas est perfectior habitibus intellectualibus, volūtatis capacitatem esse maiorem capacitate intellectus etiam in patria, eò quòd eadem sit capacitas in via & in patria, aut saltem sibi proportionentur. Dicitur enim quòd nobilitas charitatis supra habitus intellectuales in via non arguit maiorem capacitatē voluntatis etiam in via, quia quòd perficiatur hic nobiliori habitu quàm intellectus, non est ex maiori capacitate. maior enim est simpliciter capacitas intellectus quàm volūtatis, cum intellectus natus sit in seipso diuinam essentiam recipere per modum formæ intelligibilis & lumen gloriæ per modum habitus: sed sua capacitas non potest impleri in via, capacitas autem voluntatis impleri potest. Cum autem dicitur quòd est eadem capacitas in via & in patria aut proportionata: respondetur quòd vtique capacitas vnius cuiusque istarum potentiarum est eadem in via & in patria, si simpliciter consideretur, quia per variationem status nō variatur natura intellectus aut voluntatis super quam fundatur earum capacitas. Si tamen consideretur quantum ad reductionem ad actum, non est eadem capacitas intellectus in via & in patria, quia in via secundum conditionē status viæ præcise potest reduci in actum respectu aliarum perfectionum, no autem respectu essentiæ diuinæ per modum formę intelligibilis & respectu luminis gloriæ per modum habitus permanentis: sua autem potest reduci in actum respectu istorum, imò de facto actuatur in patria. Vnde capacitas intellectus absolutè loquendo maior est quàm capacitas voluntatis: sed ista capacitas intellectus non potest impleri in via, sicut impletur capacitas voluntatis, quæ etiam in via recipit charitatem quæ est ipsius suprema perfectio, nomine charitatis comprehendendo simul & actum & habitum.

SED contra prædicta vnam tantùm adduxerim dubitationem ex his quæ Capreolus tangit. Arguunt enim quidam sic secundum Philosophum secundo priorum, & octauo Ethicorum; cuius oppositum est peius, ipsum est melius, sed odium Dei quod opponitur amori ipsius, peius est quàm ignorantia quæ opponitur cognitioni Dei: ergo & amor Dei est melior visione Dei, ergo magis in amore Dei consistit essentia beatitudinis quàm in eius visione, quum beatitudo consistat in perfectissimo actu.

AD huius euidentiam considerandum quòd amare Deum & cognoscere Deum dupliciter cōsiderari possunt. Vno modo per inclusionem vnius ab altero, sed non econuerso, secundum scilicet quòd amare includit cognoscere, non autem cognoscere includit amare. Alio modo præscindēdo vnum formaliter ab altero, vtrumque scilicet considerando secundū suam propriam rationem quæ ab alio distinguitur. Item, tripliciter possumus ista comparare adinuicem, aut scilicet absolutè, aut pro statu viæ, aut pro statu patriæ. Si loquamur de illis actibus, secundum quòd vnus alterum includit, & non econuerso, sic quantum ad actū voluntaris, vt inquam includit visionem Dei, quia non sumus loquuti de felicitate quantum ad omnem eius perfectionem per modum extēsionis, sed de ipsis vt formaliter distinguuntur: & probauimus quòd visio est magis essentia beatitudinis, quàm quicunque actus voluntatis. Si autem loquamur de ipsis secundum præcisionem vnius ab altero: Dicitur primò quòd absolvè loquendo cognoscere melius est quàm amare cæteris paribus, quia (vt superius dixit sanctus Thomas) simpliciter intellectus est nobilior quàm volūtas, cùm moueat primo & per se voluntatē, & moueat per modum finis quæ est prima causarū: vnde cognoscere Deum cōparatur ad amare, sicut agere ad effectum: constat autem causam suo effectu nobiliorem esse. Quum autem arguitur, quia odium Dei peius est quàm non cognoscere Deum: dicitur quòd non arguitur ad mentem illius regulæ, quia intelligitur quòd illud est melius cuius oppositum est peius quàm oppositum alterius secundum eandem rationem oppositionis acceptum. modo dicitur quòd non accipitur hic oppositum cognitionis secundum eandem rationem oppositionis qua odiū opponitur amori. huic enim opponitur odium contrariè, cognitioni autem opponitur ignorātia priuatiuè, aut per modum negationis. Vnde si accipiantur opposita eodem modo, vt scilicet oppositum amoris sit non amare, sicut oppositum cognitionis accipitur nō cognoscere, falsum est absolutè loquēdo, quòd oppositum amoris sit peius quàm oppositum cognitionis, imò peius est ignorare Deū quam nō amare ipsum, quia est priuatio maioris perfectionis. Dicitur secundò quòd dilectio in via quantum ad aliquid præeminet cognitioni, scilicet in mouendo ad actionem meriti. vt dicitur prima secundæ, q.3. arti.4. Sed non loquimur nos hoc loco de istis secundum quòd insunt homini in via: ideo non est contra mentem sancti Thomæ. Dicitur tertiò quòd in patria quomodo in hoc loco sanctus Thomas istos actus cōsideranit, scilicet vt est visio Dei per essentiam, & vt est amor & dilectio Dei visi per essentiam, ratio non sequitur, sed peccat, sicut contra primū dicebam peccabat, quia non accipiuntur opposita eodem modo. si enim accipiatur oppositum priuatiuè ad amorem Dei, sicut ignorantia accipitur priuatiuè, priuatio visionis diuinę essentiæ est peior primatione amoris, quia primat maius bonum quàm sit amor: vnde & essentialis miseria damnatorum nōn in primatione amoris diuini aut delectationis, sed in priuatione visionis diuinæ consistit.

Quomodo dilectio Dei in via est altior cognitione eius.

SED vlterius contra prædictam conclusionem difficultatem afferunt verba sancti Thomæ prima q.82. arti.3. & 108. arti. 4. ad tertium: vbi tenet quòd dilectio Dei præeminet cognitioni, & sit ea melior, quum voluntas ferat in rem prout in se est, intellectus autem actio consistat in hoc quòd ratio rei intellectæ sit in intellectu, superiora autē nobiliori modo sint in seipsis quàm in anima. Quum ergo beatitudo essentialiter consistat in nobilissima hominis operatione, vt est de mente Aristotelis decimo Ethicorum, videtur ex authoritate allegata, quòd in actu voluntatis beatitudo essentialiter consistat, nō autem in actu intellectus. Arguit etiam Scotus loco prælegato contra istos verbis, quòd actus voluntatis est simpliciter nobilior actu intellectus: ex quo similiter sequitur quòd in ipso beatitudo essentialiter consistat. Arguit primò sic: Actus voluntatis respectu superiorum est nobilior actu intellectus. ergo ille in genere nobilior illo in genere. probatur consequentia, quia si aliquis est nobilis optimo, & genus genere, vel species specie, videtur habetur tertio Topicorum, cap. 4. Secundò, actus ille est perfectior qui coniungit obiecto nobiliori: sed actus voluntatis nobiliori coniungit quàm actus intellectus: ergo &c. probatio minor, quia cōiungit rei vt est in se: actus autem intellectus rei vt est in cognoscente coniungit: obiectum autem beatificum simpliciter est nobilius in se, quàm vt est in cognoscente. Ad hanc sanc. Tho. authoritatem respondet Capreolus primo sententiarum, distinc. prima, q. prima: similiter & alij Thomistæ, quòd intelligenda est de dilectione Dei & eius cognitione in via, vbi Deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria vbi Deus per suam essentiam videtur intellectui beatorum.

SED ista responsio licet faciliter difficultatem hanc euadat, non videtur tamen mihi esse ad mentem sancti Thomæ. Nam in prima q.108. loco allegato dicit illa verba respondendo ad argumentum quo arguebatur inconuenienter ordinem Seraphim collocarum esse à Dionysio super ordinē Cherubim. Nā quum Seraphim nomen sit impositum ab amore, Cherubim verò nomen à scientia, & scientia sit prior amore, videtur quòd superiore loco collocandus erat ordo Cherubim inferior verò. Ad quod dicit sanctus Thomas, negando quòd cognitio Dei sit prior Dei dilectione, imò inquit dilectio hæc præeminet cognitioni, sicut & dilectio omnium quæ sunt ipso cognoscente superiora, licet cognitio eorum quæ sunt cognoscente inferiora, præmineat dilectioni. constat autem quòd ordines angelorū à Dionysio sunt ordinati nō prout sunt in via, sed prout sunt in patria. Nam de mente ipsius Dionysij primum hierarchiam ab aliis distinguit sanctus Thomas, per hoc quòd rerum rationes in Deo immediatè cognoscunt, & in hac dicit quod Cherubim supereminenter diuina secreta cognoscunt. Secundo etiam sententiarum, distinctione nona, articulo septimo, inquit quòd à principio creationis quomodo fuit distinctio ordinum, non tamen secundum vltimum complementum, sed per diuersum donum gratuitum tanquam per principium formale & completiuum, & distinct. 5. q. 2. arti. 2. ad tertiū, inquit quòd ordines distinguuntur secundum gradum in primo essentiali, & breuiter ex processu san. Th. vbi loquitur de ordinatione angelorum, apparet quòd ordines in ipsis distinguit secundum quòd sunt in statu beatitudinis. Quum ergo ponat dilectionem Dei præeminere cognitioni eius secundum quòd à dilectione denominātur Seraphim, à cognitione verò denominantur Cherubim, manifestè relinquitur verba san. Thomæ intelligenda esse de dilectione huiusmodi & cognitione non tantùm secundum quòd sunt in via, sed etiam secūdum quòd sunt in patria.

PROPTER quod videtur mihi respondendum secundum determinationem san. Th. prima parte, quæst. 82. artic. 3. & verit. quæst. 22. art. 11. vbi absolutè loquitur, non determinando se ad statum viæ aut ad statum patriæ.

Considerandum est igitur primò, quòd dupliciter potest attēdi eminentia vnius operationis super aliam. Vno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter consideraretur eminentia huiusmodi quando consideratur ex parte obiectorū formalium secundum se: & sic illa operatio est altera dignior & excellentior, cuius formale obiectum est secūdum se nobilius & altius obiecto alterius. Consideratur autem eminentia huiusmodi secundum quid, quando consideratur ex parte rerum in quibus obiecta eorum formalia inueniuntur: & sic illa operatio dicitur altera dignior, cuius obiectum formale innenitur in re altiori & digniori. Considerandum secundò vt est de mente sancti Thomæ in locis prælegatis, quòd cum actio intellectus proueniat ex eo quòd intelligibile recipitur in intellectu, actio verò voluntatis ex eo quòd voluntas inclinatur in ipsam rē prout est in se, si res quæ intelligitur habeat nobilius esse in intellectu quàm in seipsa, cognitio illius rei præeminet secundū quid eius dilectioni. Si autem econuerso res quæ amatur, habeat nobilius esse in seipsa quàm in intellectu, dilectio præeminet cognitioni. Dicitur ergo primò quòd cognitio Dei simpliciter & secundum se est altior dilectione eius vt dilectio est, quia obiectum eius formale quod est verū, est nobilius bono, quod est obiectum formale dilectionis. fertur enim intellectus in Deum formaliter sub ratione veri, voluntas autem in ipsum sub ratione boni cogniti formaliter fertur. veri autem ratio est nobilior ratione boni cogniti, vt declaratur prima parte loco allegato. vnde dictum sancti Thomæ assumptum in obiectione non est intelligendum de præeminentia hac, quæ scilicet est præeminentia simpliciter & secundum se. Dicitur secundò quòd eminentia secūdum quid dilectio Dei præeminet eius cognitioni in quocunque statu. quia Deus cum sit superior quocunque intelligente creato, perfectius habet esse in seipso quàm in quocunque intelligente creato: & ad hunc sensum intelligēda sunt verba san. Tho. dilectio enim Dei etiam in patria præeminet secundum quid eius cognitioni, inquantum ipse vt actum dilectionis terminat, habet esse nobiliori modo quam vt terminat actum cognitionis. vnum enim terminat vt est in seipso, aliud verò vt est in intellectu aliquo modo. Et sic sequitur secundum sensum illius responsionis san. Th. quòd quia dilectio Dei præeminet secundum quid eius cognitioni, ordo Seraphim qui nominatur à dilectione Dei, sit superius ordine Cherubim qui à cognitione denominatur.

SED contra hanc responsionem triplex insurgit dubium. Primum est, quia videtur falsum quòd in patria Deus habeat nobilius esse in seipso quàm in intellectu, cum sit in intellectu beatorum nō per aliquam similitudinem, sed per essentiā suam. Secundum est, quia ordines angelorum Seraphim & Cherubim videntur collocandi secundum id quod conuenit dilectioni & cognitioni simpliciter & secundum se, nō aut secūdum id quod conuenit eis secundum quid. Si ergo cognitio præmineat dilectioni, similiter non erit satisfactum argumento cui intendit respondere sanctus Thomas per hoc quòd dicitur dilectionē Dei præeminere cognitioni eius, si intendat de eminentia secūdum quid. Tertiū est, quia illa operatio circa Deum videtur simpliciter melior quæ magis Deo coniungit. beatitudo enim quæ est nobilissima creaturæ intellectualis perfectio, consistit in perfectissima coniunctione ad Deum: sed dilectio Dei magis coniungit Deo quàm ipsius cognitio. Nam san. Th. in prima parte quæstione cētesima octaua articulo allegato videtur hoc intēdere, dum inquit quòd Seraphim excedunt in hoc quod est omnium supremū, scilicet Deo vniri, in præcedenti verò articulo ad quintum dixerat, quòd nomen Seraphim imponitur ab excessu charitatis. ergo dilectio Dei est simpliciter & non tantùm secundum quid melior Dei cognitione.

AD PRIMVM horum dici potest, quòd licet Deus sit per suam essentiam in intellectu beatorum, non tamen tollitur quin in seipso habeat esse perfectiori modo q̄ in intellectu. Esse enim Dei existentis in intellectu beati dupliciter cōsiderari pōt.

Universidad de Deusto
Biblioteca

xuo modo in ordine ad ipsam Dei essentiam existentem in intellectu. Alio modo in ordine ad intellectum cui diuina essentia per modum formæ intelligibilis vnitur. Primo modo esse Dei in intellectu beatorum & in ipso Deo secundū se est æquè perfectè: Sed secundo modo est perfectius in Deo, secundum q̃ est in se quàm vt est in intellectu, quia vt dicitur veri. q. 8. arti. 2. ad tertium diuina essentia nō coniungitur intellectui beatorū secundum totum modum suum, sed secundum modū intellectus, & vt dicitur arti. 4. ad secundū, intellectus creatus nō cōiungitur diuinæ essentiæ secundum totum posse ipsius diuinæ essentiæ. Itē quarto sent. d. 49. q. 2. art. 4. ad secundum, dicitur q̃ intellectus vnius beati perfectius subsitat diuinæ essentiæ quàm alterius intellectus: & artic. 5. ad quartum, dicitur q̃ essentia diuina quæ est omnium ratio, non cōiungitur intellectui Deum videntis vt est omnium ratio, sed vt est ratio aliquorum. Quia igitur Deus perfectius esse habet in seipso quàm in intellectu in ordine ad intellectum, vt scilicet ipsum actuat in esse intelligibili, & cognitio prouenit ex eo quòd intelligibile est in intellectu per modum actuantis ipsum in esse intelligibili, dilectio autem terminatur ad rē vt est in seipsa: ideo optimè saluatur q̃ etiam in patria dilectio præeminet cognitioni eminentia secundum quid. Ad secundum dicitur primo, quòd ordinatio ordinū Cherubim & Seraphim conuenienter sumitur secundum eminentiam secundum quid inter dilectionē Dei & eius cognitionem, non autem secundum eorum eminētiam simpliciter: quia considerantur operationes istæ in angelis non secundum ordinem ad ipsa obiecta formalia secūdum se, quæ sunt verum absolutè, & bonum absolutè, sed secundum ordinē ad ista vt sunt in Deo, cū distinguātur ordines primæ hierarchiæ ex ordine ad Deum in quo omnes rationes rerū immediatè vident. dictum est autem quòd eminentia inter dilectionem & cognitionem quæ est ex parte rerum in quibus inuenitur verum & bonum, est eminentia secundum quid. Dicitur secundò quòd in ista eminentia secundum quid includitur etiā eminentia simpliciter Seraphim ad Cherubim, inquantum excellentia dilectionis huius ordinis ad cognitionem Cherubim includit etiam excellentiorem Dei cognitionem. sicut enim ardentius Deū diligunt, ita ipsum perfectius cognoscunt, vt inquit sanctus Tho. locis præallegatis.

Verum dilectio magis Deo coniungat quam cognitio.

Ad tertiū dicitur, quòd dilectio Dei non magis Deo coniungit realiter cōiunctione simpliciter quàm eius cognitio in patria, sed tantùm secundum quid, inquantum scilicet cōplet accidentaliter perfectam coniunctionem quæ est per cognitionē, tanquam illi vltimatè superueniens: ipsa tamen secundum se non est coniunctio faciēs Deum esse secundum se in beato, sed tantùm est coniunctio secundum effectum quæ importat complacentiam quandam in re habita & coniuncta, & adaptationem quandam affectus ad rem amatam. Vnde sanc. Tho. quarto distinctio. 42. q. prima articulo primo quæstione secunda ad quintum, inquit, quòd per affectum perfectius homo Deo coniungitur quàm per intellectum, inquantum coniunctio quæ est per affectum superuenit perfectæ coniunctioni quæ est per intellectum, perficiens & decorans eam. Ad primum Scoti dicitur, quòd regula philosophi intelligitur de iis quorum vnum est nobilius altero simpliciter, & non tantum secundum quid: modo dictum est q̃ dilectio Dei non est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tantū secundum quid: ideo non sequitur q̃ dilectio secundū genus suum sit intellectione nobilior. Ad secundum dicitur, primò q̃ duplex est obiectum, scilicet materiale & formale, sicut formale obiectum visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione colorati, materiale verò est hoc vel illud coloratum: similiter volūtatis formale obiectū est bonum, quia omnia referūtur ad ipsam sub ratione boni, materiāle verò est hoc vel illud bonū. intellectus quoque formale obiectum est ens aut verū, sed materiale est hoc aut illud ens, siue

Quomodo dictum qui nobiliori obiecto coniuncta est nobilior.

hoc aut illud verum. Dicitur secundò, quòd aliter loquēdo est de actibus vnius potentiæ & aliter de actibus diuersārū potentiārū, quia actus diuersārum potentiārū cum distinguantur secundū obiecta formalia, nobilitas ipsorum secundū formalium obiectorum nobilitatē est cōsideranda, sicut nobilius est intelligere quàm sentire, quia intelligibile est nobilius quā sensibile: actus autē vnius potentiæ cū distinguantur tātùm per obiecta materialia, habent distinctionē in nobilitate ex ipsorum materialium obiectorum nobilitate, sicut videre album est nobilius quàm videre nigrum cæteris paribus. Maior ergo Sco. si fiat cōparatio inter actus diuersārum potentiārū, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto formali, non autē de coniungēte nobiliori obiecto materiali: modò actus voluntatis nō cōiungit nobiliori obiecto formali quàm intellectus, sed tātùm materiali. Nam vt declarat sanc. Tho. 1. q. 82. vbi suprà, obiectū formale intellectus nobilius est obiecto volūtatis, vt pote simplicius & abstractius. actus enim intellectus terminatur ad verum formaliter, actus verò voluntatis ad bonum cognitum ideo minor ad sensus in quo maior est vera, negatur. Quòd autem probatur, quia actus voluntatis terminatur ad rem vt est in se, actus autem intellectus terminatur ad eam vt est in intellectu, dicitur quòd illi modi essendi accipiuntur tanquam conditiones obiecti materialis actus intellectus & voluntatis terminantes, non autem tanquam diuersæ rationes formales obiectorum. si autem in maiori fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, sic maior est vera etiam de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: sed tunc non est ad propositum, quia constat quòd actus intellectus & voluntatis non sunt vnius potentiæ actus, sed diuersarum.

Quòd felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus.

Cap. 27.

EX præmissis autem apparet quòd impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuę sunt in cibis & venereis. Ostensum est enim quòd secundum naturæ ordinem delectatio est propter operationē, & non econuersō. si igitur operationes non fuerint vltimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt vltimus finis, neque cōcomitantes vltimum finē. Constat autem quòd operationes quas consequuntur prædictæ delectationes, non sunt vltimus finis. ordinantur autē ad aliquos fines manifestos: sicut comestio ad conseruationem corporis: coitus autem ad generationem prolis. delectationes igitur præmissæ non sunt vltimus finis, neque vltimum finem concomitantes: nō est igitur in his ponenda felicitas.

2 Adhuc, voluntas est superior quàm appetitus sensitiuus: mouet enim ipsum, sicut superius dictum est. in actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut iam suprà * ostensum est. multò igitur minus in delectationibus prædictis quæ sunt in appetitu sensitiuo.

3 Amplius, felicitas est quoddam bonū hominis proprium. Non enim bruta possunt dici felicia nisi abusiuè: delectationes autem præmissæ sunt communes hominibus & brutis: non est igitur in eis ponenda felicitas.

4 Item, vltimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. hæ autem delectationes non conueniunt homini secundū id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus: sed secundum sensum: non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

5 Amplius, summa perfectio hominis esse non potest in hoc quòd coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc q̃ coniungitur alicui rei altiori. finis enim est melior, eo quod est ad finem. Delectationes autē præmissæ consistunt in hoc quòd homo secundum sensum coniungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam: non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

6 Amplius, quod non est bonum nisi secundum quòd est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem à moderante. Vsus autem prædictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus. aliter enim delectationes se inuicem impedirēt: non sunt igitur hæ delectationes secūdum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est eo quod est per aliud. non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

7 Item, in omnibus quæ per se dicūtur, sequitur magis ad magis si simpliciter sequatur ad simpliciter: sicut si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit: & maximè

maximè calidum maximè calefacier. Si igitur delectationes præmissæ essent secundum se bonæ: oporteret quòd maximè vti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum. nam nimius vsus eorum reputatur in vitium, & est etiam corpori noxius, & similium delectationum impeditiuus. Non sunt igitur per se bonum hominis: in eis igitur non consistat humana felicitas.

8 Præterea, actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quòd ad felicitatem ordinātur. Si igitur in delectationibus præmissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes, quàm in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum: nam actus temperantiæ maximè laudatur in abstinendo à delectationibus. vnde ab hoc denominatur: non est igitur in delectationibus præmissis hominis felicitas.

9 Amplius finis vltimus cuiuslibet rei Deus est *, vt ex præmissis patet. illud igitur oportet vltimum finem hominis poni per quòd maximè appropinquat ad Deum. perprædictas autē delectationes homo impeditur à maxima appropinquatione ad Deum, quæ fit per contemplationem, quam maximè prædictæ delectationes impediunt, vtpote ad sensibilia maximè hominem immergentes: & per consequens ab intelligibilibus retrahentes. non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda. Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponētium: ex quorum persona dicit Salomon Ecclesiastes 5. Hoc itaque visum est mihi bonum, vt comedat quis & bibat, & fruatur lætitia ex labore suo: & hæc est pars illius. & Sapien. 2. Vbique relinquamus signa lætitiæ: quoniam hæc est pars nostra, & hæc est sors nostra. Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in vltima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros: vnde & chiliastæ quasi millenarij sunt appellati. In Græco enim idem est quod mille. Excluduntur etiam Iudęorum & Saracenorum fabulæ, qui retributiones iustorum in prædictis voluptatibus ponunt: felicitas enim virtutis est præmium.

Super cap. 27.

OSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd intelligere Deum est finis intellectualis naturæ & eius felicitas, vult nunc ascendendo secundum ordinem bonorum excludere falsas de felicitate opiniones. Circa hoc autem duo facit. Primò excludit falsas opiniones. Secundò concludit veritatem per inductionem cap. 37. Circa primum quatuor facit. Primò ostendit quòd felicitas non consistit in voluptate. Secundò quòd non in bonis exteriorib⁹ cap. sequenti. Tertiò quòd non in bonis corporis cap. 32. Quartò quòd non in bonis animi quantum ad aliquas animæ operationes, cap. 33. Quantum ad primum ostendit, quòd felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit, inter quas præcipuæ sunt in cibis & venereis constitutæ: & arguit primò sic. Operationes quas consequuntur huiusmodi delectationes, non sunt vltimus finis, sed ad alios fines ordinantur, vt comestio ad conseruationem corporis, coitus ad generationem, ergo neque sunt vltimus finis, neque vltimum finem concomitantur, ergo &c. probatur prima consequentia, quia vt ostensum est, secundum naturæ ordinem delectatio est propter operationem, non econuerso. Secundò. In actu voluntatis non consistit felicitas, ergo multo minus in delectationibus huiusmodi quæ sunt in appetitu sensitiuo, cum voluntas sit superior appetitu sensitiuo. Tertiò, & est ratio Aristot. primo Ethicorum. Delectationes huiusmodi sunt communes hominibus & brutis, ergo, &c. patet consequentia, quia felicitas est bonum hominis proprium, & non conueniunt brutis, nisi abusiuè. Quartò. Huiusmodi delectationes non conueniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, ergo &c. probatur consequentia, quia vltimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent. Quintò. Tales delectationes consistunt in hoc quòd homo coniungitur aliquibus se inferioribus, ergo &c. probatur consequentia, summa perfectio hominis est per hoc quòd coniungitur rei altiori se. non autem inferiori, cum finis sit melior eo quod est ad finem.

Finis est melior iis quæ sunt ad finem.

CIRCA istam propositionem, Finis est melior iis quæ sunt ad finem, dubium occurrit, quia vt superius de mente Aristot. dictum est, vnumquodque est propter suā operationem tanquam propter finem, operatio autem nō est melior operante, cum nō sit subsistens, sicut est ipsum operans.

RESPONDETVR quòd cum duplex sit finis, scilicet extrinsecus & intrinsecus, ista propositio intelligitur de fine extrinseco & principali, cui res appetit coniungi, & ad quem res tanquam ad suum finem ordinatur: operatio autem non est finis extrinsecus, sed intrinsecus, inquantum per ipsam res suo fini exteriori coniungitur: ideo non oportet ipsam secundum se esse nobiliorem operante, licet sit aliquo modo nobilior ipso, in quantum est exterioris finis assecutio. Sextò, Vtus harum delectationū non est bonus homini nisi sit moderatus, quia aliter se mutuò impedirent: ergo non sunt secundum se bonum hominis, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quod non est bonum nisi secundum quòd est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem à moderante. secunda probatur, quia quod est summum bonum, est per se bonum. Septimò, & est confirmatio præcedentis. Maximè vti iis delectationibus nō est optimum, cum nimius vsus ipsarum reputetur in vitium, & sit corpori nociuus, & similium delectationum impeditiuus, ergo non sunt per se bonū. ergo &c. probatur prima consequentia, quia in omnibus quęper se dicūtur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter.

De opinionibus ponē tium felicitatē in q̃ luptate.

ADVERTE quòd sanctus Thomas non dixit absolutè quòd in omnibus in quibus simpliciter sequitur ad simpliciter, magis sequatur ad magis, sed dixit in omnibus quæ per se dicuntur, quia in iis quæ dicuntur per accidens, illa regula quę est Philosophi non habet veritatem. non enim valet, vt inferius dicitur cap. 139. Album est musicum, ergo magis album est magis musicum. sed bene valet. Albū est disgregatiuū visus, ergo magis album est magis disgregatiuum. Octauò. Si ita esset actus virtutis, esset magis laudabilis in accidendo ad has delectationes quàm in recedendo ab eis: quia ex hoc actus virtutis laudabiles sunt, quòd ad felicitatem ordinātur, sed hoc est falsum, vt patet in actu temperantiæ: ergo &c. Nonò. Per delectationes prędictas homo impeditur à maxima appropinquatione ad Deū quæ fit per contemplationem, ergo &c. probatur consequentia, quia illud est finis, scilicet intrinsecus hominis, per quod maximè appropinquatur ad Deum, qui est finis vltimus, scilicet extrinsecus. Ex iis inquit san. Thomas excluditur Epicureorum error, in quorum persona loquitur Salomon Ecclesiastes 5. hoc itaque visum &c. & Sapien. 2. vbique relinquamus, &c. & error Cerinthianorum qui & Chiliastæ sunt appellati quasi millenarij, eò quòd mille annos voluptatum carnalium post resurrectionem futuros fabulantur. Excluduntur etiam fabulæ Iudæorum & Saracenorum qui retributiones iustorum in prædictis voluptatibus ponunt.

ADVERTENDVM quòd ponentium felicitatem in voluptate cōsistere, aliqui immoderatas & excessiuas voluptates, secundum quē modū illis vtentes vitiosi dicuntur, esse felicitatē posuerunt, vt vulgus qui ad hoc ducitur, vt inquit Philosophus primo Ethicorum, eò quòd videat complures principes qui maximè felices esse videntur, instar Sardanapali vitam voluptuosam agere. Alij verò posuerunt felicitatem in voluptate moderata consistere, vt Epicurus & Aristippus & alij philosophi istorum sectatores. Nam de Epicureis inquit sanctus Thomas primo Ethicorum lect. 5. quòd maximè colebant virtutes, eò quòd viderent multa vitia esse voluptati impedimento, sit etiam Tor quartus apud Ciceronem in libro de finibus bonorum & malorum, voluisse Epicurum nō posse iucundè viuì, nisi sapienter, honestè, iustèque viuatur, nec sapienter, honestè, iustè, nisi iucundè. mouebantur autem iis rationibus ad ponendam voluptatē summum bonum, primò, quia omnia appetunt voluptatē, & pueri inquam, & infantes, & bruta. secundò, quia dolor est summum malum, & maximè fugiendum. tertiò, quia omnia ad voluptatē videntur ordinari etiam virtutes ipsæ. Sed ad primam harum dicitur de mente san. Tho. 1. q. 1. ar. 6. ad 3. & 4. sen. dist. 49. q. 3. ar. 4. quòd licet omnia appetant voluptatem, non tamen sequitur ipsam esse summum bonum, quia non appetunt ea nisi quia appetunt bonum cui voluptas coniungitur. & sic voluptas à natura ad bonum ordinatur, vt superius patuit cum loquebamur de delectatione. Huius sententiæ videtur etiam Cicero esse in loco allegato. Nam ad hanc respondens rationem, ait quòd non vt voluptatem experat, natura mouet infantem, sed tantum vt seipsum diligat, vt integrū saluūmq; velit. Omne enim animal simul vt ortū est, & seipsum & omnes suas partes diligit. Ad secundam rationem dicitur negando assumptum. non enim dolor est summum malum, nec omnis dolor est fugiendus, vt patet in

viro forti. Ad tertiam dicitur, quòd non ordinantur omnia ad voluptatem, sed bene voluptas extendendo nomen voluptatis ad delectationem etiam intellectualem concomitatur actum cuiuscuiusque virtutis. Loquendo autem de voluptate corporea, vt Epicurus loquebatur, falsissimum est quòd virtutes ad voluptatem ordinentur. Vnde & falsum est quodlibet addita huiusmodi voluptate fieri melius, licet quodlibet bonum additâ delectatione fit melius, inquantum delectatio est quies in bono adepto, & perficit operationem, sicut pulchritudo perficit iuuentutem.

Quòd felicitas non consistit in honoribus.

Cap. 28.

Idem 2.q. 2.art.2.

EX prædictis patet quòd etiam nec in honoribus est summum hominis bonum quod est felicitas. Finis enim vltimus hominis & sua felicitas est eius perfectissima operatio, vt ex superioribus *patet. honor autem hominis non consistit in sua operatione: sed alterius ad ipsum qui ei reuerentiam exhibet. non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

*Cap.26. & 27.

2 Adhuc, quod est propter alterum bonum & desiderabile, non est vltimus finis: tale autem est honor, non enim aliquis rectè honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens: & propter hoc homines honorari quærunt quasi boni alicuius quod in eis est, testimonium habere volentes: vnde & magis gaudent homines à magnis & sapientibus honorari. Nõ est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

3 Amplius, ad felicitatem per virtutem peruenitur: operationes autem virtutum sunt voluntariæ: aliter enim non essent laudabiles: oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perueniat. Hoc autem quòd honorem assequatur, non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

4 Item, omne dignum honore non potest nisi bonis inesse: honorari autem possunt etiam mali: melius est igitur fieri honore dignum, quàm honorari: non est igitur honor summum hominis bonum.

5 Præterea, summum bonum est perfectum bonum: perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum: cui autem inest aliquod malum, impossibile est esse beatum: impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Super cap. 28.

STENSO quòd felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit, ostendendum restat quòd neque in bonis exterioribus consistat quæ fortunæ bona dicuntur. Et primò quòd non in honoribus. Et arguitur primò sic. Honor hominis non consistit in eius operatione, sed alterius ipsi reuerentiam exhibentis: ergo in honoribus non est felicitas. patet consequentia, quia felicitas hominis est eius perfectissima operatio, vt patuit.

Secundò, & est ratio Aristot. primo Ethicorum. Honor est propter aliud, quia non honoratur aliquis rectè nisi propter aliquod bonum in ipso existens, & propter hoc homines honorari quærunt, quasi volentes testimonium habere inexistentis ipsis bonis, ergo &c.

ATTENDE quòd non dixit absolutè san. Tho. quòd aliquis non honoratur nisi propter aliquod bonum in ipso existens, sed addidit rectè, quia sola virtus est debita causa honoris, aut inquam propria virtus, aut aliena quæ in aliquo honoratur, inquantum illius personam gerit, vt dicitur 2.2. quæst. 36. artic. 3. ideo si honor rectè debeat exhiberi alicui, oportet vt ei propter virtutem exhibeatur. Si autem propter diuitias solas aliquis honoraretur, non rectè sibi exhiberetur honor, sed malè & peruersè. Tertiò, & est etiam Aristot. ratio. Quòd aliquis honorem consequatur, non est in potestate eius, sed honorantis: ergo &c. probatur consequentia, quia ad felicitatem per virtutem peruenitur: operationes autè virtutum sunt volũtariæ. Sed videtur ista ratio nõ concludere. sicut enim honor non est in potestate honorati, sed honorantis, ita neque visio Dei est in potestate videntis Deum, sed tantùm in potestate Dei vnientis se intellectui creaturæ. Conflat autem ex superioribus, quòd visio aut cognitio Dei est felicitas intellectualis naturæ, ergo quòd honor non sit in potestate honorati, sed honorantis, non tollit quin possit esse felicitas.

Idem 2.q. 2.art.2.

RESPONDETVR quòd vtique absolutè loquendo non est in potestate hominis consequi beatitudinem, quasi scilicet propria virtute possit illam adipisci, sed suppositâ motione diuina qua animam mouet, & determinatione diuinæ voluntatis statuentis vt bene operantes beatitudinem assequantur, est in potestate hominis vt ad beatitudinem perueniat. aut non sic est de honore, quia nec absolutè nec ex aliqua suppositione quæ sit in actu, potest homo necessariò assequi honorem, cum omnino sit in facultate honorantis honorare aliquem, aut non honorare. Et præterea visio Dei quamuis à Deo dependeat tanquam à prima causa beatitudinis, est tamen operatio hominis beati, non autem honor est operatio honorati: ideo non est eadem ratio de visione Dei, & de honore. Quartò. Melius est fieri honore dignum quàm honorari, cum esse dignum honore solùs bonis inesse possit: honorari autem etiam possint mali, ergo honor non est summum bonum. Quintò. Potest aliquis malus honorem consequi, ergo &c. probatur consequentia, quia impossibile est esse malum cui adest summum bonum, cum summum bonum sit perfectum bonum, scilicet omnino & consequenter non compatiatur secum aliquod malum.

ADVERTE quòd san. Tho. nullos in particulari nominat huius positionis authores, quia forrassis nullum hæc positio Philosophum eius fundatorem habuit. Sed videtur esse vt ponitur primo Ethicorum, opinio præstantium virorum, & qui rebus agendis sunt apti. Fundamentum autem eius est, quia honor est præmium virtutis, vt dicitur quarto Ethicorum, præmium autem virtutis est felicitas, vt in primo Ethicorum dicitur. Sed hæc ratio falsò innititur fundamento. Honor enim non est verum præmium virtutis, vt inquit sanctus Tho. 2.2. q.2. art.2. ad primum & 2.2.q.103. art.1. ad secundum, sed est maius bonum quod possit ab hominibus dari. honor enim in rebus humanis & corporalibus primum locum tenet, & ideo dicitur præmium virtutis ab Aristot. non quidem sufficiens, vt ibidem dicitur, sed quale potest dari ab hominibus.

Quòd felicitas hominis non consistit in gloria humana.

Cap. 29.

Idem 2.q. 2.art.2.

EX quo etiam apparet quòd nec in gloria quæ est in celebritate famæ, consistit summum hominis bonum. Est enim gloria, secundum Tullium, frequens de aliquo fama cum laude. & secundum Ambrosium, clara cum laude notitia. Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude & claritate quadam, vt ab eis quibus innotescunt, honorentur: est igitur gloria propter honorem quæsita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

2 Adhuc, laudabilia bona sunt secundum quæ aliquis ostenditur ordinatus ad finem: qui autem ordinatur ad finem, nondum est vltimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui iam est vltimum finem assecutus: sed magis honor, vt Philosophus dicit in primo *Cap.6. Ethicorum*. non potest igitur gloria esse summum bonum, cum principaliter in laude consistat.

3 Amplius, cognoscere nobilius est quàm cognosci: non enim cognoscunt nisi quæ sunt nobiliora in rebus: cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quæ consistit in hoc quòd aliquis cognoscatur.

4 Item, cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis: in malis autem quærit latere. cognosci igitur bonum est & de

& desiderabile propter bona quæ in aliquo cognoscuntur: illa igitur sunt meliora: non est igitur gloria quæ in hoc consistit quòd aliquis cognoscatur summum hominis bonum.

5 Præterea, summum bonum oportet esse perfectum, cum quietet appetitum: cognitio autem famæ in qua gloria humana consistit est imperfecta: est enim plurimum incertitudinis & erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

6 Item, id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis. naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quæ in fama consistit, est instabilissima. Nihil enim est mutabilius opinione & laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

Super cap. 29.

SECVNDO ostenditur quòd nec in mundana gloria consistit summum hominis bonum, primò sic: Honor non est summum bonum, ergo multo minus gloria. probatur consequentia, quia gloria quæritur propter honorem, cum secundum Tullium & Ambrosium conflatur in celebritate famæ. ad hoc autem volunt homines cum laude innotescere, vt honorentur.

SED occurrit vnum dubium. Nam vt dicitur 2.2. loco prædicto in præcedenti cap. ad 3. gloria est effectus honoris & laudis: ergo non videtur quòd sit propter honorem, imò magis sit honor propter gloriam, sicut causa est propter suum effectum.

RESPONDETVR quòd gloria & est effectus honoris & est causa. ex hoc enim quòd testificamur de bonitate alicuius, fit quòd per honorem clarescit bonitas eius in notitia plurimorum, in quo consistit gloria. ex hoc autem quòd bonitas alicuius clarescit mouentur homines ad illius honorem. ille igitur qui gloriam quærit, eam finaliter ad honorem ordinat, quia ipsam quærit tanquam honoris causam, non autem tanquam eius effectum. Secundò, gloria principaliter in laude consistit, ergo non potest esse summum bonum. probatur consequentia, quia laus non attribuitur ei qui iam est vltimum finem assecutus sed magis honor, cum laudabilia sint secundum quæ aliquis ordinatur ad finem.

ADVERTE quòd antecedens habet san. Th. tanquam materiam ex diffinitionibus gloriæ positis ab ipso in prima ratione. Nam Tullius eam sic diffinit, quòd est frequens de aliquo fama cum laude. & Ambrosius super epistolam ad Romanos, quòd est clara cum laude notitia. ex his namque diffinitionibus apparet gloriam ad laudem pertinere. Tertiò. Gloria consistit in hoc quòd aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequentia, quia nobilius est cognoscere quam cognosci, cum cognoscere nobilioribus rebus conueniat, cognosci verò etiam infimis.

Quartò. Ex eodem fundamento arguitur. Gloria consistit in hoc quòd aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequentia, quia cum cognosci non desideret quis nisi in bonis, constat ipsa bona meliora esse propter quæ cognosci est desiderabile.

Quintò. Cognitio famæ in qua gloria humana consistit, est imperfecta, eò quòd plurimum incertitudinis habeat & erroris, ergo &c. patet consequentia, quia summum bonum oportet esse perfectum, cum quietet appetitum. Sextò. Gloria quæ in fama consistit, est instabilissima, ergo &c. patet consequentia, quia id quòd est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis, cum naturaliter desideretur diuturna boni constantia.

Quòd felicitas hominis non consistit in diuitiis.

Cap. 30.

Idem 1.2. 3.Ethic.

EX hoc autem apparet quòd nec diuitiæ sunt summum hominis bonum. Non enim appetuntur diuitiæ nisi propter aliud. per se enim nihil boni inferunt, sed solum vtimur eis vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi: quod autem est tantum, est propter se desiderandum, & non propter aliud. non sunt igitur diuitiæ summum hominis bonum.

2 Adhuc, eorum possessio vel conseruatio non potest esse summum hominis bonum, quæ maximè conferunt homini in hoc quòd emittuntur. diuitiæ autem in hoc maximè conferunt quòd expenduntur. Hoc enim earũ vsus est. non potest igitur diuitiarum possessio esse summum hominis bonum.

3 Amplius actus virtutis laudabilis est secũdum quod ad felicitatẽ accedit: magis autẽ est laudabilis actus liberalitatis & munificẽtiæ quæ sunt circa pecunias, ex hoc quòd pecuniæ mittuntur quàm ex hoc quòd conseruãtur. vnde & ab hoc nomina harum virtutum sumũtur: nõ cõsistit igitur ho. felicitas in possessione diuitiarum.

4 Item illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius diuitiis autem homo est melior: cum sint res quædam ad vsum hominis ordinatæ: non est igitur in diuitiis summum hominis bonum.

5 Præterea, summum hominis bonum fortunæ non subiacet: nam fortuita absque studio rationis eueniunt: oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. in consecutione autem diuitiarũ maximum locum habet fortuna. non est igitur in diuitiis humana felicitas constituta.

6 Amplius hoc euidens fit per hoc quòd diuitiæ inuoluntariè amittũtur, & quòd malis euenire possunt, quos necesse est summo bono carere: & quòd instabiles sunt, & alia huiusmodi quæ ex superioribus rationibus colligi possunt.

Super cap. 30.

TERTIÒ ostenditur q. nec diuitiæ sunt summũ hominis bonum, & arguitur primò sic. Non appetuntur diuitiæ nisi propter aliud, inquantum vtimur eis vel ad corporis sustẽtationem, vel ad aliquid aliud huiusmodi. ergo non sunt summum bonum, quod est propter se & nõ propter aliud desideratum. Secundò, Diuitiæ in hoc maximè conferunt, quod expenduntur, ergo earum possessio non potest esse summũ bonum. probatur consequentia, quia illarum rerum possessio non potest esse summum hominis bonum quæ maximè conferunt homini in hoc quòd emittuntur. Ista ratio particulariter probat de diuitiis quas Aristoteles primo Politicorũ artificiales vocat, cuiusmodi sunt pecuniæ. Tertiò. Magis laudabilis est actus liberalitatis & magnificentiæ ex hoc quòd pecuniæ emittuntur, quàm ex eo quòd cõseruãtur: cuius signum est, quòd ex hoc nomina harum virtutũ sumuntur, ergo felicitas in possessione pecuniarum non consistit, probatur consequẽtia, quia actus virtutis laudabilis est ex eo quod ad felicitatem accedit.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ 2.q.117. quòd duo sunt actus liberalitatis circa pecuniam habitam. Vnus est vti pecunia, quod in ipsius emissione consistit. Alius est conseruare ipsam ad idoneum vsum. inter hos actus vsus pecuniæ siue eius emissio est principalis, vtpote ad quem alius ordinatur, ideo magis laudabilis est vsus pecuniæ quàm ipsius conseruatio: & ex hoc vult sanctus Thomas concludere quòd possessio pecuniarum non est felicitas, quia si sic esset, tunc esset magis laudabilis actus liberalitatis qui est cõseruare pecunias, quàm vsus eius qui est emittere, quia tanto actus virtutis est laudabilis quanto ad felicitatem accedit. conseruatio autem magis accedit ad possessionem pecuniæ quàm emissio, per quam aliquis ab ipsarum possessione recedit. vnde & Aristot. 4. Ethic. ait quòd vsus pecuniarum in dando & erogando consistere videtur, quia capere & conseruare magis possessio est. hoc autem constat esse falsum. iccirco in pecuniarum possessione felicitas consistere non potest.

CIRCA illam propositionem, Nomina liberalitatis & munificentiæ trahuntur ab eo quòd emittuntur pecuniæ, considerandum secundum doctrinam san. Th. loco allegato quod hoc nomen liberalitas conuenienter ab emissione sumptum esse videtur, quia cum aliquis à se emittit aliquid, quodammodo illud à sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse demonstrat. hoc idem in Græco idiomate inspicere possumus. dicitur enim liberalitas Latinè, Græcè ἐλευθεριότης, quod nomen ab hoc verbo ἐλεύθερος originem ducit. hoc autem verbum Latine significat liberum facio, quod in ipsa

Universidad de Deusto
Biblioteca

emissione pecuniarum fit, per quam à suo dominio aliquis eam liberat.

ADVERTE quòd ista ratio differt à priori, quia hæc procedit ex ordine actuum liberalitatis, & ex eorum bonitate, illa autem procedit ex vtilitate quæ homini prouenit ex pecuniis.

Quartò. Homo diuitiis melior est, cum ad eius vsum ordinentur, ergo, &c. patet consequentia, quia summum hominis bonum, oportet homine melius esse. Quintò. In consecutione diuitiarum maximè locum habet fortuna. ergo &c. probatur cõsequentia, quia summum hominis bonum fortunæ non subiacet, cum fortuita absque studio rationis eueniant, homo autem per rationem proprium finem consequatur.

CIRCA istam propositionem, Summum hominis bonum fortunæ non subiacet, dubitatur, quia Philosophus secundo Physicorum ait quòd fortuna & felicitas circa idem esse videntur.

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ 4. distin. 49 ar. 1. q. 1. ad 5. quòd fortuna & felicitas sint quidem circa idem subiectum, quia vtraque nonnisi in rationalibus esse potest: non autem sunt circa idem obiectum, quia fortuna est eorum quæ propter aliud aguntur, quando aliquid præter intentionem accidit. felicitas autem non ad aliud ordinatur, & est quæ ab omnibus intenditur. Sextò. Diuitiæ inuoluntariè amittuntur, & malis euenire possunt, qui summo bono carere debent, & sunt instabiles, ergo, &c.

ADVERTE circa primam conditionem hîc positam, quòd ratione summi boni est quòd per violentiam alicui detrahi non possit, cum præter legem euangelicam quæ ponit beatam vitam æternam esse, vt patet Matth. 25. etiam secundum Boetium & Tullium in libro de finibus bonorum & malorum, ac etiam secundum Aristotelem primo Ethicorum, felicitas sit bonum per se sufficientissimum, & per consequens stabile ac perpetuũ. nam vt Tullius ibidem ait, Si aliquid sit esse beatum, id oportet totum poni in potestate sapientis. Nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. san. Tho. etiam 12. q. 5. ar. 4 probat beatitudinem amitti non posse si fuerit perfecta. idcirco si diuitiæ amitti per violentiam possunt, in ipsis felicitas consistere non poterit, & earum possessio longè est à beatitudine aliena.

SED quòd in diuitiis consistat felicitas, arguitur ex duobus. Primò, quia ex quinto Ethicorũ habetur quòd numisma ad hoc est inuentum, vt sit fideiussor habendi quodcunque homo voluerit. constat autem secundum Boetium tertio de consolatione, quòd felicitas est status omnium bonorũ aggregatione perfectus. Secundò, quia Aristot. 1. Politic. ait, quòd desiderium circa pecunias & diuitias, scilicet artificiales est infinitum, hoc autem ad summum bonum pertinere videtur, vt eius desiderium sit infinitum. Ad hæc respondet san. Tho. 1. 2. q. artic. 1. Ad primum quidem quòd intendit Aristot. pecunia haberi posse omnia venalia, non autem simpliciter omnia, quia spiritualia bona quæ venalia non sunt, pecunia haberi non possunt. Ad secundum ait quòd aliter est infinitum desiderium pecuniarum, & aliter desiderium summi boni: quia quando habentur quæcunque temporalia contemnuntur, & alia appetuntur, eò quòd magis eorum insufficientia cognoscatur cum habentur, summum autem bonum quantò perfectius possideatur, tantò magis amatur, ideo ratio nulla est.

Quòd felicitas non consistit in potentia mundana.

Cap. 31.

Idem 1. 2. q. 2. ar. 4.

SIMILITER autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest. Cùm in ea obtinenda plurimùm fortuna possit, & instabilis sit, & non subiaceat hominis voluntati, & plerunque malis adueniat: quæ summo bono repugnant, vt ex præmissis patet.

2 Item, homo maximè dicitur bonus secundum quòd ad summum bonum attingit: secundum autem quòd habet potentiam, non dicitur bonus neque malus. non enim est bonus omnis qui potest bona facere: neque malus est aliqis ex hoc quòd potest mala facere. summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentẽ.

3 Adhuc, omnis potentia ad alterum est: summum autem bonum non est ad alterum: non est igitur potentia summum hominis bonum.

4 Amplius, illud quo quis potest & bene & malè vti, non potest esse summum hominis bonum. melius enim est quo nullus malè vti potest. Potentia autem aliquis bene & malè vti potest: nam potestates rationales ad opposita sunt: non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

5 Præterea, si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potest is autem humana est imperfectissima. radicatur enim in hominum voluntatibus & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: & quantò magis reputatur, tantò à pluribus dependet, & consequenter multipliciter destrui potest. ergo &c. patet consequentia, quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Concludit ex supradictis san. Tho. vniuersaliter quòd in nullo bono exteriori consistit felicitas hominis, cum omnia talia bona sub prædictis contineantur.

Super cap. 31.

VARIO ostenditur quòd nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest, & arguitur primò sic. In ea obtinenda fortuna plurimum potest, & est instabilis, & non subiacet hominis voluntati, & plerunque malis aduenit, quæ omnia summo bono repugnant, ergo &c.

ADVERTENDVM ex 1. 2. q. artic. 4. quòd ad beatitudinem per principia intrinseca homo ordinatur, cum ad ipsam naturaliter ordinetur, ideo bene ex eo quòd aliqua bona ab extrinseco tantùm proueniunt, & præsertim à fortuna, concluditur illud summum non esse hominis bonum, & in ipso beatitudinem non consistere. Secundò. Si sic esset, homo diceretur bonus secundum quod habet potentiam, quia homo maximè dicitur bonus secundum quòd ad summum bonũ attingit: sed hoc est falsum quia non est bonus omnis qui potest bona facere, ergo &c.

Tertiò, omnis potentia est ad alterum, non autem summum bonum, ergo &c.

ADVERTE quòd potestas, vt patet 5. metaphysicæ, habet rationem principij, principium autem ad alterum dicitur scilicet ad id quod est à principio. ideo bene hic dicitur quòd potentia ad alterum est. Quartò. Potentia quis potest bene & malè vti, cum potentiæ rationales ad oppositas sint, hoc autem reputat summo hominis bono, ergo &c. Quintò. Potestas humana est imperfectissima, quia radicatur in hominum voluntatibus & opinionibus in quibus est maxima inconstantia: & quantò magis reputatur, tantò à pluribus dependet, & consequenter multipliciter destrui potest. ergo &c. patet consequentia, quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Concludit ex supradictis san. Tho. vniuersaliter quòd in nullo bono exteriori consistit felicitas hominis, cum omnia talia bona sub prædictis contineantur.

CONTRA hanc conclusionem argui potest, tum quia per potestatem homines sunt Deo proximi, tum quia per potentiam sufficit quis sibi & aliis.

SED nullum istorum conuincit, non quidem primum, quia vt inquit sanct. Thom. loco prælegato ad primum, non sufficit ad beatitudinem quòd homo appropinquet ad Deum quantum ad potestatem, sed requiritur etiam quòd appropinquet quãtum ad bonitatem, quod non conuenit homini ex humana potentia, cum illa possit bene & malè vti, Deus autem non possit sua potestate nisi bene vti, cum sua potestas sit sua bonitas. Non etiam secundum vrget, quia non sufficit ad beatitudinem quòd aliquis sit in aliquibus sufficiens sibi & aliis, sed exigitur quòd id quo sufficit sibi & aliis, se habeat tantùm ad bonum, non autem ad bonum & malum, sicut est in potentia mundana.

Quòd felicitas non consistit in bonis corporis.

Cap. 32.

Idem 1. 2. q. 2. ar. 5.

VOD autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo, & robur, sit hominis summum bonum per similia manifestè apparet. Hæc enim etiam bonis & malis communia sunt, & instabilia sunt & voluntati non subiacent.

2 Præterea, anima est melior corpore quod non vtitur nec prædicta bona habet nisi per animam. bonum igitur animæ: sicut intelligere, & alia huiusmodi, est melius quàm bonum corporis: non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

3 Adhuc, hæc bona sunt homini & aliis animalibus cõmunia: felicitas autem est proprium hominis bonum: nõ est igitur in præmissis bonis hominis felicitas.

4 Amplius, multa animalia quantum ad bona corporis sunt homine potiora: quædam enim sunt velociora homine, quædam robustiora. & sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

Super cap. 32.

VIDE quòd felicitas non consistit in bonis fortunæ, vult ostendere san. Tho. quòd nec in bonis corporis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo, robur & huiusmodi, consistit, quemadmodum Catenades Academicus existimauit. Probatur, tum quia hæc bona sunt bonis & malis communia, & instabilia sunt, & voluntati non subiacent: tum quia bonum animæ est melius bono corporis, sicut anima est melior corpore, tum quia huiusmodi bona sunt homini & aliis animalibus communia, tum quia cum multa animalia quantum ad bona corporis sint homine potiora, sunt enim quædam ipso velociora, & quædam robustiora, & sic de aliis, sequeretur quòd homo non esset optimum animalium.

SED circa tertiam rationem dubitatur, quia videtur magis vt illo assumpto oppositum concludi. Quantò enim bonum est communius, tantò est diuinius, vt dicitur primo Ethicorum. ergo si bonum corporis est communius quàm quodcunque aliud bonum spirituale hominis, vtpote & homini & bruto conueniens, sequitur quòd sit diuinius, & sic magis in ipso consistit felicitas, quam in bono spirituali. Contra etiam conclusionem arguitur à contrario sensu. Primò. Sanitas conseruat esse, ergo est optimum: sed & egritudo pessima est, quia tollit esse. Secundò, sanitate remota remouetur omne hominis bonum, ergo, &c. Tertiò, Omnium terribilissimum est mors, ergo summum appetibilium est euitare, per locum à contrariis, ergo, &c. Ad primum horum respondetur ex doctrina sancti Thomæ in quarto sententiarum distinctione articulo ad tertium, quòd propositio assumpta habet veritatem de communi secundum participationem vnius & eiusdem rei secundum numerum. quod enim est communius isto modo, est diuinius, sicut diuina natura est communis omnibus, inquantum omnes ipsa secundam aliquam similitudinem participationem, quo modo bonum corporis est communius quàm bonum spirituale hominis, ideo ratio non infringit propositum. Ad primum contra conclusionem dicitur, quòd magis concludit oppositum, tum quia ex eo quòd sanitas ad conseruationem esse ordinatur, sequitur quòd non sit summum bonum: tum quia nec ipsa conseruatio humani esse potest esse vltimus finis humanæ voluntatis & rationis: quod ostendit sanct. Th. 1. 2. q. 2. 5. quia impossibile est quòd rei ordinatæ ad aliud sicut ad finem, conseruatio in esse sit eius vltimus finis. manifestum est autem quòd homo ordinatur ad alind sicut finem, cum ipse non sit summum bonum. Ad rationem ergo negatur consequentia. Ad secundum negatur assumptum, imò etiam sanitate remota remanent multa bona hominis, puta bonum intellectus, & bonum virtutis. Ad tertium dicitur, quòd mors est omnium terribilissimum inter mala corporalia, ideo nihil aliud sequitur nisi quòd viuere est summum appetibilium inter bona corporalia, non autem quòd sit summum bonum simpliciter.

3 Adhuc, maximæ delectationes secundũ sensum sunt in cibis & venereis, in quibus oporteret esse summũ bonum si in sensu esset: non est autem in his: non est igitur in sensu summum hominis bonum.

4 Amplius, sensus diliguntur propter vtilitatem, & propter cognitionem. tota autem vtilitas sensuum ad corporis bona refertur: cognitio autem sensus ad intellectiuam ordinatur: vnde animalia intellectu carentia nõ delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad vtilitatem ad corpus pertinentem: secundum quòd per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea: non est igitur in parte sensitiua summum hominis bonum quod est felicitas.

Quòd felicitas non consistit in parte sensitiua.

Cap. 33.

Idem 1. 2. q. 4. ar. 3.

PER eadem etiam apparet quòd neque summum hominis bonum est in bonis sensitiuæ partis. Nam hæc etiam bona sunt homini & aliis animalibus communia.

2 Item, intellectus est melior sensu: bonum igitur intellectus est melius quàm bonum sensus: non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

Super cap. 33.

POSTQVAM ostendit san. Thomas quòd felicitas non cõsistit in bonis fortunæ, neque in bonis corporis, vult nunc ostendere quòd in nulla animæ operatione consistit. Et primò ostendit, quòd summum hominis bonum non est in bonis sensitiuæ partis. probat autem hoc, tum quia hæc sunt homini & brutis communia: tum quia bonum intellectus est melius bono sensus, sicut intellectus est melior sensu: tum quia oporteret esse summum bonum in cibis & venereis, cum maximæ delectationes secundum sensum in illis sint: tum quia sensus diliguntur propter vtilitatem, & propter cognitionem: vtilitas autem ista ad corporis bona refertur, & cognitio sensitiua ad intellectiuã ordinatur.

ADVERTENDVM secundum doctrinam san. Tho. 1. 2. q. 3. ar. 2. quòd licet in operatione sensuum non cõsistat essentialiter beatitudo, ipsa tamen aliquo modo ad hominis beatitudinem pertinet. Ad imperfectam enim beatitudinem qualis in hac vita haberi potest, antecedenter concurrit, inquantum operatio intellectus operationem sensus præexigit. Ad perfectam autem beatitudinem, qualis habetur in patria concomitanter se habet, quia secundum Augustinum in epistola ad Dioscorum post resurrectionem ex animæ beatitudine fiet quædam redundantia ad corpus & ad sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur.

Quòd vltima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Cap. 34.

APPARET autẽ quòd nec in operationibus moralibus consistit vltima felicitas hominis. Felicitas enim humana non est ad vlteriorem finem ordinabilis, si sit vltima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quæ inter eas sunt præcipuæ. operationes enim fortitudinis quæ sunt in rebus bellicis ordinantur ad victoriã & ad pacem. Stultum enim esset propter se tantùm bellare. Similiter operationes iustitiæ ad seruandum pacem inter homines ordinantur: per hoc quòd vnus quisque quietè quod suum est possidet: & similiter patet in omnibus aliis: non est igitur in operationibus moralibus vltima hominis felicitas. *Idẽ supra.*

2 Adhuc virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas conseruetur medium in passionibus intrinsecis, & exterioribus rebus. Non est autem possibile quòd modificatio passionum vel rerum exteriorũ sit vltimus finis humanæ vitæ, cũ ipsæ passiones & exteriores res sint ad aliud ordinabiles: non est igitur possibile quòd in actibus virtutum moralium sit vltima hominis felicitas.

3 Amplius, cum homo sit homo ex eo quòd est rationem habens: oportet quòd proprium eius bonũ quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationi. magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet, quàm quod in alio facit. Cùm igitur bonum mora-

Universidad de Deusto
Biblioteca

lis virtutis sit quoddam à ratione in rebus aliis à se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

*Cap. 19. 4 Item, ostensum est suprà * quòd finis omnium rerum vltimus est assimilari ad Deum: illud igitur secundum quòd homo maximè assimilatur Deo, erit eius felicitas: hoc autem non est secundum actus morales: cum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphoricè. non enim Deo cõuenit habere passiones vel aliqua huiusmodi quæ sunt circa actus morales: non est igitur vltima felicitas hominis quæ est vltimus eius finis, consistens in actibus moralibus.

5 Præterea, felicitas est proprium hominis bonum: illud igitur quod est maximè proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium: est in quo quærenda est eius vltima felicitas: huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis: intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat: non est igitur vltima hominis felicitas in actibus moralibus.

Super cap. 34.

SECVNDO ostendit quòd vltima felicitas hominis non consistit in operationibus moralibus, id est, in actibus virtutum moralium, vt Diogenes Cynicus posuit, & Stoicorum schola. Et arguit primò sic. Omnes morales operationes sunt ordinabiles ad aliud, sicut actus fortitudinis ad victoriam & pacem, & actus iustitiæ ad seruandam pacem inter homines, ergo in ipsis non est vltima hominis felicitas. probatur consequentia, quia felicitas humana non est ad vlteriorem finem ordinabilis, si sit vltima.

CIRCA probationem consequentiæ aduertẽdum est, quòd secundum mentem Aristo. 10. Ethicor. & san. Thom. ibidem lect. 12. & in q. de virtutibus q. 1. art. 5. ad 8. & 3. sen. distin. 34. q. 1. ar. 4. & clarius veri. q. 14. art. 2. duplex est humana felicitas, vna scilicet actiua siue ciuilis, quæ consistit primò in actu prudentiæ, quo homo & se & alios gubernat: & secundariò in actibus aliarum virtutum moralium. alia speculatiua quæ est actus sapientiæ, scilicet contemplatio summæ veritatis. quia autem actiua felicitas ad speculatiuam ordinatur veluti quædam eius dispositio, ideo non est simpliciter vltima felicitas, licet sit summum bonum in genere vitæ actiuæ & ciuilis. propter hoc ergo dixit san. Thom. hoc loco quòd felicitas humana non est ordinabilis ad aliud, si sit vltima, vt præseruare se à felicitate actiua & ciuili, quæ quidem est aliqua hominis felicitas, sed est ad aliam ordinata, & nõ est vltima. Simili ratione in principio capituli proposuit quòd vltima felicitas hominis non cõsistit in operationibus virtutum moralium: vt inquam daret intelligere quòd non negat aliquam felicitatem humanam in actibus huiusmodi virtutum consistere, sed quòd negat in illis vltimam felicitatem esse, quæ est simpliciter summum hominis bonum, & non solum in aliquo genere. Secundò modificatio passionum vel rerum exteriorum nõ potest esse vltimus finis humanæ vitæ, cum ipsæ passiones & res exteriores sint ad illud ordinabiles, ergo &c. probatur consequentia, quia virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas in huiusmodi medium conseruetur.

ADVERTE ex doctrina sancti Thomæ in pletisque locis, præsertim 1. 2. qu. 60. artic. 2. quòd virtutes morales distinguuntur, quia quædam sunt sicut circa materiam circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias: quædam verò sunt circa operationes, sicut iustitia circa emptiones, venditiones, commutationes, & huiusmodi, ideo hic dicitur quòd virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas conseruetur medium in passionibus intrinsecis, quæ scilicet sunt motus appetitus sensitiui, non autem extrinsecus duntaxat illatæ: & exterioribus rebus operationibus & rebus circa quas huiusmodi exteriores operationes sunt.

Tertiò bonum moralis virtutis est quoddam à ratione in rebus aliis à se institutũ, ergo non est optimum hominis quod est felicitas. probatur consequentia, quia proprium hominis bonum est secundum id quod est proprium rationi, cum homo sit homo ex eo quòd est rationẽ habens, magis autem proprium rationis est quod ipsa in se habet quàm quod in alio facit.

ADVERTENDVM ex san. Tho. 3. sen. dist. 33. ar. 1. q. 1. & 2. q. bonũ virtutis moralis est bonũ rationis, id est, bonũ quod est ratione regulatũ. nã ratio dirigit & regular omnes actus humanos: & in tantũ aliquis actus humanus est bonus, inquantum rationi conformatur, ideo hîc dicitur quòd bonum moralis virtutis est bonum à ratione in aliis à se instituturum, quia videlicet in motibus appetitus & operationibus quæ à virtute morali moderationem accipiunt, quę sunt alia à ratione, attenditur bonum ex ordine ad rationem, & ipsi actus qui à virtute morali producuntur, qui sunt à ratione extrinseci, sunt boni inquantũ rationi conformantur. Quartò illud secundum quod homo maximè assimilatur Deo, est eius felicitas, cum finis omnium rerum sit Deo assimilari, vt ostensum est suprà, hoc autem nõ est secundum actus morales, cum tales actus Deo non conueniãt nisi metaphoricè, eò quòd ipsi non cõueniant passiones vel aliqua huiusmodi circa quæ sunt actus morales, ergo &c.

ADVERTENDVM hoc loco, quòd licet summũ bonum aliarum rerum consistat in aliquo bono ad quod per proprium operationem perueniunt, puta in graui esse deorsum, hoc tamen in homine esse non potest, quia quod in illis est summum bonũ in Deo formaliter non inuentum, est id in quo maximè Deo assimilari possunt. In homine autem non est sic. Nam præter assimilationem ad Deum tãquam ad exemplar, quantum ad ea quæ Deo formaliter non conueniunt, habet in se vnde illi assimiletur secũdum eandem rationem operationis supremæ quę Deo conuenit, scilicet secundum intelligere & velle, secundum quæ creata maximè Deo appropinquat. ideo optimè arguit san. Thom. vltimam hominis felicitatem non cõsistere in operationibus moralibus, ex eo quòd per ipsas homo non maximè Deo assimilatur, cum illæ Deo non conueniant, sed alia habeat in se per quæ magis appropinquat ad Deum, & illi magis assimilatur, scilicet intelligere & velle, quæ etiam sunt nobilissimæ operationes viuinæ: vnde & Aristo. decimo Ethicorum ostendit in contemplatione maximè consistere hominis felicitatem, quia dij qui beati sunt, hanc solam operationem habent, non autem morales operationes, ideo secundum illam maximè homines dij similes sunt.

SED occurrit vnum dubium. Videtur enim hîc velle sanct. Tho. q. nullæ virtutes morales Deo propriè cõueniant, sed tantũ methaphoricè, hoc autẽ in primo lib. dixit verum esse de virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones. sed de iis quæ circa operationes sunt, vt sunt iustitia & liberalitas, vult quòd propriè Deo conueniant. Respondetur ex iis quæ ibidem dicit sanct. Thom. & prima quæst. 21. articulo primo. 12. q. 61. ar. 5. Item quarto sententiarum, distinctione 46. articulo primo, quòd huiusmodi virtutes morales quæ sunt circa actiones, dupliciter accipi possunt, scilicet secundum quòd circa eiusmodi actiones humanæ sunt, & secundum quòd absolutè & communiter circa actiones versantur. Primò modo non cõueniunt Deo vt dicitur 10. Ethicorum. Iustitia enim humana est circa emptiones & venditiones ac depositiones & huiusmodi, similiter liberalitas circa dationes pecuniarum & huiusmodi, quæ non attribuũtur Deo propriè: & sic intelligit sanct. Thom. hoc loco. Secundò autem modo Deo cõueniunt, & sic intellige superius primo libr. est enim Deus rerum omnium naturaliũ distributor, & bonorũ omnium largitor absq; retributione propriè loquendo. Vide ibi primo libr. ca. 94.

Quintò, Actus morales non sunt maximè proprij hominis inter bona humana respectu aliorum animalium, sed tantum actio intellectualis, cum alia animalia aliquid vel liberalitatis vel fortitudinis participent, non autem intellectualis operationis, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas est proprium hominis bonum, & ideo quærenda est in eo quod est maximè proprium homini.

ADVERTE quòd bruta non dicuntur liberalitate & fortitudine participare, quasi illæ virtutes illis conueniant, sed quia habent aliquos actus similes actibus illarum virtutum, ad quos quidem non per electionem mouentur, quod est de ratione virtutis sed per naturalem instinctum.

ATTENDENDVM etiam quòd Stoici ad ponendum felicitatem in actibus moralibus mouebantur, vt videtur Cicero in libro de finibus bonorum & malorũ rangere, quia solum honestum bonum esse dicebant, honestum autem dicebant in virtute consistere, secũdum quam homo bonus dicitur. seu eorum ratio non concludit. Respondetur enim ex doctrina san. Tho. 1. q. 6. arti. 6. & 2. 2. qu. 145. quòd honestum dupliciter accipi potest. Vno modo vt diuidit bonum humanũ nobis per experientiam notum, vt propriè videntur accipere doctores diuidẽtes bonum in vtile, delectabile & honestum: & sic honestum dicitur, quod in rebus humanis est per se eligibile tãquam existens secundum rationem ordinarum, & honestũ idem est quod virtus. sed tunc falsum est quòd honestum sit ipsa vltima hominis felicitas, sed ad ipsam felicitatem sicut ad finem ordinatur, quãuis in se etiam aliquam rationem bonitatis habeat, etiã si nihil aliud boni adesset per ipsum proueniret. Alio modo potest accipi vt diuidit bonum in communi, vt scilicet omne quod pro se appetitur, honestum dicitur: & sic falsum est quòd virtus tantum habeat rationem honesti, imò ipsa Dei contemplatio magis habet rationem honesti, quia ita propter se appetitur, quòd nullo modo appetit propter aliud. virtus autem ita propter se est appetibilis, quòd etiam propter aliud, scilicet propter consequendam beatitudinem est appetibilis.

Quòd vltima hominis felicitas non consistit in actu prudentiæ.

Cap. 35.

EX hoc etiam apparet quòd neque in actu prudentiæ est vltima hominis felicitas. Actus enim prudentiæ est solùm circa ea quæ sunt moralium virtutum: non est autem in actibus moralium virtutum vltima hominis felicitas: neque igitur in actu prudentiæ.

2 Adhuc, vltima felicitas hominis est in optima hominis operatione: optima autem hominis operatio secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima obiecta. Operatio autem prudentiæ non est erga obiecta perfectissima intellectus vel rationis: non enim est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in eius operatione vltima hominis felicitas.

3 Amplius, quod ordinatur ad alterum sicut ad finem, non est vltima hominis felicitas. Operatio autem prudentiæ ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem, tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quæ sunt ad finem eligenda: sicut patet per Aristotelem in sexto Ethicorum. * non est igitur in operatione prudentiæ vltima hominis felicitas.

4 Item, animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis, sicut probat Aristoteles in primo Ethicorum. participant autem quædam eorum aliquid prudentiæ, vt patet per eundem in primo Meta. igitur felicitas non consistit in operatione prudentiæ.

Super cap. 35.

TERTIO ostenditur quòd neque in actu prudentiæ est vltima hominis felicitas, vt Diogenes Cynicus & Stoici voluerunt, quamuis in ipso sit actiua & ciuilis felicitas, vt in præcedenti capitulo de mente Aristotelis dictum est, & arguitur primò, quia actus prudentiæ non est solùm circa ea quæ sunt virtutum moralium, in quibus est vltima hominis felicitas. Secundò, quia vltima felicitas hominis est in optima hominis operatione, quæ est circa perfectissima obiecta. Prudentiæ autem operatio non est circa nobilissima obiecta intellectus vel rationis, cum sit circa contingentia tantùm. Tertiò quia actus prudentiæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, tum quia est practica cognitio, tum quia prudentia facit hominem bene se habere in iis quæ sunt ad finem, vt patet sexto Ethicorum.

Quartò quia bruta aliquid prudentiæ participant, vt patet primo Metaphysicæ: nihil autẽ participant felicitatis, vt primo Ethicorum ostenditur.

CIRCA primam rationem aduertendum ex doctrina sancti Thomæ 1. 2. q. 58. art. 3. ad 1, 3. dist. 23. q. 1. art. 4. qu. 2. ad 3. de virt. cardinalibus art. 1. ad 3. quòd prudentia est media inter intellectuales virtutes & morales. est enim secundum essentiam & subiectũ virtus intellectualis, secundum materiam verò moralis, cum sit recta ratio agibilium, & sit virtutum moralium directiua. ideo hic dicitur q. actus prudentiæ est solùm circa ea quæ sunt virtutum moralium, scilicet tanquam circa materiam.

CIRCA secundam rationem aduertendum ex sancti Thomæ 1. 2. q. 57. ar. 4. ad 2. & ar. 5. ad 3. & 2. 2. q. 47. ar. 5. & est de mente Aristot. 6. Ethicorum, quòd licet prudentia & ars sint de nudo intellectualium secũdum essentiam & secundum speculatiuæ, quia illi sunt circa necessaria, istæ autem sunt circa contingentia aliter se habere. ars enim est circa factibilia, quæ scilicet in materiam exteriorem transeunt, prudentia verò circa agibilia, quæ scilicet sunt operationes immanentes in agente. est enim humanarum electionum regulatrix & gubernatrix: electio autem consequitur iudicium rationis de agendis, quod iudiciũ est circa contingentia, vt dicitur 1. 2. q. 13. ar. 6. ad 2. ideo bene hîc dicitur quòd prudentia est circa contingentia.

CIRCA tertiam rationem aduertẽdum ex doctrina sancti Thomæ veri. q. 5. ar. 1. quòd cum duo in rebus agibilibus sint considerandum, scilicet finis, & ea quæ sunt ad finem, affectionem & bonam dispositionem ad finem faciunt virtutes morales, prudentia verò dirigit in eis quæ sunt ad finem inquantum dirigit consiliũ & electionem quæ sunt circa ea quę sunt ad finem. ideo hîc dicitur quòd prudentia facit hominem bene se habere in iis quæ sunt ad finem.

CIRCA quartam attendendum quòd bruta aliquid prudentiæ participare dicuntur, non quia virtus prudentiæ aliquo modo in ipsis sit, cum in ipsis non sit ratio: prudentia autẽ sit recta ratio agibilium, vt dicitur sexto Ethicorum. Sed quia in operibus suis aguntur simili modo quo prudens operatur. quemadmodum enim prudẽs in suis operibus ordinatè procedit, vtpote ex ratione quid sibi agendum sit deliberans, ita bruta, vt 1. 2. q. 13. ar. 3. ad 3. & in primo Metaphysicæ san. Tho. inquit ex naturali instinctu ad ordinatissimas quasdam operationes inclinantur, vtpote à diuina arte directa. Vnde prudentia in ipsis dicitur naturalis quædam existimatio de conuenientibus prosequẽdis & nociuis fugiendis, non autem cognitio qua cum deliberatione vnum ordinatur ad finẽ alteri & iudicatur esse præeligendũ, quod propriè ad rationem pertinet.

Quòd felicitas non consistit in operatione artis.

Caput 36.

PATET etiam quòd neque in operatione artis: quia etiam artis cognitio practica est: & ita ad finem ordinatur: & ideo ipsa non est vltimus finis.

2 Præterea, operationum fines sunt artificiata: quæ non possunt esse vltimus finis humanæ vitæ: cum magis nos sumus fines omnium artificialium. Omnia enim propter hominis vsum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse vltima felicitas.

Super cap. 36.

VARRO ostenditur quòd nec in operatione artis vltima hominis felicitas consistit: & arguitur, tum quia cognitio artis est practica, & ita ad finem ordinatur: tum quia artificiata sunt fines artis: illa autem nõ sunt finis humanæ vitæ, sed econtrariò nos artificialium finis sumus, cum omnia propter vsum hominis fiant, scilicet aut immediatè, aut mediatè.

Quòd vltima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.

Caput 37.

SI igitur vltima felicitas hominis non consistit in exterioribus quæ dicuntur bona fortunæ, neq; in bonis corporis, neque in bonis animæ quantũ ad sensitiuã partem, neq; quantũ ad intellectiuã secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, scilicet artem & prudentiã: relinquitur quòd vltima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis. Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria, & in qua nullo modo aliquod aliud cõmunicat: hoc enim ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter seipsam quæratur. Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conungitur per similitudinem: quia hoc tantùm de operationibus humanis in Deo & in substantiis separatis est. Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur cognoscendo ipsa quocunque modo. Ad hanc etiam operationẽ homo sibi magis est sufficiens, vtpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens. Ad

Universidad de Deusto
Biblioteca

hãe etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quę sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies à perturbationibus passionum, ad quam pertinent virtutes morales & per prudentiam: & quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ ciuilis: vt sic, si rectè considerentur omnia humana officia seruire videantur contemplantibus veritatem. Non est autem possibile quòd vltima hominis felicitas consistat in cõtemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maximè vniuersalis rerum cognitionem in potentia continens: & est principium non finis humani studij, à natura nobis prouenieus, non secundum studium veritatis, neque etiam secundum scientias quæ sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quòd in contẽplatione sapientiæ vltima hominis felicitas cõsistat secundũ diuinorum cõsiderationẽ. Ex quo etiam patet inductionis via, quod suprà rationibus est probatũ, quòd vltima felicitas hominis non consistit nisi in cõtemplatione Dei.

Super cap. 37.

OStenso quòd felicitas in nullo prædictorum consistit, concludit sanct. Tho. ipsam in Dei contemplatione consistere. Circa hoc autem duo facit. Primò præmittit quasdam conclusiones. Secundò infert propositum. Prima conclusio est. Vltima hominis felicitas consistit in contemplatione veritatis. Probatur dupliciter. Primò inducendo per omnia in quibus potest videri felicitas consistere, & arguitur sic. Non consistit in bonis fortunæ, non in bonis corporis, non in bonis animæ quantum ad partem sensitiuam, neque quantum ad intellectiuam secundum actus morales, aut secundum actus prudentiæ, & artis, ergo in contemplatione veritatis.

ADVERTENDVM quòd actus virtutum moralium ponuntur ad partem intellectiuam pertinere, non quia sint actus ab intellectu eliciti, cum sint actus appetitus: sed quia sunt actus ratione regulati, inquantum appetitus sensitiuus hominis in quo sunt virtutes morales quæ sunt circa passiones subditur rationi: appetitus autem intellectiuus in quo sunt virtutes quæ sunt circa operationes per rationem dirigitur. Secundò arguitur ex conditionibus veræ felicitatis quas Aristoteles primo & decimo Ethicorum ponit. Contẽplatio veritatis est homini propria, hæc non ordinatur ad aliud sicut ad finem, cum propter seipsam quæratur: per hanc homo substantiis superioribus coniungitur per similitudinem, cum hæc sola de humanis operationibus in Deo & substantiis separatis sit. Per hanc superioribus ipsa cognoscendo aliquo modo coniungitur, ad hanc homo sibi magis est sufficiens, vt pote parum ad eam auxilio exteriorum rerum egens, ad eam omnes aliæ operationes ordinari videntur sicut ad finem. artificialia enim quæ sunt ad vitam necessaria, ad incolumitatem corporis ordinantur, quæ requiritur ad contemplationis perfectionem. per virtutes quoque morales & per prudentiam & actem peruenitur ad quietẽ à perturbationibus passionum, scilicet interiorum: regimen verò totius vitæ ciuilis ordinatur ad quietem ab exterioribus passionibus. quæ quietes ad contemplationem requiruntur, ergo &c.

ADVERTENDVM primò ex sancti Thomæ 1. 2. qu. 4. art. 6. quòd bona corporis dispositio ad veritatis contemplationem requiritur tam in hac vita quàm in patria, nõ quidem vt ad ipsam beatitudinis operationem conferens, sed tanquam excludens malitudinem quæ eam impedire posset.

ADVERTENDVM secundò cum dicitur, quòd homo ad veritatis contemplationem est magis sibiipsi sufficiens, quòd licet (vt hîc dicitur) omnes artes & omnia officia humana seruire videantur contemplantibus veritatem, non tamen auxilio omnium indiget homo de necessitate ad contemplandum, sed per se habet vim contemplandi. rebus autem exterioribus non indiget nisi ad corporis sustentationem. In vita autem actiua illis indiget non solum ad corporis sustentationem, sed etiam ad opera virtutis. liberalis enim ad actum liberalitatis indiget diuitijs quas alijs possit impartire, & sic de multis aliis virtutibus moralibus. ideo hîc dicitur quòd homo parum indiget rebus exterioribus ad veritatis cõtemplationem, & quod est magis sufficiens sibi ad hanc, quàm scilicet ad operationes vitæ actiuæ in quas non potest nisi rebus exterioribus abundet. Secunda conclusio est. Vltima felicitas hominis non consistit in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum scilicet primorum. probatur, tum quia est imperfectissima, vtpote maximè vniuersalis, & rerum cognitionem in potentia continens: tum quia est principium, non autem finis humani studij, vtpote à natura non autem per studium virtutis prouenieus.

ADVERTE quòd cogaitio primorum principiorum naturaliter cognitorum dupliciter considerari potest. Vno modo vt est ipsorum principiorum per se. Secundo modo vt est cognitio aliquo modo cõclusionum in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hîc dicitur quòd illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsorum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cùm sit maximè certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusionum in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

Tertia conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quæ sunt de rebus infimis, probatur, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia.

ADVERTE ex doctrina sanct. Tho. 1. 2. qu. 3. ar. 6. quòd res non perficitur aliquo inferiori se nisi inquantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, inquantum tales formæ sunt, sed inquantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Cũ ergo felicitas vltima hominis dicit cognitionem intellectus perfectissimam qua aliquo intelligibili perficitur, impossibile est vt cõsistat in scientia quæ est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quæ sunt intellectu humano inferiores: & in hoc consistit ratio conclusionis. Ex prædictis conclusionibus infert sanct. Thom conclusionem principaliter intentam scilicet quòd in contemplatione sapientiæ, quæ inquam est secundum diuinorum considerationem, vltima hominis felicitas consistit. Ex qua vlterius constat per viam inductionis quod in contemplatione Dei vltima hominis felicitas consistit, id quod superius multis rationibus est ostensum.

Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ communiter habetur a plurib.

Cap. 38.

INquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione vltima felicitas subsistentiæ intellectualis consistit. Est enim quædam communis & confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest: siue hoc sit per hoc quòd Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, vt in primo libro est dictum: siue (quod magis videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem peruenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem cerrum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt vt in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si vnus tantum est ordinator naturæ, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut cum videmus hominem moueri, & alia opera agere: percipimus in eo quandam causam harum operationum quæ aliis rebus non inest: & hanc causam animam nominamus: nõdum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes prædictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere. Hæc enim operationem esse oportet absq; defectu. Hæc autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens. Quidam enim rerum mundanarum non aliam ordinatorem esse credederunt, quàm corpora cælestia: vnde corpora cælestia deos esse dixerunt. Quidam verò vlterius ipsa elementa quæ ex eis generantur, quasi æstimates motus & operationes naturales quas habent, non

nõ ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari.

Quidam verò humanos actus non alicuius ordinatio ni tubesse credentes, nisi humanæ: homines qui alios ordinant, deos esse dixerunt. ista igitur Dei cognitio nõ sufficit ad felicitatem.

2 Amplius, felicitas est finis humanorũ actuũ: ad prædictã autem cognitionẽ non ordinãtur humani actus sicut ad finem: imò quasi statim à principio omnib⁹ adest. non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

3 Item, nullus per hoc vituperabilis apparet, quia felicitate careat: quinimo carentes ea & in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem q̃ prędicta Dei cognitione aliquis caret, maximè vituperabilis apparet. de signatur enim per hoc maximè hominis stoliditas, q̃ tam manifestis Dei signis nõ percipit: sicut stolid⁹ reputaretur qui homines videns habere animã, eum non comprehenderet.

Vnde &c in Psal. dicitur, Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. non est igitur hæc Dei cognitio quæ ad felicitatem sufficiat.

4 Amplius, cognitio quæ habetur de re tantũ in communi, nõ secundũ aliquid sibi propriũ, est imperfectissima: sicut cognitio quæ habetur de hoste ex hoc q̃ mouetur. Est enim huiusmodi cognitio per quã res cognoscitur in potẽtia tantũ: propria enim in cõmunibus potentia cõtinentur: felicitas aũt est operatio perfecta: & summum hominis bonũ oportet esse secundum id quod est actu, & nõ secundũ q̃ est potentia tantũmã potentia per actũ perfecta habet boni rationem. Non est igitur prædicta Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

Super cap. 38.

OSTENSVM est ostendit S. T. felicitatem substantiæ intellectualis in Dei cõtemplatione cõsistere, vult nunc ostẽdere in quali Dei cognitione consistat. Circa hoc autẽ duo facit. Primò ostẽdit i qua Dei cognitione nõ consistat felicitas. Secũdò in qua cõsistat, circa finẽ c. 5. Circa primum ostẽdit primò q̃ felicitas nõ cõsistit in cognitione Dei quæ communiter habetur à plurib⁹, & duo facit. Primò declarat cõclusionẽ. Secundò eã probat. Quantũ ad primũ inquit q̃ per cognitionem communẽ Dei intelligit confusam quãdã cognitionẽ quę omnib⁹ adest, siue quia secundũ aliquos cognoscitur Deũ esse, quasi per se notũ, siue (quod verius est) quia videtur naturaliter oportere esse aliquẽ ordinatorẽ rerũ quas videm⁹: quis autẽ vel qualis sit, & an vnus tantũ sit ordinator naturę, nõ habetur statim ex hac cõmuni cõsideratione: declaratur per similitudinẽ cognitionis aliæ ex motu & operib⁹ aliis. Hanc igitur cognitionem Dei inquit S. Tho. ad felicitatem non sufficere.

ADVERTENDVM primò, q̃ S. Th. duas opiniones de Deo tãgit superius in 1. lib. adductas: quarum vna dicebat q̃ Deus esse demõstrari nõ potest, eò q̃ sit per se notũ nobis, sicut & ea nobis sunt prima principia demonstrationis. altera verò dicebat, q̃ nõ est per se notũ nobis. & quia prima opinio falsa est, secunda vera, ideo inquit S. T. secundũ verius est: quia tamen ambæ opiniones in hoc cõueniunt, q̃ aliqua cognitio Dei cõmunis est, quasi omnibus, ideo vtrumq; ad sui propositi cõfirmationem adduxit. Aduertendũ secũdò, q̃ nõ dixit hanc cõfusam Dei cognitionẽ omnibus adesse, sed quasi omnib⁹, quia hæc actualis cognitio ab aliquibus remouetur propter impedimentũ virtutũ sensitiuarũ: sunt enim quidã quibus defectus rationis inest, eò q̃ imaginatiõibus & ijs hæc actualis cognitio nõ adest, sed omnib⁹ rationem habentibus videtur quãdoq; inesse. Nullus enim huiusmodi est cui nõ aliquando insit cõsideratio q̃ aliquis vniuersi gubernator sit. Vnde & Cicẽ. in 1. quæst. Tusculanarũ ait q̃ nulla gẽs tã male affecta habeant virtutes sensitiuas interiores, vt patet in eorũ vtentibus. & ideo hominũ tam immanis, cuius mentẽ non imbuerit deorũ opinio. Quantũ ad secundũ arguitur primò sic. Hæc cognitio multorũ errorum admixtionẽ suscipit, vt patet ex eoq; quòd corpora cælestia, quidã verò ipsa elemẽta, vtpote à quibus secundũ eos alia ordinãtur, & eorum motus & actiones à nullo ordinatore eis insunt, quidã verò hoses qui alios ordinãt, deos esse dixerunt, ergo &c. patet consequentia, quia felicitatẽ oportet esse operationem perfectam esse. Secundò. Ad istam cognitionem non ordinantur humani actus sicut in finem, imò quasi à principio, ab vsu videlicet rationis omnibus adest, ergo &c. patet consequentia, quia felicitas est finis humanorum actuum.

ADVERTE, q̃ de ratione felicitatis, cũ sit vltimus finis, est vt sit vltima perfectio ad quã homo suis operibus bene actis nititur peruenire, ideo ex eo q̃ illa cõfusa cognitio à principio adest, vtpote à natura prouenies, optimè arguit S. T. in ipsa humanã felicitatẽ non consistere. Tertiò. Ex eo q̃ prædicta cognitione aliquis caret, maximè vituperabilis appatet, & stolidus reputatur, iuxta illud Psal. Dixit insipiens, &c. ergo &c. probatur, quia nullus per hoc vituperabilis apparet, quia felicitate careat: quin imò carentes ea & in ipsam tendentes laudantur.

ADVERTE q̃ carere felicitate, nõ est vituperabile, si secũdum se accipiatur, vt patet in hominib⁹ viuẽtibus, & in pueris in solo originali decedẽtibus inquantũ sunt particulares personæ: & sic intelligit S. T. Carere tamẽ felicitate sua culpa, vt in damnatis cõtingit, vituperabile est ratione culpæ adiunctæ, quæ voluntaria est. Quartò. Talis cognitio est imperfectissima, q̃ huiusmodi cognitio est per quã res cognoscitur in potẽtia tantũ cum propria in cõmunib⁹ potẽtia cõtineãtur, ergo &c. probatur cõsequẽtia, quia felicitas est operatio perfecta, & summũ hois bonũ oportet esse secundum id quod est in actu, & non id quod est in potentia, cũ potentia perfecta per actum habeat boni rationem.

ADVERTE, q̃ vltima verba. s. potẽtia perfecta per actũ habet boni rationẽ, adducũtur pro ratione præcedẽtis propositionis, & est sẽsus, q̃ ideo summũ bonũ hominis nõ est id quod est in potẽtia, q̃ quod est in potẽtia, vt sic nõ habet rationẽ boni, cũ careat actu ex quo aliquid habet vt sit bonũ, sed omnẽ pfectionẽ & bonitatẽ habet inquãtũ potẽtia est perfecta per actũ. sic enim arguitur: Quod est in potẽtia vt sic, nõ habet rationẽ boni, sed tantũ quod habet actũ: ergo quod est in potentia, nõ potest esse summũ bonũ. oppositũ enim cõsequẽtis repugnat antecedenti,

Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei, quæ habetur per demonstrationem.

Cap. 39.

RVRSVS est quędã alia Dei cognitio altior q̃ præmissa, quę de Deo per demonstrationẽ habetur: per quã magis ad propriã ipsius cognitionẽ acceditur: cũ per demõstrationem remoueantur ab eo multa per quorũ remotionem ab aliis discretus intelligitur. Ostẽdit enim demõstratio Deũ esse immobilẽ, eternũ, incorporeũ, omnino simplicem, vnũ, & alia huiusmodi, quę in lib. 1. *de Deo ostẽdimus. Ad propriã autem alicuius rei cognitionẽ peruenitur nõ solũ per affirmationes, sed etiã per negationes. sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita propriũ eius est non esse inanimatũ neq; irrationale: sed hoc interest inter vtrũq; cognitionis propriæ modũ, q̃ per affirmationes propria cognitione de re habita scitur quid est res, & quomodo ab aliis seperatur: per negationes autẽ habita propria cognitione de re scitur q̃ est ab aliis discreta: tamẽ quid sit, remanet ignotũ: talis autẽ est propria cognitio quę de Deo habetur per demõstrationes. Nõ est autẽ nec ista ad vltimã hominis felicitatem sufficiẽs. ea enim quæ sunt alicuius speciei, peruenĩũt ad finẽ illius speciei vt in pluribus: ea verò quæ sunt à natura, sunt semper vel in pluribus: deficiũt autẽ in pauciori- bus propter aliquã corruptionẽ. Felicitas autem est finis humanæ speciei, cum omnes homines ipsam naturaliter desiderant. Felicitas igitur est quoddam cõmune bonum posibile prouenire omnibus hominib⁹, nisi accidat aliquibus impedimentũ quo sint orbati. Ad prædictã autẽ cognitionem de Deo habendã per viam demonstrationis pauci peruenĩunt propter impedimenta huius cognitionis, quæ in principio libri *tetigimus. non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas. *Cap. 4. primi libri.

2 Adhuc, esse in actu, est finis existentis in potentia, vt ex præmissis patet. felicitas igitur quæ est vltimus finis, est actus cui nõ adiungitur potẽtia ad vlteriorẽ actũ: talis aũt cognitio per viã demõstrationis de Deo habita remanet adhuc in potẽtia ad aliquid vlteri⁹ Deo cognoscẽdum, vel eadẽ nobiliori modo. posteriores enim conati

sunt aliquid ꝛd diuinam cognitionem pertinens adiungere his quæ à p ioribus inuenerunt tradita. non est igitur talis cognitio vltima hominis felicitas.

3 Am plius, felicitas omnem miseriam excludit. nemo enim simul miser & felix esse potest: deceptio autē & error magna pars miserię est. hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autē cognitioni quæ de Deo habetur, multiplex error adiungi potest: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viā demonstrationis cognouerunt, qui suas æstimationes sequētes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderūt. Si autē aliqui fuerunt qui sic de diuinis veritatē inuenerunt demōstrationis via, ꝙ eorum æstimationi nulla falsitas adiūgeretur: patet eos fuisse pauciſsimos: quod non congruit felicitati quæ est communis finis: non igitur est in hac cognitione de Deo vltima hominis felicitas.

4 Præterea, felicitas in operatione perfecta cōsistat: ad perfectionē autem cognitionis requiritur certitudo: vnde scire aliter non dicimur nisi cognoscamus: quod impossibile est aliter se habere, vt patet in primo posteriorum. cognitio autē prædicta multum incertitudinis habet: quod demonstrat diuersitas scientiarum de diuinis eorum qui hoc per viam demonstrationis inuenire conati sunt: nō est igitur in tali cognitione vltima felicitas.

5 Item, voluntas cum consecuta fuerit vltimū finem, quietatur eius desiderium: vltimus autem finis omnis cognitionis humanæ est felicitas. illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. talis autē non est cognitio quā philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc illa cognitione habita alia desideramus scire quæ per hanc cognitionem nondum sciuntur: non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

6 Adhuc, finis cuiuslibet in potentia existentis est vt ducatur in actum. Ad hoc enim tendit per motum quo mouetur in finem: tendit autē vnumquodq; ens in potentia ad hoc ꝙ sit actu, secundum ꝙ est posſibile. aliqd enim est existens in potētia, cuius tota potētia potest reduci in actū: vnde huius finis est vt totaliter in actū reducatur: sicut graue extra mediū existens est in potentia ad proprium vbi: aliquid verò cuius potētia tota non potest simul in actum reduci: sicut patet de materia prima: vnde per suū motum appetit succeſsiuè in actu diuersarū formarum exire, quæ sibi propter earum diuersitatē simul inesse non possunt. Intellectus autem videtur esse in potētia ad omnia intelligibilia, vt in secundo dictū est. Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu posſibili existere secundū actum primū quæ est scientia: licet fortè non secundū actum secundū, quæ est cōsideratio. Ex quo patet ꝙ tota potētia intellectus posſibilis potest reduci simul in actū. hoc igitur requiritur ad eius vltimum finem, qui est felicitas. hoc autem non facit prædicta cognitio quæ de Deo per demōstrationē haberi potest: quia ea habita adhuc multa ignoramus. non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad vltimam felicitatem.

Super cap. 39.

SECVNDO ostendit S. Tho. ꝙ non sufficit ad humanam felicitatem cognitio Dei quæ per demonstrationem habetur. Sed notat primò, quòd per demonstrationem habetur altior cognitio de Deo, & magis acceditur ad propriam eius cognitionem, quàm per præmiſſam, eo quòd per demonstrationem remouentur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discernus intelligitur. demonstratur enim ipsum esse immobilem, æternum, incorporeum, &c. Notat secundò, ꝙ cum ad propriam rei cognitionem perueniatur non solùm per affirmationes, sed etiā per negationes, differt tamen inter istos modos propriæ cognitionis, quia per affirmationes proprias scitur de re quid est, & quomodo ab aliis separatur: per proprias verò negationes scitur quod est ab aliis separata, sed quid sit, remanet ignotum. & talis est propria cognitio quæ habetur de Deo per demonstrationes. De hoc modo cognoscendi Deum per negationes determinatum est in primo libro cap. 14.

ISTIS præsuppositis, probatur cōclusio, primò sic: Felicitas est quoddā cōmune bonū possibile prouenire omnibus hominib⁹, nisi accidat aliquibus impedimentū quo sint orbati, sed ad prædictam cognitionem pauci perueniūt propter impedimēta prædictarum cognitionis quæ in libro sunt tacta ergo &c. probatur maior, quia quæ sunt vnius speciei, perueniunt ad finem illius speciei, vt in pluribus, cō ꝙ quæ sunt à natura, aut semper aut in pluribus sunt, & rarò deficiant, felicitas autem est finis humanæ speciei, cū ipsam omnes homines naturaliter desiderent.

ADVERTE cū dicitur omnes homines naturaliter desiderare beatitudinē ꝙ hoc iuxta ſupertius dicta intelligitur de felicitate formaliter sumpta, id est, de felicitate quantū ad communem rationē nomine felicitatis importatā, quæ est ratio perfecti & cōpleti boni. naturaliter enim vnuſquiſque desiderat complementum ſuę perfectionis, & ſupremum ſuum bonū. non autem intelligitur de felicitate materialiter ſumptā de eo cui conuenit ratio ſummi boni. item intelligitur quantum ad ſpecificationem actus, non autem quantum ad exercitium.

CIRCA iſtā rationē multiplicitèr dubitatur. Primò circa proceſſum rationis. videtur enim fieri trāſitus ab eſſe ad poſſibile, & à poſſibili ad eſſe. Nā ad probationē maioris aſſumitur ꝙ ea quæ ſunt vnius ſpeciei, perueniūt ad finē illi⁹ ſpeciei vt in pluribus, & cōcluditur ꝙ felicitas eſt bonū poſſibile prouenire omnibus hoibus niſi accidat impedimētū aliquibus: cō deberet cōcludi, ꝙ eſt bonum ad quod ōes aut plures hōiēs perueniūt. Similiter ſub maiori ſubſumitur minor de ineſſe, ſed pauci prouenīt ad illā cognitionē, cū tamē deberet ſubſumi, pauci poſſunt ad illā peruenire. Et ſic videtur ꝓceſſus falſus eſſe. Secundò quia per hāc rationē ꝓbaretur ꝙ etiā felicitas ꝙ in hac vita haberi poteſt, non conſiſtit in cognitione Dei & ſubſtantiarū ſeparatarū qualis poteſt haberi. Nā & pauci ad ipſam perueniūt: quod eſt cōtra Ariſt. 1. & 10. Ethic. Tertiò, quia per hāc rationē etiā ꝓbaretur ꝙ viſio Dei per eſſentiā, nō eſt humana felicitas. Nā & ad hāc pauci perueniūt, iuxta illud Mat. 20. Multi ſunt vocati, pauci verò electi. Ad primū horū reſpōdetur, ꝙ nō eſt in hoc ꝓceſſu error. Nā maior licet videatur loqui de poſſibili tantū, intelligitur tamen & de ineſſe. Sēſus enī eſt ꝙ felicitatis eſt bonū quod pōt omnib⁹ adeſſe. id à cuius cōſecutione nullus ꝓhibetur, niſi ſint aliqui orbati. i. carētes aliquo principio naturæ, & per cōſequēs plures ad ipſam quādoq; perueniunt. Vnde ex illa ꝓpoſitione dat intelligere S. T. ſenſum & ſequentium & præcedentium propoſitionū.

ILLIVS enim ꝓpoſitionis Ea ꝙ ſunt vnius ſpeciei, perueniūt ad finē illius ſpeciei, vt in pluribus: ſenſus eſt ꝙ maior pars eorū quæ cōtinētur ſub ipſecie, habet potētiā perueniēdi ad finē ꝓ vltimū ſpeciei, habētq; ſufficiētia principia ad eius cōſecutionē, & cōſequitur ipſum finē, ſicut & in aliis rebus naturalib⁹ in pau- ciorib⁹ euenit ꝙ effectus ſecundū ſpēciē imitationē non cuē- niat. Similiter & hæc ꝓpoſitio, Ad prædictā cognitionē de Deo habēdā per viā demōſtrationis pauci perueniūt: eodē modo intelligēda eſt. Sēſus eſt enim ꝙ ad cognitionē Dei per demōſtrationē habēdā pauci ſunt q nō impediātur, qā plures ſunt quib⁹ adſunt impedimēta ad talē cognitionē, de quib⁹ in 1. li. dictū eſt q qui illis impedimētis carēt. Ad ſecūdū dicitur primò, ꝙ felicitas perfecta etiā naturalis in hac vita haberi nō poteſt: patet etiā per Ariſt. in locis prælegatis: vnde cognitio ſubſtantiarū ſeparatarū quæ per ſciētias ſpeculatiuas acquiritur, nō eſt perfecta felicitas, ſed quædā perfectę felicitatis participatio. Dicitur ſecūdò, ꝙ nō ſequitur ex hoc, ꝓceſſu felicitatē poſſibile habētī in hac vita nō cōſiſtere in cognitione Dei & ſubſtātiarū ſeparatarū, niſi hæc vita haberi pōt, licet pauci i hac ad ipſā ꝓuenire poſſint.

ILLA enim ꝓpoſitio, Ea quæ ſunt vn⁹ ſpeciei, poſſunt ad finē illius ſpeciei, vt in plurib⁹ peruenire: habet veritatē ſimpliciter cōſiderata natura, & de fine naturę abſolutè ſumpto, nō autē cōſiderata natura ſecundū ſtatū aliquē determinatū, puta ſecundū ſtatū huius vitę. vnde dicitur quòd conſiderata natura humana ſecūdum ſe, & cōſiderato fine talis naturæ, plures peruenire poſſunt ad illum finē, qui eſt cognitio ſubſtātiarum ſeparatarū: & plures ad ipſum peruenīunt ſaltē poſt mortē. non oportet autem quòd ad illum finē plures in hac vita perueniant, quia ſunt in hac vita multa quæ à cōſecutione talis finis impediūt. Siqua tamen cōſequuntur aliquam ſimilitudinem felicitatis in hac vita, eorum felicitas in cognitione ſubſtātiarum ſeparatarum cōſiſtit. Dicitur tertiò, quòd aliter loquendum eſt de iis quæ ab alio tantùm mouentur ad finē cōſequendum, & aliter de iis quæ ſua operatione liberè ad finis acquiſitionem ſeipſa mouent. in illis enim quæ ab alio tantùm mouentur ad finem, plura cōſequūtur finem

rur finē, ſi ad finem moueantur: & quia naturalia habēt aliquod principium in ſe, per quod à dante naturam mouētur ad finem, ideo pro maiori parte finem conſequuntur. In iſtis autem quæ ſeipſa mouent propria operatione ad acquirendum finem, verū eſt quòd vt in pluribus ad finē perueniunt, non quidem abſolutè, ſed ſi ad acquiſitionem finis operentur: & ideo ſi omnes homines ſcientiis ſpeculatiuis vacarent, tenderēntque ad ſubſtantiarum ſeparatarum cognitionem poſſibilem in hac vita haberi pro maiori parte ad hunc finem peruenerint, ſed quia propter occupationes huius vitæ, & propter ſtudij laborem pauci ad hāc acquirendam cognitionē operantur, ideo pauci ad ipſam peruenīunt, & ſic pauci conſequuntur naturæ rationalis finem. Ad tertium dicitur, quòd hæc ratio concludit de finequi naturæ virtute acquiri poteſt, vt patet ex propoſitione hac aſſumpta, ea quæ ſunt à natura, ſunt ſemper vel in pluribus: deficiunt autē in paucioribus. viſio autem Dei per eſſentiam, eſt finis virtutem naturę excedens. ideo non oportet ipſum pluribus hominibus aduenire, ſed ſufficit vt panciorib⁹ adueniat, licet omnes homines ſint vocati ad finem & ad gloriam. Inferius verò oſtendet ſān. Tho. quòd nec ipſa naturalis felicitas ad quā omnes ſaltem poſt mortem perueniunt, eſt completa felicitas hominis. Secundò. Cognito de Deo per demonſtrationem habita remanet in potētia ad aliquid vlterius de Deo cognoſcendū vel eadē nobiliori modo. poſteriores enim conati ſunt aliquid traditis de Deo ab antioribus adiungere, ergo &c. probatur conſequentia, quia felicitas quæ eſt vltimus finis, eſt actus cui non adiungitur potentia ad vlteriorē actum, cū eſſe in actu ſit finis exiſtentis in potentia. Sed non videtur iſta ratio concludere: per ipſam enim probatur quòd nullus videns diuinam eſſentiam eſt beatus, quia cū nullus videntium Deum ipſum comprehendat, viſioni cuiuſlibet beati adiungitur potentia ad aliquid de Deo cognoſcendū vel eadem nobiliori modo. Reſpondetur quòd dupliciter loqui poſſumus de potentia. Vno modo vt nominat tantùm carentiā alicuius perfectionis, eum aptitudine ad eam ſuſcipiendam, & ſic conceditur quòd viſioni cuiuſcunque beati adiungitur potentia ad perfectiorem actum, ſed de potentia hoc modo ſumpta non eſt ſermo in hac ratione. Alio modo, vt nominat huiuſmodi carentiam formæ, & aptitudinem ad ipſam, & vltra hoc tēdentiam ad perfectionē, quando ſcilicet carens perfectione ad illam mouetur, & ſic accipitur potentia hoc loco. Ille enim qui nouit aliquid de Deo per demonſtrationem, conatur aliquid vlterius de eo cognoſcere, vel idem nobiliori modo, vel ſaltē poſteriores cognitioni ab aliis traditæ conātur adiungere: quod eſt ſignum, cognitioni habitæ adiungi potentiā ad vlteriorem actū & motum. modò dicitur ꝙ potentia hoc modo non adiungitur viſioni beatorum, quia neque videns Deum ſecundū aliquem gradum mouetur ad quærendam viſionem ſecundum alterum gradum, ſed eius appetitus in illo gradu viſionis quem habet quietatur. nec qui poſterius efficitur beatus, quærit addere ad viſionem alterius beati, eum talis viſio non habeatur per rationis inquiſitionem, ſed per Dei gratiam. ſed de iis erit infra latior ſermo. Tertiò. Prædictæ cognitioni multiplex error adiungi poteſt, vt patet in multis qui aliquid de Deo per demonſtrationem cognoſcentes, dū circa aliqua eis demonſtratio deeſſet, in multiplices errores inciderunt, ergo &c. probatur conſequentia, quia felicitas omnem miſeriam excludit: deceptio autē & error eſt magna pars miſerię, vnde omnes eam naturaliter refugiunt. Si dicatur quòd aliqui abſque adiunctione erroris verißimos: quod non congruit felicitati ſcilicet naturali quæ eſt communis finis, ad eſt, omnibus aut pluribus conueniens.

ADVERTENDVM ex doctrina ſan. Th. 1. 2. q. 31. ar. 4. 2. 3. ad. 3. ꝙ cum miſeria felicitati opponatur, felicitas autem ſit bonū intellectualis naturæ tantū, oportet & miſeriā proprię loquendo eſſe malū intellectualis tantū naturæ, ſiue ing contrarie ſit appetitu naturali ipſius, ſiue appetitui electiuo. quia ergo error & deceptio intellectus eſt malū ipſius intellectus, & per cō ſequens magnū hominis malū, cū per intellectū homo ſit homo, ideo dixit ſan. Th. ꝙ error & deceptio eſt magna pars miſeriæ.

Quartò. Prædicta cognitio multū incertitudinis habet, quòd demonſtrat diuerſitas ſciētiarum de diuinis eorū qui via demōſtrationis proceſſerunt, ergo &c. probatur conſequentia, quia ſe licitas in operatione perfecta conſiſtit: ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo, vt patet primo poſteriorum.

SED videtur ꝙ antecedens huius rationis contradictionem ſimplicem. Si enim cognitio per demonſtrationem habetur, demonſtratio autem facit ſcire, nō dicimur autem aliquid ſcire (vt habetur primo poſteriorum) niſi cognoſcamus ꝙ impoſſibile eſt aliter ſe habere, quod eſt habere certam cognitionem: ſequitur ꝙ cognitio per demōſtrationem ſit certa, & ſic dicere cognitionem habitam de Deo per demonſtrationem habere multum incertitudinis, eſt dicere contradictoria.

RESPONDERI poteſt dupliciter. Primò ꝙ nō loquitur S. T. in illo antecedēte præciſè de cognitione Dei quę per demōſtrationem cauſatur, quia vt deducitur, talis cognitio certitudinem habet: ſed de cognitione tali ſimul cū aliis cognitionibus adiunctis, quando aliquis cū cognitione habita de Deo per demonſtrationē, per diſcurſum & ratiocinationē probabilem deuenit in aliquā aliam cognitionem Dei nō per demonſtrationē. Accepta enim hac totali cognitione, in ipſa eſt multū incertitudinis, non ratione cōcluſionis demōſtratæ, ſed ratione eorū quę probabiliter ita eſſe exiſtimātur. Secundò reſpōderi poteſt iuxta ea quæ dicta ſunt in primo lib. c. 5. ꝙ non loquitur S. Tho. de cognitione quā aliquis habet per veram demonſtrationē apud ipſum exiſtētē, quā ſcit eſſe demōſtrationē, quia vt arguitur, oportet talē cognitionē eſſe certā, ſed loquitur de cognitione à Philoſophis per demonſtrationē aliis tradita. iſta enim incertitudinem habet apud eum qui docetur, licet nō apud docentē. Quāuis enim aliquis Philoſophus tradat concluſiones veriſſimè demonſtratas, tamen multi de huiuſmodi cōcluſionibus dubitant, eò ꝙ vim demonſtrationis factę ignorent, quando præſertim videant à diuerſis qui ſapientes videntur diuerſa & oppoſita docere. & iſta videtur eſſe intentio S. Thom. contra quā obiectio facta locum non habet. Quintò. Illa cognitio eſt eſſentialiter felicitas, qua habita nō reſtabit alicuius ſcibilis deſideranda cognitio: ſed talis nō eſt cognitio prædicta, cum illa habita alia deſide remus ſcire nondū per illam cognitionē ſcita, ergo &c. probatur maior, quia felicitas eſt vltimus finis cognitionis humanæ, voluntas autē cum fuerit vltimum finem conſecuta, quietatur eius deſiderium. Sextò. Intellectus videtur eſſe in potentia ad omnia intelligibilia, ergo ad eius vltimū finem qui eſt felicitas, requiritur vt ſit totaliter reductus ad actum, ergo &c. probatur prima conſequentia, quia finis cuiuſlibet exiſtentis in potentia eſt vt educatur in actum, ſecundum ꝙ eſt poſſibile, vt ſcilicet cuius potentia tota nō poteſt reduci in actum ſimul, reducatur in actum ſucceſſiuè, vt eſt in materia prima reſpectu formarū, cuius verò potentia tota poteſt in actum reduci, totaliter in actum reducatur. duo autem intelligibilia poſſunt ſimul in intellectu poſſibili eſſe ſecundum actum primum. licet forte non ſecundum actum ſecundum. ſecunda quoque conſequentia probatur, quia habita cognitione de Deo quæ per demonſtrationem haberi poteſt, ad huc multa ignoramus.

ADVERTE circa antecedens, quòd li videtur, non ponitur tanquam dubitationē continens, ſed vt idem ſignificat ꝙ eſt manifeſtum. Nam clarū eſt intellectum poſſe omnia intelligibilia cognoſcere, cū cognoſcat materiā primam quæ eſt minimè entis: & Deū qui perfectiſſimus eſt, & maximè à ſenſib⁹ remot⁹.

ADVERTENDVM quoq; circa probationē primæ cōſequentiæ, ꝙ cum velit probare S. T. ſequi vltimū finem intellectus eſſe vt ſit totaliter reductus in actū, aſſumit ꝙ duo intelligibilia poſſunt ſimul eſſe in intellectu, cū tamē videatur ꝙ debuerit aſſumere omnia intelligibilia ſimul poſſe eſſe in intellectu. hoc enim facit vt oſtendat ꝙ eadem ratio eſt de duobus intelligibilib⁹ totaliter diuerſis & de omnibus. nihil enim videtur repugnare ꝙ plura intelligibilia poſſint ſimul eſſe niſi quia ſunt formæ eiuſdē generis, vtpote eandē potentiam reſpicientes. Si autē hoc non obſtat duobus intelligibilibus, nō obſtabit etiam omnibus, ſicut & philoſophus quarto phyſic. arguit, ſi duo corpora poſſunt ſimul eſſe in eodē loco, ꝙ infinita ſimul eſſe poſſūt.

ADVERTENDVM etiā cum ait, licet fortè nō ſecundū actum qui eſt cōſideratio, ꝙ non ideo addidit fortè, quaſi apud ipſum dubiū ſit an duo intelligibilia poſſint ſimul eſſe in intellectu ſecundū actum perfectū, cum determinauerit in præcedentibus ipſa illo modo ſimul in intellectu eſſe nō poſſe, ſed vt oſtenderet nō referre ad ſuum propoſitū quodcunq; illorum oppoſitorū dicatur. Sufficit enim ſibi ꝙ duo intelligibilia, imò omnia poſſunt in intellectu ſimul eſſe in actu primo, quicquid ſit de actu ſecundo: quia cum per cognitionē habitā de Deo demonſtrationis via nō ſint omnia intelligibilia in actu, neq; primo qui eſt habitualis ſciētia, neq; ſecūdo qui eſt cōſideratio, optimè ſequitur ꝙ vltima hominis felicitas in tali cognitione nō conſiſtit.

Quòd felicitas humana non conſiſtit in cognitione Dei quæ eſt per fidem.

Cap. 40.

ESTAUTĒ & alia Dei cognitio quantū ad aliquid ſuperior cognitione prædicta, qua ſcilicet Deus ab omnib⁹ per fidē cognoſcitur: quæ quidē quantū ad hoc cognitionē quæ de Deo per demonſtrationē habetur, excedit: quia quædam de Deo per fidem cognoſci-

Universidad de Deusto
Biblioteca

*Conclusio. Probatio. *Cap. 44. lib. 3.*

tuus, ad quæ propter sui eminentiam ratio demonstrans peruenire non potest, sicut in principio huius operis dictum est. *non est autem possibile neque in hac Dei cognitione vltimam hominis felicitatem consistere.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis patet. in cognitione autem fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus: quauis maxima perfectio inueniatur ex parte obiecti. non enim intellectus capit illud cui assentit credendo: non est igitur neque in hac Dei cognitione vltima hominis felicitas.

Cap. 26. 2 Item, ostensum est suprà * quòd vltima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis: in cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas. Intellectus autem assentit per fidem his quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis euidentia necessariò tractus. Non est igitur in hac cognitione vltima hominis felicitas.

3 Adhuc, qui credit, assensum præbet his quæ sibi ab alio proponuntur, quæ ipse non videt. Vnde fides magis habet cognitionem auditui similem quàm visioni. Non autem crederet aliquis nõ visis ab aliquo propositis, nisi æstimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quàm ipse habeat qui non videt. Aut igitur æstimatio credentis est falsa: aut oportet quòd proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum: quod & si ipse non solùm cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens: non potest hoc infinitum procedere. esset enim vanus & absque certitudine fidei assensus. non enim inueniretur aliquod primum ex se certum quòd certitudinem fidei credentium afferret. non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, vt ex dictis patet in principio libri. *& tamen si esset falsa & vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei: siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, sicut Christo credimus: siue à vidente immediatè accipiat, sicut credimus apostolis & prophetis. Cùm igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quòd consistat in fidei cognitione.

Cap. 6. lib.

4 Amplius, per felicitatem, cum sit vltimus finis, naturale desiderium quietarur. cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia vnusquisque desiderat videre quod credit: non est igitur in cognitione fidei vltima hominis felicitas.

6 Præterea, cognitio de Deo dicta est finis inquantum vltimo fini rerũ, scilicet Deo, coniungit. per cognitionẽ autem fidei non fit res credita intellectui præsens perfectè: quia fides de absentibus est, non de præsentibus.

Vnde & Apostolus dicit 2. Cor. 5. q. quandiu per fidẽ ambulamus, peregrinamur à Domino. si tamẽ per fidem Deus præsens affectui, cũ voluntarie credens Deo assentiat: secundũ quod dicitur Ephe. 3. habitare Christum per fidem in cordibus nostris. Non est igitur possibile quòd in cognitione fidei vltima felicitas humana consistat.

Super cap. 40.

IERTIO ostenditur quòd neque in cognitione habita de Deo ab omnibus per fidem, quæ excedit cognitionem Dei ipso per demonstrationem habitam, in hoc quòd quædam per fidem de Deo cognoscimus, ad quæ propter sui eminentiam demonstratio peruenire non potest, vt in primo dictum est, humana felicitas non consistit. Probatur autem primò sic. In cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, non autẽ ex parte obiecti, cum intellectus non capiat illud cui assentit credendo: ergo in tali cognitione non consistit felicitas. probatur consequentia, quia felicitas est perfecta intellectus operatio.

Quando.

AD euidentiam antecedentis considerandũ q̃ cum operatio intellectus sit quasi quoddã medium inter intellectum & obiectum, ex vtroq; bonitatẽ aliquam & perfectionẽ accipit, ex obiecto quidem inquantũ tantò est operatio intellectus perfectior secundũ speciem, quãtò ad obiectũ formale perfectius terminatur. ex intellectu verò sumitur eius perfectio inquantum intellectio per quam obiectum clarius & euidentius cernitur, est perfectior, ex eo q̃ magis de lumine se tenente ex parte intellectus participat. Actus ergo fidei ex parte obiecti formalis est maximè perfectus, quia vt habetur 2.2. q.1. ar.1 veri q.14. ar.8. & 3. sentẽ. dist. 24. ar. 1. eius obiectum formale est veritas prima, quæ omnẽ aliam rationem formalẽ intelligibilem excedit. sed ex parte intellectus est imperfectus, quia neq; per lumen naturale intellectus neq; per lumen fidei infusæ videtur id quod creditur in particulari, vt scilicet intellectus videat & clarè apprehendat id quod creditur verũ esse, videndo habitudinẽ prædicati ad subiectũ, licet lumen fidei faciat intellectũ videre ea quæ fidei subsunt, esse credẽda vt dicitur 2.2. q.1. ar. 4. ad 2. & 3. sed adhæret intellectus particulari credibili ex imperio voluntatis inclinãtis intellectum ad eius assensum. Hoc est ergo quod dicit S. Th. quòd inquantum in cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, cũ intellectus non capiat id est, non cõprehendat, neq; clarè & apertè videat illud cui assentit credendo. Prima enim principia ipso suo lumine immediatè videntur, intellectus, cõclusiones verò scitas videt ex principiis à quib⁹ illas dependere cognoscit. sed propositiones creditas neq; immediatè in seipsis videt ex suo aut ex superaddito lumine fidei, neque per solutionẽ ad aliquid visum & apparens intellectui, & propterea imperfectissima est illarũ cognitio ex parte intellectus.

Secundò.

Secundò, Voluntas in cognitione fidei principalitatẽ habet, quia intellectus assentit per fidẽ iis quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa euidentia rei necessariò tractus, ergo &c. probatur consequentia, quia vltima felicitas hominis non consistit principaliter in actu voluntatis.

Dubium.

AD euidentiam antecedentis considerandum ex doctrina S. Thomæ, secunda secundæ quæstione secunda, articulo secundo, tertio sententiarum distinctione vigesima tertia quæstione secũda articulo secundo: & veri. quæstione decima quarta, articulo primo quòd fides eum intellectu qui est habitus primorum principiorum, & cum scientia qui est habitus cõclusionum demonstratarũ, conuenit in hoc, quòd ita per fidem intellectus est determinatus totaliter ad vnam partem contradictionis, sicut per habitũ principiorũ & per habitũ conclusionũ. sed differũt quantũ ad causam determinationis. Circa prima enim principia determinatur intellectus ex ipsismet principijs & lumine naturali intellect⁹, quia statim cognitis terminis ipsorũ veritas apparet & manifesta est intellectui. Circa cõclusiones verò inquã ratione qua ostenditur cõclusio à veritate primorũ principiorũ depẽdere, quæ ratio cogit intellectum ad assentiendum cõclusioni. & sic in cognitione tum primorum principiorum quã cõclusionum deductarum ex illis, intellectus determinatur ex ipsa rei euidentia. & ex ratione quam apud seipsum habet. Circa ea autẽ quæ sunt fidei, determinatur immediatè intellectus non ex aliquo existente in intellectu, sed ex ipsa voluntate credẽtis, qui eligit determinatè adhærere vni parti, quia est aliqua ratio quã iupicatur bonum esse & conueniens, assentire & adhærere dicenti & reuelãti, vtpote quia reuelans est dignus fide, & non falleretur quæ quidem ratio inquantum ostendit bonum esse vt rei propositæ adhæreatur, sufficit mouere voluntatem & ipsam inclinare ad eligendum assentire illi determinatè, licet nõ sufficiat per se mouere intellectum ad assentiendum cum nullam rei euidentiam faciat: voluntas autem sic mota ex illa ratione imperat intellectui vt firmiter adhæreat huic parti determinatæ, puta quòd Deus est trinus in personis. & eius essentia. Propterea ergo optimè inquit sanct. Thomas quòdin cognitione fidei principaliratem habet voluntas. Vnde & Augustinus ait quòd cætera potest homo nolens, credere non nisi volens.

ADVERTENDVM tamen cum inquit sanctus Thomas in probatione antecedẽtis quòd intellectus assentit iis quæ sunt fidei, quia vult quòd impropria locutio est, consueta tamen apud Philosophos. Non enim propriè loquendo intellectus vult cum intellectus voluntas sint potentiæ distinctæ, sed dicitur intellectus credere, quia vult inquantum ex imperio voluntatis mouetur ad credendum. Vnde propriè dicetur quòd homo per intellectum credens assentit iis quæ sunt fidei, quia vult: impropriè verò intellectus credit, quia vult inquantum

inquantum homo per intellectum motum à voluntate credit.

Tertiò. Est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei, siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, vt de Christo credimus: siue immediatè à videte accipiat, sicut credimus apostolis & prophetis. ergo &c. patet cõsequẽtia, quia in summa Dei cognitione felicitas hominis consistit. probatur antecedens, credẽs habet cognitionem similem magis auditui q̃ visioni, cum præbeat assensum iis quæ sibi ab alio proponuntur quæ ipse non videt. sed non crederet quis proponenti non visa, nisi existimaret eum de illis perfectiorem notitiam habere quã ipse habeat. ergo cum ista existimatio non sit falsa, cum fides nõ possit esse falsa, ita erit quòd proponens habeat perfectiorẽ cognitionem propositorum: non est autem processus in infinitũ, vt scilicet hic ab alio audiat, & ille ab alio in infinitum. tunc enim esset vanus & absque certitudine fidei assensus, quia non esset deuenire ad aliquod primum certum quod certitudinem fidei eorum qui creduntur afferret, quod fidei non conuenit: ergo est deuenire ad aliquem videntem ea quæ proponit, ergo &c.

Vide hic.

CIRCA istam propositionem, Fides magis habet cognitionem similem auditui q̃ visioni: aduertendum ex doctrina S. Th. 2.2. q.1. ar. 4. & tertio sen. d. 24. ar. 2. quòd illa videri dicuntur intellectu, quorum essentia intellectui præsentatur, & quæ vel ex seipsis intellectum ad sui cognitionem mouent, vel per aliud ex se cognitum ab intellectu: ea autem de quibus est fides, non sunt intellectui secundum suam essentiam præsentia, tanquam per se aut per aliud cognitum mouentia intellectum, ideo cognitio fidei non est visio intellectus propriè loquendo de visione, quãtus largo modo posset dici visio, inquantum omnis cognitio visibus potest dici: & propterea visioni corporali non assimilatur sed magis assimilatur auditui, quia auditu cognoscimus ea quæ cõ nobis præsenta non sint, nobis recitantur, & similiter per fidem assentimus iis quæ nostro intellectu non videmus.

CIRCA processum autem huius rationis statim occurrit dubium, quia posset aliquis dicere, q̃ licet in cognitione eorũ quæ ab alio proponuntur credenda & non videntur, sit deuenire ad aliquem habentem claram eorum notitiam, non tamen oportet vsque illud primum habens euidentiam talium sit aliquis homo, sed est Deus à quo aliquis homo puta Moyses siue quicunque alius propheta primò & immediatè cognitionem fidei accepit, & ille alijs proposuit credenda, & illi aliis quousque ad nos peruenit. Et sic vltima consequentia non tenet, scilicet ergo est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sed quòd cognitio Dei de iis quæ nobis credenda proponuntur, est altior notitia cognitione fidei.

Solutio dubij.

AD euidentiam huius difficultatis considerandum est ex doctrina S. Tho. 2.2. q.5. ar.1. & veri. q.18. ar. 3. quòd cum fides sit ex auditu, vt dicitur ad Rom. 10. sicut duplex est auditus & locutio scilicet exterior siue corporalis, & interior ac spiritualis: ita duplex est fides. Vna quæ oritur in cordibus fidelium per auditum exteriorem, cũ scilicet Deus per aliquos homines alijs credenda proponit: & ista est fides quæ nobis siue communi statui fidelium conuenit, ex eo quòd adhæremus relationib⁹ prophetis & apostolis factis, qui suis prædicationibus fideles ad fidem traxerunt. Alia est quæ oritur in aliquibus per spiritualem locutionem, qua Deus aliquibus per internam inspirationẽ credenda reuelat nullo hominis ministerio vtens, sicut est fides apostolorum & prophetarum, qui ab ipso Deo per intrinsecam illuminationem sunt de credendis instructi quæ alios docere debebant. Conueniunt vtraque fides in hoc quòd vtraque habet pro formali obiecto diuinam veritatem, propter quod dicitur esse vna fides modernorum & antiquorum. conueniunt etiam quia vtraque est ænigmatica cognitio, inquantum per nulla ipsarũ videtur essentia diuina siue veritas prima, neque inquam per seipsam neque per rationem naturalem. differunt autem primò secũdum quandam nobilitatem ex modo recipiendi. nobilius est enim & altius cognitionẽ fidei à Deo per internã illuminationem accipere, q̃ mediantibus hominibus per exteriorem locutionem, quia per primum modum Deus est magis præsens homini, & homo magis de propinquo ad Deum accedit, & propter ea habet sub ænigmatica cognitione minus obscurã notitiam de iis quæ credit, & magis firmã ac stabilem, q̃ per secundũ modum. Differunt secundò, vt patet ex iis quæ dicit san. Th. ibidem in 2. q. licet quantũ ad id quod est formale in obiecto fidei, fides sit in omnibus fidelibus communiter, inquantum videlicet in iis quæ fidei sunt omnes inhærent primæ veritati, assentiendo illi, cõ quòd sunt à Deo reuelata: quantum tamen ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, est differentia, quia primi qui diuinitus per intrinsecam illuminationem de rebus diuinis sunt instructi, quædam de diuinis mysteriis manifesta & aperta cognitione cognoscere potuerunt, quæ nos solo inimediatè fidei non possumus nisi credendo cognoscere: sicut & in præsenti statu quædam sunt credita ab vno, quæ sunt manifesta ab alio, vt Deum esse vnum. Ad dubium ergo dicitur quòd dupliciter possumus interpretari processum sanct. Thom. Primò vt velit deducere ad hoc, quòd oportet deuenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo altiorem omni cognitione fidei, vtpote per quam videantur clarè omnia quæ sunt per fidẽ tradita: & sic non videtur intendere, quia non ponit ipse q̃ primi qui acceperunt fidem per internã illuminationem, sicut apostoli & prophetæ, sicut etiam angeli ante confirmationẽ, & homo antè peccatum, habuerint claram & euidentẽ notitiam omniũ quæ sub fide nostra cadũt, licet (vt diximus) ponat de Adã ante peccatum & de angelis ante confirmationem posse dici q̃ quædam de diuinis mysteriis apertè cognouerint quæ nos per fidem tenemus, similiter ab alio homine fidem non acceperunt, & per consequens non oportet reducere eorũ fidem in aliquẽ hominis altiorem cognitionem de Deo quàm sit cognitio fidei, sed oportet omnium fidem vltimò reducere in diuinam cognitionem & diuinã sapientiam à qua ad nos diuina mysteria peruenerunt. Secũdò possumus interpretari q̃ oportet deuenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo altiorem fide, quam pro præsenti statu cõmuniter omnes fideles habẽt, & sic videtur intelligere, tum quia in principio capituli ostendit se loqui de cognitione qua Deus ab omnibus per fidem cognoscitur, tum quia deducit q̃ oportet deuenire ad aliquod primum quod ex se, id est, non ex relatione alterius hominis certum sit de iis quę creduntur, & aliis credentibus certitudinem afferat. sufficit autem ad hoc, vt aliquis sit qui à Deo per internam illuminationem cognitionẽ fidei acceperit, sicut enim is qui ab alio aliquid immediatè audit, dicitur ex se habere certitudinem q̃ ille id dixerit, quia non ab alio id accipit, sed per se audiuit, ille autem qui nõ immediatè ab illo audiuit, sed ab alio qui audiuit, non dicitur ex se certus esse q̃ primus id dixerit, sed narranti se audiuisse creditur ita qui ea quæ sunt fidei, ab aliis hominibus dicẽtibus ea esse à Deo reuelata, audiunt, non ex seipsis habent de illis certitudinem tanquam de reuelatis à Deo, sed tantum credũt ea prædicantibus, qui autem à Deo acceperũt per internam illuminationem, certò sciũt ex seipsis virtute diuini luminis in eis infusi esse sibi illa à Deo reuelata: & ex hoc aliorum fides habet certitudinem, & non propterea in infinitum. Vult ergo habere sanctus Thomas quòd est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei quam cõmuniter fideles habent, scilicet cognitio primorum quibus facta est à Deo fidei reuelatio. illa enim est perfectior, quia & abundantiori lumine facta est, & certior in hoc quòd cognoscebant manifestè illa quæ cognoscebant & prædicabant sibi fuisse à Deo reuelata, & etiam quia de aliquibus claram notitiam habuerunt de quibus nos fidem duntaxat habemus, & quoniam poterant tanquam magis Deo propinqui per illam illuminationem plura manifestè cognoscere de diuinis mysteriis & affectibus quàm nos possimus. Vnde explicans S. Th. esse aliquam hominis cognitionem de Deo altiorem fide, declarat per distinctionem, siue inquiens ipse homo fidem proponens immediatè videat veritatem, sicut credimus Christo: siue à vidente immediatè accipiat, sicut credimus apostolis & prophetis. ac si diceret, quomodocunque fides ad nos ex hominibus perueniat, siue inquantum immediatè ex ipso Christo clarè vidente ea quæ nobis credenda proponit, siue ex hominibus qui non habent euidentiam omnium quæ nobis proponunt sed eorum cognitionem accipiunt ab aliquo habente euidentiam, sicut sunt apostoli & prophetæ: oportet vt sit deuenire ad hominem habentem perfectiorem notitiam de iis quæ nobis credenda proponit, quàm communis status hominum per fidẽ haberi. Si enim ipse habeat euidentiam horum quæ proponit, cõstat quòd eius notitia est altior. Si autem non habeat claram notitiam, sed ab eo accipiat immediatè per internam illuminationem qui claram notitiam habet, constat etiam quòd eius notitia est altior nostra, vtpote propinquior clarę notitiæ, & per cõsequens minus aliquo modo obscura, & magis firma ac stabilis, magisque à dubietatis motibus seiuncta. Patet igitur quòd obiectio non est contra intentionem rationis, quia non intendit S. Tho. deducere (vt obiectio supponit) quòd oportet deuenire ad cognitionem hominis videntis clarè & manifestè omnia quæ credimus, sed absolutè quòd est deuenire ad aliquam cognitionem hominis nostra fide, quæ nostro scilicet statui competit, perfectiorem, siue illa sit visio clara eorum quæ credimus, sicut est in Christo, siue sit à clara illorum visione per internam inspirationem causata, vt fuit in apostolis & prophetis.

ATTENDENDVM autem quòd cum dicitur siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, siue à vidente immediatè accipiat, q̃ si immediatè dupliciter potest construi. Vno modo, vt in prima determinat illud participiũ proponens, vt sit sensus q̃ immediatè proponẽs, puta Christus qui immediatè apostolis & etiã Iudæis fidem proposuit, videat, id est, apertè & clarè cognoscat veritatẽ eorũ quæ nos credim⁹, in alia

Universidad de Deusto
Biblioteca

verò determinet li accipiat, vt sit sensus, quòd proponens fidem accipiat immediatè cognitionem ab habente claram notitiam, & non mediantibus hominibus quibus fuerit prius facta de credendis reuelatio. Alio modo quòd determiner in vtraque propositione videntem, vt sit sensus, siue is qui proponit fidem videat immediatè veritatem, siue accipiat ab eo qui immediatè videt. Licet autem vterque sensus literæ adaptari possit, secundus tamen mihi conuenientior videtur, cum secundum ipsum in vtraque li immediatè referatur ad vnam intentionem. Pro quo sciendum ex doctrina sancti Thomæ in quæstione de veritate ad finem articulo primo ad secundum, & articulo tertio quòd cognoscere veritatem de Deo contingit dupliciter. Vno modo per ipsam diuinam essentiam vnitam intellectui, vt est in beatis. Alio modo per aliquam speciem intellectualem, siue sit species à creaturis accepta, siue sit à Deo in intellectu causata prima dicitur cognitio immediata, quia videlicet non est per aliquam speciem quæ sit similitudo Dei tanquam per medium. Secunda verò dicitur mediata, qua est mediante tali similitudine, prima etiam est clara notitia veritatis, quia per ipsam videtur ipsa Dei essentia de quo veritates cognoscuntur. Secunda autem est enigmatica & obscura, quia similitudo illa per quam est cognitio non repræsentat Deum perfectè, sed imperfectè & deficienter. Sensus ergo propositionis san. Tho. est quòd est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei quæ communiter habetur, siue ipse homo proponens credenda cognoscat veritatem videndo ipsam diuinam essentiam per ipsammet, & per cõsequens videndo clarè & apertè veritatem eorum quæ proponit sicut Christus, qui cum simul esset viator & comprehensor, ipsam diuinam essentiam videbat: siue cognoscat veritatem non quidem videndo diuinam essentiam, & per consequens non videndo clarè, sed accipiendo cognitionem à vidente ipsam sicut prophetæ & apostoli qui per aliquam similitudinem spiritualem diuinæ sapientiæ qua Deus & se & alia cognoscit à Deo in eorum mentibus impressam, veritatem eorum quæ nobis proposuerũt credenda cognouerunt.

Quomodo apostoli cognouerint fidei acceptæ.

ATTENDENDVM quoque quòd apostoli dupliciter à vidente essentiã diuinã cognitionem fidei susceperant, scilicet à Christo qui beatus erat, per corporalem auditum: & à Deo per internam illuminationem, quando spiritum sanctum acceperunt. Videtur autem sanctus Thomas hic loqui de cognitione apostolorum secundum quòd ipsam à Deo acceperunt, non autem secundum quòd eam acceperunt à Christo, quia illa sola cognitio hominis viatoris de Deo est altior communi fide quę per interiorem inspirationem & per similitudinem diuinæ sapientiæ menti impressam accipitur: vnde & ipsos in eodem ordine cum prophetis ponit, quos constat à solo Deo non autem ab homine talem cognitionem accepisse: & in quæstionibus de veritate vbi suprà, ait quòd in apostolis & prophetis orta est fides per auditum interiorem.

SED occurrit dubium. Nam etiam fides nostra est infusa in mente cuiuscunque fidelis, & est quoddam spirituale lumen: & sic videtur quòd fides primorum qui tradiderunt fidem nobis, non sit altior nostra fide, quia illam habuerint per internam inspirationem, non autem nos.

RESPONDETVR quòd duo ad fidẽ requiruntur, scilicet quòd homini credibilia proponantur quæ explicitè credere debet, & assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ad secundum, fides nostra & fides primorum fidelium conueniunt in vtrisque enim est habitus infusus quo iis quę credenda proponuntur, homo firmiter adhæret & assentit, & quo illuminatur intellectus ad cognoscendum illa esse credenda, sed quãtum ad primum differunt, quia nobis quibus ab hominibus per auditum corporalem credenda proponuntur, voces significatiuæ exhibentur exterius, quæ sunt signa illarum rerum quæ debemus explicitè credere: illis autem qui à Deo per internam inspirationem huiusmodi rerum cognitionem accipiunt, exhibetur non exterior vox, sed aliquid diuinæ essentiæ signum, scilicet aliqua spiritualis similitudo diuinæ sapientiæ qua explicitè credenda innotescunt. Vnde sanct. Thom. veri. quæst. 12. articulo primo ad vltimum ponit differentiam inter prophetiam & fidem, quia propheta perficit intellectum secundum se, & ideo oportet vt ea ad quæ propheta est instructus, possit distinctè inspicere. fides autem perficit intellectum in ordine ad affectum: vnde nihil habet nisi vt per ipsam intellectus sit paratus ad assentiendum iis quæ Deus credi mandat: & sic non oportet quòd habens habitum fidei distinctè cognoscat omnia credibilia. Ex quibus patet, quòd licet tam fides nostra quàm antiquorum, quarebas fidei firmiter adhæremus, sit à Deo causata in mente fidelis, & sit quoddam lumen faciens nos cognoscere credibilia in cõmuni, scilicet q̃ sint credenda: ea tamen quæ explicitè credere debemus, illis altiori modo & altiori lumine proposita sunt, scilicet lumine diuinæ sapientiæ à mentibus ipsorum participato, quod potest quoddam prophetiæ lumen appellari: nobis autem sensibili voce à nostro intellectu adiuncta proponitur: & propter hoc illorum cognitio est altior, vtpote firmior & stabilior nostra, ac etiam aliqua ex parte manifestior, inquantũ per illam internam illuminationẽ ad plura diuina mysteria cognoscenda mens eorum extẽdebatur, & minus obscurè & distinctè singula credenda cognoscebat: vnde consequentia adducta non tenet. Quartò. Cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis accendit, quia vnusquisque desiderat videre quod credit, ergo &c. probatur consequentia, quia per felicitatẽ quietatur desiderium. Vltimò. Per cognitionẽ fidei nõ fit res credita præsens intellectui perfectè, cum sit de absentibus, vt pater per apostoli 2. Corin. 5. ergo &c. probatur consequentia, quia cognitio de Deo dicta est finis inquantũ vltimo fini rerum, scilicet Deo coniungit. Addit san. Tho. quod sit tamen per fidem Deus præsens affectui cum credens voluntariè Deo assentiat, quod significat apostolus Ephe. 3.

ADVERTENDVM q̃ res dicitur præsens intellectui perfectè quando secũdum suam essentiam intellectui præsentatur aut per seipsam, aut per sui perfectam & adæquatam similitudinem. Dicitur autem præsens affectui quãdo in ipsam per amorẽ affectus inclinatur, quia ergo Deus de quo aliqua creduntur per suam essentiam, non præsentatur intellectui, sed bene affectus ipsius in illum inclinatur, vtpote volens assentire iis quæ ab ipso dicuntur, quod nõ esset nisi affectus inclinaretur in Deũ. ideo bene hic dicitur quòd per cognitionẽ fidei non fit res credita præsens intellectui perfectè, licet inquam fiat præsens imperfectè, sed bene per fidem fit Deus præsens affectui. Posset etiã dici quod per fidem fit Deus præsens affectui consequenter, inquantum ex fide quis in Dei amorem accenditur.

Quòd homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium & inquisitionem scientiarum speculatiuarum, vt voluit Auem pace. Cap. 41.

HABET autem & adhuc aliam cognitionẽ de Deo intellectualis substãtia. Dicũ est enim in 2. lib. *q̃ intellectualis substantia separata cognoscẽdo essentiam suam, cognoscit & quod est supra se, & quod est sub se, & secundum modum suæ substantiæ: quod præcipuè necesse est si illud quod est supra ipsam, sit causa eius: cum oporteat in effectibus similitudinem inueniri causæ. Vnde cũ Deus sit causa omniũ substantiarum intellectualium creatarũ, vt ex superioribus patet: necesse est q̃ intellectuales substãtiæ separatæ cognoscẽdo suã essentiam cognoscant per modũ visionis cuiusdã ipsum Deũ. Res enim illa per intellectũ visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit: sicut & similitudo rei corporaliter visę est in sensu videntis. Quicunque ergo intellectus apprehẽdit substantiam separatam cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quàm aliqua prædictarũ cognoscantur. Quia ergo quidam posuerunt vltimã felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscunt substãtias separatas: considerandũ est vtrũ homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quæstionẽ habet. Intellectus enim noster secundum statum præsentẽ nihil intelligit sine phantasmate: quod ita se habẽt ad intellectũ possibilẽ quo intelligimus, sicut se habẽt colores ad visũ, vt paret ex his quæ in secũdo tractata sũt. Si igitur per cognitionẽ intellectiuã quæ est ex phantasmatibus, possit peruenire aliquis nostrũ ad intelligendas substantias separatas: possibile erit q̃ aliquis in hac vita intelligat istas substantias separatas: & per consequens videbit ipsis substantias separatas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quæ est ex phantasmatibus nullo modo possit peruenire ad intelligẽdas substantias*

substantias separatas: non erit possibile quòd homo in statu huius vitæ prædictum modum diuinæ cognitionis assequatur. Quòd autem ex cognitione quæ est r p phãsmata, ad intelligendũ substãtias separatas peruenire possimus, aliqui diuersimodè posuerũt. Auempace nãque possunt quòd per studium speculatiuarũ scientiarum possumus ex his intellectis quæ per phantasmata cognoscimus, peruenire ad intelligendas substãtias separatas. Possum" enim actione intellectus extrahere quiditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quæ nõ est sua quidditas. Est enim intellectus natus cognoscere quãlibet quidditatem inquantum est quidditas: cum intellectus proprium obiectum sit quod quid est. Sed tamẽ illud quod primò per intellectũ possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem: possumus per intellectũ possibilem abstrahere quidditatẽ illius primò intellecti: & sicilla quidditas habeat quidditatẽ, possibile erit iterũ abstrahere quidditatem illius quidditatis: & cum non sit procedere in infinitũ, oportet quòd stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster peruenire via resolutionis ad cognoscendã quidditatem substantiæ separatæ non habentem aliam quidditatem. talis autem est quidditas substãtiæ separatæ: potest igitur intellectus noster per cognitionẽ quę ex phantasmatibus accipitur, peruenire ad intelligendas substantias separatas. Procedit autẽ ad ostẽdendum idem per aliam similem viam. Ponit enim q̃ intellectum vnius rei, vtputa equi, apud me & apud te multiplicatur solùm per multiplicationẽ specierum spiritualium quæ sunt diuersę in me & in te: oportet igitur quòd intellectum quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idẽ apud te & apud me: sed quidditas intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere, vt probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem & individualem: cum quidditas intellecti non sit quidditas habẽs huiusmodi neque spiritualis neque corporalis: cum intellectus inquantum est huiusmodi sit vniuersale: intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cuius cognoscere substantiam separatam. Si autem diligenter consideretur, viæ istæ friuolæ inueniẽtur. Cum enim intellectum inquantum huiusmodi sit vniuersale: oportet quòd quidditas intellecti sit quidditas alicuius vniuersalis scilicet generis vel speciei: quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectuam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam & formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ, quæ est simplex & immaterialis. non est igitur possibile quòd per hoc quòd intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatæ.

2 Præterea, non est eiusdem rationis forma quę secundum e non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quæ separatur secundum esse à tali subiecto: licet vtraq; secundum consideriationem accipiatur absque tali subiecto. non enim est eadem ratio magnitudinis & substãtiæ separatæ: nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species & sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt: quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia: nisi forte secundum Platonicos ponamus rerum species separatas: quod est ab Aristot. improbatũ. est igitur omnino dissimilis quidditas prædicta à substãtiis separatis quæ nullo modo sunt in materia: non igitur per hoc quòd hæ quidditates intelliguntur, substantiæ separatæ intelligi possunt.

3 Adhuc, si quidditas substantiæ separatæ detur esse eiusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium: nõ poterit dici quòd sit eiusdẽ rationis secundum speciem: nisi dicamus quòd species horum sensibilium sint ipsæ substantiæ separatæ: sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quòd non erunt eiusdẽ rationis nisi quantum ad rationem quidditatis, inquantum est quidditas. Hæc autem est ratio communis, generis scilicet & speciei & substantiæ. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere nõ propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

4 Amplius, maior est distantia substantiæ separatæ à sensibilibus quàm vnius sensibilis ab alio sed intelligere quidditatem vnius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis. cæcus enim natus per hoc quòd intelligit quidditatem soni, nullo modo potest peruenire ad intelligendam quidditatem coloris: multo igitur minus per hoc quòd intelligat quis quidditatem sensibilis substantiæ, poterit intelligere quidditatem substantiæ separatæ.

5 Item, si etiam ponamus quòd substantiæ separatæ orbes moueant, ex quorum motibus causantur formę sensibilium: hic modus cognitionis substantiæ separatæ ex sensibilibus nõ sufficit ad sciendam quidditatem ipsarũ. nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quæ est inter effectum & causam: vel inquantum effectus demonstrat virtutem causæ. ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agẽs vnius speciei. sic autem non se habent substantiæ separatæ ad sensibilia. ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse nisi quando effectus adæquat virtutem causæ. tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur: virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici non potest. nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus: sicut virtus vniuersalis effectum particularem. non est igitur possibile quòd per sensibilium intellectum deueniri possim" ad intelligendum substantias separatas.

6 Adhuc, omnia intelligibilia in quorum cognitionem deuenimus per inquisitionem & studium, ad aliquam scientiarum speculatiuarum pertinent. Si igitur per hoc quòd intelligimus naturas & quidditates istorum sensibilium, peruenimus ad intelligendas substantias separatas: oportet quòd intelligere substantias separatas cõtingat per aliquam scientiarum speculatiuarum. Hoc autem non videmus. non est enim aliqua speculatiua scientia quæ doceret de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solùm quia sunt. nõ est igitur possibile quòd per hoc quòd intelligimus naturas sensibilium, peruenimus ad intelligendas substantias separatas. Si autem dicatur quòd est possibile esse aliquam talem scientiam speculatiuam, quamuis adhuc non sit inuenta. Hoc nihil est: quia non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias prædictas deuenire. omnia enim propria principia cuiuscunque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis: quorum cognitionem à sensibilibus accipimus: vt patet in fine posteriorum. sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, vt per superiores rationes est probatum. non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas peruenire possit.

Obiectio

Responsio

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 41.

VARTO ostendit san.Th.q felicitas hominis non consistit in cognitione Dei habita ex quidditatiua cognitione substantiarũ separatarũ.Circa hoc autẽ duo facit.Primò ostendit dicturrẽdo per Philosophorũ positiones q homo in statu vitæ non potest substantias separatas quidditatiue cognoscere.Secundò declarat in cõmitione substantiarũ separatarũ qualem illi Philosophi posuerũt,non consistit humana felicitas, cap.44. Circa primum duo facit.Primò proponit intentum.Secundò exequitur propositũ in hoemet capitulo. Quantũ ad primũ notat primò ex superius ostensis in secundo libro,quòd substantiæ separatæ ex eo q Deus est ipsarum causa,cognoscendo suam essentiã,quæ est quædam Dei similitudo,cognoscit ipsum Deum per modum cuiusdam visionis,eò quòd res illa per intellectum modo visionis cognoscatur,cuius similitudo in intellectu existit, vt patet ex visu corporali. Notat secundò tanquam ex præcedentibus sequens, quòd quicunque intellectus apprehendit quidditatiuè substantiam separatam, videt Deum altiori modo quàm aliqua prædictarum cognitionum cognoscatur,id est,quàm communi ipsius cognitione quæ omnibus adest, & cognitione demonstratiua & cognitione per fidem. Notat tertiò ,quòd quia quidam posuerunt vltimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quòd cognoscit substantias separatas, considerandum est vtrum homo in hac vita possit peruenire ad cognoscendum substantias separatas ex phantasmatibus, qui est modus sibi proprius in hac vita.Si enim hoc possit,possibile erit quòd aliquis in hac vita intelligat substantias separatas , & per consequens videndo ipsas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata Intelligens se intelligit Deum . Si autem illud non possit, non erit possibile vt homo in statu vitæ prædictum modum diuinæ cognitionis assequatur.

Quomodo substãtia separata cognoscendo se,Deũ per modum visionis cognoscit.

CIRCA primum dictum considerandum , quòd rem videri per intellectum, dupliciter dicitur , quandoquidem enim idem est q ipsius essentiã perfectè vt in se est cognosci,aliquando verò prout distinguitur contrà cognosci per relationem alterius & per auditum: & sic cognosci per similitudinem sui existentem in intellectu est videri.Cùm ergo hic dicitur quòd substantia separata cognoscendo se cognoscit Deum per modum visionis,non accipit visionem primo modo,quia vt alibi ostẽdit,substantia creata naturali cognitione non potest videre diuinam essentiam, vt in se est,sed accipit visionem secundo modo,vt scilicet cognoscere Deum modo visionis distinguitur contra cognoscere ipsum per fidem,quod est per auditum cognoscere, de quo modo tractũ est in præcedenti capitulo.

CIRCA secundum & tertium dictum aduertendum , quòd sicut videns aliquid in quo aliud repræsentatur , videt & ipsum repræsentatum,licet videat ipsum in alio, non in se, sicut videns speculum videt ea quæ in speculo repræsentãtur,ita cognoscens per intellectum aliquam essentiam perfectè quæ est alterius intelligibilis naturalis similitudo , cognoscit etiam ea quæ per talem essentiam repræsentantur , dum ipsa essentia & vt recognita,& vt ratione cognoscendi vtitur:sicut quia diuina essentia est similitudo omnium creaturarum repræsentatiua,ideo Deus suã essentiam intuendo , omnia alia intuetur . quia ergo substantiæ separatæ essentia est quædam similitudo Dei per cuius inspectionem ipsa substantia separata Deum naturali cognitione cognoscit,ideo si intellectus humanus in via ad hoc peruenìat quòd ipsam essentiam substantiæ separatæ perfectè cognoscat , ipsum etiam Deum naturaliter per essentiam substantiæ separatæ repræsentatum cognosceret . Propterea in secundo dicto inquit S. Thomas,quòd quicunque intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ipsa quid est,videt Deum altiori modo quàm fide & demonstratione cognoscatur : quia videlicet cognoscere ipsum secundum quòd per essentiam substantiæ separatæ repræsentatur intellectui cognoscentis , est cognoscere ipsum altius quàm per creaturas sensibiles , & per auditum ab aliis . In tertio quoque dicto ait, quòd intellectus noster videndo substantias separatas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se intelligit Deum: quia scilicet sicut ex eo quòd substantia separata intelligens suam essentiam vtitur ipsa etiam vt ratione intelligendi Deum cuius est participata similitudo: ita & intellectus noster intelligens essentiam substantiæ separatæ intelliget per ipsam cognitam Deũ, & sic erit similis modus cognitionis ex parte medij cognoscendi in quo Deus cognoscetur.

Quantum ad secundum ostendit sanctus Tho intellectum nostrum nõ posse ex phantasmatibus cognoscere quidditates substantiarum separatarũ.Circa hoc autem tria facit.Primò ostendit q nõ potest eas cognoscere eo modo quo posuit Anempace. Secundò quòd Inoa eo modo quo posuit Alexand.cap.sequenti. Tertiò quòd non eo modo quo posuit Auer.ca.43.Circa primũ duo facit.Primò ponit positionem Auempaces. Secundò illam improbat.Posuit ergo Auempace, quòd per studium scientiarũ speculatiuarum ex his intellectis quæ per phantasmata cognoscimus,possimus peruenire ad intelligendas substantias separatas. hoc autem dupliciter declarat.Primò per intellectum possibilem qui natus est cognoscere quamlibet quidditatẽ inquantum est quidditas,cũ eius propriũ obiectum sit quod quid est.possumus abstrahere quidditatẽ cuiuslibet habẽtis quidditatẽ , quod non est sua quidditas,& sic cum non sit procedere in infinitum, erit successiuè deuenire via resolutionis ad cognoscendã quidditatem substantiæ non habentem aliam quidditatem,qualis est quidditas substantiæ separatæ.Hanc viã vt inquit Com.3.de anima comm.36.tetigit Auempace in epist.quam appellauit continuationem intellectus.Secundò idem declarat in lib.de anima, quia intellectus noster natus est intelligere quidditatẽ cuius intellectum est idem apud omnes.talis autẽ est quidditas substantiæ separatæ.assumptũ declaratur,quia cum intellectũ vnius rei apud me & apud te multiplicetur solùm per multiplicationem specierum spiritualiũ,eportet vt intellectũ quod in huiusmodi specie non sustentatur,sit idem apud me & apud te.quidditas autem intellecti quã intellectus noster natus est abstrahere, cũ nõ sit quidditas individui, eò quòd intellectum inquantum huiusmodi sit quidditas talę, non habet aliquam speciem spiritualem & individualem.

ADVERTE circa secundam viam huius positionis q per formas spirituales secundũ quas dicit Auempace diuersificari intellecta,intelligit non species intelligibiles,sed species & formas imaginabiles,vt sati.Tho.exponit 4. sen.dist.49.q.2. ar.1.ficut enim natura speciei non diuersificatur nisi vt principia individuantibus est coniuncta , ita(inquit Auempace) forma intellecta non diuersificatur nisi secundum q diuersis formis imaginalibus coniungitur,quæ scilicet individuales sunt, & conditiones individui repræsentãt. Vtraq; istarum viarũ cõuenit in hoc fundamẽto,q quia intellectus noster potest abstrahere quidditates rerum materialiũ,ideo etiam potest cognoscere quidditates separatas.propter hoc dixit san.Tho.secundam viam esse similem primæ.Arguit sa...Tho.hoc fundamentũ quod etiam Themistius primæ.Arguit san...Tho.hoc fundamentũ quod etiam Themistius fuit,frustra esse,cum ipsa Auempace ponitone. Primò sic:Quidditas vniuersalis,scilicet generis vel speciei,horum sensibilium quæ est quidditas intellecti,cuius cognitionem intellectus per phantasmata accipimus comprehendit in se materiã & formam.ergo est omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ quæ est simplex & immaterialis.ergo non potest per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata,intelligi quidditas substantiæ separatæ.

ADVERTENDVM q licet per id quod est omnino dissimile alteri secundum propriã differẽtiam , possit deueniri in aliqualem ipsius cognitionẽ inquantũ in aliquo cõmuni conueniunt,aut inquãtum vnum est alterius effectus,sicut per cognitionem creaturarũ deuenimus in cognitionẽ Dei,non possumus tamen per ipsum deuenire in talem illius cognitionẽ qualis est cognitio quã videtur ipsa quidditas,vt est in seipsa: cum vnusquisque quod per alteram cognoscitur,aut per simile cognoscatur, aut aliquo modo per cõtrarium,ideo optimè arguit S.Th.ex eo quod est omnimoda dissimilitudo inter quidditatẽ materialẽ & quidditatem immaterialem,non posse per quidditatis materialis cognitionẽ quidditatem immaterialem cognosci. Secundò, & est confirmatio præcedẽtis:Quidditas generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali natura nisi fortè præter mẽtem Aristotele velimus Platonem sequi,ergo est omnino dissimilis substantiis separatis.ergo &c.probatur prima consequentia,quia nõ est eiusdem rationis forma quæ secundum se non potest separari ab aliquo subiecto,cum illa quæ separatur secundum esse,licet vtraq; secundũ cõsiderationẽ accipiatur abstracta, tali subiecto,sicut nõ est eadem ratio magnitudinis, & substantiæ separatæ. Tertiò. Si huiusmodi quidditates ponantur esse eiusdẽ rationis,hoc nõ erit nisi quantum ad rationem quidditatis inquantũ est quidditas.cum quantũ ad rationem quidditatis inquantũ est quidditas non possint esse eiusdem rationis secundum speciẽ, nisi fortè Platonicos sequamur ponentes species horũ sensibilium esse ipsas substantias separatas:ergo per sensibiles quidditates de substantiis separatis non poterit aliquid intelligi nisi remotum genus ipsarũ.ergo &c.Probatur prima consequentia, quia ratio quidditatis est ratio communis,generis scilicet & speciei substantiæ Secunda etiam probatur,quia cogatto genere non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum q quidditas dicitur essentia rei secundũ q per diffinitionẽ significatur.ens autẽ & substantia sola completè & propriè diffinitur,& habet esse, ideo sicut dicit S.T.de quidditate q eius ratio est cõmunis generi & speciei substantiæ,quia videlicet tã genus quàm species substantiæ sunt quidditates quædam secundum quòd in abstracto significãtur, & solæ substantiæ propriè & perfectè quidditatem habẽt,sicut & solæ diffinitionem. Alia litera habet,genus & speciei & substãtiæ & tunc esset sensus,quòd est communis omni generi,omni speciei,& omni substantiæ,scilicet completæ. Ex hoc ergo q ratio quidditatis est communis generi & speciei substantiæ,habetur quòd est veluti remotum genus cuiuslibet substantiæ separatę. siue nomine generis intelligamus id quod propriè genus est, scilicet substantiam quæ est genus generalissimum, quæ est cõmunis & omnibus generibus & omnibus speciebus sub ea contẽtis: siue nomine generis intelligamus rationẽ omnẽ cõmunẽ pluribus generibus & pluribus speciebus, sicut substãtia diuisa per primã & secundã de genere generalissimo substantiæ prædicatur,& de omnibus speciebus substantiæ & individuis: & ideo vtro modo accipiatur genus , sequitur q per cognitionẽ quidditatis materialiũ non poterit cognosci de substantiis immaterialibus nisi genus remotũ ipsarũ,scilicet substãtia & quidditas in qua sola materiales & immateriales quidditates cõueniunt,vt substãtiæ & quidditates sunt, quia non potest vnũ duorũ in cognitionẽ alterius ratione similitudinis inter ipsa nisi quantum ad illam rationem in qua conueniunt & similia sunt.

Quartò.Intelligere quidditatem vnius sensibilis, non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis.non enim cæcus natus per hoc quòd intelligit quidditatem soni , intelligit coloris quidditatem,ergo &c.probatur consequentia, quia ma ior est distantia substantiæ separatæ à sensibilibus quàm vnius sensibilis ab alio. Quintò. Si ponamus substantias separatas ex motibus orbium causare formas sensibilium , hic modus nõ est in proposito sufficiens,& arguitur sic:Neque ratione similitudinis sensibilium ad substantias separatas ,neque ratione virtutis demonstratæ potest ex quidditate sensibili cognosci quid ditas substãtiæ separatæ,ergo &c. antecedens probatur pro prima quidem parte, quia sensibilia non sunt eiusdem speciei cum substantiis separatis.pro secũda verò parte, quia nullus effectus sensibilis adæquat virtutem substantiæ separatæ, cum virtutes substantiarum separatarum excedant effectus omnes sensibiles quos intellectu cõprehendimus.sicut virtus vniuersalis effectũ particularem.Consequẽtia quoque ostenditur,quia per effectũ sensibilem scitur causa nisi aut ratione similitudinis inter causam & effectum,aut inquantum effectus demonstrat virtutem causæ.De materia huius rationis determinatum est in præcedentibus.

Quartò,per nullam scientiarum speculatiuarum contingit scire aliquid substãtiarum separatarum quid est, cum nulla hoc doceat,sed tantum quia sunt, ergo &c. probatur consequentia, quia omnia intelligibilia in quorum cognitionem per inquisitionem & studium deuenimus , ad aliquam scientiarum speculatiuarum pertinent.Si dicatur quòd possibile est esse aliquam talem scientiam speculatiuam, quamuis adhuc non sit inuenta, hoc nihil est, quia sensibilia non sufficienter ducunt nos in cognitionem rerum immaterialium,vt est ostẽsum:omnia autem principia cuiuscunque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis,quorum cognitionem à sensibilibus accipimus.

AD euidentiam huius rationis considerandum ex doctrina sancti Tho.super Boet.trin.art.vltimo,quòd cum tam in demonstrationibus quã in inuentionibus diffinitionũ in scientiis speculatiuis semper procedatur ex aliquo prius noto, & nõ sit processus in infinitũ in huiusmodi resolutione,necesse estdeuenire ad aliqua prima per se nota tam in propositionibus quàm in conceptibus, sicut sunt primæ propositiones indemonstrabiles , & conceptio entis omnibus notissima: & similiter cõceptio vnius & alterius huiusmodi,quo fit vt ex tantum via demonstrationis aut diffinitionis in scientiis cognosci possint ad quæ hæc ipsa naturaliter nota se possunt extendere,quæ sunt prima nostræ cognitionis principia,sicut & causa particularis non potest nisi cõtenta sub vniuersali causa producere. Ista autem nobis naturali lumine intellectus agentis nota sunt, quo quidem lumine nihil nomen manifestatur nisi inquantum per ipsum phantasmata fiunt actu intelligibilia. phantasmata autẽ à sensu accipiuntur. Ideo ista principia naturaliter nota non se extendunt nisi ad ea quorum cognitionem ex his quæ sensu percipimus,accipere possumus.Propterea optimè deducit san.Th.ex eo quòd per quidditates sensibiles nõ possumus quidditates immateriales cognoscere, q nulla scientia speculatiua humana potest esse quæ nos ducat in notitiam huiusmodi quidditatum, cum omnes scientiæ ex talibus principiis naturaliter notis procedant. Ex his ratiocinatus est sati. Thom. tanquam manifestum rationum Auempace solutionem. Cõstat enim vtramque consequentiã falsam esse scilicet hanc:Intellectus noster potest abstrahere quidditatem , ergo potest cognoscere quidditatem per se abstractam, similiter & hanc: Intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est vnus apud omnes, ergo & quidditatem immaterialem ac separatam.

Siquis autem diceret quòd Auempace non adducit illas rationes tanquam demonstratiuas simpliciter,sed tanquam ostendentes á signo , (ex eo enim quòd videmus intellectum intelligere quidditatem abstractam , & ipsam abstrahere etiã si in infinitum esset abstrahibilis , signum nobis est quod etiam quidditates per seipsas abstractas potest intelligere) respondetur q illud non est sufficiens signum:quia quamtumcunq; intellectus noster multas abstrahere possit quidditates,omnes illæ quidditates per ipsum abstractæ sunt aliquo modo eiusdem rationis, inquantum omnes sunt quidditates rerum materialium:quidditas autem ex se separata non est eiusdem rationis cum quidditatibus per intellectum abstractis , quum sit omnino extra genus materialium:ideo non est simile.

Quòd non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas,vt posuit Alexander.

Cap. 42.

QVIA verò Alexander posuit quòd intellectus possibilis est generabilis & corruptibilis,vtpote quædã præparatio humanæ naturæ consequens commixtionem elementorum,vt in secundo libro habitum est: non est autem possibile vt talis virtus supra materialem eleuetur: posuit quòd intellectus possibilis noster nunquam possit peruenire ad intelligendas substãtias separatas:posuit tamen quòd nos secundum statum præsentis vitæ possumus substantias separatas intelligere:quòd quidem ostendere nitebatur hoc modo. Vnũquodque quando peruenerit ad complementum in sua generatione,& ad vltimam perfectionẽ suæ substantiæ: complebitur operatio propria sua siue actio siue passio: sicut enim operatio substantiã sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiæ. vnde animal cùm fuerit ex toto perfectum,poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, nihil est aliud quàm species intelligibiles factæ per intellectum agentem existentes in intellectu possibili,operatio est duplex:vna vt faciat intellecta in potentia esse intellecta actu: quam habet ex parte intellectus agentis. secunda est, intelligere intellecta in actu.hæc enim duo homo potest facere per habitum intellectualẽ. quãdo igitur complebitur generatio intellectus in habitu,complebitur in ipso vtraque præmissarum operationum.semper autem accedit ad complementum suæ generationis dum nouas species intellectas acquirit:& sic necesse est quòd quandoque generatio compleatur,nisi sit impedimentum:quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque vtraque operationum intellectus in habitu per hoc quòd omnia intellecta in potẽtia faciet in actu: quod est complementũ primæ operationis : & per hoc quòd intelliget omnia intelligibilia separata & non separata. Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas iam secundum eius opinionem,vt dictum est : intendit quòd intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas:inquantum intellectus agens qui ab ipso ponitur substantia separata , fiet forma intellectus in habitu & in nobis ipsis: ita quòd per eum intelligemus sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem : & cùm de virtute intellectus agẽtis sit facere omnia intellecta in actu, quæ sunt intelligibilia in potentia , & etiam intelligere substantias separatas:in statu illo intelligemus omnes substantias separatas,& omnia intelligibilia non separata. Et secundũ hoc per hanc cognitionẽ quæ est ex phantasmatibus,peruenimus in cognitionem substantiæ separatæ,

Cap.62. Passio Alex.quã refert Cõmentator 3. de anima. cã. 36.

Universidad de Deusto
Biblioteca

non quòd ipsa phantasmata intellecta per ea fiant mediũ aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientijs speculatiuis, sicut posuit opinio superior: sed inquantum species intelligibiles sunt quædã dispositiones in nobis ad talem formã quæ est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differũt hæ duæ opiniones. Vnde quãdo intellectus in habitu fuerit perfectus per huiusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agẽte, fiet ipse intellectus agens nobis forma, vt dictum est: & nominat ipsum intellectũ adeptum, de quo dicũt Arist. dicere quòd sit ab extrinseco. Et sic licet in scientijs speculatiuis non sit perfectio vltima humana, sicut superior ponebat opinio: per eas tamẽ homo disponitur ad vltimã perfectionẽ consequendã. Et hoc est secundũ in quo differt secũda opinio à prima. Tertio autẽ differt per hoc quòd secundum primã opinionem intelligere intellectum agentem est causa quòd continuetur nobiscum: secundum verò hanc secundam opinionem est econtrario. nam propter hoc quòd nobiscum continuatur vt forma, intelligimus ipsum & alias substantias separatas. Hæc autem irrationabiliter dicũtur. Intellectus enim in habitu sicut intellectus possibilis ponitur ab Alexandro esse generabilis & corruptibilis. æternum autem nõ potest fieri forma generabilis & corruptibilis secundũ eum. propter hoc enim ponit intellectum possibilem qui vnitur nobis vt forma, esse generabilem & corruptibilem: intellectum verò agentem qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. cùm igitur intellectus agens secundum Alexãdrum ponatur esse quædam substantia separata æterna: impossibile erit quòd intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Improbatio opinionis Alexandri.

2 Præterea, forma intellectus inquantum est intellectus est intelligibile: sicut forma sensus est sensibile. nõ enim recipit intellectus aliquid per se loquendo nisi intelligibiliter: sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur nõ potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quòd sit forma eius.

3 Itẽ, intelligere aliquo tripliciter dicimur. Vno modo sicut intelligimus intellectu qui est virtus à qua egreditur talis operatio. vnde & ipse intellectus intelligere dicitur: & ipsum intelligere intellectus sit intelligere nostrum. Alio modo sicut specie intelligibili: qua quidẽ dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiua perficitur per eã in actu: sicut vis visiua per speciem coloris. Tertio modo sicut medio per cuius cognitionem deuenimus in cognitionẽ alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas: oportet aliquo modorum dictorũ hoc dici. non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexãder quòd intelligat intellectum agentẽ vel intellectus possibilis vel intellectus in habitu: nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciẽ intelligibilẽ attribuitur virtuti intellectiuę: cuius illa species intelligibilis est forma. Nec autem concedit Alexander quòd intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas vnde nõ potest esse quòd sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilẽ. Si autem sicut per virtutem intellectiuã: oportet quòd ipsum intelligere intellectus agẽtis sit intelligere hominis. hoc autẽ esse non potest nisi ex substantia intellectus agentis & substantia hominis fiat vnum secundum esse. impossibile est enim si sint duæ substantiæ secundum esse diuersæ, quòd operatio vnius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens vnum secundum esse cum homine, non autem secundum esse accidentale: quia tam non esset intellectus agens substantia, sed accidens. sic enim ex colore & corpore fit vnum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quòd intellectus agens sit cum homine vnum secundum esse substantiale. erit igitur vel anima humana, vel pars eius, & non aliqua substantia separata: sicut Alexander ponit. non igitur secũdum opinionem Alexandri potest poni quòd homo intelligat substantias separatas.

4 Amplius, si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quòd per ipsũ intelligere possit: eadẽ ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. sequitur ergo quòd duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. hoc autem est ita, quòd ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, vt iam dictum est. erit ergo idem intelligere duorum intelligentium: quod est impossibile. ratio etiam sua stuo la est omnino. Primò quidem, quia quando perficitur generatio alicuius generis, oportet quòd perficiatur tota operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis alterius. Quum enim perficitur generatio aeris habet generationem & motũ completum sursum: non tamen vt moueatur ad locum ignis. similiter autem cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio quæ est intelligere secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiæ separatæ, vt scilicet intelligat substantias separatas. vnde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quòd homo quandoque intelligat substantias separatas. Secũdò, quia eiusdem virtutis est complementum operationis cuius est operatio ipsa. si igitur intelligere substantias separatas est complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quòd intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas: quod Alexander non ponit: sequeretur enim quòd intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculatiuas, quæ sub intellectu in habitu cõprehenduntur. Tertiò, quia eorum quæ generari incipiunt, completur generatio vt in pluribus, cùm omnes generationes rerum sint à causis determinatis quæ consequuntur effectus suos vel semper vel in maiori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementũ actionis: oportet etiam quòd operatio completa consequatur ea quæ generantur, vel sæpe, vel in maiori parte. intelligere autem substantias separatas non consequitur qui ad generationem intellectus in habitu studet, neque in pluribus, neque semper: quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionem peruenisse. non est igitur cõplementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

Super cap. 42.

EXCLVSA Auempaces positione, vult san. Tho. & Alex. positionem excludere. Vnde primò eius positionem, vt ab Auerr. in tertio de anima recitatur explicat, atque ad opinionem Auempaces comparat. secundò eam reprobat. Tertiò eius rationi respondet. Positio ergo primò Alexãder quòd nunquam intellectus noster possibilis potest peruenire ad cognoscendas substãtias separatas. quia est generabilis & corrupibilis, vtpote existẽs præparatio humanæ naturæ cõsequens cõmixtionem elementorũ, vt in secũdo habitum est. Posuit secũdo quòd hoc nõ obstante nos possumus secundũ statũ præsentis vitæ substãtias separatas intelligere. quia eũ quãdo vnusquisque peruenerit ad cõplementum generationis, & ad vltimam perfectionem suæ substãtiæ completur eius operatio propria siue actio siue passio quando intellectus habitualis qui nihil aliud est quàm species intelligibiles actu intellectum agentem existentes in intellectu possibili, fuerit completa generatio, dũ scilicet non acquireret amplius nouas species complebitur eius duplex operatio. omnia enim intellecta in potentia facit in actu, quod est complementum illius suæ operationis quæ est facere intellecta in potentia esse intellecta in actu: intelliget etiam omnia intelligibilia separata & non separata, in quo completur eius secunda operatio, quæ est intelligere intellecta in actu. Quomodo aliqua operatio sit actio, & aliqua passio, ostensum est superius in hoc tertio libro cap. 22. Possunt tertiò quòd eum intellectus possibilis non possit tales substantias intelligere, intelligemus ipsas per intellectum in habitu inquantum intellectus agens qui secundum ipsum est substantia separata, fiet forma intellectus in habitu in nobis ipsis, ita quòd per eum iam intelligemus, sicut nunc per intellectum possibilem, cum ipsius sit facere omnia intellecta in actu quæ sunt intelligibilia in potentia, & intelligere substantias separatas. Ex his sequitur primò, quòd per cognitionem quæ est ex phantasmati bus, per uenimus in cognitionem substantiæ separatæ, non tamen phantasmata intellecta sint medium ad ipsas cognoscendas, vt contingit in scientijs speculatiuis secundum opinionem Auempaces, sed inquantum species intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agent. Sequitur secundò quòd in scientijs speculatiuis non est perfectio vltima humana, vt posuit Auempace, sed per eas homo disponitur ad vltimam perfectionem consequendam, scilicet ad hoc vt intellectus agens fiat nobis forma: ipsumque intellectum sic formatum nominat Alexander intellectum adeptum, de quo dicunt aliqui Aristot. dicere quòd sit ab extrinseco. Sequitur tertiò, quòd per hoc quòd continuatur nobiscum intellectus agens vt forma, intelligimus ipsum & alias substantias separatas, non autem intelligere intellectum agentem, est causa quòd continuetur nobiscum. vt voluit Auempace.

Secunda Quia sanct. Thom. in secundo dicto positionis Alexandri ait *Auerroistarum* hominem per intellectum in habitu siue per habitũ intellectuale *hominem* in eadem facere intelligibilia in actu: in tertio vero dicto ait hoc *facere* per intellectum agentem fieri: considerandũ est, quòd hoc vtrique illorum attribuitur, sed diuersimodè. Dupliciter enim loqui possumus de intelligibili in actu scilicet quantum ad actum primum, & quantum ad actum secundum. Esse intelligibile in actu primo, est esse abstractum à materia, & esse vnitũ intellectui per modum formæ qua intelligit. esse verò intelligibile in actu secũdo, est actualiter obiici actui intelligendi, & esse eius terminum. Tripliciter ergo possumus quãtum ad hoc ponere diuersitatem inter intellectum agentem, & intelligibilem habitũ, qui dicitur alio nomine species intelligibilis. Vno modo, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo, inquantum causat in actu possibili species intellectuales à phantasmatibus abstractas, species verò intellectuales facit intelligibilia in actu secũdo, inquãtum intellectus factus in actu per speciem, format cõceptum in quo fit res actualiter obiicitur tanquam terminus intrinsecus actus intelligendi. Secundo modo, comparando vtrumque ad actum primum, quia intellectus agẽs facit intelligibilia in actu primo efficienter, species verò intelligibilis formaliter, quia species ipsa est id quo res dicitur actu intelligibilis in intellectu. Tertio modo comparando vtrumque ad actum secundum, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu secũdo mediatè, species verò immediatè tanquam forma per quã intellectus possibilis conceptum & verbum producit. Ideo inquit sanct. Thom. quòd hanc actionem quæ est intelligibilia in potẽtia facere intelligibilia in actu, habet intellectus in habitu ex parte intellectus agentis. Contra hanc opinionem arguit sanc. Thom. primò sic. Intellectus in habitu, sicut & intellectus possibilis ponitur ab Alexandro generabilis & corruptibilis. ergo impossibile est q intellectus agens fiat eius forma. probatur consequentia, quia secundum ipsum intellectus agens ponitur quædam substantia separata æterna: æternum autem non potest fieri forma generabilis & corruptibilis secundum eum, qui propter hoc ponit intellectum possibilem esse generabilem & corruptibilem, quia vnitur nobis vt forma.

ADVERTE quòd ista propositio Alexan. æternum non potest esse forma rei generabilis & corruptibilis, non est vniuersaliter vera (nã anima intellectiua potest esse æterna scilicet ab æterno producta, & tamen est forma rei generabilis & corruptibilis, scilicet corporis humani) sed habet veritatem de forma à materia dependente secundum esse à materia. Nam sequitur à materia secundum esse depender. ergo non potest esse sine materia. ergo materia corrupta & ipsum corrumpatur necesse est. ergo non est æternum: sed si etiam aliquid sit æternum (voco æternũ quod non habet principium suæ durationis) non tepugnat illi quòd sit forma rei corruptibilis eleuata supra ipsam, & ab ipsa non dependens secundum esse. Secundò, forma intellectus inquantum intellectus est intelligibile, quum intellectus nihil recipiat aliquid per se loquendo, nisi intelligibiliter. ergo si intellectus agens non potest esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile est vt sit forma eius.

ADVERTENDVM quòd hæc ratio cõcludit duo dicta Alexandri non posse simul stare, scilicet quòd intellectus agens sit forma intellectus in habitu, & quod intellectus in habitu nõ intelligat intellectum agentem, sed tantùm sit dispositio ad hoc vt intellectus agens nobis vniatur vt forma, vt per ipsum intelligamus, vt voluit Alexander.

CIRCA id quod dicitur intellectum nihil recipere per se loquendo nisi intelligibiliter, attendendum quòd additur per se loquendo, quia per accidẽs, id est, ratione virium sensitiuarum, potest dici recipere aliquid non intelligibiliter, puta dum læso organo phantasiæ impeditur à suã operatione. tunc enim dicitur per accidens recipere: quia id quo ad suam operationem indiget, materialiter alteratur, & materialiter recipit.

Tertiò, si homo per intellectum agentem intelligat quandoque substantias separatas, intelliget ipso aut sicut virtute intellectiua à qua egreditur operatio quæ est & intelligere intellectus, & intelligere nostrũ: aut sicut specie intelligibili qua perficitur vis intellectiua: aut sicut medio per cuius cognitionem deuenimus in cognitionem alterius. Non tertium, quia nec intellectus possibilis, nec intellectus in habitu, secundum Alexandrum intelligit intellectum agentem. Non etiam secundũ, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectiuæ, cuius illa species intelligibilis est forma. non concedit autem Alexander quòd intellectus possibilis aut intellectus in habitu intelligat substantias separatas. Non denique primum, quia intelligere intellectu agẽtis esset intelligere hominis. hoc autem esse non potest secundum positionem Alexandri, quia tunc intellectus agens nõ esset substãtia separata, vt ipse voluit. probatur sequela, quia non potest esse vt idem sit intelligere hominis, & intellectus agentis, nisi ex substantia intellectus agentis & substantia hominis fiat vnum secundum esse, cùm impossibile sit duas esse substantias diuersas secundũ esse, & quòd operatio vnius sit operatio alterius: non autem fiet ex illis vnum secundum esse accidentale, quia tunc intellectus agens non esset substantia. ergo secundum esse substantiale. ergo vel erit anima humana vel pars eius, scilicet potentialis, & per consequens non substantia separata.

CIRCA illam propositionẽ. Impossibile est esse duas substantias diuersas secundum esse, & quòd operatio vnius sit operatio alterius, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ, tertio, dist. 18. artic. 1. ad quintum, quòd dupliciter potest actio dici, vna scilicet simpliciter, & aggregatione. similiter potest operatio vnius dici operatio alterius duplicitẽr, scilicet simpliciter, & per adiunctionem. Simpliciter dicitur operatio vnius esse alterius operatio, quando eadem numero operatio quæ ab vno egreditur, etiam egreditur ab alio: & sic hoc est impossibile. Secũdum adiunctionem autem, quando operatio vnius adiungitur operationi alterius ad vnius effectus productionem: quòd contingit quando vnum agens non potest per se perficere effectum, sed multi simul. sicut quum multi simul trahunt nauem, sunt multæ actiones simpliciter, vt actio egreditur ab agente, sed est vna actio aggregatione: & vnius actio potest dici actio alterius, inquantum vnus actione alterius iuuatur ad complendum effectum. Loquitur ergo sanctus Thomas ad primum sensum, non ad secundum. Quartò, qua ratione intellectus agens fiet forma quandoque istius hominis, eadem ratione & alterius. ergo tunc per intellectum agentem duo homines intelligent, sicut per formam suam ergo erit idem intelligere duorũ intelligentium, cùm fit per intellectum agentem homo intelligat, quòd eius intelligere sit intelligere intelligentis per ipsum, hoc autem est impossibile. ergo &c.

A substantia diuersa sit secundũ esse, non potest esse vna operatio.

AD fundamentum positionis Alexandri, scilicet quòd complementũ operationis intellectus in habitu sit intelligere substantias separatas, respondet sanctus Thomas negando ipsum, & primò respondet ad eius rationem, dicens quòd cùm perficitur generatio alicuius generis, eius quidem operatio perficitur, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secũdum modum altioris generis: & sic completo intellectu in habitu cõpletur eius intelligere secundum modum suum, non autem secundum modum substantiarum separatarum, vt scilicet substãtias separatas intelligat. Secundò probat illud fundamentum esse falsum, dupliciter. Primò, quia si intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, quãdoque intelliget substãtias separatas: & per consequẽs per scientias speculatiuas quæ continentur sub intellectu in habitu, intelligerentur substantiæ separatæ: quod Alexander non ponit. Secundò, quia intelligere substantias separatas, consequeretur eos qui ad generationem intellectus in habitu student, aut semper, aut in pluribus: cùm enim eorum quæ generari incipiunt, generatio vt in pluribus compleatur si ad completionem generationis sequitur complementum actionis, oportet completam

Universidad de Deusto
Biblioteca

operationem pluribus eorũ quæ generantur aduenire.hoc autẽ cõstat esse falsum,quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionem deuenisse.ergo &c.

CIRCA primam harum rationum dubitatur, quum inquit sanctus Thomas quòd Alexander non ponit intellectum in habitu intelligere quandoque substantias separatas. Videtur enim hoc contradicere ei quod superius narrauit in secundo dicto Alexandri.Nam ibi dixit Alexandrum voluisse quòd completo intellectu in habitu,complebitur eius secũda operatio, per hoc quòd intelliget omnia intelligibilia separata & non separata.

Respondetur,quòd posuit Alexander (vt ex supradictis patet) intellectum in habitu non intelligere substantias separatas,tanquam id à quo egreditur ipsa operatio:& sic in hac prima ratione intendit S. Tho. posuit tamen quòd per ipsum homo intelligit, inquantum est dispositio ad hoc vt intellectus agens vniatur nobis,vt forma per quam intelligamus: vnde dicitur intellectus in habitu apud Alexandrum intelligere substantias separatas non formaliter quidem, sed dispositiuè,& sic intellexit sanctus Thomas superius.

Quòd non possumus intelligere in hac vita substantias separatas sicut posuit Auerrois.

Cap. 43.

3. de anima, cõ. 36.

QVIA verò maxima difficultas est in opinione Alexandri ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Auerrois faciliorem viã se existimauit adinuenisse ad ostendendum quòd quãdoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quòd ponit intellectum possibilem incorruptibilem,& à nobis secundum esse separatum:sicut & intellectum agentem.

Ostendit enim primò quòd necesse est ponere quòd intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita à nobis vel sicut agens ad instrumentum,vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu quo intelligimus,non solùm habet hanc actionem quę est intelligere, sed etiã hanc quæ est facere intellecta in actu. vtrumque enim experimur in nostra potestate existere. hoc autem quod est facere intellecta in actu,magis propriè notificat intellectum in habitu quàm intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quàm intelligere. Sunt enim quædam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra volũtate:sicut prima intelligibilia.hoc autem facere intellecta actu , non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quæ scimus ex studio: sed magis sunt initium intellectus in habitu. vnde & habitus horum intelligibilium ab Aristotele in sexto Ethicorum intellectus dicitur. fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem.per hoc autem fiunt intellecta in actu alia quæ ex studio scimus. facere igitur hæc consequentia intellecta in actu,est actio & intellectus in habitu quantum ad prima principia, & ipsius intellectus agentis.vna autem actio non est duorum nisi vnum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum , vel sicut forma ad materiam. oportet igitur quòd intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu vel sicut agens ad instrumẽtum, vel sicut forma ad materiam. Quod quidem qualiter possit esse,sic ostendit.Intellectus possibilis cùm sit secundum eius positionem quædam substantia separata,intelligit intellectum agentem,& alias substantias separatas, & etiam prima intellecta speculatiua: est igitur subiectum vtrorumque. Quicunque autem conueniunt in vno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius:sicut cùm color & lux sunt in diaphano sicut in subiecto: oportet quòd alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. hoc autem necesse est quando habẽt ordinem adinuicem,nõ in his quæ per accidẽs coniunguntur in eodẽ subiecto, sicut albedo & musica.Sũt autem intellecta speculatiua & intellectus agens ordinem adinuicem habẽtia: cùm intellecta speculatiua sint facta intellecta in actu per intellectum agẽtem. habet se igitur intellectus agẽs ad intellecta speculatiua quasi forma ad materiam. oportet igitur quòd cũ intellecta speculatiua sint nobis copulata per phantasmata quæ sunt quasi quoddam subiectum ipsorum , quòd etiã intellectus agẽs cõtinuetur nobiscũ inquantũ est forma intellectorum speculatiuorum. quando igitur intellecta speculatiua sunt in nobis solùm in potẽtia , intellectus agẽs continuatur nobiscum solùm in potentia. quando autẽ aliqua intellecta speculatiua insunt in nobis in actu , & aliqua in potentia,continuatur nobis partim in actu,& partim in potentia:& tunc dicimur moueri ad continuationem prædictam:quia quantò plura intellecta in actu fuerint in nobis facta , perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationẽ fit per studiũ in scientiis speculatiuis.per quod vera intellecta acquirimus, & falsæ opiniones excludentur quæ sunt extra ordinem huius motus:sicut monstra extra ordinem naturalis operationis.vnde & ad hunc perfectum iuuant se homines sicut iuuant se inuicem in scientiis speculatiuis . quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu , tunc intellectus agens perfectè copulabitur nobis vt forma,& intelligemus per ipsum perfectè:sicut nunc perfectè intelligimus per intellectum in habitu. Vnde quum ad intellectũ agentem pertineat intelligere substantias separatas,intelligemus tunc substantias separatas , sicut nunc intelligimus intellecta speculatiua:& hoc erit vltima hominis felicitas,in qua homo erit sicut quidam Deus. Huius autẽ positionis destructio ex præmissis sufficienter apparet. procedit enim ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata.Primò quidem supra ostensum est quòd intellectus possibilis non est aliqua substantia separata à nobis secundũ esse : vnde nõ oportebit quòd sit subiectum substantiarum separatarũ, præcipuè cùm Aristoteles dicat quòd intellectus possibilis est in quo est omnia fieri. vnde videtur quòd sit subiectum solum illorum quæ sunt facta intellecta.

2 Item, de intellectu agente etiam suprà ostensum est quòd non est aliqua substantia separata,sed pars animę cui Aristoteles attribuit hanc operationem , scilicet facere intellecta in actu,quæ est in nostra potestate. vnde non oportebit quòd intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quòd possumus intelligere substantias separatas:aliàs semper intelligeremus eas.

3 Adhuc,si intellectus agens est substantia separata,nõ copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu secundum eius positionem:sicut nec intellectus possibilis : licet intellectus possibilis se habet ad illas species sicut materia ad formam. intellectus autem agens econuerso sicut forma ad materiam. species autem factæ intellectæ in actu copulantur nobis secũdum eius positionem per phantasmata,quæ ita se habent ad intellectum possibilem, sicut colores ad visum ; ad intellectum verò agentem sicut colores ad lucem,vt ex verbis Aristotelis in tertio de anima* paret.non autem lapidi in quo est color , potest attribui neque actio visus vt videat, neque actio solis vt illuminet: ergo secundum positionẽ prædictam homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis vt intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis vt faciat intellecta in actu.

4 Amplius , secundum positionem prædictam intellectus

lectus agens non ponitur continuari nobiscum vt forma,nisi per hoc quòd est forma speculatiuorum intellectorum,quorum etiam ponitur forma,per hoc quòd eadem actio est intellectus agentis, & illorum intellectorum, scilicet facere intellecta in actu.non igitur poterit esse forma nisi secundũ quòd communicant in actione eius intellecta speculatiua.Hæc autẽ non communicant in actione eius quæ est intelligere substantias separatas: quum sint species rerum sensibilium: nisi redeamus ad opinionem Auempace , qui quidditates substantiarum separatarum posuit cognosci per ea quæ intelligimus de istis sensibilibus.nullo igitur modo per viam prędictam poterimus intelligere substantias separatas.

5 Præterea , intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculatiua quorum est factiuus,& ad substantias separatas quarum non est factiuus. sed cognoscitiuus tantùm secundum eius positionem. non igitur oportet si copuletur nobis per hoc quòd est factiuus intellectorum speculatiuorum, quòd copuletur nobis secũdum quòd est cognoscitiuus substantiarum separatarum:sed in tali processu est deceptio manifestè secundum accidens.

6 Adhuc, si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas,hoc non est inquãtum intellectus agẽs est forma huius vel illius intellecti speculatiui , sed inquantum sit forma nobis. sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculatiua,secundum quòd ipse dicit. ergo statim à principio homo potest per intellectum agẽtem intelligere substantias separatas. Si autem dicatur quòd non sit nobis perfectè forma per quædam intellecta speculatiua intellectus agẽs,vt per ipsum possimus intelligere substantias separatas. Hoc non est nisi quia illa intellecta speculatiua non adequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas, sed nec omnia intellecta speculatiua simul accepta adequant illam perfectionem intellectus agentis secũdum quòd intelligit substantias separatas. quum omnia hæc non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta: illa verò sunt intelligibilia secundum suam naturam. non igitur per hoc quòd omnia speculatiua intelligibilia scimus , oportebit quòd ita perfectè intellectus agens fiat nobis forma, quòd per ipsum intelligamus substantias separatas. vel si hoc non requiritur , oportebit dicere quòd intelligendo quodlibet intelligibile,intelligimus substantias separatas.

Super cap. 43.

OST opinionem Auempace & Alexandri venit confutanda Auerro. opinio. ideo sanct. Tho.primò ipsam opinionem explicat , secundò eam refellit. Quantũ ad primum inquit , quòd quia maxima in opinione Alexandri est difficultas ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu esse totaliter corruptibilem , Auerr. faciliorem viam se inuenisse existimauit ad ostendendum nos quandoque substantias separatas intelligere ex hoc quòd intellectum possibilem incorruptibilem ponit, & à nobis secundum esse separatum, sicut & intellectum agentem. Vnde dixit primo in tertio de anima commento 36.quòd intellectus agens ad principia à nobis naturaliter cognita se habet aut sicut agens ad instrumentũ,aut sicut forma ad materiã, quia facere intellecta in actu est actio & intellectus in habitu, & intellectus agentis:vna autem actio non est duorum,nisi vnus eorum comparetur ad alterum,sicut agens ad instrumentũ, vel sicut forma ad materiã.Ad manifestationẽ autem primæ propositionis notat quòd intellectus in habitu quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quæ est intelligere,sed etiam hanc quæ est facere intellecta in actu,quia per ipsum intellectum in habitu quantum ad prima principia quæ sunt intellecta in actu,per solum intellectum agentem fiunt intellecta in actu,aliãque ex studio acquirimus. Sed licet vtraque istarum actionum conueniat intellectui in habitu,facere tamen intellecta in actu, magis notificat intellectum in habitu , quàm intelligere,quia prius est facere intellecta in actu quã intelligere. Dixit secundò, quòd hoc modo intellectus agens comparatur ad prima intellecta quomodo forma ad materiam. Nam cũ intellectus possibilis secũdum ipsum sit substantia separata, intelligit intellectum agentem & alias substantias separatas,& etiam prima intellectiua speculata,ideo oportet vt sit subiectum vtrorumque.quæcunque autem conueniunt in vno subiecto,& habent ordinem adinuicem sicut habent intellecta speculatiua, & intellectus agens qui ea facit intellecta in actu , alterum eorum est sicut forma alterius,vt patet in hac respectu coloris, quorum vtrumq, recipitur in diaphano. Ex quo sequitur quòd cum intellecta speculatiua sint nobis copulata per phantasmata quòd etiam intellectus agens copuletur nobis inquantũ est ipsorum forma.Dixit tertiò,quòd secundum quòd intellecta speculatiua copulantur nobis aut in potẽtia,aut in actu completo, aut partim in actu , & partim in potentia , ita proportionaliter & intellectus agens nobis copulatur.Vnde quantò plura intellecta in actu in nobis fuerint facta, tantò perfectius intellectus agens continuatur nobis.perfectius autẽ motus ad continuationem istã,fit per studium in scientiis speculatiuis,& ad hunc perfectum se iuuant homines,sicut & in scientiis speculatiuis. Dixit quartò,quòd cũ omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu,tũc intellectus agẽs perfectè copulabitur nobis vt forma, & tũc per ipsum intelligim* substãtias separatas sicut nunc perfectè intelligimus per intellectum in habitu,& hoc erit vltima hominis felicitas,in qua homo erit sicut quidam Deus.

Quomodo secundum Auer. intellectus agẽs & intellectus in habitu se habent sicut materia & forma.

CIRCA primum dictum Auer.considerandũ primò,quòd quando duo ad vnam operationem ordine quodã concurrunt, ita scilicet quòd vni operatio per alterum conuenit, oportet q vnum comparetur ad alterum aut sicut agens principale ad instrumẽtum,sicut artifex in sectione se habet ad ferram, aut sicut forma ad materiã , sicut in calefactione se habet calor ad ignẽ, conueniunt autem isti duo modi,vt inquit sanct.Tho. prima parte q.88.art.1.quia vtrobique vnũ cõparatur ad alterũ,sicut perfectio ad perfectibile,& sicut actus ad potentiam.Cũ ergo intellectus agẽs & intellectus in habitu conueniãt in vna operatione quæ intellectui in habitu per intellectum agentem communicatur, oportet quòd altero illorum modorũ comparetur intellectus agens ad intellectum in habitu.Et licet vtroque modo comparetur,prætermisso tamen primo modo Auer. prosequitur secundum,vtpote magis deseruiẽtem sibi, & magis congruentẽ suæ positioni,dum arbitratur tam intellectum agentem q̃ intellectum in habitu recipi in intellectu possibili . quæ enim in vno subiecto conueniunt tanquam ad vnam operationem,illi etiam subiecto conuenientẽ ordinata,conuenientius dicuntur se habere vt forma & materia , quam vt agens principale & instrumentum,quanuis & illud de ipsis verè aliquando dici possit.

Non approbo autem interpretationem quorundam Auerroistarum dicentium quòd in principio intellectus agens,est agẽs respectu intellectus speculatiui,& intellectus in habitu respectu eiusdem est instrumentũ,in fine verò vnum est vt forma,alterũ vt materia.Nam assignat Auer. rationem quare vnum est vt forma,& alterũ vt materia: quia ista actio quæ est facere intellecta speculatiua in actu, est vtriusque actio. constat autem quòd ista actio cõuenit istis in principio generationis habitus speculatiui respectu nostri. ergo iste respectus formæ ad materiam , non conuenit eis tantùm in fine,sed etiam in principio.

Intellectui in habitu conuenit facere intelligibilia in actu & intelligere secundum Auer.

Attendendum secundò, cùm dicitur quòd intellectui in habitu,conuenit facere intelligibilia in actu:& intelligere,quòd per intellectum in habitu duo possumus intelligere,scilicet aut habitum primorum principiorum tantùm, vt videlicet distinguitur ab habitu conclusionum ex primis principiis deductarum, qui apud Auerroẽm intellectus speculatiuus vocatur, aut habitum omnia intellecta facta,tam videlicet prima quàm secundaria cõprehendentem.Primo modo non videtur accipi ab Auer. Nam cùm intelligere fiat cum quadam receptione intelligibili in actu,ratione cuius inquit Auer.3.de anima,commento 36.q̃ est actio de genere passionis,hoc quod est intelligere,non conuenit ipsi habitui primorum principiorum , neque ratione ipsorum principiorum, neque ratione intellectus agentis , cuius sunt instrumentum:& sic non poterit dici de intellectu in habitu quòd sibi vtraque illarum actionum conueniat. Accipitur ergo secundo modo apertè enim hinc constat vtramque illarum actionũ intellectui in habitu conuenire.ratione tamen diuersorum quæ in ipso includuntur. sibi enim inquantum est circa prima principia,conuenit hoc,quod est facere intellecta in actu virtute intellectus agentis,cuius sunt veluti instrumenta & veluti materia:nam primò conuenit intellectui agenti talis actio: ipsis autem primis principiis ratione intellectus agentis,inquãtum ex ipsis à nobis per intellectum agentẽ naturaliter cogni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

studio & exercitio alia à nobis innotescunt. Vnde sanctus Thomas de mente Auerro. inquit quòd facere intellecta secundaria in actu, est actio intellectus in habitu, quantum ad prima principia, & intellectus agentis, quasi diceret, est actio intellectus in habitu, non quidem quantum ad omnia sub ipso contenta, sed tantùm ratione primorum principiorum. Alia autem actio quæ est intelligere ea quæ ex studio & voluntate nostra facta sunt intellecta in actu, cuiusmodi sunt intentiones rerũ materialium, conuenit huic intellectui inquantum est circa ipsa secundaria intellecta, sed ratione intellectus possibilis. Nam sicut intellectus agens est primum cui conuenit facere intellecta in actu, ita intellectus possibilis est primum cui conuenit ea recipere & intelligere. Attendendum tertiò, cùm dicitur ab Auer. de mente Alexãdri, quòd facere intellecta in actu est prius quã intelligere: & propterea magis notificat intellectum in habitu, quòd triplicem prioritatẽ hic possumus intelligere, scilicet priorit atem nobilitatis, prioritatem præsuppositionis. & prioritatem appropriationis. omnibus enim istis modis verificari potest, q facere intellecta in actu, est prius quã intelligere, vt scilicet recepti onem intellecti in actu dicit. Est enim nobilitate prius, quia, vt inquit Auerr. illud est de genere actionis, illud verò de genere passionis. Constat autem quòd agere nobilius est quàm recipere, saltem respectu vnius & eiusdem. Est etiam prius natura liter tanquam præsuppositum alteri. Nam prius intelligimus fieri intellecta in actu, quàm illa recipi: est etiam prius secundum appropriationem, quia hoc est proprium intellectui, non autem illud, quia facere intellecta in actu, nulli animali virtuti conuenit, nec etiam proportionaliter, sed recipere intellecta in actu conuenit etiam sensui proportionaliter. nã & sensus recipit sensata in actu. Propter has prioritates conuenienter dicitur quòd magis proprie notificatur natura intellectus in habitu, per hoc quòd est facere intellecta in actu, quàm per hoc quòd est intelligere. Nam magis propriè notificatur natura alicuius per propriam & digniorem. & naturaliter priorem operationem, quàm per eam quæ communis est sibi & alijs, & est indignior & posterior. Attendendum quarto. cùm inquit sanctus Thomas prima intellecta esse initium intellectus in habitu, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo vt prima pars rei dicitur eius initium. sic enim constat quòd prima intellecta sunt initium intellectus in habitu. Nam primum per intellectum agentem sõlum fiunt ipsa prima intellecta in actu, deinde per intellectum agentem simul cum primis intellectis fiunt intellecta alia quę studio & exercitatione acquirimus. Alio modo vt causa effectiua rei dicitur eius initium, & sic etiam prima principia *sunt* initium intellectus in habitu, quantum ad secundaria intellecta. sunt enim ipsorum causa. Propter vtrunque horum Aristot. habitum primorum principiorum, vt ab habitu aliorum distinguitur siue vt prima pars à secunda, siue vt causa ab effectu, vocauit intellectum, quia videlicet ab ipso tota nostra cognitio intellectiua originatur, sicut & à virtute intellectiua.

Facere intelligibilia in actu est prius quam intelligere, & propterea magis notificat intellectum in habitu.

Prima intellecta sunt initium intellectus in habitu

CIRCA secundum dictum Auerr, attendendum, quòd ad hoc vt intellectus possibilis aliquid essentialiter intelligat, necesse est vt ex ipso & intelligibili fiat vnum, vt multotiens de mente Aristotelis superius est dictum. hoc autem non potest esse, nisi aut ipsum intelligibile sit omnino idem quod intelligẽs, aut in ipso intellectu recipiatur. Ideo Auerr. arbitratus intellectum agentem esse substantiam à materia separatam, & per se actu intellectã, ac distinctam ab intellectu possibili, ex hoc quòd intellectus possibilis ipsum intellectum agentem intelligit, concludit quòd intellectus possibilis est subiectum intellectus agẽtis, quemadmodum & aliorum intellectorum.

Intellectus possibilis secũdũ Auerroẽ est subiectum intellectus in habitu.

SED dubium occurrit circa id quod dicitur intellectũ possibilem esse subiectum intellectus in habitu. Nam oppositum videtur dici ab Auerroë in tertio de anima, cõmento 20. vbi vult quòd habitus scientiarum sunt in virtute cogitatiua, sicut in subiecto. ad quod etiam sanctus Thomas in secundo libro de mente Auerr. adduxit. Respondetur quòd non pro eodem accipiuntur habitus scientiæ qui est in cogitatiua secundum Commentatorem & intellectus in habitu, qui ab ipso ponitur in intellectu possibili. nam per habitum scientiæ qui est in cogitatiua, accipit quandam dispositionem & habilitatem ex studio & exercitio in cogitatiua causatam, qua faciliter & promptè homo est dispositus ad copulationẽ cum intellectu possibili, vt in comm. allegato patet: per intellectum autem in habitu intelligit ipsa intellecta, siue ipsas intentiones & similitudines intelligibilium quæ in intellectu possibili ponuntur, & nobiscum per phantasmata copulantur.

Quomodo secundum Auerro. in perfecta copulatione

CIRCA vltimum dictũ, eũ ait Auerr. q in perfecta copulatione intellectus agentis cum homine homo erit sicut Deus, aduerte quòd dupliciter possumus istam similitudinem interpretari. Primò, quòd sit similitudo quantum ad cognitionem substantiarũ immaterialium duntaxat, & maximè ipsius Dei, & tunc sensus est, quòd homo vltimate felix est sicut Deus, quia sicut Deus sub intellectu substantias separatas & præsertim seipsum perfectè cognoscit, sic homo cum quo eius beatitudo cõsistit, ita & homo cùm fuerit perfectè intellectui agenti copulatus, substantias separatas & Deum intelliget. Secundo modo potest importari similitudo quantum ad vniuersalitatem entium & cognitorum. sicut enim Deus in se rerum omnium perfectiones continet, & omnia cognoscit, ita & homo cùm & omnia intellecta & intellectus agens sibi fuerint perfectè copulata, erit omnia intelligibiliter, & omnia cognoscet. Cætera quæ circa hanc opinionem tanguntur, in secundo libro sunt explicata.

homo per intellectum agentem

Deus

SED contra ipsam arguit multipliciter sanctus Thomas, quoniam procedit ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata. Primo hoc fundamentum, scilicet quòd intellectus impossibilis sit substantia separata, est superius improbatũ. ergo propter illud fundamentum non oportet vt sit subiectum substantiarum separatarum, vt arguit hæc opinio. Confirmatur, quia videtur apud Arist. quòd sit subiectum sõlum eorum quæ fiunt intellecta in actu, cum dicat quòd est quo est omnia fieri. Aduerte, quòd substantiæ separatæ sunt quidem intellecta in actu, quia sunt omnino abstractæ à materia: sed hoc conuenit eis per naturam, non per actionem intellectus agentis, ideo nõ habent recipi in intellectu possibili, cuius est recipere ea duntaxat quæ per intellectum agentem fiunt intellecta in actu.

Secundò. Intellectus agens non est substantia separata, sed pars animæ cui Arist. attribuit hanc operationem scilicet facere intellecta in actu, quæ est in nostra potestate. ergo non oportet quòd intelligere per ipsũ, sit nobis causa quòd possimus intelligere substãtias separatas. probatur consequentia: quia aliàs sem per eas intelligeremus.

ADVERTENDVM primò, quòd secundum positionem prædictam tota ratio quare possumus intelligere substantias separatas, est, quia nobis continuari potest intellectus agens, cuius est intelligere substantias separatas, & quòd per continuationẽ eius perfectã nobiscũ illas intelligemus. Sit aũt ponamus quòd intellectus agens sit pars animæ, sequitur quòd sit semper nobis secundum suam essentiã vnitus. ideo optimè deducit sanctus Thom. quòd per ipsum semper substantias separatas intelligamus. Si quis autem diceret q licet intellectus agens sit pars animæ, & per cõsequens sit semper vnitus nobis secundũ subiectum, tamen non sit semper vnitus secundum omnẽ suam actionem & virtutem, sed tunc tantùm quoniam intellectus possibilis fuerit perfectus omnibus intellectis in actu, ideo non intelligimus quòd homo semper intelligat substantias separatas. Hoc nihil est, quia non ponitur secundum prædictam positionem requiri intellecta in actu nobis continuari, ad hoc quòd substantias separatas intelligamus, nisi quoniam sunt medium & dispositio ad hoc vt intellectus agens nobis copuletur secundum hoc subsantiam, quia tunc per ipsum possumus substantias separatas intelligere: ergo secundum Auerroem sola vnio substantiæ intellectus agentis nobiscum est causa quòd intelligamus substantias separatas. vnio enim secundum actionem & virtutẽ intelligendi substantias separatas, sequitur copulationem substantiæ eius nobiscum. ergo si posuerimus nullam requiri dispositionem acquisitam ad hoc quòd nobis substantia intellectus agentis vniatur, sed sit semper nobis naturaliter vnitus, vt pote pars animæ existens, sequitur quòd semper per ipsum substantias separatas intelligimus.

CIRCA hoc quod ait sanct. Thom. Aristo. attribuere intellectui agenti hanc operationem, quæ est facere intelligibilia in actu, quæ operatio est in nostra potestate: aduertendũ quòd per intellectum in actu, duo significari possunt, scilicet aut ipsa sola species intelligibilis in intellectu possibili causata, aut quodcunque intellectum quod actum intelligendi terminat. Per intellectum ergo in actu non est accipiendũ hoc loco quod cũque obiectum terminans actum intelligendi, quia hoc facere pertinet ad intellectum possibilem, & ad habitum primorum principiorum, secundum quòd intellectus format conceptum quidditatis rei, vel per discursum peruenit ad cognitionẽ actus lem eius quod in potentia tantùm cognoscebat: sed accipendo sunt species intelligibiles. has enim ipse intellectus agens in intellectu possibili simul cum phãtasmate immediatè causat. & dicitur hoc esse in potestate nostra, quia est in nostra potestate phãtasiari, & sic ordinare phãtasmata in imaginatione, vt sint conuenientes instrumentũ intellectus agentis ad causandũ huiusmodi speciem. non enim quæcunque phantasmata confusa & inordinata sunt eius conueniens instrumentum. Tertiò. Secundum hac positionem nec intellectus agens nec intellectus possibilis copulatur nobiscũ nisi per species factas intellectas in actu. intellecta in actu nobis non copulantur nisi per phantasmata. phantasmata secundum Aristo. se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad agentem sicut colores ad visibilem sicut colores ad visum, ad agentem sicut colores ad

cem. ergo neque actio intellectus possibilis homini potest attribui, vt intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis, vt facit intellecta in actu. probatur consequentia, quia constat quòd lapidi, in quo est color, sicut scilicet phantasmata in homine, neque actio visus attribui potest vt videat, neque actio lucis vt illuminet. Quartò. secundum hanc positionem intellectus agens non potest esse forma in nobis, nisi secundum q in actione eius intellecta speculatiua communicant, sed in hac operatione quæ est intelligere substantias separatas, communicare non possunt, cùm sint species rerum sensibilium. ergo &c. maior constat, quia intellectus agens non ponitur continuari nobiscum vt forma, nisi per hoc quòd est forma intellectorum speculatiuorum. illorum etiam ponitur forma per hoc quòd eorum & intellectus agentis est eadem actio, scilicet facere intellecta in actu.

ADVERTE quòd hæc ratio habet pro fundamẽto, quòd cùm duæ actiones intellectui in habitu cõueniant, vt superius est ostensum, sicut intellectus agens non ponitur forma intellectorum speculatiuorum quantũ ad prima intellecta, nisi inquãtum actio intellectus agentis, quæ est facere intellecta in actu, est etiam actio ipsorum intellectorum. nisi etiam non deber ponere forma ipsorum quantũ ad secunda intellecta, quibus conuenit alia actio quæ est intelligere. eo scilicet modo quo ipsa dicũ fuit intelligere, quia videlicet intellectus possibilis & homo per ipsa intelligit, nisi quia actio intellectus agentis quæ est intelligere substãtias separatas, est etiã actio ipsorum: quod cùm non sit, quia ipsa intellecta speculatiua non adæquant virtutem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas: sed nec omnia simul adæquant illam perfectionem, cùm non sint intelligibilia nisi quia facta sunt intellecta. illa verò sunt intelligibilia secundum suam naturam. ergo &c.

ADVERTE quòd hæc ratio supponit quòd intellectus agens non sit perfectè forma per quædam intellecta speculatiua, vt per ipsum possimus intelligere substantias separatas, sed per omnia: Contra hoc non est, quia ipsa intellecta speculatiua non adæquant virtutem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas: sed nec omnia simul adæquant illam perfectionem, cùm non sint intelligibilia nisi quia facta sunt intellecta. illa verò sunt intelligibilia secundum suam naturam. ergo &c.

ADVERTE quòd hæc ratio supponit quòd intellectus agens non sit forma in nobis secundum positionem prædictam non fiat forma in nobis, quia sit forma intellectorum speculatiuorum, illorum verò non fiat forma, nisi quia communicant in actione quæ est intelligere substantias separatas, vt in quarta ratione est ostensum. sic enim constat quòd aut à principio possumus intelligere substantias separatas, quia à principio sunt in nobis prima intellecta naturaliter nota, quibus mediantibus intellectus agens fit forma in nobis. aut si hoc non potest esse, quia prima intellecta non adæquent virtutem intellectus agentis, non possunt in illa operatione communicare: sequitur quòd nunquam illud sit, quia nec omnia quæ facta sunt intellecta possunt in illa operatione communicare, cùm nec etiam omnia illa simul cum prima intellectus agentis virtutem adæquent.

Quòd vltima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum: qualem prædictæ opiniones fingunt.

Cap. 44.

NON est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere: sicut prædicti philosophi posuerunt. Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. quum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tẽdit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo peruenire nõ potest. alioquin sequeretur quòd homo esset in vanum, & naturale eius desiderũ esset inane: quod est impossibile. Quòd autem intelligere substãtias separatas homini sit impossibile secundum prædictas positiones, ex dictis est manifestum. non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

2 Præterea, ad hoc quòd intellectus agens vniatur nobis vt forma, ita quòd per ipsum intelligamus substantias separatas: requiritur q generatio intellectus in habitu sit completa secundum Alexandr. vel quòd omnia intellecta speculatiua sint facta in nobis in actu secundũ Auerroëm: quæ duo in idem redeunt. nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quòd intellecta speculatiua fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectæ in potentia. Ad hoc igitur quòd intellectus agens copuletur alicui, oportet quòd intelligat in actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerum sensibilium, & omnes virtutes & operationes & motus eorũ. quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculatiuarum per quas monemur ad continuationem intellectus agentis, vt ipsi dicunt: quum ex his quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculatiuarum, non possit peruenire ad omnia prædicta cognoscenda. Est igitur impossibile quòd aliquis homo ad illam continuationem perueniat per modum ab eis assignatum. nõ est igitur possibile quòd in tali continuatione fiat hominis felicitas.

3 Adhuc, dato quòd talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describũt, planum est quòd talis perfectio paucissimis hominum aduenit, in tantum quòd nec ipsi nec aliqui quantumcunque in scientiis speculatiuis studiosi & periti ausi sunt talem perfectionem dese profiteri: quinimo omnes plurima à se asserunt ignorata, sicut Arist. quadraturam circuli & rationes ordinis corporum cœlestium, in quibus, vt ipsemet dicit in secundo de cœlo*, non nisi topicas rationes reddere potest. Et quid sit in eis necessarium, & eorum motoribus aliis reseruat in vndecimo Metaphysicæ*. felicitas autem est quoddam commune bonum ad quod plures peruenire possunt, nisi sint orbati, vt Aristoteles dicit in primo Ethicorum. & hoc etiam verum est de omni fine naturali alicuius speciei: quia ipsum consequuntur ea quæ sunt illius speciei, vt in pluribus. non est ergo possibile quòd vltima hominis felicitas in continuatione prædicta consistat.

* 10. cæ. 81.

* 10. cæ. 36. & infra.

4 Patet autem quòd nec Aristoteles (cuius sententiam sequi conantur prædicti philosophi) in tali continuatione hominis vltimam felicitatem opinatus est esse. Probat enim in primo Ethic. *felicitas hominis est opera-

Ex sensu Arist.

Cap. 17.

Universidad de Deusto Biblioteca

tio ipsius secundum virtutem perfectam. vnde necesse fuit quòd de virtutibus determinaret, quas diuisit in virtutes morales & intellectuales. Ostendit autē in 10. eiusdem libri *quòd vltima felicitas hominis est in speculatione. vnde patet q̄ non est in actu alicuius virtutis moralis, nec prudentiæ, nec artis, quæ tamē sunt intellectuales. Relinquitur igitur quòd sit operatio secundū sapientiam quæ est præcipua inter tres residuas intellectuales, quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus, vt ostendit in sexto Ethicorum*. Vnde & in decimo Ethicorum*, sapientē indicat esse felicē: sapientia autem secundū ipsum est vna de scientiis speculatiuis, caput aliarum, vt dicitur in sexto Ethicorum*. & in principio metaphysicæ, scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quòd opinio Arist. fuit quòd vltima felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus diuinis qualis per scientias speculatiuas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res diuinas non per viam scientiarum speculatiuarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibuldam.

Eap.10. *Cap.4.* *Cap.6.* *Cap.8.*

Super cap. 44.

POSTQVAM ostendit sanct. Tho. non posse nos intelligere substantias separatas, sicut prædicti philosophi posuerunt, vult nunc ostendere quòd in cognitione huiusmodi substantiarum separatarum non cōsistit humana felicitas: & arguit primò sic: Intelligere substantias separatas, est homini impossibile secundum prædictas positiones, vt ex dictis patet. ergo in tali cognitione ipsārum non est felicitas humana constituta. probatur consequentia, quia tunc homo esset in vanum, & naturale eius desiderium de felicitate quæ est finis hominis, esset inane.

ADVERTE, quòd cum vanum dicatur (vt patet ex Arist. 2. Phy.) quod non consequitur finem ad quem est, ex eo assumit sanct. Thom. in vanum fieri quod sit ad aliquem finem ad quem peruenire non potest. sic enim constat quòd tale nunquam finē consequitur. ideo eo si homo ordinatur ad cognoscēdas substātias separatas tanquam ad finem, & impossibile est vt illas cognoscat, sequitur (vt deducit sān. Th.) quòd sit factus in vanum. simili ratione sequitur quòd naturale desiderium sit inane & frustra, quia videlicet nunquam implebitur.

Repugnat aliquid esse finem naturæ & naturā ad illud peruenire non posse.

ATTENDENDVM tamen, quòd licet non repugnet aliquid esse finem naturæ, & tamen impediri in aliquibus particularibus naturam ne illum finem assequatur, vt in operibus naturę videmus, repugnat tamen aliquid esse finem naturę & esse impossibile vt ad illud natura perueniat, quia natura non inclinat neque mouet ad impossibile, vt dicitur secundo cæli tex. 51. ideo sanct. Tho. primò proponit, quòd non potest poni fœlicitas hominis quæ est eius finis, in eo ad quod homo peruenire non potest: deinde illud probat, quia si admitteretur illud esse finem & felicitatem, tunc homo in vanum esset. quod nullus sapiens de aliqua tota natura diceret, licet de aliquo individuo naturæ non sit inconueniens quòd sit in vanum respectu alicuius finis, quando scilicet non peruenit ad aliquem finem à natura intentum. Secundò. Ad hoc vt intellectus agens copuletur alicui, oportet quòd intelligat actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerum sensibilium, & omnes virtutes & operationes & motus eorum, sed hoc est impossibile aliquem scire per principia scientiarum, per quas (vt ipsi dicunt) mouetur ad ipsam continuationem. ergo impossibile est quòd homo ad illam continuationem perueniat per modum ab illis assignatum, ergo &c. maior probatur, quia tam secūdum Alexandrum quàm secundum Auer. ad hoc vt intellectus agens vniatur nobis vt forma, requiritur quòd omnia intellecta speculatiua sint facta in nobis in actu: omnes autem rerum sensibilium species sunt intellectæ in potentia. minor quoque probatur, quia ex iis quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus prædicta principia sumuntur, non potest peruenire ad omnia prædicta cognoscenda.

Homo potest rerum omnium

CIRCA hoc quod dicitur neminē posse omnium sensibilium naturas & omnes virtutes & operationes & motus eorū intelligere, considerandum quòd hoc non dicit impossibilitatem simpliciter, quæ inquam est impossibilitas per implicationem contradictionis. non enim cum dico, homo omnia huiusmodi cognoscit, prædicatū repugnat subiecto, sed dicit impossibilitatem quæ est ex defectu aut debilitate potentiæ, sicut infirmum hominem ægrum non posse ambulare. sic enim quia principia ex quibus in nobis originatur scientia, debilia in nobis sunt, nō se extendentque nisi ad ea quæ sensibus subsunt, aut ad quæ per huiusmodi sensata manuducitur, nequimus per huiusmodi principia omnia prædicta cognoscere. Nam quæ remotissima hominis sensibus subsunt, non valent in omnium nos retū sensibilium noticiam ducere, neque ratione similitudinis, neque ratione causalitatis. multa enim & quasi infinita sunt, quorum vnum neque est alteri simile, neque illius est aliquo modo effectus aut causa. Tertiò. Data etiam possibilitate huiusmodi continuationis hominis ad intellectum agentem, constat q̄ talis perfectio paucissimis hominum adueniret, nec etiam ipsis philosophis, vnde omnes plurima à se asserunt ignorata, sicut patet de Aristotel. circa quadraturam circuli, & circa ea quæ ad corpora cælestia pertinent, ergo &c. probatur consequentia quia felicitas, vt dicitur primo Ethicorum est quoddam commune bonū, ad quod plures peruenire possunt, nisi sint orbati, id est, nisi careant aliquo principio ad acquirendam virtutem necessariò, quemadmodum amentibus accidit in quibus est defectus rationis propter aliquam vitium sensitiuarum indispositionem, verum etiam est hoc de omni fine naturali alicuius speciei.

CIRCA probationem consequentiæ attendendum est, q̄ illud assumptum habet veritatem de felicitate naturali ad quā virtute suæ naturæ potest peruenire vnusquisque. vnde & Iamblichus dixit sanct. Thom. quòd illud verum est de omni fine naturali. Nam cum natura in paucioribus deficiat, ea quæ sunt valde speciei, pro maiori parte habent principia sufficientia ad acquisitionem finis suæ speciei, & dum mouentur ad illum, tandē eum assequuntur. ideo eo cum nō pluribus, imò forte nullis eorum qui studio vacant & acquisitioni scientiarum, contingat ad illam perfectam continuationem cum intellectu agente per suum studium peruenire, manifestè relinquitur felicitatem hominis naturalem, siue vltimum eius naturalē finem in prædicta continuatione non consistere. Quartò. Aristoteles primo Ethicorum probat felicitatem hominis esse operationem ipsius secundum virtutem perfectam: in decimo autem ostendit ipsam esse in speculatione, & vt ex ipso ibidem habetur, in actu sapientiæ consistit: sapientia autem apud ipsum sexto Ethicorum & primo Metaphysicæ est vna de scientiis speculatiuis, & est caput aliarum scientiarum. ergo opinio Aristot. cuius sententiam prædicti sequi conantur, fuit quòd vltima hominis felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus diuinis qualis per scientias speculatiuas haberi potest. ergo non consistit secundum ipsum in tali continuatione, sed iste modus cognoscendi res diuinas post adeptionem scientiarum speculatiuarum, est ab ipsius expositoribus, scilicet Alexandro & Auerroe, confictus.

CIRCA Aristot. opinionem statim occurrit dubium. Nam constat quòd pauci sunt in comparatione ad totam hominum multitudinem qui perueniant ad illam cognitionem rerum diuinarum quæ per scientias speculatiuas habetur, sed de ratione felicitatis secundum ipsum Aristot. est, quòd plures ad eam perueniant, ab ipsāque pauciores deficiant. ergo in tali cognitione non consistit humana felicitas, & sic ex ipsius dicto sequitur oppositum suæ positionis. Respondetur, quòd non est de ratione felicitatis huius vitæ apud Aristotel. quòd maior pars hominum ad illam perueniat, sed quòd possit sua virtute peruenire, & quòd si moueatur ad illam, suo motu eam assequatur, quia pauci homines sunt qui sint orbati, & principiis naturalibus ad acquirendam virtutem carentes, & sic etiam pauci sunt qui studio & acquisitioni scientiarum speculatiuarum vacent, qui eam cognitionem rerum diuinarum, in qua humana felicitas consistit, non assequantur. Vnde non sequitur oppositum positionis ipsius ex sua dicto.

Si autem insteterit ex verbis sancti Thomæ hic & in præcedentibus, quòd finem naturalem alicuius speciei consequuntur ea quæ sunt illius speciei, vt in pluribus, & sic non sufficit quòd possint illum assequi, & quòd dum mouentur ad illum cum assequantur. Dicitur vt superius etiam respondebatur, quòd vtique finem naturalem alicuius speciei maior pars eorum quæ sub specie continentur, assequitur: non tamen oportet vt in quolibet statu illius naturæ hoc eueniat, sed sufficit quòd in aliquo statu contingat, sic autem verum est quòd finis naturalis hominis est rerum diuinarum cognitio, ad quā homo potest naturaliter peruenire, & quòd maior pars hominum ad illam perueniet, aut fortè omnes, non quidem in hac vita, sed post mortem, licet modum quo tunc res diuinas homo intelliget, ab Aristotele non habeamus. Vade & ipse

ipse Arist. posuit, quòd homo non consequitur felicitatem perfectā in hac vita, sed suo modo, quasi vellet dicere quòd aliquādo post hanc vitam perfectam beatitudinem assequetur, quæ est absolutè finis humanæ naturæ. In hac autem vita homo quidem consequi potest beatitudinem imperfectam, sed & pauci sunt qui ad eam perueniant, quia pauci sunt qui in scientiis speculatiuis se exerceant propter impedimenta huius vitæ, de quibus dictum est in præcedentibus. Vnde cognitio rerum diuinarum in hac vita per scientias speculatiuas acquisita, nō est simpliciter finis humanæ naturæ, sed est finis ipsius pro statu mortali, in quo multa sunt impedientia & retrahentia à consecutione talis finis.

Quòd non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas.

Cap. 45.

VIA igitur secundum modos prædictos substantiæ separatæ non possunt cognosci à nobis in vita ista: inquirendum restat vtrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

Quòd autē hoc sit possibile, nititur ostēdere Themistius per locū à minori. Substantiæ enim separatæ sunt magis intelligibiles quàm materialia. hæc enim sunt intelligibilia in quantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem: illa verò sunt secundū seipsa intelligibilia. si ergo intellectus noster comprehēdit hæc materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas. Hæc autem ratio secundum diuersas opiniones de intellectu possibili diuersimodè iudicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus à materia dependens, & sit iterum secundum esse à corpore separatus, vt Auer. ponit, sequetur quòd nullum necessariū ordinē ad res materiales habeat: vnde quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia. Videtur tunc sequi videtur quòd cum nos à principio per intellectum possibilem intelligamus, quòd à principio intelligamus substātias separatas: quod patet esse falsum. Sed hoc inconueniens euitare Auerrois nititur secundum ea quæ de eius opinione dicta sunt: quæ patet esse falsa ex præmissis. Si autem intellectus possibilis non est à corpore separatus secundū esse, ex hoc ipso quòd est tale corpori vnitus secundum esse, habet quendam necessarium ordinem ad materialia, vt nonnisi per illa ad aliorum cognitionem peruenire possit: vnde non sequitur si substantiæ separatæ in seipsis sint magis intelligibiles, quòd propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotel. in secundo Metaph. Dicit enim ibidem *quòd difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis. Nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis. Vnde per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ: vt suprà ostensum est. Sequitur itaque quòd intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas. Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiua ad illa solum est in potentia, in quæ potest proprium eius actiuū. omni enim potentiæ passiuæ respondet potentia actiua in natura: aliàs potentia passiua esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per actiuam: vnde videmus quòd visus non est susceptiuus nisi colorum qui illuminantur per lucem: intellectus autem possibilis cum sit virtus quodammodo passiua, habet proprium agens sibi respondens scilicet intellectum agentem: qui ita se habet ad intellectum possibilem, sicut se habet lux ad visum.

non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ sunt facta per intellectum agentē. vnde & aristot. in 3. de anima * describens vtrunque intellectum, dicit quòd intellectus possibilis est quo est omnia fieri: agens verò quo est omnia facere vt ad eadem vtriusque potentia referri intelligatur, huius actiua, illius passiua. Cum ergo substantiæ separatæ non sint factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, sed solum materialia: ad hæc sola se extendit possibilis intellectus: non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas. Propter quod Aristotel. congruo exemplo vsus est. nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis: quanuis Auerrois hoc exemplum depraue nitatur, dicens quòd simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, & oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem: sed solum quantum ad difficultatem: quod tali ratione probat ibidem: quia si illa quæ sunt intellecta secundum se, scilicet substantiæ separatæ essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod à nullo visu videri possit. Quæ quidem ratio quàm friuola sit, apparet. Etsi enim à nobis nunquam illæ substantiæ intelligerentur, tamen intelligentur à seipsis. vnde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, vt Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio: cum possit ipsum videre homo, & alia animalia: sic ergo intellectus possibilis si ponitur corpori vnitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quædam virtus materialis generabilis & corruptibilis: vt quidam posuerunt: sequitur quòd ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia: vnde necesse est quòd nullo modo possit intelligere substantias separatas: quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis quanuis sit corpori vnitus, est tamen incorruptibilis, & à materia non dependens secundum suum esse, sicut suprà ostendimus: sequitur quòd obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex vnione ad corpus. vnde cum anima à corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quæ secundum se sunt intelligibilia, scilicet substantias separatas per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectuali luminis quod est in substantiis separatis.

Te. cō. 18.

Secundo Met. com. primo.

Improbatio expositionis Auerr.

Et hæc est sentētia nostræ fidei de intelligendo substātias separatas à nobis post mortem, & non in hac vita.

Super cap. 45.

VTRVM quòd non possumus substantias separatas intelligere in hac vita per illos modos quos prædicti philosophi posuerunt, restat inquirendum an sit aliquis modus quo ipsas in hac vita intelligere possimus. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò ostendit quod dictum est. secundo remouet quoddam dubium in capite sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit nos non posse in hac vita tales substantias intelligere. Secundò inquirit an aliquando illas intelligere possimus. Circa primum duo facit. Primò adducit rationem Themistij, qua probat nos posse substantias separatas intelligere. Secundò ad eam respondet, & simul suum confirmat propositum. Quantum ad primum arguit Themistius in tertio suæ paraphrasis libro, capite 50. sic per locum à minori, substantiæ separatę sunt magis intelligibiles quàm materialia, cum sint secundum seipsa intelligibilia, illa verò fiant intelligibilia per intellectum agentē. ergo si noster intellectus comprehendit hæc materialia, multo magis natus est intelligere substantias separatas.

ADVERTE, quòd hæc ratio dicitur à minori esse, quia minus videtur quòd noster intellectus comprehendat minus intelligibilia quàm quòd compreliendat magis intelligibilia, & tamen illa comprehendit.

QUO hanc rationem respondet san. Thomas quòd secundum diuersas opiniones de intellectu possibili est iudicanda, & dicit primò quòd secundum opinionem Auerrois ponentis ipsum esse substantiam à corpore separatam, rectè procedit ratio, quia quum tunc nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat, ea quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia. Sed tamen hoc dato sequitur quòd non à principio substantias separatas intelligamus, quum à principio intelligamus per intellectum possibilem: hoc autem costat esse falsum: & licet hoc inconueniens nitatur Auerr. euitare secundum ea quæ dicta sunt superius, de copulatione intellectus agentis, patet tamen ex præmissis illa esse falsa.

CIRCA hanc opinionem Auerrois considerandum quòd dicitur intellectus possibilis habere necessarium ordinem ad res materiales, quando nihil nisi ex rebus materialibus cognoscere potest, non habere autem ordinem ad res materiales dicitur, quando ab ipsis in intelligendo dependentiam non habet. Quãdo ergo ponitur omnino à materia separatus, & per consequens nullum ad res materiales necessarium ordinem in intelligendo habere, tunc obiectum sibi connaturale erit intelligibile à materia secundum se separatum, vtpote secum in modo essendi conueniens. ideo quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt apud Auer. ei magis intelligibilia: sicut quia nos ponimus animam intellectiuam esse materiæ coniunctam secundum esse, dicimus ei esse magis intelligibilia quæ sunt minus intelligibilia in seipsis, scilicet materialia quæ opere intellectus agentis fiunt actu intellecta. Dicit secundo, quòd si ponatur intellectus possibilis non esse separatus, sed esse corpori coniunctus secundum esse, cum ex hoc necessarium ordinem habeat ad materialia, non sequitur si substantiæ separatæ sunt in seipsis magis cognoscibiles, quòd propter hoc sint magis cognoscibiles intellectui nostro, quia vt supernus est ostensum, per materialia intellecta non possunt substantiæ separatæ intelligi. Confirmatur hæc responsio ex verbis Aristotelis secundo Metaphysicæ tex. dicentis, quòd difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis, id est, non prouenit ex eo quòd illæ res minus intelligibiles sint, quàm alia intelligibilia à nobis, sed ex debilitate intellectus nostri, qui quum sit vnitus corpori secundum esse, rebus materialibus est obligatus.

IN hac responsione tangit san. Th. primam rationem ad probandum quòd intellectus vnitus corpori substantias separatas intelligere non possit, hanc scilicet, per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ. ergo &c. probatur consequentia, quia intellectus coniunctus non nisi per materialia ad cognitionem aliorum peruenire potest.

ADVERTENDVM autem, quia sanctus Thomas concludit in hac ratione nullo modo posse intelligi substantias separatas ab intellectu coniuncto, quòd non accipitur hic modus intelligendi ex parte rei cognitæ, quasi velit concludere quòd nihil de substantiis separatis intelligamus. non enim vult hoc ostendere. sed accipitur modus ex parte cognoscentis: & est sensus quòd intellectus cõiunctus nullum habet modum quo quidditates substantiarum separatarum in seipsis intelligere possit.

Secunda ratio ad idem est: Substantiæ separatæ non sunt factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, sed solùm materialia. ergo ad sola materialia se extendit intellectus possibilis. probatur consequentia, quia potentia passiua ad illa solùm est in potentia, in quæ potest eius proprium actiuum, cùm omni potentiæ passiuæ respondeat potentia actiua in natura, ne sit frustrà, declaratur in vitu. intellectus autem possibilis qui est virtus quodammodo passiua, habet tanquam proprium agens intellectum agentem: declaratur ex verbis Aristotelis in 3. de anima.

Omnipotẽtia passiua correspondet potentia actiua.

CIRCA illam propositionem: Omni potentiæ passiuæ respondet potentia actiua in natura: aduertendum quòd dupliciter potest accipi potentia passiua. Vno modo pro omni potentia receptiua alicuius formæ: quomodo etiam potentia obedientialis potest dici potentia passiua: & de tali non intelligitur propositio sancti Thomæ: potentiæ enim obedientiali non respondet aliqua potentia actiua in natura, id est, potentia creaturæ, quum non sit potentia ad formam naturalem, sed sufficit ad hoc vt non sit frustrà, quòd sit aliquod agens ipsam potens reducere in actum, quod est agens diuinum. Alio modo potest accipi pro potentia duntaxat receptiua formæ naturalis, & de tali intelligitur propositio prædicta. nisi enim tali potentiæ responderet potentia actiua in natura, non posset in actum reduci naturaliter: potentia enim passiua, vt inquit sanctus Thomas, non reducitur in actum, nisi per potentiam actiuam: & per consequens esset frustra passiua potentia, si sibi nulla actiua naturalis responderet.

ADVERTENDVM etiam, quum dicitur intellectum esse virtutem quodammodo passiuam, quòd addidit sanctus Thomas li quodammodo, vt daret intelligere quòd intellectus possibilis non est omnino potentia passiua vt materia prima, sed est aliquo modo potentia passiua, & aliquo modo potentia actiua. inquantum enim recipit speciem à suo obiecto, est passiua potentia: inquantum verò factus in actu per speciem obiecti producit intellectionem, est aliquo modo potentia actiua, sicut productiua, vt in superioribus ostendimus.

Confirmatur ista ratio exemplo Aristotelis dicentis ita se habere intellectum nostrum ad manifestissima naturæ, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis.

SED ad hoc exemplum inquit Auerrois quòd difficultatem cognoscendi substantias separatas vult Aristoteles per ipsum ostendere, non autem impossibilitatem. Vnde quòd non sit impossibile eas cognoscere, arguit, quia aliàs essent frustrà, sicut si esset aliquod visibile quod à nullo videri posset.

Respondet san. Th. hanc consequentiam friuolam esse, quia quamuis à nobis nunquam intelligerentur, tamen intelligerentur à seipsis, & sic non essent frustrà intelligibiles, sicut nec sol frustrà visibilis est, quamuis à vespertilione videri non possit, cùm ipsum alia videre possint.

ADDIT ipse sanctus Thom. in secundo Metaphysicæ aliã rationem fallitatis illius consequentiæ, inquiens quòd cognitio intellectus nostri non est finis substantiarũ separatarum, sed magis econuerso. ideo non sequitur eas esse frustrà, si non intelligantur à nobis, quum illud frustrà sit, quod non consequitur finem ad quem est.

CIRCA hanc consequentiam Auerrois, & responsionem sancti Thomæ laborant multi Auerroistæ, volentes ostendere eam esse necessariam, & responsionem sancti Thomæ nullam esse. Ioannes enim de Ianduno in tertio de anima dupli citer eam declarat. Primò sic. Inquit enim non supponi à Commentatore, quòd finis substantiarum separatarum sit intelligi à nobis, vt videtur intelligere sanct. Thom. secundo Metaphysicæ, sed supponit eas esse à nobis naturaliter cognoscibiles, eò quòd sub eius obiecto primo & adæquata, scilicet sub ente continentur, & per consequens quòd sint naturale motiuum intellectus nostri. Tunc deducit sic consequentiam: Substantiæ separatæ sunt à nobis naturaliter cognoscibiles. ergo si nos non possumus eas naturaliter cognoscere, erunt frustrà. probatur consequentia, quia frustrà est potentia actiua cui non respondet in natura potentia passiua. intelligibile autem est motiuum intellectus.

Secundò, eam deducit volens quòd quamuis intelligi à nobis non sit finis principalis earum, est tamen secundarius earum finis, quum agant primò propter se, secundario propter alia, vt dicitur secundo cæli, cõmento vigesimoprimo. ideo si nequeat à nobis intelligi, sequitur quòd sint frustrà quantum ad finem secundarium: & sic natura aliquid ociosè egisset.

Alij, sicut Rugerius in tractatu suo de intellectu, misso beato Thomæ pro responsione ad tractatum suum cõtra Auerroistas, illam consequentiam sic deducit: Intellectus noster non potest intelligere substantias separatas. ergo sunt simpliciter ignoratæ. ergo natura ociosè egit. probatur prima consequentia, intellectus noster non potest intelligere Deum. ergo nulla mediarum intelligentiarum potest illum intelligere, quia si nõ est Deus receptibilis in maximo receptiuo in genere abstractorum, cuiusmodi est intellectus noster, nec in minus receptiuo illius generis. ergo nulla mediarum potest intelligere mediam, & per consequens nec seipsam. ergo sunt simpliciter ignoratæ. quia neque sunt intellectæ à primo intellectu, quum nihil intelligat extra se, nec à seipsis, nec ab intellectu nostro. ergo sunt ociosæ: & non sequitur à primo ad vltimum. intellectus noster non potest substantias separatas intelligere. ergo sunt ociosæ.

Alij dicunt non fuisse mentem Auerrois probare substantias separatas esse possibile à nobis intelligi, sed quòd quandoque eas intelligamus. Supponit autem eas esse aptas intelligi simpliciter ab omni intellectu, & quòd intellectus noster sit natus eas intelligere. Tunc sic, Si intellectus noster non intelligeret quandoque substantias separatas, tunc non esset intellectum ab alio id quod in se est natum intelligi aptitudine mutua, scilicet tamen ex parte intelligibilis, quàm ex parte intellectus, ergo natura ociosè egisset.

Sed quòd isti modi rationem Commentatoris non saluent, facile est videre. Prima quidem deductio constat quòd supponit falsum, scilicet quòd substantiæ separatæ sint à nobis naturaliter cognoscibiles, loquendo de cognitione ipsarum in seipsis, id est per proprias species. De hoc enim loquimur in proposito: & quum probatur, quia continentur sub obiecto adæquato intellectus

intellectus. negatur consequentia. non enim valet, hoc continetur sub obiecto adequato intellectꝰ nostri: ergo est à nostro intellectu cognoscibile per propriam speciem. sufficit enim quòd qualitercunque cognoscatur, quia licet ens sit obiectum adequatum intellectui nostro, inquantum omne contentum sub ente est aliquo modo ab intellectu nostro cognoscibile, & econuerso, non tamen est obiectum proportionatum, vt possit per fectè quantum ad omnia sub ipso cõtenta comprehendi: sed tale obiectum est quidditas rei materialis. Ad secundam deductionem eiusdem modi dicitur primò, quòd intellectio substantiarum separatarum non est finis ipsarum, neque principalis, neque secundarius, quia neque sunt principaliter productæ propter cognitionem earum à nobis, sed propter bonitatem diuinam, tanquam propter finem extrinsecum, aut propter bonum vniuersi tanquam propter finem intrinsecum: neque eius productionem naturæ author ad hoc ordinauit, vt à nobis intelligerentur, cum ad earum essentias cognoscendas non possit intellectus noster per sensibilia, à quibus cognitionem accipit, peruenire: & licet agant aliquid secundaria intentione propter nos: non sequitur quòd nostra cognitio sit finis secũdarius ipsarum secundum earum naturam consideratarum, sed quòd sumus secundarius finis aliquius operationis earum.

AD deductionem Rugerij negatur prima consequentia. Ad eius probationem negantur omnes consequentiæ intermediæ, quicquid sit de consequẽtibus illarum. Prima quidem, quia non sequitur si intellectus noster non potest Deum intelligere, quòd nec mediæ intelligentiæ illum intelligere possint, cùm intellectus noster sit pura potentia in genere intelligibilium, non autẽ mediæ intelligentiæ, vt ostensum est in secundo libro. Probatio etiam illius nulla est: maximè enim receptiuum in genere alicuius potest intelligi dupliciter, aut scilicet quòd est maximè remotum ab actu illius generis, & maximè est in potentia: sicut materia prima potest dici maximè receptiua in genere materialium, aut quia est maximè proportionatum formæ, sicut corpus organicum potest dici maximè receptiuũ animæ. Si accipiatur maximè receptiuum in genere abstractorum primo modo, negatur assumptum. stat enim quòd aliquid sit receptibile in eo quod est magis in actu, & non sit receptibile in eo quod est minus in actu: sicut anima rationalis est receptibilis in corpore organico, & tamen non est receptibilis immediatè in sanguine, aut in materia prima non disposita. Si autem accipiatur maximè receptiuum secundo modo, negatur quòd intellectus noster sit maximè receptiuus in genere abstractorum formæ diuinæ, imò quanto intellectus est superior, tanto est illius formæ magis receptiuus. Secunda etiam consequentia falsa est, quia intelligẽtia media non intelligit naturaliter Deum per formam illi adæquatam, & tamen intelligit se & alias medias.

Vltima præterea consequentia non tenet, quia dato quòd mediæ intelligentiæ nec à nobis nec à seipsis intelligantur, adhuc tamen non sunt omnino ignoratæ: quia intelliguntur à prima: & ex quo arguitur quia prima intelligẽtia nihil intelligit extra se, hoc est falsum & contra Aristotelem, vt superius est ostensum: & secundum aliquos etiam contra Commentatorem ipsum, quum omnia entia apud ipsum contineantur in mente primi entis, sicut formæ artificiales in mente artificis, vt inquit 12. Metaphysicæ, comm. 18. & 36. Ad tertium modum respondetur & dicitur primò quod falsum est Commentatorem velle probare nos quandoque intelligere substantias separatas: non autem quòd hoc non sit impossibile. Ex verbis enim ipsius expressè constat hoc esse contra mentem eius. Inquit enim sed hoc non demonstrat, res abstractas intelligere esse impossibile, sicut inspicere solem est impossibile vespertilioni: quoniam si ita esset, tunc ociosè egisset, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio. Nam quod inquit, quoniam si ita esset non potest referri nisi ad id quod antea dixerat, cuius vult rationem assignare: dixerat autem quòd illud exemplum Aristotelis non demonstrabat impossibilitatem cognoscendi substantias separatas: ideo & illud antecedens intelligendum est de non impossibilitate cognitionis.

Dicitur secundò, quòd ex ipsis verbis Commentatoris apparet quòd non supponit ista quæ iste dicit. Nam ipsemet Com. superius in hoc eodem commẽto, primò ostẽdit quid intelligat per intellectũ in se naturaliter. Distinguit enim ipsum contra id quod ab intellectu agente fit intellectum in actu: quod autem fit intellectum in actu ab intellectu agente, dicitur intellectum in actu, quia habet per ipsum intellectum agentem conditionem ex qua habet aliquid vt possit actum intellectus terminare, scilicet abstractionem à materia. ergo sic dicit aliquid esse secundum naturam suam intellectum in actu, quia est naturaliter abstractum à materia, ex quo habet vt sit naturæ intelligibilis, non autem quia habeat naturalem ordinem ad hunc aut illum intellectum. Et sic patet quum arguit Commentator quòd natura ociosè egisset, quia fecisset in se naturaliter intellectum, non intellectum ab aliquo, q̃ non supponit substantias separatas esse naturaliter intelligibiles à quocunque intellectu, sed ipsas esse naturæ intelligibilis per seipsas: & quia dato q̃ non intelligantur ab intellectu nostro, possunt intelligi ab alio intellectu, & etiam cognitio nostra non est finis ipsarum. ideo apud sanct. Tho. non sequitur quòd natura ociosè circa ipsas egisset.

Quantum ad secundum principale ostendit san. Thomas an aliquando possit intellectus humanus cognoscere substantias separatas, & quò dicit. Primum est, q̃ si ponatur intellectus virtus quædã esse materialis generabilis & corruptibilis, nullo modo potest intelligere substantias separatas, quia erit impossibile ipsum esse separatum, & determinatur ad intelligendum materialia. Secundum est, q̃ si ponatur incorruptibilis, & à materia independens secundum esse, quanuis corpori sit vnitus, obligatio ad intelligendas res materiales accidit ei ex vnione ad corpus, ideo separata anima à corpore poterit immaterialia intelligere per lumen intellectus agentis, quod est similitudo luminis existentis in substantiis separatis.

Quomodo intellectus coniunctus & separatus substantias separatas differenter cognoscit.

CIRCA hanc determinationem san. Th. duo sunt facienda. primò declaranda est eius positio, secundò obiectionibus quibusdã, quæ contra ipsam fiunt, est respondendũ. Quantum ad primum cõsiderandum est, q̃ res aliqua dupliciter cognosci potest. Vno modo per aliud cognitum. Alio modo per seipsam, & vtroq; modo dupliciter etiã potest cognosci, vno modo perfectè, alio modo imperfectè. Cognoscitur res per aliud cognitum quando cognoscitur non per speciem propriam quæ ipsam immediatè intellectui repræsentet, sed per speciem alterius cogniti, ex cuius cognitione intellectus in eius notitiam deuenit. cognoscitur verò per se quando per propriã speciem ipsum immediatè intellectui repræsentantem cognoscitur. Perfectè cognoscitur, quando aut per propriã speciem, aut per aliquod cognitum, quod ipsam quantum ad vltimas eius differentias repræsentat, cognoscitur, sicut cum per speciem hominis cognoscimus quid est homo perfectè, & per effectum adæquatum causæ cognoscimus quid est causa. Imperfectè verò cognoscitur quando aut per speciem aut per aliud cognitum non ducitur intellectus ad cognoscendum vltimas rei differentias, sed ad cognitionem alicuius tantum prædicati, siue substantialis, siue accidentalis. Cum ergo san. Tho. id quod negat de intellectu coniuncto respectu substantiarum separatarum, affirmat de intellectu separato, accipienda est ista differentia non quantum ad omnia, sed quantum ad aliquem modum cognitionis. Conueniunt enim in hoc intellectus noster coniunctus & separatus, quòd neque coniũctus neque separatus potest cognoscere perfectè & quidditatiuè substantias separatas. coniunctus quidem, quia vt argue batur superius, & prima quæstione 88. & de anima quæst. 16. & super Boe. trinit. q. 4. & secundo Metaphysicę, sensibilia ex quorũ cognitione intellectus coniunctus in cognitionem substantiarũ separatarum deuenit, non possunt deducere intellectum in cognitionem quod quid est ipsarum, cum neque sint effectus earũ adæquati, neque illis perfectè assimilentur, imò valde dissimilia sint, eò quòd ipsa sint materialia, & ipsæ sint immateriales. Separatus autem, quia vt habetur prima q. 89. art. 2. & in q. de anima, species substantiarum separatarum sunt altiores virtute intellectiua intellectus nostri, sicut & substantia naturaliter separata est superior natura animæ.

Differunt autem. Primò, quia intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, id est, per proprias species eas immediatè intellectui repræsentantes: quia illæ non possunt causari in intellectu via sensus à quo cognitio omnis intellectiua originem ducit. separatus autem hoc potest, quia intelligit per species à diuino lumine in intellectum influxas. Differunt secundò, quia cognitio intellectus separati de substantiis separatis, licet non sit perfecta & quidditatiua, est tamen altior & perfectior quàm cognitio intellectus coniuncti de ipsis, quia ipsæ species quib⁹ intellectus separatus intelligit perfectius ipsas repræsentant, quàm res sensibiles quibus coniunct⁹ in earum notitiam manuducitur. Vnde probabile est, q̃ plura de substantiis separatis separatus intelligat intellectus noster, & clarius quàm coniunctus, puta quòd aliquas cõditiones cognoscat quibus vna ab altera discernitur secundum quòd mutua cõuersatio exigit, & mutua locutio intellectualis, licet earũ quidditates propter debilitatem virtutis intellectualis non perfectè comprehendat, sicut aliquis homo hebetioris sensus alium hominem quantum ad aliqua accidentia propria cognoscit, quibus eum ab aliis hominibus discernit, licet eius individuales conditiones discernere, & sensu penetrare non possit. Oportet enim dicere, quòd animæ damnatorum dæmones videant, quorum de societate tristitiam habent.

Quod autem dixi intellectum separatum intelligere substantias separatas imperfecto modo, intelligẽdum est de intelligen-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tis, non autem de animabus, quia (vt inquit S. Th. in loco præallegato primæ partis) vna anima separata alias animas separatas quantu ad naturam specificam perfectè cognoscit, cùm sint vnius generis, item intelligendū est de cognitione naturali, quia q̄tum ad cognitionem beatam anima separata videndo diuinam essentiā perfectè & quidditatiuè substantias separas cognoscit. Ex his patet quòd mens san. Th. hoc loco, vt in aliis locis explicatur, est quod intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, hoc est, per proprias species in ipso existentes, sed bene separatus hoc potest: non autem q̄ coniunctus non possit eas perfectè & quidditatiuè cognoscere, sed bene separatus. Et si aliquando inueniretur dicere quòd coniunctus cognoscat illas quantum ad quia est, non autem quantum ad quia est, relinquens quòd separatus cognoscat illas quantum ad quid est, per cognitionem quid est, non accipit cognitionem perfectam quæ ad virtimas rei differentias se extendit, sed cognitionem qua intellectus rem in seipsa intuetur, non autem in aliquo effectu. sic enim videtur ipsa substantia rei, & non tantùm effectus ex quo deuenitur in eius cognitionem, vnde dicitur per illam cognosci quid est, quia cognoscitur substantia quæ significatur per quid: per illam autem qua cognoscitur res per effectū, dicitur cognosci res quantum ad quia est, sicut & demonstratio per effectum & à posteriori dicitur ab Aristotele primo Posteriorum, demonstratio quia.

SED occurrit dubium. Si enim intellectui separato naturale est, inquantum est separatus, vt intelligat per species sibi diuino lumine influxas, quem admodū inquit S. Th. prima parte. Videtur conueniens vt sibi tales species infundantur, quæ suæ virtuti sint proportionatæ, & quibus perfectè res possit intelligere. nam & aliis substantiis separatis datæ sunt species earum virtutibus proportionatæ. ergo perfectè & quidditatiuè anima separata substantias alias separatas intelliget. Ad hoc dicitur primò q̄ loquendo quantum ad exigentiam naturæ, non possunt dari intellectui nostro separato species intelligibiles quibus perfectè substantias separatas intelligat: quia cum formæ intelligibiles recipiantur in intellectu secundum modum ipsius intellectus, quemadmodum vniuersaliter verum est quòd vnumquodq; recipitur in alio secundum modum recipientis, & intellectus noster quantuncunq; separatus sit inferioris & imperfectioris ordinis quàm substatiæ separatæ, necesse est vt substantiæ separatæ recipiantur in ipso intelligibiliter imperfectiori modo quàm sint in seipsis naturaliter: & per consequens quòd intellectus ipsas imperfectiori modo, q̄ sint in seipsis cognoscibiles, apprehendat. Vnde species intuse sunt quidem virtuti intellectus nostri proportionatæ, inquantum sicut virtus ipsius est ad intelligendum substantias separatas imperfectè, ita sibi dantur species imperfectè eas intellectui ipsius repræsentantes: non tamen conueniēs est dari sibi species quibus illas perfectè intelligat, quia eius naturæ non conuenit. Dicitur secundò, quòd non est eadem ratio de intellectu nostro & de intellectu intelligentiarum: quia cùm omnes intelligentiæ sint vnius ordinis, vnaquęque illarum nata est alias perfectè intelligere. ideo dantur eis species quæ ipsis alias intelligentias perfectè repræsentent, intellectus autem noster est inferioris ordinis ad intelligentias, vt dictum est. Vnde sicut quia intellectus noster est inferioris ordinis ad substantias separatas, nō cognoscit ipsas perfectè, neque recipit species ipsas perfectè repræsentantes, ita quia intelligentiæ sunt inferioris ordinis ad Deum, ipsum naturali cognitione perfectè non cognoscunt, neque speciem aliquam recipiunt quæ ipsis Deum perfectè repræsentent.

Anima separata per lumen intellectus agentis sibi substantias separatas intelligit.

ADVERTENDVM autem, cùm inquit sanctus Tho. animam separatam intelligere substantias separatas per lumen intellectus agentis, q̄ hoc non est sic accipiendum, quasi ipsum lumen intellectus per se sufficiat ad huiusmodi intellectionem absque additamento alicuius speciei intelligibilis, aut quòd intellectus agens suo lumine faciat substantias separatas intelligibiles in actu, causando earum species in intellectu possibili, sicut circa materialia se habet: sed quia (vt dicitur in quæst. de anima, art. 15. ad septimum) per intellectum possibilem recipiet anima species effluentes à substantiis superioribus: per intellectum verò agentem habebit virtutem ad intelligendum. In anima enim coniuncta intellectus agens duo facit. Nam & intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu, & dat intellectui possibili virtutem ad intelligendum per modum cuiusdam luminis, ita q̄ virtus animæ ad intelligendum est tam ex intellectu possibili, quam ex intellectu agente. In anima verò separata non facit intelligibilia in actu, cùm in ipsa non sint phantasmata quæ ad faciendā intelligibilia in actu, simul cum intellectu agente requiruntur. Addidit autem hoc sanctus Thomas, quòd anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis, vt ostenderet non deesse animæ virtutem qua possit substantias separatas intelligere per influentiam specierum ex superioribus lumine, quum habeat in se similitudinem quādam intellectualis luminis existentis in substātiis separatis receptum à cōmuni causa vtrorūque, videlicet à Deo: licet dū est corpori coniuncta, propter motus corporeos & occupationes sensibiles detineatur ne possit huiusmodi superiores influxus recipere. Attendendum etiam quum inquit san. Tho. obligationem ad intelligenda materialia accidere intellectui humano inquantum est vnitus corpori, quòd ii accidere non accipitur vt idem est quod accidentaliter aduenire. per se enim & naturaliter, non secundū accidens conuenit intellectui coniuncto obligatio ad intelligēda materialia, sicut sibi naturale est vniri corpori, vt in multis locis san. Th. ostendit, & superius in secundo libro est ostensum, sed accipitur vt idem est quòd conuenire & cōgruere. cōgruit enim & conuenit animæ talis obligatio ad materialia secundū illum statum quo est corpori vnita, non autem secundum statū quo est a corpore separata.

Primum.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Quintum.

Quantum ad secundum contra hanc sancti Thomæ determinationē arguitur à quibusdam dupliciter. Primò, intelligere substantias separatas est nobilissima operatio animę humanæ, vt patet ex primo & decimo Ethicorum. & corpus humanū est eius propria materia. ergo per vnionem ad corpus non impeditur à cognitione substantiarum separatarum. probatur cōsequentia, quia nulla forma impeditur à sua nobilissima operatione propter vnionem eius ad propriam materiam.

Secundò, generatio vnius speciei non impeditur à corpore, nisi quia corpus habet contrariam dispositionem dispositioni requisitæ ad eius generationem. sed corpus humanum nullam habet dispositionem contrariam dispositioni quam exigit receptio speciei rum intelligibilium ex superiori influentia: ergo per vnionem ad corpus non impeditur talium specierum receptio: ergo neque impeditur cognitio substantiarum separatarum per talem vnionem. Confirmatur. bonum simpliciter alicuius naturæ non impeditur propter bonum simpliciter eiusdē naturæ: intelligere autem substantias separatas est bonum simpliciter naturæ humanæ, & vnio ipsius ad corpus est etiam eius bonum simpliciter, ergo &c.

AD hæc dicitur primò, quòd si arguens intendat arguere de cognitione perfecta & quidditatiua, negatur quòd intelligere substantias separatas hoc modo sit summa perfectio animæ humanæ, & quòd sit eius perfectio simpliciter, imò nulla est eius perfectio, quum, (vt dictū est superius,) eas quidditatiuè cognoscere sit sibi impossibile naturaliter loquendo. Similiter conceditur quòd ab illa cognitione non impeditur per vnionem ad corpus. non enim dicitur res impediri nisi ab eo quod potest sibi conuenire. Si autem intendat concludere quòd intellectus coniunctus ita potest substantias separatas per proprias species intueri, sicut separatus.

TVNC ad primam dicitur primò, quòd Philosophus non loquitur de ea cognitione substantiarum separatarum quæ habetur per earum species, sed de ea quæ ex sensibilibus acquiritur: & de hac conceditur quòd non impeditur intellectus ex vnione ad corpus, imò per talem vnionem iuuatur.

Dicitur secundò, quòd licet intelligere substantias separatas per species infusas, sit nobilissima animæ humanæ operatio, inquantum intelligere per conuersionem ad superiora (vt inquit sanctus Thomas prima parte, quæstione 89. art. 1.) est nobilius quàm intelligere per conuersionem ad phantasmata, & etiam inquantum est clarior notitia, quæ de nobilissimis rebus habetur ab anima humana possit, non tamen ista cognitio est naturalis animæ simpliciter, sed tantùm inquantum habet esse separatum, vt dicitur in quæstione de anima, quæst. 1. ar. 7. & q. 17. ad secundum: & prima parte, loco allegato, ideo negatur consequens.

AD cuius probationem dicitur quòd licet nulla forma impediatur à sua nobilissima operatione naturali per vnionem ad propriam materiam: per talem tamen vnionem impediri potest à sua nobilissima operatione quæ est ei prætet naturam, cuiusmodi est dicta operatio: nec inconueniens est vt forma vniatur materiæ, licet impediatur ab aliqua nobili cognitione sibi conuenienti prætet naturam, quando ex tali vnione de aliis rebus perfectiorem & distinctiorem cognitionem acquirit, quàm si nō esset vnita, sic autem est in anima humana. Nam vt declarat sanct. Th. locis prælegatis, si anima non acciperet cognitionem à sensibilibus via sensuum, sed intelligeret per species intelligētiis separatis proportionatas, haberet de rebus confusam tantùm & imperfectam cognitionem.

Ad secundam negatur maior, quia potest impediri ex corporis receptio alicuius formæ intelligibilis in anima, non propter contrarietatem dispositionis corporis ad dispositionem quam illa forma requirit, sed quia ex vnione ad corpus, anima habet naturalem ordinem ad res materiales & phantasmata, vt nihil possit nisi ex sensibilibus & phantasmatibus intelligere, modus enim operādi vnuiscuiusque sequitur eius modum essendi, cùm vnum-

vnumquodque operetur secundum quòd est in actu: vt in superioribus est ostensum. Posset etiā negari minor. intelligere enim per conuersionem ad superiora requirit separationem à materia cuius signum est, quòd dormientibus & alienatis à sensibus quędam reuelationes fiunt, quæ sensu vtentibus non eueniunt: corpus autem est quoddam materiale, & animam ad quandam aliquo modo materialitatem trahit.

AD confirmationem negatur quòd intelligere substantias separatas illo modo, sit animæ bonum simpliciter: sed est bonū animæ secundum quòd habet esse separatum: quod quidem esse separatum (vt dicitur prima parte, quæstione adducta) non est animæ naturale, sed præter naturam.

POSSENT adduci & argumenta Scoti in primò Sententiarum, distinctione tertia, quæstione prima, quibus ostendit nos in hac vita posse substantias separatas quantum ad quid est cognoscere, sed quia concedit non posse substantias separatas à nobis perfectè cognosci in hac vita, licet aliquem de ipsis proprium & substantialem conceptum habere possimus: & hoc idem tenet sanctus Thomas & differentia tantùm est in verbis, quia illa cognitio apud Scotum vocatur cognitio quid, quamis sit imperfecta: apud sanctum Thomam verò vocatur magis cognitio quia ibi ideo non est opus eius argumenta soluere. Alia quæ circa hanc materiam difficultatem in doctrina sancti Thomæ afferre possent, vide supetius libro secundo.

Quòd anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam.

Cap. 46.

Ex 2. de anim.

VIDETVR autem difficultas quædā cōtra prædicta afferri ex quibusdam Augustini verbis quæ diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in octauo de Trinitate, quòd mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam, ergo & seipsam per seipsam nouit: quoniam ipsa est incorporea.

Ex his enim verbis videtur quòd mens nostra se per seipsam intelligat, & intelligendo se, intelligat substātias separatas, quod est contra prædicta.

Conclusio. Seipsam intelligat. Probatur. per seipsam intelligat se.

Inquirere ergo oportet, quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quòd per seipsam intelligat de se quid est. Per hoc enim fit potentia cognoscitiua actu cognoscens, quòd est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia: si autem in actu, cognoscit in actu: si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia vel in habitu tātùm. si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est: semper actu intelliget de se quid est. quod patet esse falsum.

2 Adhuc, si anima per seipsam cognoscit de se quid est: omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est: quod patet esse falsum.

3 Amplius, cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est, per ipsam animā hoc erit naturaliter notum. In his autem quæ naturaliter nota sunt, nullus potest errare. in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus erat. nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus: & alii numerum vel harmoniam. non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

4 Amplius, in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, & principium eius. quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quæ aliud cognoscunt, & principium cognoscendi ea: sicut primæ propositiones cōclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum & per consequens primò notum, & principium cognoscēdi alia. hoc autem patet esse falsum: nam quid est anima, non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirēdum. non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam. Patet autem q̄ nec ipse Aug. hoc voluit. Dicit enim in 10. libro de trin. quòd anima cum sui noticiam quærit, non velut absentem se quærit cernere, sed præsentem se curat discernere: non vt cognoscat se quasi non norit, sed vt dinoscat ab eo quòd alterum nouit. Ex quo dat intelligere quòd anima per se cognoscit seipsam quasi præsentem, non quasi ab aliis distinctam. vnde & in hoc dicit alios errare quòd animam non distinxerunt ab illis quæ sunt ab ipsa diuersa. per hoc autem q̄ scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta. vnde & diffinitio quæ signat quid est res, distinguit diffinitum ab omnibus aliis. non igitur voluit Aug. quòd anima de se cognoscat quid est per seipsam. *Nec Aristot. hoc voluit. Dicit enim 3. de anima quòd intellectus possibilis intelligit se sicut alia. intelligit enim se per speciem intelligibilem qua fit actu in genere intelligibilium. in se enim consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum q̄ est in potentia, sed secundum quòd est in actu. vnde substantiæ separatæ quarum substantię sunt vt aliquid actu ens in genere intelligibilii, de se intelligunt quid sunt per suas substantias. Intellectus verò possibilis noster per speciem intelligibilē per quam fit actu intelligens. vnde & Arist. in 3. de anima * ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quòd sit immixtus, & incorruptibilis, vt ex præmissis patet. Si igitur secundum intentionem Aug. mens nostra per seipsam nouit seipsam, inquantum de se cognoscit quod est. ex hoc enim ipso quòd percipit se agere, percipit se esse: agit autem per seipsam: vnde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo & de substantiis separatis anima cognoscendo seipsam cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cùm enim de substantiis separatis hoc quòd sint intellectuales quædam substantiæ cognoscamus, vel per demonstrationem, vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possumus nisi hoc ipsum quod est intellectuale, anima nostra ex seipsa cognoscat. Vnde & scientia de intellectu animæ oportet vti vt principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus. non autem oportet quòd si per scientias speculatiuas possumus peruenire ad sciendum de anima quid est, quòd possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias deuenire. nam intelligere nostrum per quod peruenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. potest tamen per hoc quòd scitur de anima nostra quid est, peruenire ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus: quid autem sit, inquirimus ex actibus & obiectis per principia scientiarum speculatiuarum: ita etiam de his quæ sunt in anima nostra, scilicet potentiis & habitibus scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus: quid verò sint, ex ipsorum actuum qualitate inuenimus.

Declaratio Aug. cap. 9.

**Te. cō. 16*

**Text. com. 3. Cē insta.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 45.

VIA contra prædictam determinationē videntur esse quædā Augustini verba, ideo S. Th. (vt ostendat Augustinū contra hanc veritatē non sentire) eius verba examinat, ostenditque illa nullatenus suæ sententiæ repugnare. Verba Augustini in nouo de Trinitate hæc sunt: Mens sicut corporearū rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam, ergo & seipsam per seipsam nouit, quoniam est incorporea. Ex quibus verbis videtur velle Augustinus quòd mens seipsam per seipsam intelligat, & intelligendo se intelligat substantias separatas: & per consequens quod in hac vita possimus cognoscere substantias separatas: quod est contra prædicta.

AD istam authoritatem Augustini dicit duo sanct. Thomas. Primum est, quòd non est mens eius quòd anima nostra possit per seipsam de se intelligere quid est, hoc est, quòd ipsamet sit principium quo se quantum ad quid est intelligat, eo modo quo species intelligibilis hominis est principium quo deuenitur in cognitionem quidditatis & essentiæ hominis: ostendit que & quòd hoc est impossibile, & quod est contra mentem Augustini & Aristotelis. Arguit autem primò: Si hoc esset, semper anima intelligeret de se quid est: hoc patet falsum esse, ergo probatur sequela, quia quum potentia cognoscitiua sit actu cognoscens per hoc quòd cognitum est in ipsa, si est in ea in potentia, cognoscit in potentia: si in actu, cognoscit in actu. si medio modo, cognoscit in habitu. ipsa autē anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia vel in habitu tantùm. Videtur autem quòd ratio hæc non concludat: primò eam solvit san. Thomas in quæst. verit. q. 10. art. 8. ad nonum, inquiens quòd sicut non oportet vt semper intelligatur actu illud cuius notitia habitualiter habetur per intentiones in intellectu existentes, ita non oportet quòd mens semper actualiter intelligatur, cuius noutia inest nobis habitualiter, per hoc quòd ipsa eius essentia intellectui nostro est præsens. Ex quibus patet illam conditionalem & assumptum ad eius probationem, scilicet quòd anima nunquam addit sibi in habitu tantùm, falsam esse.

Quomodo si anima vt deret se p seipsam sē per intelligeret de se quid est.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd cùm ad hoc vt aliquid intelligatur, duo requirantur, scilicet quòd sit intellectum in actu, & quòd fiat vnum cum intelligente: quantò magis intellectum in actu fuerit vnum cum intelligente, tantò magis habet vt à tali intellectu intelligatur, ideo si fuerit vnū cum ipso, non totaliter in actu, sed partim in potētia, & partim in actu intelligitur, vt inquit san. Tho. non in actu perfecto, sed partim in actu, & partim in potentia, quod est habitualiter intelligi. si autē fit vnum cum ipso perfectē in actu, perfectē & secundū actualem considerationem intelligitur. Aliter autem contingit intelligibile esse vnum cum intelligente, quum idem intelligit seipsum per seipsum immediatè, & aliter quum intelligit aliud à se: cùm enim aliquod intellectū in actu intelligit se per seipsum, ita quòd sola præsentialitas sui est sibi ratio quòd à seipso cognoscatur intelligens & intellectum sunt omnino vnum, quia essentia intelligentis, & id quo intelligit, sunt omnino eadem res: cùm autem intelligens intelligit aliquid aliud à se, non sunt omnino vnum & idem inteligens, & intellectum siue id quo intelligit, sed sunt vnum per quandam vnionem, inquantum videlicet intellectum vnitur intelligenti aut per suam substantiam, aut per speciem intelligibilem. Vnam autem & eandē rem numero non contingit esse magis & minus siue perfectiē & imperfectius eandem sibipsi: sed semper est eadem sibi realiter perfecto modo: sed bene vnum & idem contingit perfectius & minus perfectè alteri vniri. Ideo si perfecta identitas est ratio q̄ aliquid seipsum cognoscat quidditatiuè, oportet quòd illud seipsum semper quidditatiuè cognoscat, quum nunquam tale intellectū sit idem cum intelligente imperfecto modo, sed semper sit illi perfecto modo idem. non autem si vnio perfecta intellecti cum intelligente est causa quòd aliquid actu intelligatur, oportet quòd semper intelligatur actu, quia nō semper eius est perfecta vnio cum intelligente, sed aliquando imperfecta.

EX his patet processum sancti Thomæ efficacem esse. Quia enim anima sibi semper adest per identitatem, & nunquam in potentia vel in habitu tantùm quod est esse alquo modo vnum, aliquo modo non vnum, si intelligenti præsentialitas & identitas ad seipsum est sibi ratio quòd seipsam quidditatiuè intelligat, sequitur quòd seipsam semper intelligat propter perfectam vnionem & præsentiam ad seipsam quæ semper illi adest. Vnde responsio ad rationem sancti Thomæ nulla est, nec est simile de eo quòd cognoscitur per intentionem suam existentem in intellectu: & de anima se per seipsam cognoscente, vt ostensum est, quia tale intelligibile non est semper vnitum intellectui perfecto modo, sicut anima sibipsi, sed aliquando imperfecto modo: dicit eo aliquando cognoscitur actu, aliquando verò habitu tantùm. Quid autem intendat sanct. Thomas in illa responsione, dicetur in conclusione secūdæ. Secundò, hoc dato omnes homines cognoscerent de anima quid est, cùm omnes habeāt animam, hoc est falsum. ergo &c. Tertiò, sequitur quòd quid sit anima, erit naturaliter notum ergo nullus circa animam quid est errareth. hoc est falsum, vt constat ex variis opinionibus de natura animæ. ergo &c. probatur prima consequentia, quia cognitio quæ fit per aliquod naturaliter nobis inditum, est naturalis, vt patet de primis principiis quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Secunda quoque probatur, quia in his quæ naturaliter nota sunt, nullus errare potest, vt etiā circa prima principia patet.

CIRCA istam propositionem: Cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum est naturalis: aduertendū quòd cognitio potest dici naturalis dupliciter. Vno modo vt distinguitur cōtra supernaturaliter habitam siue contra acceptam à superiori lumine quàm sit lumen intellectus agentis: & sic omnis cognitio à nobis virtute principij naturalis quomodocunque, siue inquam mediatè siue immediatè acquisita, dicitur naturalis, hoc modo non accipitur hīc. Alio modo vt distinguitur contra cogninonem per studium & exercitium acquisitam, & sic dicitur cognitio naturalis, illā quæ statim absque inquisitione aliqua in intellectu causatur: & hoc modo accipitur hīc. Nam talis per principium aliquod naturale immediatè, id est, nulla mediante cognitione causatur in nobis, sicut primorum principiorum cognitio immediatè à lumine intellectus agentis causatur, non quidem actualis, sed habitualis: quia vt supecius de mente sancti Thomę est ostensum, intellectus agens non est ipse habitus primorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata quæ ex sensibus accipiuntur. Quartò, si illud est, erit per se notum quid est anima. ergo erit primò notum & principium cognoscendi alia. hoc est falsum, quum non supponatur in scientia quasi notum quid est anima, sed proponatur inquirendum, ergo &c. Patet prima consequentia, quia per ipsammet animā erit notū. Secunda verò probatur, quia in quolibet ordine quòd est per se, est prius eo quòd est per aliud, & principium eius. Quintò, ostenditur & hoc esse de mente Augustini, authoritate ipsius in decimo de Trinitate, vbi valt quòd anima cognoscit quidem seipsam quasi præsentem, non tamen quasi ab aliis distinctam, quod esset cognoscere ipsam quid est. Nam scitur de re quid est quando scitur prout est ab aliis distincta.

EX hoc etiam patet quòd in verbis in principio capituli adductis nō voluit Augustinus quòd anima cognoscat de se quid est per seipsā. Sextò arguitur authoritate Aristotelis: Intellectus possibilis intelligit se sicut alia, vt dicitur tertio de anima, texta 16. ergo non per seipsum.

AD EVIDENTIAM antecedentis notat sanctus Thomas quòd aliter loquendum est de intellectu nostro, & aliter de substantiis separatis. intellectus enim noster in se consideratus est solùm in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quòd est in potentia, sed secūdum quòd est in actu. ideo se intelligit non per seipsum, sed per speciem intelligibilem, qua fit in actu in genere intelligibilium & actu intelligens. substantiæ autem separatæ quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

QVOMODO anima intellectiua (pro eodē enim hīc accipitur anima intellectiua & intellectus possibilis & mens, quia ēt sideratur ipsa anima vt virtutem intelligendi habet) sit pura potentia in genere intelligibilium, & constituitur in actu per ipsam speciem intelligibilem, ostensum est in secundo libro.

VNVM tantum occurrit dubium quod in illo loco tactum non fuit. Nam multotiēs de mente Aristotelis tertio de anima dictum est, quòd anima intellectiua virtute intellectus agentis facit res materiales actu intelligibiles, quæ prius erant intelligibiles in potentia. hoc enim falsum videtur. Nam non potest facere intelligibilia in actu, nisi quod est actu intelligibile, sicut non potest facere actum calidum, quod non est actu calidum. ergo anima intellectiua est in genere intelligibilium non sicut pura potentia, sed sicut existens in actu. Respondetur quòd dupliciter aliquid potest dici intelligibile in actu in ratione obiecti. Vno modo, quia est ex natura sua actu intelligibile, sine exnatura suæ speciei habet vt possit primò mouere aut terminare intellectum. Alio modo, quia non est ex natura suæ speciei actu intelligibile, sed ex alia sibi accidentaliter aduenit. Quod facit aliquod intelligibile in actu, primo modo oportet esse vt sit intellectum in actu secundum se, sicut Deus qui intelligentias producit, est secundum se maximè intelligibilis: sed hoc modo intellectus agens non facit intelligibilia in actu. non enim producit res materiales per se subsistentes extra materiam individuales. Quod autem facit aliquod intelligibile in actu secundo modo, non oportet vt sit secundum se actu intellectum, sed sufficit quòd sit aliquid de genere intelligibilium & substantiarum intellectiuarum natum acquirere perfectionem suam ab alio. hoc autem modo anima intellectiua per intellectum agentem facit intelligibilia in actu, inquantum res quæ in seipsis materiales sunt, fiunt immateriales, non quidem in seipsis & extra intellectum, sed in intellectu possibili, ex qua immaterialitate habent vt sint actu intelligibiles. ideo anima intellectiua vt factiua talium intelligibilium, est quidem actu intelligibilis, sicut id quo aliquid est intelligibile in actu non autem sicut id quod ex se natum est intelligi. vnde S. Th. in quæst. verit. q. 10. art. 8. in responsione ad decimum secundo loco solutorum, ait quòd lumen intellectus agentis per seipsum à nobis intelligitur inquantum est ratio speciei in intelligibilium faciens ea intelligibiles actu, sicut lux corporalis videtur inquantum est ratio visibilitatis visibilium. & prima q. 87. inquit quòd lumen intellectus agentis est actus ipsorum intelligibilium. Si autem intletur quòd tunc res materiales intelligibilis facta perfectius erit in genere intelligibilium quàm anima intellectiua. quia & erit de genere intelligibilium, & in illo genere se habebit sicut actus, sine sicut ens in actu. Dicitur quòd non est inconueniens rem materialem vt abstractam esse secundum quid perfectiori modo in genere intelligibilium, q̄ anima secundum participationem quandam ab alio acceptam, non autem per suam essentiam simpliciter tamen anima intellectiua, habet esse perfectius in illo genere, quia ipsa licet infimum locum teneat inter substantias intellectuales, est tamen per se in illo genere vt subsistentia per se subsistens & intellectiua, & etiam vt intelligibilis actu, vt quo aliud est actu intelligibile. natura autem materialis non est in illo genere vt substantia per se subsistens, nec vt natura intellectiua, sed per esse accidentale quod habet in intellectu, secundum quod virtute intellectus agentis immaterialis effecta: secundum quod inquit sanctus Thomas est quòd intentio beati Augustini est nostrum seipsam cognoscere per seipsam, inquantum de se cognoscit quòd est, id est, inquātum cognoscit se esse, & sic cognoscendo seipsam cognoscit de substantiis separatis quia sunt, non autem quid sunt. nisi enim ex seipsa anima cognosceret, hoc ipsum quod est intellectuale nequaquam cognosceret eius siue per demonstrationem, siue per fidem aliquas substantias intellectuas esse. Et eius signum est, quòd scientia de intellectu animæ oportet vt tanquam prīncipio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus.

PROBAT AVTEM san. Thomas quòd anima se esse per seipsam cognoscat, sic: Anima ex eo quòd percipit se agere, cognoscit se esse, sed agit per seipsam. ergo & se esse per seipsam cognoscit.

SED QVIA posset aliquis instare, licet anima per seipsam non cognoscat de se quid est, sed tantùm quia est, per scientias tamen speculatiuas potest deuenire ad hoc vt cognoscat de se quid est. ergo quamuis per cognitionem qua anima cognoscit se esse, non deuenerimus ad cognitionem substantiarum separatarum, nisi quia sunt, per scientias tamen speculatiuas ad illā peruenire poterimus. Respondet S. T. quòd non est eadem ratio, quia intelligere nostrum per quod deuenimus ad cognoscendū quid est anima, est multum remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. ab ipso intelligere qui est actus. Addit autem quòd tamen cognoscendo quid est anima, pot. ſt peruenire ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum. Infert postremò ex dictis hoc corollarium, quòd simile est de iis quę sunt in anima nostra, scilicet de habitib⁹ & potentiis, sicut & de anima, quia inquantum eorum actus percipimus, scimus quia sunt: quid verò sunt, ex actuum qualitate inuenimus.

CIRCA rationem qua probatur animam se esse per seipsam cognoscere, dubitatur. ex illa enim maiore videtur sequi oppositum intenti, sic arguendo: Anima ex eo quòd percipit se agere, percipit se esse: sed suum agere non est ipsamet. ergo se essentia per aliud, non per seipsam cognoscit. Vnde in prima parte cōcludit san. Thomas quòd Sortes vel Plato non per ipsam animā, sed per eius actus cognoscit se habere animam.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ, verit. quæst. 10. art. octauo & nono, quòd dupliciter potest anima cognosci esse, scilicet actualiter & habitualiter. Si loquamur de cognitione actuali, sic animam nō cognoscit aliquis se habere per ipsam animam, sed per suos actus, pura per sentire, intelligere, moueri & huiusmodi. & de hac cognitione loquitur sanctus Thomas prima parte. Si verò loquamur de cognitione habituali, sic aliquis per ipsammet animam, ex eo scilicet quòd est sibi præsens, cognoscit se habere animam. Ratio ergo sancti Thomæ concludit non de cognitione actuali, sed de cognitione habituali. ex hoc enim q̄ anima actualiter se esse cognoscit, quia cognoscit se agere quum ipsa per seipsam sit principiū illius actionis, qua cognoscitur esse anima, sequitur quòd ipsa præsentia animæ est ratio quare sit potens exire in actum cognitionis suipsius, quod est ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere. Cum deducitur ex illa maiore ratio ad oppositum dicitur quòd vtique concluditur per illam, animam non per seipsam, sed per aliud scilicet per suos actus cognoscere seipsam actualiter, non autem quòd non cognoscatur habitualiter per seipsam, imò ex illamet maiore, subsumpta minore quam subsumit sanct Thom. scilicet quòd per seipsam agit, sequitur quòd per seipsam habitualiter cognoscatur.

AD EVIDENTIAM autem huius responsionis duo sunt considerandā. Primum est, quòd actus & operationes animæ dupliciter cognosci possunt. Vno modo quantum ad esse ipsorum. Alio modo quantum ad ipsorum conditionem & naturam. Pri no modo sunt medium per quod anima deuenit in cognitionem suipsius actualem quòd sit. ex eo enim quòd aliquis cognoscit se operari operationes animæ, cognoscit se habere animam. ideo dixit sanctus Thomas quòd ex hoc quòd percipit se agere cognoscit se esse, vt daret intelligere quòd non qualisēunque cognitio actuum ducit in cognitionem esse animæ, sed illa cognitio qua cognoscit aliquis sibi inesse animæ actus.

Secundo autem modo sunt principium cognitionis animæ, quantum ad quid est. vnde dixit sanctus Thomas quòd Aristot. ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quòd sit immixtus & incorruptibilis. Secundum est, quòd aliquid per essentiam suam cognoscere se esse actuali cognitione, est præsentiam suæ essentiæ ad intellectum facere actualiter cognosci, quod ipsum est nullo alio requisito sicut substantiam separatam dicimus se semper actu cognoscere per seipsam, quia ipsa sola præsentia suæ substantiæ ad eius intellectum facit vt seipsam actu intelligat. Cognoscere autem se esse habituali cognitione per suam essentiam, est ipsam solam præsentiam essentiæ facere vt ipsum sit potens progredi in actum cognitionis suæ existentiæ. Quia ergo sola praesentia animæ in aliquo non facit vt aliquis actualiter cognoscat se animam habere, alioquin vnusquisque semper actualiter cognosceret se habere animam, quia semper anima sibi est præsens, sed requiritur quòd ab ipsa anima egrediantur actus, in quibus ipsius animæ existentia cognoscatur, sicut cum cognoscitur aliqui inesse aliqua actio, cognoscitur inesse principi talis actionis: ideo bene inquit san. Thom. quòd anima actuali cognitione non cognoscit per essentiam suam se esse, habitualiter autem se per suam essentiam cognoscit, quia non requiritur aliquis habitus ad hoc vt participet se & quid in seipsa agatur, sed ad hoc sufficit ipsa animæ essentia quæ mentī est præsens, sicut & ex ea progrediuntur actus in quibus esse cognoscitur. Vnde san. Thom. in sua ratione, ex eo quòd anima per se, hoc est per virtutem suæ naturæ agit, cōcludit, quòd per seipsam intelligit de se quòd est, scilicet habitualiter, inquantum per eius præsentiam potens est aliquis cognoscere de ipsa quòd sit, eliciendo actus in quibus cognoscitur.

SED multa circa hāc declarationem insurgunt dubia. Primū est. Anima in nullum actum cognitionis potest exire, nisi per speciem intelligibilem actuetur, cum sit pura potentia in genere intelligibilium, vt supērius est dictum. ergo per essentiam suam neque potest aliud à se intelligere, neque intelligere se intelligere, neque se esse, sed indiget aliquo habitu siue aliqua specie a hoc vt percipiat se esse. ergo non per solam suam præsentiam potest aliquis cognoscere se habere animam. ergo non cognoscit se esse habitualiter per suam essentiam.

Secundum est, quia superius dixit S. Tho. quòd anima semper adest sibi, non secundum potentiam vel in habitu tantùm, sed in actu. ergo non cognoscit se esse habitualiter per seipsam. per illud enim aliquid habitualiter tātùm cognoscitur quod est habitualiter in intellecta. Tertium est, sicut per actus animæ cognoscitur anima esse, ita per ipsos deuenitur in cognitionē eius quid est, licet alio & alio modo. ergo si quia per seipsam producit actus in quibus cognoscitur ipsam esse, dicitur seipsam cognoscere habitualiter quòd sit, eadem ratione dicetur & seipsam se habitualiter cognoscere quantum ad quid est.

PRO solutione primi dubij considerandum est, quòd cum operatio demonstret omne suum principium esse, q̄ non potest operatio esse nisi omnia eius principia ponantur quomodo cunq; aliqua sint principia operationis, præsertim proxima. illa per operationē cognoscuntur & si talis operatio sit cognoscibilis tota præsentia vniuscuiusque principij est ratio vt illud principium possit cognosci esse, cum omne principium cognitionis per se in suo ordine ad operationem concurrat. Sicut enim calor est ratio, quare calidum possit calefacere, ita quodlibet principium cognitionis est ratio quare cognoscens possit cognitionem elicere: & quia ex cognitione natum est cognosci principium cognitionis esse, sicut ex quacunque operatione potest

Universidad de Deusto
Biblioteca

principium operationis cognosci: ideo præsentia principij cognoscentis, in cognoscente est ratio vt cognoscens possit cognoscere illud principium esse. Vnde & natura intellectiua quæ per seipsam est principium intellectionis, per modum intellectui nomine naturæ intellectiuæ comprehendendo intellectum, est sibi ratio vt cognoscat se intelligere, & sic cognoscat se esse: & similiter species intelligibilis quæ concurrit ad intellectionē per modum formæ actuantis intellectum, per solam suam præsentiam in intellectu est ratio vt cognoscatur esse ab eo qui novit ad actum intellectionis speciem aliquam intelligibilem concurrere, inquantum per seipsam in suo ordine est causa intellectionis, & per intellectionem cognoscitur esse. idem est de omni habitu intellectus. & sic patet quòd per seipsam tam essentia animæ quàm species intelligibilis, & habitus est id per quod aliquis est potens cognoscere se habere animā, aut se habere speciem intelligibilem aut habitū. Ex his patet quòd ista consequentia non valet: Anima intellectiua non potest exire in actum intellectionis, nisi per speciem intelligibilem actuetur: ergo per essentiam suam non potest intelligere se intelligere, neque se esse tanquam ratio ex parte cognoscentis se tenens, & medium quo se habitualiter intelligat: non enim species intelligibilis facit vt anima habeat potentiam intellectiuam, cùm illa propriā naturam animæ consequatur: sed bene sequitur, ergo non potest se intelligere per seipsam tanquam per totale & cōpletum principium productiuum intellectionis: sicut non sequitur, species intelligibilis non potest exire in actum intellectionis, nisi simul cum potentia intellectiua, & nisi adsit intentio applicans speciem ad actum: ergo non est per seipsam ratio vt cognosci possit esse, tanquam principium intellectionis: sed bene sequitur, ergo non est totale principium talis intellectionis actualis. Ad secundum dicitur quòd anima adesse sibi dupliciter potest intelligi. Vno modo absolutè quantum ad suam naturam absolutè consideratam. Alio modo precisè tanquam ratio cognoscendi apud intellectū. Primo modo intellexit sanctus Thomas in prima ratione huius cap. Anima enim non aliquando est eadem sibiipsi imperfectè, aliquando perfectè, vt possit dici adesse sibi aliquando secundum habitum, aliquando secundum actum, sed semper perfectè vt vbi est declaratū: & ideo deducebat sanctus Thomas, q̄ anima semper de se intelligeret actu quid est, si ex eo solo anima de se cognoscit quid est, quia adest sibi absolutè per identitatem, quum semper sibi perfecto modo adsit. In hac autem responsione sumpta ex quæstionibus de veritate, animam adesse sibi intelligit S. Th. secundo modo. Non enim inconuenit animam adesse intellectui vt rationem alicuius cognitionis habitualiter, inquātum ipsa præsentia animæ apud intellectum, est ratio quòd ipsa potens sit cognoscere seipsam quantum ad esse: nō autem est ratio quòd actualiter se intelligat. Vnde & non oportet (si anima est sibi hoc modo præsens semper) quòd semper intelligat actu, sed sufficit quòd semper sit potens se intelligere, sicut & semper quandiu est, potens est agere per modum virtutis intellectiuæ.

Ad tertium dicitur quòd non est eadem ratio de cognitione animæ quantum ad quia est, & quantum ad quid est, quia ad cognitionem quia est habitualem sufficit quòd sit productiua actū per quem cognoscitur, & adsit intellectui. hoc autem sibi per seipsam conuenit. ad cognitionem autem quid est, exigitur vt sit aliquid intellectum in actu, quia nihil est medium, tanquam species, aut per modum speciei intelligibilis, quo aliquid cognoscitur, quantum ad quid est etiam habitualiter, nisi sit aliquid intellectum in actu. propter hoc enim ponitur quòd per ipsas res materiales non potest cognosci quid sunt, nisi virtute intellectus agentis fiant actu intelligibiles per speciem in intellectu possibili causatam. anima autem intellectiua non est in actu intellecta per seipsam vt est corpori conuncta, sed per species à phantasmatibus abstractas. ideo per seipsam non cognoscit de se etiā habitualiter: quid est, sed tantum potentialiter, licet fit productiua actus per quem natura animæ inuestigatione quadam & deductione cognoscitur.

CIRCA illud quod dicitur, quoniam nec etiam per fidem accipere possemus hanc cognitionem quòd sint quędā substātię intellectuales, nisi anima nostra ex seipsa cognosceret quòd intellectuale est: aduertendum quòd hoc non dicitur quasi per illam cognitionem qua anima cognoscendo se esse cognoscit q̄ intelligibile est, caueretur cognitio fidei per aliquam naturalem argumentationem qua cognoscamus substantias aliquas separatas & intellectuales esse: cognitio enim fidei infusæ, vt sic, non dependet necessariò ex aliqua naturali argumentatione: sed sic intelligendum est, q̄ sicut in aliis quæ sunt fidei, oportet præcognosci quid per nomina importetur, alioquin intellectus illis non adhæreret etiam per fidem, quia nihil de significato propositionum intelligeret, ita illam cognitionem qua cognoscimus, siue per demonstrationem, siue per fidem, esse aliquas substantias intellectuales separatas, oportet vt præcedat cognitio qua ex ipsa anima per actus suos cognita cognoscimus certò aliquod intellectuale esse, quia per illā cognitionem scimus quid sit substantias intellectuales esse.

CIRCA corollarium aduertendum ex doctrina S. Tho. in loco allegato de verit. quòd licet habitus & alia quæ sunt in anima nostra, cognoscamus quantum ad quia sunt, inquantum ex illis ipsis actus percipimus, quid verò sint, ex actuum qualitate inueniamus, sicut est de anima, ex tamē duæ cognitiones aliter ordinātur circa habitus quàm circa animam. cognitio enim de habitibus quia sunt, præsupponit cognitionē quid sunt: non autem cognitio quia est de anima præsupponit cognitionē quid est de ipsa, cùm multi sciant se habere animā, qui nesciunt quid est anima: cuius ratio est, quia non potest per actus cognosci aliquod principiū in esse nobis, nisi præcognoscatur illud esse principium talis actus: sicut non possum ex aliquo actu cognoscere iustitiam esse in me, nisi sciam iustitiam esse principium illius actus. habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, ita videlicet quòd essentia sua consistit in hoc, quòd est esse principium talis actus, sicut quid est iustitiæ, consistit in hoc quòd est esse per quam quis reddit vnicuique quod suū est: ideo nō potest cognosci per actum quòd aliquis habitus nobis insit nisi præcognoscatur quid est ille habitus. Dum autem cognoscitur animā esse principium alicuius actus, nō cognoscitur per hoc eius essentia, quia suum quid est non consistit in hoc quòd est esse principium talis actus, quum non per suam essentiam sit principium actus. immediatè, sed per potentiam: ideo non oportet præcognosci de ipsa quid est, dum cognoscitur eam in nobis esse, sed sufficit cognoscere in ipsa esse potentiam talis actus productiuam.

Quòd non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.

Cap. 47.

SI autem substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata: multò minus in hac vita diuinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas. Huius autem signum hinc etiam accipi potest: quia quantò magis mens nostra ad contemplanda spiritualia eleuatur, tantò magis abstrahitur à sensibilibus. vltimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est diuina substantia. vnde oportet mentem quæ diuinam substantiam videt, totaliter à corporibus sensibus esse absolutam vel per mortem, vel per aliquē raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei, Exod. 33. Non videbit me homo, & viuet. Quòd autem in sacra scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionē, seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, diuinæ virtutis præsentia demonstrabatur: vel etiam secundum quòd aliquæ spirituales substātiæ aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt. Difficultatem autem afferunt quædam verba Augu. ex quibus videtur quòd in hac vita possimus intelligere ipsum Deum. dicit enim in nono lib. de Tri- nit.* quòd in æterna veritate ex qua omnia facta sunt, formam secundum quam sumus, & secūdum quam vel in nobis vel in corporibus vera & recta ratione quid operamur, visu mentis conspicimus: atque inde concepta rerum veracem notitiā apud nos habemus. Duodecimo etiam confess. dicit: Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, vbi quæso id videmus? nec ego vtique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa quæ supra mētes nostras est incommutabili veritate. In libro etiam de vera religione dicit quòd secundum veritatem diuinam de omnibus iudicamus. In libro autem soliloquiorum dicit, quòd prius est veritas cognoscenda per quam possunt alia cognosci. quod de veritate diuina intelligere videtur. Videtur ergo ex verbis eius quòd ipsum Deum qui sua veritas est, videam*, & per ipsum alia cognoscamus.

Ad idem etiam pertinere videntur verba eiusdē, quæ ponit in 12. de Trinit. *sic dicens: Rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales & sempiternas, quæ nisi supra mentem humanā essent, incommutabiles profectò non essent. Rationes autem incommutabiles & sempiternæ alibi quàm in Deo esse non possunt: cùm solus Deus secūdum fidei doctrinam sit sempiternus. Videtur igitur sequi quòd Deum in ista vita videre possimus: & per hoc q̄ eum & in eo rerum rationes videmus, de aliis iudicamus. Non est autem credendum quòd Augustin. in verbis præmissis senserit quòd in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cùm contrarium dicat in lib. de videndo Deū ad Paulinam. Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem vel istas rationes æternas in hac vita videamus, & secundum eam de aliis iudicemus, inquirendum est. Veritatem quidem in anima esse ipse Augustin. in lib. soliloquiorum confitetur. vnde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Non solùm autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiā in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout vnaquæque res intantum dicitur vera, inquantum ad Dei similitudinem accedit. nō enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Est ergo specialiter modo in anima inquantum veritatem cognoscit. sicut igitur animæ & res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis, secundum quòd similitudinem illius summæ naturæ habent, quæ est ipsa veritas: quum sit suum intellectum, esse: ita id quod per animam cognitum est, verum est inquātum illius diuinæ veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in ipsa. Vnde & Augustinus super illud Psalmistæ: Diminutæ sunt veritates à filiis hominum: dicit quòd sicut ab vna facie resultant multæ facies in speculo: ita ab vna prima veritate resultant multæ veritates in mentibus hominum. Quanuis autem diuersa à diuersis cognoscantur & credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quàm practici: secundum quòd vniuersaliter in mentibus hominum diuinæ veritatis quasi quædam imago resultat. Inquantum ergo quælibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis inuenitur, secundum quæ de omnibus iudicatur facta resolutione in ipsa: dicitur omnia in diuina veritate vel in rationibus æternis videre, & secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in soliloquiis, qui dicit quòd scientiarum speculamina videntur in diuina veritate, sicut visibilia in lumine solis, quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aëre & similibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Augustini non habetur quòd Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solùm sicut in speculo: quod & Apostolus de cognitione huius vitæ confiretur dicens 1. Cor. 13. Videmus nunc per speculum. Quod etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repræsentet quàm inferiores creaturæ: tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum & ipsa de seipsa cognoscat quid est, per hoc quòd naturas sensibilium intelligit, vt dictum est. vnde nec per hāc viam cognosci Deus altiori modo potest quàm sicut cognoscatur causa per effectum.

Super cap. 47.

STENSO quòd in hac vita substantias separatas nullo modo quidditatiuè possumus intelligere, deducit vlterius sanct. Tho. quòd multo minus est sententiam Dei videre possumus in hac vita, nos videlicet puri viatores, vt excludamus Christū, qui simul erat cōprehensor & viator. Circa hoc autē duo facit. Primò probat propositum. secundò remouet quasdam obiectiones. Quantum ad primū arguit primò ratione sic: Non possumus in hac vita intelligere substantias separatas, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata. ergo multò minus essentiam diuinā videre possumus, probatur consequentia, quia diuina essentia transcendit omnes substantias separatas, & per cōsequens magis distat à phantasmatibus quàm aliæ substantiæ separatæ. Secundò arguit à signo. Quantò magis mēs nostra ad contemplanda spiritualia eleuatur, tantò magis abstrahitur à sensibilibus. ergo ad diuinam essentiam videndam quæ est vltimus terminus contemplationis, oportet mentē totaliter à sensibus corporeis esse absolutam vel per mortem vel per raptum. Confirmatur author. Exod. 33.

ADVERTENDVM, quòd ex probatione sumpta à signo, quum videlicet dicitur oportere mentem ad hoc vt videat diuinam essentiam, esse totaliter abstractam à sensibus per mortem vel per raptum: dat san. Tho. intelligere quid intendat per hanc vitam, dum dicit, quòd in hac vita videre essentiam diuinā non possumus. Non enim per hāc vitam intelligit esse naturale hominis viuentis, sed intelligit exercitium sensuum circa sensibilia: & est sensus, quòd homo vtens sensibus videre non potest diuinam essentiam, sed oportet ad eam videndam quòd abstrahatur ab vsū omnium sensuum, vel per mortem in qua etiam remittitur esse hominis naturale vel per raptū, in quo tamen esse naturali hominis superioris naturę, abstrahitur mēs ab eo quod sibi per naturam conueniebat, scilicet ab eo quod est intelligere per phantasmata. *Quomodo intelligitur quòd homo in hac vita diuinā essentiam videre non potest.*

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina sancti Thomæ veri. quæst. 13. quòd ad visionem diuinæ essentiæ non requiritur per se loquendo abstractio animæ à corpore secundum esse, imò nec etiam abstractio eius ab operibus partis vegetatiuæ, cum operatio intellectus huiusmodi operationibus non admisceatur, & ad ipsas non requiratur intentio vt per earum actus oporteat intentionem ab operatione intellectiua auerti, sed requiritur abstractio ab operationibus sensitiuis, quia intellectus operationibus sensibilibus admiscetur, & ita ex sensibilibus eius puritas quodammodo inquinatur: & etiam quia tam operationi sensus quàm intellectus oportet intentionem adesse. & ita intentio ad vnam retrahit ab alia: ideo non dixit sanctus Thomas quòd oporteat animam à corpore separari, aut ab omni alia operatione abstrahi ad hoc vt diuinam essentiam intueatur, sed quòd oportet ipsam totaliter à corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum. Attendendū tamen, quòd secundum communem quidem cursum & cōmunem diuinæ gubernationis ordinem non potest quis videre diuinam essentiam, nisi anima separetur à corpore, per miraculum tamen (vt tenet san. Tho. 1. q. 12. art. 11. ad 2. & veri. q. 19. art. 11. & 4. sen. dist. 49. q. 2. art. 7.) potest fieri vt quis in hac vita existens à sensibus abstractus ipsam videat. Communem igitur modum tetigit san. Tho. cùm dixit quòd oportet mentem esse totaliter à sensibus corporeis absolutam per mortem: particularem verò modum & miraculosum tetigit dum addidit vel per raptum, dans intelligere quòd potest quidem absolutè per potentiam diuinam fieri vt quis in hac vita Dei essentiam videat, non tamen est pro statu viæ potentia aliqua in anima humana, neque per principia naturalia, neque per habitus viæ infusos per quam possit Dei essentiam intueri. *Quæ abstractio ad diuinā essentiā videndā requiratur.*

QVARE autem oporteat in tali visione animam totaliter à sensuum operationibus abstrahi, affignat sanct. Thom. in loco allegato, & 2. 2. q. 75. ar. 4. duplicem rationem, quarum vna est quia anima in qua omnes potentiæ cognoscitiuæ radicantur, non potest simul habere intentionem ad actus plurium potentiarum, nisi illi actus sint adinuicē tāquam vnus actus ordinati: ideo cum totaliter attendit ad actū vnius potētiæ, oportet vt ab actu alterius potentiæ abstrahatur, sicut apparet in illo in quo operatio visus fortissimè intenditur. nō enim percipit auditu ea quæ dicuntur. in visione autē diuinæ essentiæ oportet totā animæ intentionē colligi, cū diuina essentia sit vehementissimū intelligibile, ad quod pertingere non potest nisi toto conamine in illud tendat, ideo necesse est vt omnino fiat abstractio à corporeis sensibus. Alia est quia oportet cum intellectus supra cōmunem modum eleuatur ad videndum summum immaterialiū, scilicet diuinam essentiam, vt etiam in illo actu virtutum sensitiuarum abstrahatur omnino. Quantum ad secundum adduc- *Quare in visione dicta anima essentia oportet fieri à sensib⁹ abstractionem.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

est sanct. Thom. duas instantias. Prima est quia in sacra scriptura aliqui vidisse Deum dicuntur, vt videlicet patet de Iacob. Ge. 32. & de Moyse, Num. 12. & de Isaia Isa. 6. Respondet autem (& est de mente Diony. 4. cap. cælestis hierarchiæ) quòd hoc intelligendum est aut secundum imaginariam vel corporalem visionem, vel per aliquas corporeas species aut exterius aut interius formatas, in quibus diuinæ virtutis præsentia demonstrabatur, aut etiam secundum quòd aliquæ spirituales substantiæ aliquâ de Deo intelligibilem cognitionem perceperunt.

CIRCA hanc secundam partem responsionis aduertendũ quòd sanct. Th. tangit responsionem Gregorij, quæ ponitur in glo. Gene. 32. inter prætur enim Gregorius huiusmodi visiones de visione spirituali qua sanctorum mentes in via diuino adiutæ lumine Deum cõtemplantur, qua visione habetur aliqua perfectior cognitio de Deo quàm per lumen naturale: aut per res sensibiles: cum illud supernaturale lumen sit expressior Dei similitudo quàm sit lumen naturale intellectus, & quã sint res sensibiles. Et quia diuinæ reuelationes (vt inquit san. Thom. super Isaiam sexto. & super Matth. 2.) ad homines non perueniunt nisi mediantibus angelis, ideo hoc dicitur quòd aliquando fiunt tales visiones secundum quòd spirituales substantiæ aliquam de Deo intelligibilem veritatem perceperunt, scilicet diuinitus instructi, supple & illam hominibus reuelarunt. & propter hoc dicũtur tales vidisse Deũ, inquantum ab angelis in persona Dei diuinam reuelationem acceperunt. Fortassis autem est corruptus tex. debétque sic haberi: vel etiam secundum quòd aliqui spirituales aliquam cognitionem de Deo intelligibilẽ perceperunt, & tunc planus est sensus. aliqui enim res diuinas sub figuris corporalibus diuinæ virtutis præsentiam demonstrantibus percipiunt, aliqui verò ex intrinseca illuminatione absque corporalibus figuris.

SED attendendum quòd licet hic modus sit communis quo aliqui dicuntur vidisse Deum, Paulum tamen & Moysen sanct. Thom. excipit in quæst. de veri. quæst. 10. arti. 11. ad primum & quæst. 13. artic. 2. & prima quæst. 2. art. 11. ad secundum & 4. sen. distinct. 49. quæst. 2. articulo septimo, & hoc de mente Augustini. 12. super Genesim ad literã, & in libro de videndo Deũ ad Paulinam. Nam de istis concedit quòd diuinam essentiam in hac vita viderint: sed tamen per omnimodam abstractionem à sensibus. Secunda instantia est, quia Augustinus in nono & in duodecimo de trinit. in duodecimo confessionum. in lib. de vera. rel. & in lib. soliloquiorum videtur velle quòd ipsum Deum qui veritas est, videamus, & per ipsum alia cognoscamus. Respondet san. Th. & dicit primò q̃ non est credendum in illis locis intendere Augustinum quòd in hac vita diuinam essentiam videre possimus, cùm contrarium dicat in lib. de videndo Deum ad Paulinã. Dicit secundò, quia Augustinus vult incommutabilem veritatẽ vel rationes æternas, id est, formas intellectas in diuino intellectu existentes, in hac vita videamus, & secundũ eam de aliis iudicemus, quòd cum veritas scilicet subsistens sit (secundum etiam Aug. in libro soliloquiorum) in anima, & non solum sicut Deus in omnibus rebus per essentiam inuenitur, neq; sicut in omnibus rebus est per suam similitudinẽ, quia in hoc aliis rebus non præfertur, sed spirituali modo inquantum cognoscitur, sicut omnes res veræ dicuntur in suis naturis secundum quòd similitudinem illius summæ naturæ quæ est ipsa veritas, habent, ita id quòd per animam est cognitum, est verum inquantum illius diuinæ veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in anima, quod quidem ostenditur per glo. super illud Psalmi, Diminutæ sunt veritates à filiis hominum. Et quia quædã sunt vera in quibus omnes homines cõcordãt, sicut sunt prima principia tam practica quàm speculativa, secundum quòd vniuersaliter in mentibus hominum diuinæ veritatis quasi quædam imago inuenitur, inquantum quicquid mens per certitudinem cognoscit, in iis principiis intuetur. & per ea de omnibus iudicat, dicitur omnia in diuina veritate vel in rationibus æternis videre, & secundum eas de omnibus iudicare: quem sensum etiam Augustinus ipse in soliloquiis confirmat. Ex his patet quòd ex verbis Augustini superius allegatis non habetur quòd Deus videatur in hac vita secundum suam substantiam, sed solum sicut in speculo, vt etiam dicitur primo Corinthiorum 13. Dicit tertiò quòd quamuis hoc speculum quod est mens humana, propinquius Dei similitudinem repræsenter, id est, sit similitudo Deo propinquior quàm res inferiores, cognitio tamẽ Dei quæ ex ipsa accipi potest, non excedit genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum & de seipsa quid sit, per naturam sensibilium cognoscat. Vnde nec altiori modo per hanc viam cognoscit Deus potest quàm sicut cognoscitur causa per effectũ.

Cognitio quam habet de Deo ex sensibilibus.

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est quòd non dixit sanct. Thom. cognitionem de Deo ex mẽte in qua fit in quodam speculo cognoscitur, non esse altiorem Dei cognitione quã ex sensibilibus naturis accipimus, sed dixit illam nõ excedere hoc genus cognitionis, quasi videlicet ad superius pertineat quoddam cognitionis genus pertineat, quia illa quidem cognitio est altior eo: quòd quantò effectus est nobilior, & maximè cum causæ appropinquat, tantò cognitio causæ per illum effectum sit altior & perfectior. constat autem mentem humanam esse nobiliorem effectum Dei quocunque effectu sensibili, non est tamen cognitio superioris generis. cum enim duplex genus cognitionis ex parte rei cognitæ superius sit tactũ, scilicet cognitio quæ est, & cognitio quia, item duplex ex parte cognoscentis, scilicet cognitio ex phantasmatibus sumpta, & cognitio sumpta ex participatione superioris luminis: cognitio sumpta de Deo ex mente humana, ita est cognitio originata ex phantasmatibus, sicut & cognitio de ipso immediatè ex sensibilibus sumpta: quia ipsa cognitio quam habet anima de seipsa quantum ad quid est, oritur ex cognitione naturarum sensibilium, vt superius est ostensum: & per consequens cognitio Dei ex ipsa mentis cognitione à phantasmatibus originatur, similiter talis cognitio ita est cognitio causæ per effectum inadæquatum, quæ dicitur cognitio quia est, sicut & cognitio Dei immediatè ex sensibilibus sumpta: quia nullus effectus est qui sit diuinæ naturæ adæquatus, & sic patet quòd vtraque harum cognitionum ad idem genus pertineat, licet vna sit altior & perfectior altera in illo genere.

Quòd vltima felicitas hominis non sit in hac vita.

Caput 51.

SI ergo humana felicitas vltima non consistat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quandam æstimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculatiuis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, vt in superioribus est ostensum *: non autem est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem peruenire, vt per essentiam cognoscatur, vel saltem ita, quòd aliæ substantiæ separatæ intelligantur, vt ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, vt ostensum est *: oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem vltimam poni, vt suprà probatum est *: impossibile est quòd in hac vita sit vltima hominis felicitas.

2 Item, vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quòd eo habito nihil aliud quæratur. Si enim adhuc mouetur ad aliud: nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autẽ in hac vita accidere non potest. quanto enim plus aliquis intelligit, tantò magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale: nisi fortè aliquis sit qui omnia intelligat. quod in hac vita nulli vnquam accidit qui esset solùm homo: nec est possibile accidere: cum in hac vita substantias separatas, quæ sunt maximè intelligibilia, cognoscere non possimus, vt ostensum est. non est igitur possibile vltimam hominis felicitatem in hac vita esse.

3 Adhuc, omne quod mouetur in finem desiderat naturaliter stabiliri & quiescere in illo. vnde à loco quo corpus naturaliter mouetur, non recedit nisi per motum violentum qui contrariatur appetitui. felicitas autem est vltimus finis, quem homo naturaliter desiderat. est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quòd in felicitate stabiliatur. nisi igitur cum felicitate pariter immobilitérque stabilitatem consequatur, nondum est felix, eius desiderio naturali nondum quiescente. Cùm igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem & quietem consequitur. vnde & omnium horum est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat. propter quod Philosophus dicit in primo Ethicorum *, quòd non æstimamus felicem Chamæleontem posse, cuilibet enim quantumcunque felix dicatur, possibile est infirmitates & infortunia accidere, quibus impediatur ab operatione, quæcunque sit illa in qua ponitur felicitas. non igitur est possibile in hac vita esse vltimam hominis felicitatem.

4 Amplius, inconueniens videtur & irrationale quòd tempus generationis alicuius rei sit magnũ, tempus autem durationis ipsius sit paruum. sequeretur enim quòd natura in maiori tempore suo fine priuaretur. vnde videmus quòd animalia quæ paruo tempore viuũt, paruũ etiam tempus ad hoc quòd perficiantur habent. Si autẽ felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam vel intellectualem vel moralẽ, impossibile est eam aduenire homini nisi post tẽpus diuturnũ: & hoc maximè in speculatiuis apparet, in quibus vltima felicitas hominis ponitur, vt ex prædictis patet. nam vix in vltima ætate homo ad perfectã speculationem scientiarum peruenire potest. tunc autem vt plurimũ modicum restat humanæ vitæ. non est igitur possibile in hac vita vltimam hominis felicitatem esse perfectam.

5 Præterea, felicitatem perfectam quoddam bonum omnes consentur, aliàs appetitum non quietaret. perfectum autem bonũ est, quod omnino caret admixtione mali: sicut perfectum albũ est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quòd homo in statu istius vitæ omnino sit immunis à malis non solum corporalibus siue carnalibus, quæ sunt fames, sitis, frigus, & alia huiusmodi: sed etiam à malis animæ. nullus enim inuenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur: qui non aliquando prætereat medium in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus: qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desiderat: aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere veller. non est igitur aliquis in hac vita felix.

6 Adhuc, homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa non solùm vt nunc cum eã sentit & eam refugit, sed etiam cum eam recogitat. hoc autẽ quòd non moriatur homo, non potest assequi in hac vita. non est igitur possibile quòd homo in hac vita sit felix.

7 Amplius, felicitas vltima non consistit in habitu, sed in operatione. habitus enim propter actus sunt. sed impossibile in hac vita continuè agere quamcunque actionem. impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

8 Item, quantò aliquid est magis desideratum & dilectum, tantò eius amissio maiorem dolorem & tristitiam affert. felicitas autem maximè desideratur & amatur. Maximè igitur eius amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita vltima felicitas, certum est quòd amitteretur saltem per mortem: & non est certum vtrũ duratura sit vsque ad mortem, cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur: sicut phrenesim & alia huiusmodi in quibus impeditur rationis vsus. semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexã. non erit igitur perfecta felicitas. Potest autem aliquis dicere, quòd cũ ea felicitas sit bonum intellectualis naturæ, perfecta & vera felicitas est illorũ in quibus natura intellectualis perfecta inuenitur, id est, in substantiis separatis. In hominibus autem inuenitur imperfecta per modum participationis cuiusdam. ad veritatem enim intelligendã plenè nonnisi per quendam inquisitionis motum pertingere possunt: & ad ea quæ sunt secundum naturam maximè intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis patet. vnde nec felicitas secundum suam perfectam rationem potest omnibus hominibus adesse: sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita. Et hæc videtur fuisse

sententia Aristot. de felicitate. vnde in primo Ethicorum, *vbi inquirit vtrum infortunia tollant felicitatem: ostenso quòd felicitas sit in operationibus virtutis quæ maximè permanentes in hac vita esse videntur: concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest, esse beatos: vt homines quasi non simpliciter ad felicitatem pertingẽtes, sed modo humano. Quòd autẽ prædicta responsio rationes præmissas nõ euacuet, ostendũ est. Hoc enim & si naturæ ordine substãtiis separatis sit inferior, creaturis tamẽ irrationalibus superior est. perfectiori igitur modo suum finem vltimum consequitur quàm illa: illa verò sic perfectè suum finem vltimum consequuntur, quòd nihil aliud quærunt. graue enim cũ fuerit in suo vbi, quiescit, animalia etiam cum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. oportet igitur multo fortius quòd cũ homo peruenerit ad suum finem vltimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista: ergo homo non consequitur felicitatem prout est finis proprius eius, in hac vita, vt ostensum est. oportet ergo quòd consequatur post hanc vitam.

*Cap. 14.

Improbatio.

2 Adhuc, impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. esset autem inane naturæ desiderium, si nunquam posset impleri. est igitur implebile desiderium naturale hominis: non autem in hac vita: vt ostensum est. oportet igitur quòd impleatur post hanc vitam. est igitur felicitas vltima hominis post hanc vitam.

3 Amplius, quandiu aliquid mouetur ad perfectionẽ, nondum est in vltimo fine: sed omnes homines cognoscendo veritatẽ semper se habent vt moti & tendentes ad perfectionẽ: quia illi qui sequuntur, semper inueniũt alia ab illis quæ à prioribus inuenta sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum *, non igitur homines in cognitione veritatis sic se habẽt quasi in vltimo fine existentes. cum igitur in speculatione per quã quæritur cognitio veritatis, maximè videatur vltima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristot. probat in decimo Ethicorum, *impossibile est dicere quòd homo in hac vita vltimum finem suum consequatur.

*Tex. cõ. 1.

*Cap. 10.

4 Præterea, omne quod est in potentia, intendit exire in actum. quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine vltimo: intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. ergo non erit ex toto in actu nec in vltimo tuo fine nisi quando omnia saltem ista materialia cognoscit. sed hoc non potest homo assequi per scientias speculatiuas quibus in hac vita veritatem cognoscimus. non est igitur possibile quòd vltima felicitas hominis sit in hac vita. Propter has autem & huiusmodi rationes Alexander & Auerrois posuerunt vltimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quæ est per scientias speculatiuas: sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia verò Aristot. vidit quòd non est alia cognitio hominis in hac vita quàm per scientias speculatiuas: posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia, à quibus angustiis liberabimur, si ponamus secundum probationes præmissas homines ad veram felicitatem post hanc vitam peruenire posse, anima hominis immortali existente: in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut in secundo huius operis ostensum est. erit igitur vltima fe-

Alexãder Auerrois.

Universidad de Deusto
Biblioteca

licitas hominis in cognitione Dei quam habet humana intros post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ. Propter quod Matth.5. Dominus mercedem in cœlis nobis promittit, & Matt.22. dicit quòd sancti erunt sicut angeli: qui vident Deum semper in cœlis, vt dicitur Matth.18.

Auth. sac. scripturæ.

Super cap. 48.

EX præmissis infert sanct. Thom. vnum corollariũ, scilicet quòd impossibile est in hac vita esse vltimam hominis felicitatem, & arguit primò ex prædictis sic. In aliqua Dei cognitione oportet vltimã felicitatem poni, vt superius est ostensum: sed non in aliqua cognitione quæ possit in hac vita haberi, vt ex prædictis cõstat, ergo nõ potest in hac vita esse vltima hominis felicitas. Secundò in hac vita nõ potest terminari appetitus sciẽdi, cũ quantò plus aliquis intelligit, tãtò magis in eo desideriũ intelligẽdi augeatur, nisi fit aliquis qui omnia intelligat: quod nulli vnquã qui esset solùm homo accidit, nec etiã potest accidere: cũ substãtias separatas cognoscere nõ possimus in hac vita. ergo &c. probatur consequentia, quia cum aliquis felicitatem consequitur, pariter consequitur & stabilitatem, vt patet ex omni conceptione de felicitate. propter quod inquit Aristoteles primo Ethicorum, quod non existimamus felicem Chamæleonta, id est, eum qui variatur in vita, sicut Chamæleon animal, quod ad præsentia cuiusque coloris (exceptis tamen quibusdam coloribus, vt refert Plin. 8. lib.) colorem mutat, patet etiam ratione, quia cum naturale desiderium hominis sit ad hoc vt in felicitate stabiliatur, sicut & omne quod mouetur in finem naturalem, desiderat stabiliri & quiescere in illo, vt patet ex rebus naturalibus quæ non nisi violenter recedunt à loco naturali, nisi cum felicitate pariter stabilitatem consequeretur, non esset eius naturali desiderio satisfactum: & sic non esset felix.

AD beatitudinem pertinere stabilitatem, probat sanct. Tho. 1.2.q.5.ar.4. præter rationem hîc adductam, etiam ex ipsa visione diuina contra opinionem Origenis, qui aliquorum Platonicorum errorem sequutus posuit quòd post vltimam beatitudinem homo potest fieri miser. requirebi. Quartò impossibile est aliquem esse hominem imperfectã operationem secundum virtutem speculatiuam vel moralem nisi post diuturnum tempus, & maximè speculatiuam: quia vix homo in vltima ætate, & quando vt plurimum modicum restat humanæ vitæ, ad perfectã speculationem scientiarum peruenire potest: ergo nõ potest in hac vita vltima hominis felicitas perfecta esse, si felicitas in tali operatione consistit. probatur consequentia, quia videtur inconueniẽs & irrationabile quòd tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis eius sit paruum. probatur, & quia natura suo fine maiori tempore priuaretur: & quia in animalibus videmus oppositum.

ADVERTENDVM, quòd circa generationem alicuius animalis non est inconueniens quòd tempus generationis sit maius tempore vitæ, cum videamus aliquod animal natũ statim mori: sed inconueniens videtur quòd talis sit ordo naturæ alicuius speciei, quòd pro maiori parte tẽpus generationis excedat tempus vitæ. Videmus enim vt inquit S. Thom. quòd quæ paruo tempore viuunt paruo tempore perficiuntur. Quintò, non est possibile quòd homo in statu huius vitæ omnino sit immunis à malis non solùm corporis, sed etiam animæ, cum nullus sit qui non aliquando ordinatis passionibus inquietetur, nõ aliquando prætereat medium, in quo consistit virtus, non circa cognitionem aut modum cognoscendi deficiat. ergo non potest in hac vita esse felix. probatur cõsequentia, quia perfectum bonum est quod omnino caret admixtione mali, felicitatem autem omnes perfectum bonum confitentur esse. Sextò, quòd nõ moriatur, non potest assequi homo in hac vita. ergo &c. probatur consequentia, quia homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa etiam dum eam recogitat.

ADVERTE quòd huic rationi subintelligenda est alia propositio quam tanquam manifestam sanct. Tho. præmittit, scilicet quòd hominis felicis appetitus totaliter impletur.

CIRCA autem ipsam rationẽ dubitatur, quia videtur posse se ad oppositum retorqueri, sic arguendo: Homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa, ergo felicitas hominis nõ est in hac vita. probatur prima consequẽtia, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. sequitur enim felicitas hominis esse post mortẽ, ergo mors ordinatur ad felicitatem tanquam medium necessarium, ergo naturaliter appetitur, quia si finis naturaliter desideratur, etiam media necessaria ad finem naturaliter desiderantur, ergo nõ naturaliter eam homo refugit, neque de ipsa tristatur.

AD hoc negatur prima consequentia, & ad probationem negatur assumptum: ad cuius probationem negatur secunda consequentia. dicitur enim ex doctrina sanct. Tho. 4. sen. d. 49. art. 2. ad vltimum quòd quamuis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quæ sunt ad finem: sed ea appetitu rationali desiderat consiliando de ipsis & eligendo ea: simul stant simul quòd aliquid secundum se sit odibile, & appetitui naturali repugnans: & tamẽ propter finem aliquem eligatur, sicut sectio membri appetitur propter sanitatem: & tamen sanitas naturaliter desideratur, & sectio habetur naturaliter odio. ita etiã in proposito finis naturaliter appetitur, & mortem naturaliter quilibet refugit, & tamen per mortem ad finem peruenitur, & propter ipsum finem appetitu rationali mors appetitur & eligitur. Ex quo patet illam consequentiam esse nullam, mors ordinatur ad felicitatem tanquam medium necessarium: ergo naturaliter appetitur, sicut & ipsa felicitas: ista consequentia forte teneret in rebus carentibus ratione: quia in illis est vnica diuersa natura: non autem in homine, in quo sunt duæ naturæ aliquo modo, scilicet corruptibilis & incorruptibilis: volũtas enim bonum vtriusque naturæ naturaliter desiderat, cum vtraque sit de perfectione suppositi. ideo malum vniuscuiusque illarum naturali appetitui contrariatur. Septimò, impossibile est in hac vita agere continuè quamcunque actionem. ergo &c. probatur consequentia, quia vltima felicitas non in habitu sed in actione cõsistit quantum scilicet ad ipsam beatitudinis essentiam.

Octauò, felicitas quæcunque ponatur in hac vita, semper habebet tristitiam naturaliter annexam, ergo non erit perfecta felicitas. probatur antecedẽs, quia amissio felicitatis, vt pote rei maximè desiderabilis, maximè tristitiam habet. quæcunque autem felicitas in hac vita ponatur, certum est quòd amittetur saltem per mortẽ, & non est certum quòd durare debeat vsque ad mortem, cum multa possint accidere in hac vita quibus homo totaliter ab operatione virtutis impeditur, puta phrenesis, sopite, & ista certitudo amissionis & incertitudo diuturnitatis felicitatis non est absque tristitia.

ADVERTE quòd hæc ratio à sexta differt: quia ibi cõsiderabatur quòd appetitus hominis non potest in hac vita impleri, cum naturaliter appetat non mori, & hoc assequi non possit, hîc autem consideratur admixtio tristitiæ cum bono in quo felicitas poneretur.

AD has rationes responderi posset quòd probant felicitatem perfectam non posse esse in hac vita, quod vtique conceditur, quia ista cõuenit tantùm substantiis separatis, in quibus est perfecta natura intellectualis: non autem probat felicitas quæ nata est homini cõuenire, quæ est imperfecta, quòd cum in homine sit natura intellectualis imperfecta, non possit in hac vita haberi. confirmatur responsio ex Arist. primo Ethic. cum enim ostendisset felicitatem esse in operibus virtutum quæ maximè permanẽtes sunt: dixit eos quibus in hac vita talis perfectio adest, esse beatos vt homines: quasi diceret illos esse non simpliciter beatos, sed modo humano. Sed hæc responsio (inquit sanct. Thom.) rationes præmissas nõ euadit, & arguitur primò sic: Oportet cum homo ad vltimum suum finem peruenerit, vt naturale eius desiderium quietetur, cum irrationabilia quibus homo naturæ ordine superior est, sic perfectè finem suum vltimum consequantur, vt nihil aliud quærant, vt patet in gruibus & in brutis: sed hoc non potest esse in hac vita. ergo felicitatem prout est finis proprius, homo consequi non potest in hac vita. ergo post hanc vitam consequetur. Secundò, naturale desiderium hominis est implebile, alioquin esset inane, sed non in hac vita impleri potest, vt ostensum est, ergo implebitur post hanc vitam ergo &c. Tertiò, homines in hac vita non se habent in cognitione veritatis quasi in vltimo fine existentes, sed semper se habent vt moti & tendentes ad perfectionem, cum alii qui sequuntur, semper inueniant alia ab iis quæ priores inuenerunt, vt dicitur secundo Metaphy. ergo &c. probatur consequentia, quia in speculatione per quam quæritur cognitio veritatis vltima, videtur felicitas hominis in hac vita consistere, vt ipse etiam Arist. decimo Ethicorum probat.

ADVERTE, quòd hæc ratio tenet de felicitate naturali quæ per studium & exercitium in speculatiuis scientiis quæritur, de qua Philosophi sunt loquuti. oportet enim talẽ esse perfectissimam cognitionem quæ haberi & acquiri per tale exercitium potest, & ad hanc cognitionem nullus in hac vita peruenit. non autem procedit de felicitate supernaturali, quia secundum hanc rationem probaretur quòd nec etiam post hanc vitam posset homo felicitatem adipisci, cum nullus videntium diuinam essentiã sit in vltimo fine cognitionis veritatis, eò quòd nullus diuinam essentiam comprehendere possit, nisi forte dicamus quòd quilibet videns diuinam essentiam est in fine cognitionis veritatis quantum ad cognitionem specierum creaturũ: quia vt dicetur inferius, quilibet beatus in diuina essentia omnes naturas creatas intelligit, & etiam quantum ad modum cognoscendi ipsum Deum, nullus est enim altior modus cognoscendi Deum, quàm ipsum per essentiam videre, & sic ratio de omni fine concluderet. Quartò, homo per scientias speculatiuas quibus in hac vita veritatem cognoscimus, non potest omnes, nec etiam materialia cognoscere. ergo &c. probatur consequentia, quia cum id quod est in potentia, intendat exire in actum, & intellectus noster sit in potentia ad omnes formas rerum, non erit ex toto in actu neque in vltimo suo fine, nisi quando omnia (saltem ista materialia cognoscit. confirmatur authoritate Alexandri & Auerrois. Ad authoritatem autem Aristot. dicitur quòd quia vidit nõ esse aliam cognitionem hominis in hac vita quàm per scientias speculatiuas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo supple, nõ autem posuit quòd felicitas quæ est proprius finis vltimus hominis, non sit perfecta felicitas, & quòd in hac vita suum proprium vltimum finem assequatur.

ADVERTENDVM, vt inquit sanctus Thomas in 4. d. allegata, eodem ar. q. 4. quòd Aristot. in lib. Ethicor. de hac tanta felicitate hominis locutus est, quæ est quædam participatio veræ beatitudinis secundum quod homo est perfectus in bono aliquo actionis speculatiuæ principaliter, & practicæ secundariò: aliam autem quæ est post hanc vitam, nec asseruit, nec negauit: sed in libro quod hoc loco dicitur ipsum Aristot. posuisse hominem non consequi beatitudinem in hac vita perfectam, sed suo modo. Quo dicendum est, intelligendum quasi posuerit hominem in hac vita consequi beatitudinem imperfectam: perfectam autẽ post hanc vitam, sed quia posuit quidem in lib. Ethic. hominem consequi posse beatitudinem imperfectam in hac vita, qualis inquam sibi in hac vita potest euenire: an autem post hanc vitam perfectam felicitatem habiturus, non determinat. Ex prædictis infert sanct. Tho. quòd nos liberamur ab angustia quam præclara ingenia philosophorum passa sunt ponentium secundum probationes præmissas, homines ad veram post hanc vitam felicitatem peruenire posse, anima immortali existente: quando intelliget per modum substantiarum separatarum, vt in secundo libro est ostensum, vltimo loco ex vniuerso superiori processu de felicitate differt sanct. Tho. primam conclusionem principaliter intentam hanc, scilicet vltima hominis felicitas erit in cognitione Dei post hanc vitam quam habebit mens humana per modum substantiarum separatarum.

Quòd substantiæ separatæ non vident Deum per essentiã, ex hoc quòd cognoscunt eum per suas essentias.

Cap. 49.

PORTET autem inquirere vtrum hæc ipsa cognitio qua substantiæ separatæ & animę post mortem cognoscunt Deũ per suas essentias, sufficiat ad ipsarum vltimã felicitatem. Ad cuius veritatis indagationem primò ostendendum est quòd per talem modũ cognitionis non cognoscitur diuina essentia. Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter. Vno modo secundum quòd effectus sumitur vt medium ad cognoscendum de causa quòd sit, & quòd talis sit: sicut accidit in scientiis quæ causam demõstrant per effectũ. Alio modo ita q̃ in ipso effectu videatur causa inquantum similitudo causæ resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem, & differt hic modus à primo. nam in primo sunt duæ cognitiones effectus & causæ: quarum vna est alterius causa: nam cognitio effectus est causa quòd cognoscatur causa eius. In modo autem secundo vna est visio vtriusque. simul enim dũ videtur effectus, videtur & causa in ipso. Tertio modo ita, quòd similitudo causę in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si area haberet intellectum, & per formam suam cognosceret artem a qua talis forma velut eius similitudo processit. nullo autem istorum modorum per effectũ potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causæ adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur. Substãtiæ autem separatæ cognoscunt Deum per suas substãtias, sicut causa cognoscitur per effectum: nõ autem primo modo, quia sic eorũ cognitio esset discursiua: sed secundo modo, inquantum vna videt Deum in alia: & modo tertio, inquãtum quælibet earum videt Deum in seipsa: nulla autem earum est effectus adæquãs virtutem Dei, vt in secundo libro ostensum est*. non est igitur possibile q̃ per hunc modum cognitionis ipsam diuinam essentiam videant. *Cap.16.

2 Amplius, similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substãtiam, oportet quòd sit eiusdem speciei, vel magis species eius: sicut forma domus quæ est in mente artificis, est eiusdem speciei cũ forma quæ est in materia, vel potius species eius. non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est: sed ipsa natura substantiæ separatæ non est idẽ specie cum natura diuina, quinimò nec genere, vt in primo libro ostensum est*. non est igitur possibile quòd substantia separata intelligat diuinam substantiam per propriam naturam. *Cap.38.

3 Item, omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur: diuina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionẽ totius esse, vt in primo libro ostensum est*. Impossibile est igitur quòd per aliquod creatum diuina substantia videatur. *Cap.42.

4 Propterea, omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repræsentando rem illã. vnde & orationes significantes quod quid est, terminos & rationes & diffinitiones vocamus. Impossibile est autem quòd aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, cum quælibet similitudo creata sit alicuius generis determinati: non autem Deus, vt in primo ostensum est*. non igitur est possibile quòd per aliquam similitudinem creatam diuina substantia intelligatur. *Cap.25.

5 Amplius, diuina substãtia est suum esse, vt in primo ostensum est*. ipsum autem esse substantiæ separatæ est aliud quàm sua substantia, vt in secundo probatum est*. essentia igitur substantiæ separatæ non est sufficiens medium quo Deus per essentiam suam videri possit: cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, & quòd est omnium causa, & eminens omnibus, & remotus ab omnibus. non solùm quæ sunt, sed etiam quæ mente creata concipi possunt: ad quam etiam cognitionẽ de Deo nos vtcunque pertingere possumus. per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, & quòd causa aliorum est, & alijs supereminens, & ab omnibus remotus: & hoc est vltimum & perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita. vnde Dionysius dicit in libro de mystica Theologia quòd Deo quasi ignoto coniungimur. quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid verò sit, penitus manet ignotum. Vnde & ad huius sublimissimæ cognitionis ignorantiam demonstrandam de Moyse dicitur Exod. 20. quòd accessit ad caliginem in qua erat Deus. Quia verò natura inferior in sui summo nonnisi ad infimum superioris naturæ attingit, oportet quòd hæc cognitio ipsa sit eminentior in substantijs separatis quàm in nobis. Quod per singula patet. *Cap.52.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nam quanto propinquior & expressior alicuius causæ effectus cognoscitur, tantò euidentior apparet de causa eius q̃ sit. Substantiæ autem separatæ quæ per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus, & expressius Dei similitudinem gerentes, quàm effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiæ separatæ & clarius quàm nos quòd Deus est.

6 Rursus cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perueniatur, vt suprà dictũ est: quanto plura & magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognouerit, tantò magis ad propriam cognitionem ipsius accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum, neque insensibilem: quàm qui scit solum eũ non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. substantiæ autem separatæ plura cognoscunt quàm nos, & quæ sunt Deo magis propinqua: & per consequens suo intellectu plura & magis propinqua à Deo remouent quàm nos. magis igitur accedunt ad propriã ipsius cognitionem quàm nos: licet nec ipsæ per hoc quòd seipsas intelligunt, diuinam essentiam videant.

7 Item, tantò aliquis alicuius altitudinem magis nouit, quantò altioribus scit eum esse prælatum: sicut & rusticus sciat regem summum esse in regno: quia tamen non cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales cũ quibus aliquid habet negocij: non ita cognoscit regis eminentiã sicut aliquis qui omnium principũ regni dignitatem nouit, quibus scit regem esse prælatum, quãuis neuter altitudinem regiæ dignitatis comprehendat. nos autem non scimus nisi quædam infima entium. licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamẽ ita cognoscimus eminentiam diuinam sicut substantiæ separatæ, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, & eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

8 Vlterius manifestum est quòd causalitas alicuius causæ & virtus eius tantò magis cognoscitur, quantò plures & maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum sit quòd substantiæ separatæ causalitatem Dei & eius virtutem magis cognoscunt quàm nos: licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

Super cap. 49.

POSTQVAM ostendit sanct. Thomas humanam felicitatem consistere in Dei cognitione quam habet anima separata ad modum substantiarum separatarum: quia substantiæ separatæ duobus modis in diuinam cognitionem feruntur, scilicet cognoscendo ipsum per essentias suas, & videndo ipsum per ipsius essentiam: vult nunc ostendere in qua istarum cognitionum beatitudo consistat. Circa hoc autem quatuor facit. Primò probat, per illum modum quo substantiæ separatæ per suas essentias Deum cognoscunt, non cognosci diuinam essentiam: secundò ipsam per illum modum aliquam habere de Deo cognitionem circa medium capituli ostendit: tertiò probat quòd in illa cognitione non quiescit substantiarum separatarum desiderium in sequenti capitulo: quartò in eodem capitulo propositum infert ex quibus tanquam manifestum vult haberi quòd felicitas in cognitione Dei qua eius substantia videtur, cõsistit.

Quantum ad primũ arguit primò sic, substantiæ separatæ cognoscunt Deum per suas substãtias, sicut causa cognoscitur per effectum inadæquatũ, ergo impossibile est quòd essentiam Dei videant per suas essentias. probatur cõsequentia, quia cùm tribus modis ex effectu cognoscatur causa, scilicet tanquã ex medio per quod cognoscitur quòd sit, & quòd talis sit, in quo modo cognoscitur effectus vna cognitione, & alia cognitione causa, tanquã medio in quo causa videtur, in quantũ similitudo causæ resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo, quomodo vna cognitione & causa videtur & effectus: & tanquam medio quo, siue tanquã similitudine causæ existente in effectu qua ipse effectus cognoscit causam: sicut esset de arca si haberet intellectum, & cognosceret artem à qua processit: per nullum istorum modorum cognosci potest de causa quid est, nisi effectus sit eaq; sit adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur.

AD euidentiam autem antecedentis inquit sanctus Thomas. Manifestum est quòd substantiæ separatæ vident Deum per suas essentias tanquam causam per effectum: non primo modo: quia sua cognitio non esset discursiua: sed secundo modo, inquantum vna videt Deum in alia: & tertio modo inquantum videt Deum in seipsa. De modo autem tertia huius rationis dictum est in superioribus. Hoc tamen attendendum, quòd iccirco duos modos videndi Deum ex istis esse, quia licet vtraque substantia sit medium eiusdem rationis considerata vtriusque natura siue materialiter: non tamen est eiusdem rationis in ratione medij in hac cognitione: quia cum vna cognoscit Deum in seipsa, ipsã cognoscentis essentia se habet tãquam species intelligibilis quæ est medium quo elicitur intellectio: dum autem videt Deum in alia, essentia illius alterius non est medium veluti species intelligibilis, cum per seipsam non sit in intellectu cognoscentis: sed tantùm per suam similitudinem sed est medium in ratione obiecti cogniti, in quo aliud videtur sicut quæ sunt in speculo, videntur in ipso speculo viso.

ATTENDENDVM etiam cum inquit sanct. Thomas quòd substantiæ separatæ cognoscunt Deum per suas essentias sicut causa per effectum cognoscitur, non tamen primo modo quòd per hoc excluditur obiectio Scoti secundo sententiarum distinctione tertia quæst. 9. arguentis cognitionem angelicam se discursiuam, quia cognoscit causam per effectum. patet enim ex iis quæ dixit ian. Tho. quòd non omnis cognitio causæ per effectum est discursiua, quia nõ semper alia est cognitio causæ, & alia cognitio effectus, vt vnius cognitio possit esse causa cognitionis alterius: sed tunc tantùm quando causa cognoscitur per effectum tãquam per medium prius cognitum, & demonstratum causæ: hoc autem modo non cognoscit substantia separata Deum per effectum, sed aut vtendo sua essentia tanquam specie intelligibili, aut vna cognitione simul cognoscẽdo effectum & causam quam in ipso effectu cognoscit. Secundò. Nam substantia separata non est eiusdem speciei cum substantia diuina. ergo &c. probatur consequentia, quia similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum substantiam, oportet quòd sit eiusdem speciei, vel magis species eius, vt patet de domo in materia, & in mente artificis. ratio autem est, quia per ipsam speciem intelligibilem vnius naturæ non cognoscitur de altero quid est, tantùm scilicet per proprium repræsentatiuum quiditatis.

CIRCA probationem consequentiæ duo sunt attendenda. Primum est quòd iccirco loquens sanct. Thom. de specie intelligibili, inquit sub disiunctione quòd oportet ipsam esse eiusdẽ speciei cum re intelligibili, vel magis eius speciem, quia ad hoc propositum nihil refert quod illorum dicatur. sufficit enim illud quòd oportet vt sit eiusdem speciei. nam vt dicebat, per speciem hominis non intelligitur de asino vel equo quid est, similiter etiã in aliis. sicut enim nisi intelligẽs fieret vnus cum re intelligibili, non intelligeret ipsam, ita nisi fieret vnum secũdum rationem specificam, non intelligeret eius rationem & quiditatem. similitudo enim secundum eandem rationem requiritur ad cognitionem essentiæ, quod tamen intelligendum est ante formalitatem aut eminenter, siue enim species per quam aliquid intelligitur, sit omnino & præcisè eiusdem rationis cum intelligibili siue eminenter ipsum contineat, per illam potest intelligibilis essentia cognosci, propter hoc cum omnis forma creata à diuina natura deficiat, quia nec ipsam eminenter continet: nec est eiusdem rationis cum ipsa, imò est inferioris ordinis, vt dicitur prima q. 12. art. 2. non potest per quãcumque formam creatam diuina essentia cognosci. sed licet sanct. Thomas vtatur distinctione, videtur tamen magis declinare ad hoc quòd forma intelligibilis sit species rei intelligibilis. possunt enim duplicitèr comparari intelligibile & similitudo eius in intellectu. Vno modo tantũ duo singularia vnius naturæ, differẽtia secundum modum essendi, sicut domus in mẽte & dom⁹ in materia possũt dici duo singulares domus, quarũ vna habet esse materiale, altera immateriale: & tũc dicũtur vnius speciei. Alio modo vt species, & species cui⁹ est species, sicut humanitas & homo siue humanitas & homines, & tunc non dicuntur propriè vnius speciei, sed vnum dicitur species alterius. Videtur autẽ hic secũdus modus cõuenientior esse: quia cum species intelligibilis in intellectu nostro insignium accidentibus indiuidualibus illius naturæ cuius est species, licet sit indiuiduata inquãtum est accidens recepti in intellectu, non potest dici indiuiduum illius naturæ propriè loquendo. nam species hominis in intellectu est lic homo. puta Socrates aut Plato, sed comparatur ad rem extra intellectum, sicut naturata ad id quod talem naturã habet, sicut si poneretur separata ab omnibus indiuiduis secundum esse & per se subsistẽs, vt est separata secundum intellectum, quẽadmodũ posuit Plato, non compararetur ad ea quæ sunt illius speciei sicut vnum indiuiduum ad aliud, sed sicut natura & species ad id cuius est natura aut species: ideo conuenientius dicitur talis similitudo esse species rei intelligibilis quàm esse eiusdem speciei cum illa. Secundum est quòd ideo sanctus Thomas non dixit absolutè similitudinẽ intelligibilis qua intelligitur aliquid, esse eiusdem speciei vel speciem eius, sed addidit per quam cognoscitur secundum substantiam, quia non inconuenit per aliquam similitudinem quæ non est species rei intellectæ, ipsam aliquo modo intelligi, puta quantum ad an est, & quantum ad aliqua prædicata communia, sed bene repugnat vt per talẽ speciem cognoscatur res perfectè & quidditatiuè, quod est cognoscere ipsam quantũ ad substantiam & essentiam. Tertiò. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem determinatur, diuina autem essentia est infinita, ergo &c.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est, quia oportet inter speciem & rem intellectã esse adæquationem vel continentiam secundum eminentiam speciei ad rem intellectã, quia quòd quicquid est in re substantialiter, continetur in similitudine & specie intelligibili intelligibiliter: alioquin intelligibile in sua cognitione quidditatiuo non perfectè vniretur intelligenti. Ex hoc enim habetur quòd forma quæ est ad aliquod genus determinata, non potest esse species intelligibilis essentiam illimitatam repræsentans, quia tunc inter speciem & rem intellectã non esset adæquatio: ideo cum quælibet forma creata sit ad aliquod genus vel speciem determinata, essentia autem diuina sit supra omne genus, optimè sequitur per nullam formã creatam posse diuinam essentiam cognosci. Ex his patet responsio Aureoli à Capreolo adductam quarto sent. dist. 49. q. 5. quòd per formam limitatam non possit cognosci natura illimitata. Vnde actus quo videtur diuina essentia, est limitatus & finitus, & tamen est expressa similitudo ipsius secundum Augustinum & alios sanctos. constat autem quod hæc responsio non euadit argumentum. Nam non potest esse adæquatio in repræsentando cognoscibiliter aliquod cognoscibile nisi sit similitudo in natura secundum eandem rationem naturæ, licet non secundum eundẽ modum essendi. Nam non potest esse repræsentatio obiectiua apud intellectum nisi ex obiecto in actu & intellectu in actu fiat vnum, vt patet tertio de anima. non fit autẽ vnum intelligibile cum intellectu nisi quia natura intelligibilis venit intellectui: licet quandoque secundum alium modum essendi quàm sit in seipsa. non venit autem natura intelligibilis intellectui per hoc q̃ aliquid aliud inferius ipso & imperfectius est in intellectu, sed quia ipsamet secũdum eandem rationẽ est & in intellectu & in seipsa, quantumcunq; secũdum modum essendi variatur. ideo non potest aliquid apud intellectũ adæquate intelligibili in repræsentando, nisi adæquetur illi secundum rationem naturæ, inquantum scilicet est forma intelligibilis: licet non adæquetur ei inquantum est talis entitas quæ accidentaliter informat intellectum. nõ enim vt inquit S. Th. in 4. d. 49. q. 2. a. 1. forma existens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet, sed secũdum rationem in qua cum re exteriori cõmunicat. De hoc quomodo dictum est in 2. lib. Quod autem inquit Aureolus de actu intelligendi q̃ est similitudo diuina essentiam repræsentãs, falsum est. Ad authoritates sanctorum dicitur quòd eum dicunt cognitionem rei esse illius similitudinem: per cognitionem non intelligunt ipsum actum, sed principium cognitionis quæ est species intelligibilis, aut verbum & conceptus, vbi formatur verbum & conceptus.

ADVERTENDVM autem quòd hæc ratio à præcedenti differt, quia in illa considerabatur identitas requisita inter speciem intelligibilem & rem intellectam, in ista autem consideratur adæquatio secũdum naturã inter illa. sicut autem adæquatio fundatur super aliqua vnitate, ita ista ratio est cõfirmatio præcedentis. Quartò. Impossibile est quòd aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, cum quælibet talis sit alicuius generis determinati, nõ autem Deus, ergo &c. probatur consequentia, quia omnis species intelligibilis per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repræsentando rem illam, vt patet ex orationibus significantibus quod quid est, quæ dicũtur termini, & rationes, & diffinitiones.

ADVERTENDVM quòd etiam ista ratio præcedenti est confirmatio. Nam supposita adæquatione naturæ inter speciem & rem intellectam, quod erat fundamentũ præcedentis rationis, procedit hæc ratio ex adæquatione in repræsentando quæ super naturæ adæquatione fundatur. Quintò. Diuina essentia est suum esse, non autem essentia substantiæ separatæ, ergo &c.

ADVERTE quòd ex eodem fundamento procedit hæc ratio ex quo præcedentes processerũt, scilicet quòd oportet speciem, & eius cuius est species, eiusdem rationis esse, aut quòd species eminenter ipsum intelligibile contineat. id autem cuius essentia non est ipsum suum esse, non potest esse eiusdem rationis cum eo cuius essentia est suum esse, quia hoc est ipsum esse subsistens, illud verò non est esse subsistens, sed aliquid habens esse participatum, & ideo deficit ab ipso esse subsistente: & per consequens non potest ducere in cognitionem quidditatiuã illius. Quantũ ad secundum ostendit sanctus Thomas per suam essentiam substantiam separatam aliquã de Deo habere cognitionem: & ponit duas conclusiones: quarum vna est, substantia separata per suã essentiam cognoscit de Deo quia est, quòd est omnium causa, quòd est omnibus rebus eminẽs, & quòd est remotus ab omnibus quę sunt, & quæ mente humana cõcipi possunt. probatur, quia nos ad hanc cognitionem vtcunque per eius effectus pertingere possumus, quod est vltimũ & perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita: quod probatur ex Dionysio in libro de mystica Theologia, dicente quòd Deo quasi ignoto coniungimur, inquantũ videlicet de ipso cognoscimus quid non est, quid autem est, penitus ignoramus. Idem datur intelligi Exod. 20. vbi de Moyse dicitur quòd accessit ad caliginem in qua erat Deus.

ALTERA conclusio est: Prædicta cognitio est eminentior in substantiis separatis quàm in nobis. probatur primo in communi, quia natura inferior in sui supremo nonnisi ad infimum superioris attingit, id est, accedit per quãdam participationem. secundò probatur descendẽdo ad particulares cognitiones quas de Deo habemus. Quantũ quidem ad cognitionẽ quia est, quia substantiæ separatæ quæ per seipsas Deũ cognoscunt, sunt propinquiores effectus & expressiores Dei similitudines quàm esse ejus per quos nos Deũ cognoscimus. quatò autẽ propinquior & expressior alicuius causæ effectus cognoscitur, tanto euidentius de causa apparet quòd sit. Quantum verò ad cognitionem qua cognoscitur quòd est remotus ab omnibus. quia substantiæ separatæ plura cognoscunt quàm nos, & quæ sunt Deo magis propinqua, & per consequens plura & magis propinqua à Deo remouent quàm nos, quatò autem aliquis plura & magis propinqua ab aliquo remota esse cognouerit, tantò magis ad propriam cognitionem ipsius accedit, vt patet in cognitione de homine. Quantum quoque ad cognitionem eminentię ipsius, quia substantiis separatis altissimi rerum ordines noti sunt, nos autẽ nonnisi quædam infima entium cognoscimus, tãtò autem quis altioribus sit eum esse prælatum, declaratur exemplo rustici & primatis cognoscentium regis eminentiam. Quãtum denique ad causalitatem probatur, quia manifestum est quòd causalitas alicuius causæ & virtus eius tantò magis cognoscitur, quantò plures & maiores eius effectus innotescunt.

CONTRA hanc determinationem sancti Thomæ possent addnci argumenta Scoti in loco prælegato. quibus probat possibile esse & rationabile, quòd substantia separata intelligat distinctè Deum per aliquam speciẽ suæ mentis impressam, & quia videlicet homo in statu innocentiæ habebat cognitionem de Deo, non tantùm in communi, sed etiam in speciali, & consequenter multò magis substantia separata, & quia Paulus potuit meminisse eius quod viderat, & quia mattutina cognitio qua res distinctæ in verbo videntur, præcessit in angelis cognitionem vespertinam secundum Augustinum, sed quia non sunt contra mentem san. Tho in hoc loco, ideo non est in ipsis multum immorandum. Non enim negat sanct. Th. quia substantiæ separatæ per suas essentias aut per aliquam formam creatam cognoscant Deum aliqua distincta cognitione, cum dicat quòd cognoscit ipsum esse aliorum causam, & omnibus rebus eminere, atque etiam quòd ab omnibus creaturis sit remotus, quæ pertinent ad aliquam propriam & distinctam cognitionem de Deo, sed vult quòd talis cognitio per eorum essentias non possit esse quidditatiua cognitio. Vnde conceditur quòd vtique homo in statu innocentiæ habuit altiorem cognitionẽ de Deo quàm nos habeamus, & substantia separata altiorẽ quàm homo in illo statu neutra tamẽ cognitio pertinet ad cognitionem quid est. De Paulo autem dicitur q̃ per nullam formam creatam vidit essentiam diuinam, & q̃ post raptum recordabatur rerum quas viderat per similitudines ipsarum quæ apud ipsum remanserũt, non per aliquam similitudinem Dei, vt dicitur veri. q. 8. ar. 3. ad. 3. De cognitione matutina secundum quam res videntur in verbo essentialiter viso, negatur quòd præcesserit cognitionem vespertinam, & fuerit ante beatitudinem, licet forte ad mẽtem Augu-

Substantia separata non intelligit quidditatiue nec per speciẽ creatã.

Universidad de Deusto
Biblioteca

fini cognitio matutina qua cognouit aliquo modo angelus rex in verbo imperfectè per essentiam ipsius angeli viso, præcesserit ipsius beatitudinem, vt inquit sanctus Thomas vert. q. 8. art. 3. ad 1. & 4. sen. d. 49. q. 2. art. 6. ad 1.

Quod in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium.

Caput 50.

NON potest autem esse quòd in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiæ separatæ.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei. Qui enim habet opinionem de re aliqua quæ imperfecta illius rei est notitia: ex hoc ipso incitatur ad desirandum illius rei scientiam. Prædicta autē cognitio quam substantiæ separatæ habēt de Deo, non cognoscētes ipsius substantiā plenè, est imperfecta cognitionis species. nō enim arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiā eius non cognoscamus. vnde & principiū in cognitione alicuius rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad diuinam substantiam videndam.

2 Item, ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: vnde & homines philosophari inceperunt causas rerum inquirentes. non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi cognitis substantiis effectuum, etiam si substantiam causæ cognoscant. per hoc igitur quòd substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum causam: non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

3 Adhuc, sicut se habet quæstio propter quid ad quæstionem quia: ita se habet quæstio quid est, ad quæstionem an est. nam quæstio propter quid, quærit medium ad demonstrandum quia est aliquid: puta quia luna eclipsatur: & similiter quæstio quia est, quærit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in secundo posteriorum. videmus autem quòd videntes naturaliter quia est aliquid, scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere eius substantiam. non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est.

4 Amplius, nihil finitum, desiderium intellectus quietare potest. quod exinde ostenditur, quòd intellectus quolibet finito dato aliquid vltra molitur apprehendere. vnde quælibet linea finita data aliquā maiorem molitur apprehendere: & similiter in numeris: & hæc est ratio infinitæ additionis in numeris & lineis mathematicis. Altitudo autem & virtus est finita cuiuslibet substantiæ creatæ. non igitur intellectus substantiæ separatæ quiescit per hoc quòd cognoscit substantias creatas quantumcunque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendū substantiam quæ est altitudinis infinitæ, vt in 1. lib. ostensum est de substātia diuina.

5 Præterea, sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum: ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiā pellendi. substātiæ autem separatæ (sicut iam dictum est) cognoscunt prædicto cognitionis modo substantiā Dei esse supra se & supra omne id quod ab eis intelligitur: & per consequens sciunt diuinam substantiam sibi esse ignotā. tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam diuinam substantiam.

6 Item, quanto aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit ad finem. vnde videmus quòd motus naturalis corporum in fine intenditur. intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt diuinæ cognitioni quàm noster intellectus, intensius igitur desiderant Dei cognitionem quàm nos. nos autem quantūcunque sciamus Deū esse, & alia quæ suprà dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deū per essentiam suam cognoscere. multo igitur magis substantiæ separatæ hoc naturaliter desiderant. nō igitur in cognitione Dei prædicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quòd vltima felicitas substantiæ separatæ nō est in illa cognitione Dei qua Deū cognoscūt per suas substātias, cū adhuc eorū desiderium ducat eos vsque ad Dei substantiā. In quo etiā satis apparet quòd in nullo alio quærenda est vltima felicitas quàm in operatione intellectus, cum nullum desiderium tā in sublime ferat sicut desideriū intelligendæ veritatis. omnia nāque desideria nostra vel delectationes vel cuiuscunque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quietari possunt: desiderium autem prædictum nō quiescit nisi ad summum rerum cardinem & factorem perueniant. propter quòd conuenienter sapienti dicit Eccle. 24. Ego in altis habito & thronus meus in columna nubis. Et prouerbiorum 30. dicitur quòd sapientia ancillas suas vocat ad arcem. Erubescant igitur qui felicitatem hominis tam altissimè sitiam in infimis rebus quærunt.

Super cap. 50.

QVANTVM ad tertium ostendit san. Th. quòd in cognitione illa quam habent substantiæ separatæ de Deo per proprias essentias, non quiescit earum naturale desiderium, & arguit primo sic. Prædicta cognitio de Deo est imperfecta cognitionis species, quia non arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus: & principium in rei cognitione est scire de ipsa quid est, vnam scilicet particularem cognitionem rei ad aliam comparando. ergo &c. probatur consequentia: quia omne quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat cōsequi perfectionem illius speciei, vt patet de habente opinionem de aliqua re, qui desiderat de ipsa habere scientiam. Secundò. Substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum quarum vident substātias, Deum esse causam. ergo &c. probatur consequentia, quia ex cognitione effectuū incitatur desiderium ad cognoscendum causas: & non quiescit desiderium sciendi omnibus substātiis intellectualibus naturaliter inditum, nisi cognitis substantiis effectuū, etiam si substantiā causæ cognoscant. Tertiò. Videntes quia de aliquo, naturaliter scire desiderant de ipso propter quid est: ergo videntes an est, desiderāt scire quid est, quod est intelligere rei substantiam: ergo etiam non quietatur naturale desiderium sciendi in cognitione Dei qua scitur de ipso sū an est: probatur prima consequentia, quia sicut se habet quæstio propter quid ad quæstionē quia, ita se habet quæstio quid est, ad quæstionem an est, vt dicitur secundo Posteriorum: vtrobique enim quæritur de medio demonstrandi. Quomodo se habeant istæ quæstiones, ostensum est in annotationibus nostris in secundum Posteriorum. Quartò. Altitudo & virtus cuiuslibet substantiæ creatæ est finita, ergo intellectus substantiæ separatæ non quiescit per hoc quòd cognoscit substantias creatas quantumcunque eminentes, sed ad substantiam infinitam cognoscendam tendit. probatur consequentia, quia nihil finitum potest desideriū intellectus quietare. videmus enim quòd quilibet finito, puta linea, aut numero dato, aliquid vltra moliturapprehendere. Quintò. Substantiæ separatæ sciunt substantiam diuinam sibi esse ignotam, cum cognoscant prædicto cognitionis modo ipsam esse supra se, & supra omne quod ab ipsis intelligitur. ergo &c. probatur consequentia, quia omnibus naturis intellectualibus inest naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi, sicut & naturale desiderium sciendi.

Sextò. Intellectus substantiarum separatarum propinquiores sunt diuinæ cognitioni quàm noster intellectus: ergo intensius desiderant diuinam cognitionem quàm nos, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quanto aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit in finem. declaratur in motibus naturalium. Secunda verò consequētia probatur, quia quancunque de Deo supradicta sciamus, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam videre.

ADVERTE ex doctrina san. Tho. 1. cæ lect. 17. & 2. cæ lect. 1. quòd motus naturalis est velocior in fine quàm in principio: quia principium formale quo corpus naturale mouetur, ex propinquitate ad proprium locum confortatur. Sicut autem ex confortatione principij naturalis propter appropinquationem ad proprium locum, motus est intensior & velocior, ita possumus dicere quòd quantò aliquid à natura est propinquius fini, tantò magis inclinatur. & sic quia intellectus substantiæ separatæ secundum suam naturam est propinquior cognitioni diuinæ quàm noster intellectus, vtpote superioris ordinis, ideo magis inclinatur in diuinam cognitionem quàm noster intellectus. Et sic possumus hanc rationem interpretari quòd fundetur super propinquitate intellectus substantiæ separatæ absolutè considerati ad cognitionem Dei. Possumus etiam interpretari eam vt fundetur super propinquitate intellectus huiusmodi non absolutè considerati, sed accepti vt stat sub cognitione, assimilando cognitionem naturalem ipsius motui rerum naturalium. Tunc enim proceder ratio, quòd quia intellectus substantiæ separatæ ex eo quòd cognoscit Deum naturaliter, quātum ad aliqua propinquior est diuinæ cognitioni quàm intellectus noster ex sua naturali cognitione quam habet de Deo, quia est clarior & eminētior cognitio substantiæ separatæ de Deo, vt in præcedenti capitulo est ostensum, quàm natura: ideo maiori desiderio inclinatur ad cognoscendam diuinam substātiam quàm noster intellectus. Quantum ad quarrum infert san. Tho. solutionem eius quod in cap 48. proposuerat, scilicet quòd vltima felicitas substantiæ separatæ non consistit in illa cognitione Dei qua ipsum per suas essentias cognoscunt. probatur, quia per ipsam non quietatur earum naturale desiderium, sed adhuc fertur vsque ad Dei substantiam. Concludit vlterius ex prædictis quòd in nullo alio quærenda est vltima hominis felicitas quàm in operatione intellectus. probat, quia nullum aliud desiderium tam in sublime fertur, quàm desiderium cognoscendæ veritatis, cum omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possint, desiderium autem prædictum non quiescat nisi ad summum rerum cardinem & factorem perueneris: quod etiam ostenditur author. Eccl. 24. & Prou. 30. Vltimo loco arguendos homines reprehendit, qui hominis felicitatem tam altissimè sitam in infimis rebus quærunt.

CIRCA illam propositionem, omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possunt: attendendum quòd non est mens san. Tho. dicere quòd aliquid aliud à Deo possit ita appetitum quietare desiderium, quòd nihil vlterius de illo desiderabit, puta desiderare dulce potest inuenire aliquod ita dulce, quòd nihil dulcius desiderabit, & sic de aliis. desiderium autem cognoscendæ veritatis in nullius creati cognitione quietatur, sed tantum in cognitione substantiæ diuinæ.

ADVERTENDVM postremò quòd ex istis relinquit S. Th. manifestum, vltimam hominis siue intellectualis naturæ felicitatem in ea cognitione consistere qua ipsa diuina substantia vi cognitionis quod ex toto præcedenti processu principaliter intenditur: id quod ex toto præcedenti processu principaliter intenditur, quia nihil aliud (vt est ostensum) naturale hominis desiderium potest quietare.

Quomodo Deus per essentiam videatur.

Caput 51.

CVM autem impossibile sit naturale desiderium esse inane: quod quidem esset, si non esset possibile peruenire ad diuinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant: necesse est dicere quòd possibile est substantiā Dei videri per intellectum & à substantiis intellectualibus separatis, & animabus nostris. Modus autem huius visionis satis iam ex dictis qualis esse debeat apparet. ostensum enim est suprà quòd diuina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. vnde oportet si Dei essentia videatur, quòd per ipsammet essentiam diuinam intellectus ipsam videat: vt sic in tali visione diuina essentia sit & quod videtur, & quo videtur. Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum quæ sit similitudo rei intellectæ: impossibile potest alicui videri quòd per essentiam diuinam intellectus creatus possit videre ipsam diuinam substantiam quasi per quandam speciem intelligibilem: cum diuina essentia sit quoddam per seipsum subsistens. & in primo ostensum sit, * quòd Deus nullius potest esse forma. Ad huiusmodi igitur intelligentiam veritatis considerandum est quòd substantia quæ est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia & forma. illud igitur quod est ex materia & forma compositum non potest alteri esse forma: quia forma in eo iam est contracta ad illam materiam, vt alterius rei forma esse non possit. illud autem quod sic est subsistens, vt solum tamen sit forma: potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, quòd ab aliquo alio participari possit: sicut in secundo ostendimus de anima humana. si verò esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest. sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam. hoc autem sicut in esse substantiali vel naturali inuenitur, sic & in esse intelligibili considerandum est. cum enim intellectus perfectio sit verum: illud intelligibile erit vt forma tantùm in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod conuenit soli Deo. nam cum verum sequatur ad esse: illud tantùm sua veritas est, quod est suum esse: quod est proprium soli Deo, vt in secundo ostensum est. alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt, vt puta forma in genere intelligibilium, sed vt formam in subiecto aliquo habentes. est enim vnumquodque eorum verum, non veritas, sicut & est ens, non autem ipsum esse. manifestum est igitur quòd essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis qua intelligit: quòd non cōtingit de essentia alicuius alterius substantiæ separatæ: nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale. sequeretur enim quòd simul cum aliquo vnita constitueret vnam naturam: quod esse non potest: cum essentia diuina in se perfecta sit in sui natura. species autem intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni diuinæ essentiæ non repugnat. Hæc igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in scriptura 1. Corinth. 13. videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. quod corporali modo nephas est intelligere, vt in ipsa diuinitate corporalem faciem imaginemur: cum ostensum sit Deum incorporeum esse: neque etiam sit possibile vt nostra corporali facie Deum videamus: cum visus corporalis qui in facie nostra residet, nonnisi rerum corporalium esse possit. sic igitur facie Deum videbimus, quia immediatè eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maximè Deo assimulamur, & eius beatitudinis participes sumus. nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit: & hæc est felicitas. Vnde dicitur primo Ioannis tertio. Cum autem apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicut est: & Lucæ 22. Dominus dicit: Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo. quod quidem de corporali cibo & potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo à sapientia dicitur Prouerbiorum 9. Comedite panes meos, & bibite vinum quod miscui vobis. super mensam ergo Dei manducant & bibunt, qui eadem felicitate fruuntur, qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

* Cap. 22.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 51.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas veram se licitatem ... visione diuinæ substantiæ consistere, vlterius conditiones huius visionis manifestare intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò manifestat conditiones in particulari eorum quæ ad talem visionem concurrunt. Secundò communes conditiones ostendit, cap. 16. Circa primum tria facit. Primò ostendit conditiones eius ex parte intellectus. Secundò ex parte obiecti, cap. 55. Tertiò ex parte ipsius actus, cap. 57. Circa primum duo facit. Primò ostendit quæ sit forma qua intellectus beati videt diuinam essentiam. Secundò quid requiratur ad hoc vt talis forma recipiatur in intellectu, capitulo sequenti. Circa primum duo facit. Primò præmittit vnam conclusionem necessariam ad ea quæ dicenda sunt. Secundò propositum declarat. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Possibile est substantiam Dei videri per intellectum & à substantiis intellectualibus separatis & ab animabus nostris, probatur. Naturaliter omnes mentes desiderant per intellectum substantiam Dei intelligere, ergo possibile est vt ad illam cognitionem perueniant. patet consequentia, quia aliter naturale desiderium esset inane.

Quomodo naturale desiderium esset inane.

HOC loco attendendum diligenter quòd non infert sanctus Thomas quòd naturale desiderium esset inane, si intellectus non videret substantiam diuinam, sed si non esset possibile ipsum peruenire ad diuinam substantiam intelligendam: quia non dicitur desiderium naturæ esse inane si in aliquo individuo non adimpleatur, sed si non sit in individuis natura non orbatis potentia & capacitas ad implet onem talis desiderij. Si enim in individuis non esset talis potentia, nunquam naturæ desiderium adimpleretur: sed si in illis sit capacitas rei desideratæ, naturæ desiderium quandoque in aliquo individuo adimpletur, & hoc sufficit ad hoc vt non sit inane & frustra.

Quomodo substantia separata naturaliter desideret essentiam Dei videre.

DVBIVM autem difficile insurgit quomodo desiderium videndi diuinam substantiam sit naturale, cum nulla creatura intelligibilis possit ad illam visionem propria virtute peruenire, vt in sequentibus ostendetur. Item cum dicat san. Thomas in pluribus locis præsertim 1.2.q.5 art.8.& 4.senten.distin.49.q.1.art.3.q.1.atque veri.q.22 art.7. quòd beatitudo licet secundum communem rationem naturaliter appetatur, in particulari tamen siue quantum ad particularem rationem eius in quo ratio summi boni saltatur, non appetitur naturaliter.

RESPONDENT quidam quòd hoc desiderium non est naturale naturæ rationali absolutè consideratæ, sed vt est ad beatitudinem ordinata & suppositæ reuelationi effectuum gratiæ & gloriæ quorum Deus est causa vt Deus est in se absolutè, non vt vniuersale agens.

SED hoc non videtur esse ad mentem san. Tho. primò quia cum superius cap. 49. ostenderit quòd substantiæ separatæ per suas essentias aliqua cognoscunt de Deo, in cap. 50. probat quòd in tali cognitione qua per suas essentias Deum cognoscunt, non quiescit eorum naturale desiderium, sed magis incitatur ad diuinam substantiam videndam: & sic huiusmodi naturale desiderium sequitur cognitionem qua substantia separata cognoscit Deum per essentiam ipsius substantiæ separatæ. constat autem quòd cognitio Dei qua cognoscitur Deus à substantia separata per ipsius substantiæ separatæ essentiam, non præsupponit cognitionem effectuum gratiæ & gloriæ: ergo desiderium videndi Deum non dicitur naturale ex præsuppositione reuelationis effectuum gratiæ & gloriæ, sed est naturale intelligibili naturæ quantum ad cognitionem causæ ex quocunque effectu. Secundò, quia ratio quam adducit sanct. Tho. 1.parte.q.12. artic.1. & superius tetigit ad probandum quòd naturaliter substantia intellectualis desideret cognoscere substantiam diuinam, fundatur super hoc quòd ex cognitione effectuum inciatur desiderium ad cognitionem causæ, & non quietatur desiderium quantumcunque substantia effectus cognoscatur, nisi cognoscatur substantia causæ. constat autem hanc propositionem sancti Thomæ non determinari ad cognitionem effectuum gratiæ & gloriæ, sed ad cognitionem quorumcunque effectuum extendi, & ad omnis causæ cognitionem. vnde illam propositionem confirmauit ex hoc signo, quòd propter hoc homines coeperunt philosophari, ergo hoc naturale desiderium non innascitur solùm ex cognitione effectuum gratiæ & gloriæ. Tertiò, quia tunc tale desiderium inesset tantùm cognoscentibus effectus supernaturales gratiæ & gloriæ. hoc autem est falsum: quia vt inquit san. Thomas in hoc 3.contra. cap. 51. & 57. hoc desiderium omni inest intellectui, ergo &c.

PROPTER quod videtur mihi aliter dicendum, saluo semper meliori iudicio. Ad cuius euidentiam considerandum est primò quòd cum naturale desiderium naturæ intellectualis inquantum intellectualis est, sit actus elicitus voluntatis, vt habetur prima secundæ quæstione decima, articulo primo, & omnis actus voluntatis præsupponat aliquam cognitionem intellectus, dicitur naturale desiderium naturæ intellectualis inquantum huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito naturale desiderium videndi diuinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens quantum ad specificationem actus illam cognitionem qua cognoscitur per effectus, quia est de Deo. Nam vt in præcedenti capite in prima ratione tetigit sanctus Thomas cognitio qua cognoscitur Deus infra cognitionem substantiæ ius est imperfecta cognitionis species. omne autem quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei. Considerandum secundò quòd cũ Deus sit & prima omnium causa effectiua, & verè sit obiectum supernaturalis beatitudinis ad quam creatura intellectualis est per diuinam prouidentiam ordinata, dupliciter potest visio diuinæ essentiæ & naturæ considerari. Vno modo inquantum est visio essentiæ primæ causæ absolutè. Alio modo inquantum est visio obiecti supernaturalis beatitudinis, & consequenter inquantum talis visio est summum bonum intellectualis naturæ ad quod per diuinam prouidentiam est ordinata tanquam ad vltimum finem. Cum ergo dicitur quòd desiderium videndi naturam diuinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolutè considerata respectu talis visionis vt primo modo consideratur, non autem vt consideratur secundo modo. Tunc enim tale desiderium continetur in illo vniuersali desiderio sciendi quo naturaliter desideratur cognitio quid est causæ, cognitio ipsius quia est ex effectibus. hoc autem continetur in vniuersali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles primo Metaphysicæ nobis esse naturale. Et sic naturaliter desideramus visionem Dei inquantum est visio primæ causæ, nõ autem inquantum est summũ bonum. Naturaliter enim cognoscì potest quòd sit aliorum causa, non autem naturaliter scimus quòd sit obiectum supernaturalis beatitudinis, & quòd eius visio sit summum bonum: imò aliqui dicunt summum bonum in voluptate, aliqui verò in diuitiis, aut in aliquo alio bono creato cõsistere. Ad primum in oppositum dicitur quod naturalis appetitus dupliciter accipi potest. Vno modo pro appetitu formam naturalem consequente. Alio modo pro actu elicito voluntatis qui ad aliquam apprehensionem de necessitate cõsequitur vel quantum ad exercitium actus, vel quantum ad specificationem tantùm. Si appetitus naturalis primo modo accipiatur, sic inconueniens est aliquid appetitu naturaliter in quod virtute naturæ non possit peruenirì: quia forma naturalis non inclinat ad id quod naturæ facultatē excedit. Si autem secundo modo naturalis appetitus accipiatur, sic non est inconueniens quòd appetitus in aliquid naturaliter feratur in quod virtute propriæ naturæ non potest intellectualis creatura peruenire. stant enim simul quòd aliquid desideretur naturaliter ex præsuppositione alicuius cognitionis, & tamen ad illud sola virtute naturæ non possit peruenirì: sed sufficit vt habeantur ea quibus natura sit capax talis finis, & eorum quæ ducunt ad finem, auxilióque alterius ad illum peruenirì possit. Vnde sanctus Thomas super Boetio de tri. quæstione vltima articulo vltimo ad quintum ait quòd quamvis homo naturaliter in finem vltimum inclinetur, scilicet sub communi ratione beatitudinis: non tamen potest naturaliter illum consequi, propter eminentiam ipsius, sed per gratiam tantùm. sunt enim nobis indita principia quibus nos possumus ad cognitionem perfectam substantiarum separatarũ præparare, non tamen quibus ad eam possimus attingere, vt in illo ar. dicitur. Ex hoc patet qꝫ visio diuinæ essentiæ dicitur finis supernaturalis, non quia nullo modo naturaliter desideretur, sed quia nõ potest ad ipsum ex solis naturæ principiis peruenirì: sicut omnes naturaliter desiderãt vltimum finẽ & beatitudinẽ sub communi ratione summi & perfecti boni, & tamẽ nullus ad hanc rationẽ summi boni propria virtute potest peruenire. Ad secundũ dicitur qꝫ S.T. in illis locis loquitur de naturali appetitu visionis diuinæ essentiæ inquantũ est summũ bonum, & vt terminatur ad Deũ vt est obiectum supernaturalis beatitudinis: nõ autẽ vt est visio primæ causæ absolutè. Visio enim illo modo nõ appetitur naturaliter naturã absolutè considerata: sed tantùm vt natura est ad ipsam ordinata tanquam ad vltimum finẽ, & supposita reuelatione qꝫ ipsa sit summum bonum & felicitas, vt dictum est in primo libro.

SED cõtra hanc responsionẽ remanet dubium adhuc. Nam Commentator 3. de anima dicit quòd intellectus materialis non intelligit nisi per hoc quòd est corpus, nec visus corporalis nisi rerum corporalium esse possit. Similes etiam Deo, & eius beatitudinis participes erimus ex hoc modo videndi, vt dicitur primo Ioannis tertio, Quia & ipse Deus suam substantiam per ipsammet intelligit. Super mensam etiam Dei edemus & bibemus, vt promittitur Lucæ 22. inquantum eadem felicitate fruemur qua Deus est felix, videntes eum illo modo quo ipse seipsum videt, & sic de cibo & potu qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo fit mentio Prouerb. 9. participabimus.

Quomodo diuina essentia sit intellectui beato.

CIRCA hanc declarationem quomodo essentia diuina vniatur intellectui creato per modum speciei intelligibilis, quam etiam ponit san. Tho. in quæst. veri quæst. 8. artic. 1. & 4. senten. distin. 49. quæst. 1. artic. 1. considerandum est diligenter quòd nulla alia ratione ponitur hic species intelligibilis constituere intellectum in actu, nisi quia perfecit ipsum ad intelligendum, hoc est quia ex eius vnione ad intellectum fit intellectus potens elicere actum intelligendi circa id quod per ipsam obiectiuè repræsentatur intellectui, quod absque ipsa non poterat: & quia diuinæ essentiæ non repugnat sic vniri intellectui vt per ipsam intellectus sit potens eam intelligere, ideo conuenienter dicitur quòd vnitur intellectui vt forma in esse intelligibili. Differenter tamen vnitur intellectui species intelligibilis alicuius rei intellectæ, & diuina essentia. species enim intelligibilis vnitur intellectui & actuat ipsum in esse intelligibili non per seipsam immediatè, sed per suum esse reale, quod est ab ipsa distinctum. non enim species intelligibilis est suum esse, sicut nec ipsa quidditas cuius est species est illud esse quod habet extra intellectũ, diuina autem essentia existẽs in intellectu per modum formæ intelligibilis actuat intellectum non per aliquid aliud ab ipsa distinctum quod sit eius formalis effectus, sed per seipsam, quia ipsa non distinguitur à suo esse, sed est ipsũ esse suũ tam in intellectu quàm extra. Vnde sicut intellectus dicitur in actu per speciem intelligibilem in genere intelligibilium inquantum ab ipsa habet aliquod esse reale per cuius acceptionem fit potens ad intelligendum per speciem, ita dicitur in actu per diuinam essentiam, inquantum ab ipsa absque alio esse medio habet vt sit potens actu intelligere tanquam à formali principio intellectionis. Ex quo patet quòd non sic dicitur vniri essentia diuina intellectui in esse intelligibili tanquam forma, quasi det aliquod esse formaliter intellectui quod dicatur esse intelligibile, sed quia est intellectui per seipsam ratio & principium formale intelligendi. Vnde respondens san. Tho. ad argumentum quoddam quo arguebatur Deum per aliquam similitudinẽ creatam videri, prima quæst. 12. artic. 2. ad tertium ait quòd sicut aliæ formæ intelligibiles quæ non sunt suum esse, vniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu: ita diuina essentia quæ est ipsum esse, vnitur intellectui faciẽs ipsum in actu per seipsam.

SED circa præfatam responsionem sanct. Tho. quædam occurrunt dubia. Primum est circa substantiam responsionis quæ consistit in hoc quòd diuina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, secundum autem esse intelligibile non repugnat sibi esse formam intellectus. Contra hoc enim videtur esse ratio sanct. Thom. qua probat contra Commentatorem, & tertio de anima, & in secundo libro huius, & in pluribus aliis locis non posse nos intelligere per intellectum si ponatur intellectus esse substantia separata. Arguit enim hoc fundamento sumpto ex Aristotelis secundo de anima quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius, dantem scilicet formaliter esse: ergo apud sanct. Tho. non stant simul quòd aliquid sit principium operandi alicui, & non sit forma eius secundum esse: ergo diuina essentia non potest esse intellectui ratio intelligendi, nisi sibi vniatur secundum esse tanquam forma dans esse intellectui, ergo non stant simul quæ hic dicit san. Th. scilicet quòd diuina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, & quòd est intellectui forma per quam intelligit. Secundum dubium est circa hoc quod dixit nulli substantiæ separatæ conuenire vt sit forma intelligibilis intellectus: hoc enim repugnare videtur ei quod superius in secundo libro dixit, scilicet quòd substantia separata se per seipsam intelligit ita quod est quod intelligitur, & quo intelligitur. Tertium dubium est circa id quod dictum est quòd species intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturam, hoc enim contrariatur ei quod alibi dicit sanctus Thomas de mente Aristotelis, scilicet quod constituitur intellectus in actu. Quartum dubium est circa id quod dicitur exponendo dictum Apostoli quòd videbimus Deum facie ad faciem, inquantum videbimus eum immediatè per illum modum quo videbitur per suam essentiam tanquam per formam intelligibilem, sicut homines facie ad faciem videmus. ista enim metaphora non videtur conuenienter exponi. Cum enim aliquis videt hominem facie ad faciem, non sic videt hominem quasi ille sit forma visibilis qua oculus videt, sed videt

mat de conuersione in Deum quæ dicit amorem quo diligitur Deus tanquam finis vltimus, & obiectum beatitudinis supernaturalis, propter quod omnia alia diliguntur: non autem de simplici desiderio quo desideratur eius cognitio per essentiam vt est visio primæ causæ: & hæc responsio meo iudicio est magis ad mentem sancti Thomæ. Nam cum inquit angelos indigere gratia ad hoc vt conuertantur in Deum, loquitur de conuersione in Deum vt est vltimus finis, & obiectum beatitudinis supernaturalis, id est, illius beatitudinis quæ per gratiam habenda est. Desiderium autem illud videndi Deum quod insurgit ex considerationẽ effectuum ipsius, est absolutè inclinatio in cognitionem essentiæ eius prout est causa rerum, quocunque eius essentia videatur: ideo non est conuersio in Deum qua diligitur Deus super omnia vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, & propter quem omnia diliguntur. Ad hanc enim conuersionem requiritur cognitio qua sciatur illam visionem Dei per essentiam esse vltimum finem nobis promissum, ad quem omnia nostra dirigere debemus, & quem per diuinam gratiam sumus assecuturi. talis autem cognitio non habetur nisi ex reuelatione diuina. Quantum ad secundum ponit sanctus Thomas hanc conclusionem, Ad hoc vt intellectus essentiam diuinam videat, oportet vt ipsam per ipsammet videat, ita vt sit & quod videtur, & quo videtur. pro cuius. Non potest videri diuina essentia per aliquam speciem creatam, vt ex superioribus patet. ergo si videtur, oportet vt per ipsammet videatur.

SED contra hanc conclusionem mouet sanctus Thomas duplex. Id enim quo intellectus aliquid intelligit, est forma intellectus per quam sit in actu, sed diuina essentia est per se subsistẽs, & nullius potest esse forma, vt in primo libro est ostensum, ergo Respondet, & dicit primò quòd sicut in esse substantiali, vel naturali substantia per seipsam subsistens quæ est composita ex materia & forma, non potest alteri esse forma propter contrariam rationem formæ ad illam materiam, substantia verò subsistens quæ est forma tantùm, potest alteri esse forma si esse suum ab alio participari possit, sicut de anima humana ostensum est in secundo huius, non autem si esse suum ab alterio participari non possit, quia sic esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam: sic & in esse intelligibili considerandum est. Dicit secùdò quòd cum intellectus perfectio sit verum, quod est intelligibile erit vt forma tantùm in genere intelligibilium quod est veritas ipsa: & quia verum sequitur ad esse, illud tantum est sua veritas, quod est suum esse. Dicitur tertiò quòd soli deo conuenit vt sit forma tãtùm in genere intelligibilium, quia solus ipse est sua veritas, sicut & suum esse. Alia verò subsistentia non sunt vt puta forma in genere intelligibilium, sed vt formam habentia subiecto habentes, cum vnumquodque eorum sit verũ, non veritas sicut est ens, non autem ipsum esse. Ex his colligitur responsio ad obiectionem, & dicitur quòd essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis qua intelligit, non autem essentia alicuius alterius substantiæ separatæ. Cum autem instatur quòd Deus nullius potest esse forma, respondetur quòd hoc intelligitur secundum esse naturale, non autem secundum esse intelligibile. ratio diuersitatis est, quia primo modo sequereetur quòd simul cum aliquo vnita constitueret vnam naturam, quod esse nõ potest, cum essentia diuina in se perfecta sit in sui natura. Secundo autem modo hoc non sequitur, quia species intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquã naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni diuinæ essentiæ non repugnat.

CIRCA hoc quod dicitur de subsistente quod est forma tantùm, quòd inquam si esse eius ab alio participari non posset, per esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam: aduertendum est quòd duplicem hæc verba sensum habere possunt. Vnus est quòd per ipsum esse talis res subsistens intelligeretur, sicut res materiales per materiam signatam inquantum, ita quòd esse in illo esset principium individuationis, sicut materia signata in rebus materialibus est individuationis principium. Et sic non intelligitur. Nam secundum doctrinam sancti Thomæ substantiæ separatæ à seipsis individuæ sunt, non autem per aliquid superadditum, vtpatet vbicunque de hac materia loquitur. Alius est quòd esset incommunicabilis & individua, ex hoc quòd suum esse ab alio participari non posset: & hic sensus est verus, & hic intentus. Nam vt est de mente sancti Thomæ in quæst. de spiritu. articulo octauo ad quartum & decimum tertium, & vt ostensum est supra in secundo libro, forma separata à materia individuatur per hoc quòd non est nata in aliquo esse. Confirmatur ista responsio, quia contrarium eius in sacra scriptura dicuntur. Secundum enim hunc modum videbimus Deum facie ad faciem, vt nobis promittitur, primo Corinthiorum decimotertio. quia cum immediatè videmus sicut hominem quem facie ad faciem videmus: non autem quia corporali modo simus cum viduri, cum per ipse Deus

Universidad de Deusto
Biblioteca

per speciem causatam ab illo in oculo. ergo per hoc quòd videbimus Deum per ipsammet diuinam essentiam, non conuenienter exponitur quòd videbimus eum facie ad faciem. Ad primũ horum respondetur primo vt in secundo lib. cap. 59. respõsum est, quòd meus san. Tho. in illa responsione est, quòd id quo aliquid operatur tanquam potentia operandi, vel tanquam primo & principali principio ab operante distincto, oportet esse formam eius dantem illi esse: non autem loquebatur de eo quo aliquid operatur tanquam perfectiuo virtutis ad operandum, quo modo dicimus substantiam diuinam esse principium quo intellectus ipsam videt: sed licet non oporteat id quo aliquid operatur tanquam complemento virtutis, esse eius formam in essendo, oportet tamen vt aliquam cum ipso habeat vnionem. Si enim esset omnino separatum, non posset esse illi ratio agendi. Nam & essentia diuina vnitur intellectui beati inquantum vtrumque est in anima, diuina quidem essentia sicut operans in ipsam intrinsecè, quo modo dicitur Deus in rebus esse: intellectus autem sicut eius proprietas: similiter essentia angeli qua angelus seipsum intelligit, & ejus intellectus, vniuntur inter se, inquantum intellectus est essentiæ proprietas, in ipsamque radicatur, & ab ipsa omnem vim intelligendi habet. Posset secundò respondeti quòd illa propositio san. Tho. est vera de eo quo aliquid operatur, cuius esse ab eius essentia distinguitur: & non habet ex se cum operante aliam realem vnionem: quia talis forma non actuat aliquid extrinsecum nisi dando illi formaliter esse: essentia autem diuina non est talis forma, imò ipsa est suum esse, ideo per seipsam potest intellectum actuale ad intelligẽdum absque eo quòd illi det esse formaliter. Ad secundum dubium dicitur quòd loquitur hoc loco san. Tho. de substantia separata respectu alterius intellectus: non enim potest esse forma intelligibilis alterius intellectus, cum non sit veritas, vt dicebat san. Tho. sed habens veritatem: tred respectu proprij intellectus non inconuenit quòd habeat rationem formæ intelligibilis, licet non sit veritas: quia ipsa naturalis vnio essentiæ cum intellectu, sufficit ad hoc vt per ipsam intellectus intelligat, sicut essentia composita ex materia & forma non potest esse alterius principium essendi: sed bene suo supposito cui naturaliter vnitur. Ad tertiũ dubium dicitur quòd mens san. Tho. in illis verbis est ex specie intelligibili, & intellectu non constituit aliquam vnam naturam ab vtroque distinctam, sicut ex forma substantiali & materia constituitur compositum ab vtroque aliquo modo distinctum: non autem quòd non cõstituatur aliquod vnum quod est species intelligibilis & intellectus vt vnita sunt ad vnam operationem: quod vnum vocamus intellectum in actu. Ad quartum dicitur quòd illa interpretatio Metaphoræ conuenientissima est, suppositi enim san. Tho. quòd omnis cognitio quæ habetur de Deo per quamcũque speciem intelligibilem intellectus nostri, est cognitio Dei mediata, qua scilicet videtur Deus in alio viso, quia omnis forma creata existẽs in intellectu nostro, prius repræsentat in esse obiectiuo rem creatã, cuius est species adæquata, quã Deum: & sic intellectus per rem creatam cognitam tendit in diuinam cognitionem. propterea si aliqua cognitio Dei debet esse in nobis de ipso immediatè, necesse est vt sit per formam increatam, quæ est diuina essentia: vnde circa cognitionem Dei pro eodem accipiũtur cognitio Dei immediata, & cognitio Dei per eius essentiam. Metaphora ergo in hoc consistit, quòd sicut homo videns alium hominem facie ad faciem, videt ipsum absque alio modo cognito per quod videatur, ita in patria videbimus eum immediatè: quod proueniet ex eo quòd videbimus eum per essentiam diuinam: licet Metaphora in eo quod adductum est, habeat aliquam dissimilitudinem ad id cui attribuitur. non enim oportet quantum ad omnia esse similitudinem in Metaphoricis locutionibus.

In nullo aliquid agens inuenitur sibi simile.

Substantia separata non potest esse forma intellectus alterius.

Quomodo videbimus Deum facie ad faciem.

Quòd nulla creata substantia potest sua naturali virtute peruenire ad videndum Deum per essentiam.

Cap. 52.

Idem. 1. 1. q. 12. ar. 4. in 4. sent. dist. 49.

NON est autem possibile quòd ad ipsum visionis diuinæ modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. quod enim est superioris naturæ proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. videre autem Deum per ipsam diuinam essentiam, est proprium naturæ diuinæ: operari autem secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis: nulla igitur intellectualis substãtia potest videre D. ũ per ipsam diuinã essentiam, nisi deo hoc faciẽte.

2 Amplius, forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente. agens enim facit sibi simile inquantum forma sua alteri cõmunicat. videre autẽ substantiã Deum impossibile est nisi ipsi diuina essentia sit forma intellecti quo intelligit, vt probatũ est. impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionẽ perueniat nisi per actionem diuinam.

3 Adhuc, si aliqua duo debeãt adinuicẽ copulari, quo rũ vnũ sit formale, & aliud materiale: oportet quod copulatio eorũ copuletur per actionẽ quę est ex parte eius quod est formale: nõ autẽ per actionẽ eius quod est materiale. forma enim est principiũ agendi: materia verò principiũ patiendi. ad hoc autẽ quod intellectus creatus videat Dei substantiã, oportet q̃ ipsa diuina essentia copuletur intellectui in forma intelligibili, sicut probatũ est. nõ est igitur possibile ad hanc visionẽ peruenire ab aliquo intellectu creato nisi per actionem diuinam.

4 Itẽ, quod est per se, causa est eius quòd est per aliud. intellectus autẽ diuinus per seipsum diuinã essentiã videt: nã intellectus diuinus est ipsa essentia diuina quia Dei substantia videtur, vt in primo probatũ est. * intellectus autẽ creatus videt diuinã substantiã per essentiam Dei quasi per aliud à se. hæc igitur visio non potest aduenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

5 Præterea, quicquid excedit limites alicuius naturæ, non potest sibi aduenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit ipsum nisi ab aliquo alio mota. videre autẽ Dei substantiã, transcẽdit limites omnis naturæ creatæ: nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ: substantia autem diuina non potest sic intelligi, vt supra ostensum est. impossibile est igitur peruenire ab aliquo intellectu creato ad visionem diuinæ substãtiæ nisi per actionem Dei, qui omnem creaturã transcendit. Hinc est quòd Ro. 6. dicitur, Gratia Dei vita æterna. in ipsa enim diuina visione ostenditur esse hominis beatitudinem quæ vita æterna dicitur: ad quam sola Dei gratia ducimur: & dicimur peruenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit: nec est possibile ad eã peruenire nisi diuino munere. quæ autem sic adipiscuntur manifestabo ei meipsum.

Super cap. 52.

OSTENSO quòd diuina essentia est forma intelligibilis intellectus videntis Deum, ostendit sanctus Thomas quæ sit dispositio requisita ad hanc formã suscipiendam, & ad hanc habendam visionem. circa hoc autem duo facit, primò ostendit intellectum sua virtute non posse ad diuinæ essentiæ visionẽ peruenire. secundò q̃ ad hoc indiget aliqua diuini luminis influentia, cap. seq.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Non est possibile quòd ad visionem Dei per ipsam essentiã diuinam aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere, scilicet sufficienter. Probatur primò: videre Deum per ipsam diuinam essentiam est proprium diuinæ naturæ: quia operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operãtis: ergo in illum modũ visionis diuinæ nõ potest creatura intellectualis nisi Deo hoc faciente. probatur consequentia: quia quod est proprium superioris naturæ, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturæ cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis.

ADVERTENDVM quòd hîc non accipitur proprium prout excludit omne extraneum à subiecto, pro eo scilicet quod conuenit alicui soli, & nulli extraneo ab ipso, sicut risibilitas est proprium hominis: quia sic ratio assumeret quod haberet probare. probandum enim est quòd videre Deum illo modo nulli alij à Deo conueniat, sed accipitur proprium pro eo quod est naturale alicui secundum id quo ab aliis differt. hoc enim est fundamentum & ratio quòd aliquid conueniat alicui soli, sicut ideo risibilitas conuenit soli homini, quia sequitur rationalitatem per quam homo ab omnibus aliis distinguitur. sensus ergo rationis est, quòd quia videre Deum per ipsam diuinam essentiam, est naturale Deo quantum ad id quo ab aliis distinguitur, sicut & cuilibet agenti naturale est per propriam formam operari: quod autem est sic naturale superiori naturæ, non potest naturaliter inferiori naturæ conuenire: sed si sibi conueniat, hoc est per actionem superioris naturæ, sicut esse calidum, quod est naturale igni, non conuenit aquæ nisi per ignis actionem: ideo videre Deum illo modo non potest alicui rationali creaturæ naturaliter conuenire. Secundò, forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente. agens enim facit sibi simile inquantum suam formam communicat: ergo si diuina essentia sit forma intellectus, quod requiritur in visione diuina, hoc non potest esse nisi per actionem ipsius, ergo &c. Aduerte circa probationem antecedentis quòd vult arguere sanct. Thomas ex conuersione propositionum sic, agens facit sibi simile suam formam communicando: & nullo alio modo facit sibi simile: ergo e conuerso si aliquid sit simile alicui secundum proprium eius formam, talem formam accipit ab ipso cuius illa est propria forma.

ADVERTENDVM etiam quòd ista ratio à præcedenti differt: quia illa procedit ex eo quòd ipsa visio Dei per essentiã est propria superioris naturæ, hæc verò procedit ex eo quòd diuina essentia est propria forma Dei. Tertiò, ad hoc quòd intellectus videat diuinam essentiam, oportet quòd ipsa diuina essentia copuletur intellectui vt forma intelligibilis, ergo &c. probatur consequentia: quia si aliqua duo debeant adinuicem copulari, quorum vnum sit formale, & aliud materiale, oportet quòd eorum copulatio fiat per actionem quæ est ex parte eius quod est formale: non autem per actionem eius quod est materiale, cum formæ sit agere, materiæ verò pati.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum quòd suppõnit sanctus Thomas tanquam manifestum non fieri copulationem formalis & materialis nisi per aliquam actionem. non enim forma vnitur materiæ nisi per actionem alicuius. supponit etiam quòd per nullius alterius actionem quàm essentiæ diuinę, essentiæ ipsius intellectus potest diuina essentia copulari intellectui creato, quia diuina essentia cum non sit materialis, non potest per alterius actionem à materia actione intellectus agentis vniri intellectui possibili, nec etiam per alicuius alterius superioris actionem, cum diuina essentia sit supremi agentis natura, ideo sequitur quòd hoc fiat aut per actionem intellectus cuius est intelligere, aut per actionem Dei qui intelligitur. Istis suppositis optimè procedit ratio. Actio enim per quam fit istorum duorum copulatio, magis se tenet ex parte diuinæ essentiæ quam ex parte intellectus, cum intellectus comparetur ad illam sicut materia ad formam: ideo non per propriam virtutem intellectus vnitur diuinæ essentiæ, & per consequens non videt ipsam propria virtute, sed virtute Dei habẽtis naturam diuinam fit talis copulatio, & talis visio. Quartò, intellectus creatus videt diuinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud à se, ergo &c. probatur consequentia: quia intellectus diuinus per seipsum videt diuinam essentiam, cum sit ipsa diuina essentia, vt in primo est ostensum: quod autem est per se, causa est eius quod est per aliud. Quintò, videre Dei substantiam transcendit limites omnis naturæ creatæ, ergo &c. patet consequentia: quia quicquid excedit limites alicuius naturæ, non potest sibi conuenire nisi per actionem alterius: vt patet de motu sursum in aqua. antecedens verò probatur: quia cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat per modum suæ substantiæ, substantia autem diuina non potest sic intelligi: vt supra est ostensum.

ADVERTENDVM quòd modus proprius intelligendi substantiæ naturæ est, vt ex sensibilibus cognoscat. proprius autem modus substantiæ separatæ est, vt intelligat non per accessionem à sensibilibus, sed per ipsas substantias separatas, & per species à diuino lumine susceptas. superius autem ostensum est substantiam diuinam nullo illorum modorum posse intelligi. ideo inquit sanctus Thomas ostensum esse diuinam substantiam non posse intelligi secundum modum proprium intellectualis substantiæ.

CIRCA istam propositionem, cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ: considerandum ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione duodecima, articulo quarto, & quæstione octuagesimaprima, articulo secundo quòd cum intellectio fiat per hoc quòd intellectus aliqua forma intelligibili actuatur, operatio autem sui principio formali proportionatur, vt scilicet nobiliotis principij nobilior sit propria operatio, & perfectioris perfectior: & non possit se extendere vltra conditionem ipsius: ideo necesse est vt modus intellectionis accipiatur ex conditione speciei intelligibilis, qua intellectus intelligit, conditio autem speciei intelligibilis proportionatur naturæ intelligentis, quia videlicet inquantum species est rei intellectæ, ex conditione naturæ intelligentis suæ perfectionis accipit determinationem, & limitationem. Nam si natura intelligens rem aliquam sit eiusdem modi essendi cum re intellecta, species intelligibilis quæ naturaliter rem illam intelligit, erit perfecta forma rei intellectæ propter adæquationem intelligentis ad rem intellectam in modo essendi: si autem natura intelligens sit inferioris modi essendi quàm sit res intellecta, forma ipsa intelligibilis erit imperfecta forma intelligibilis rei intellectæ, ipsam non quidditatiuè sed imperfectè repræsentans, & sic imperfectiori modo est in tali intelligente quàm sit in seipsa. sequitur ergo quòd & cognitio alicuius rei intellectæ proportionatur modo naturæ cognoscentis: quia videlicet si natura cognoscens adæquat rem cognitam quantum ad modum essendi, cognitio naturalis intelligentis de tali re erit perfecta eius cognitio. si autem natura cognoscens sit inferioris ordinis & modi essendi quàm res intellecta, cognitio quam naturaliter habet de tali re, non erit perfecta & quidditatiua illius cognitio, sed erit perfecta illius cognitione inferior, & consequenter perfecta rei huiusmodi cognitio erit supra naturalem cognitionem talis naturæ cognoscentis. Propterea bene infert sanctus Thomas prima quæstione duodecima, articulo quarto quòd quia cuiuscunque cognoscentis cognitio est secundum modum naturæ cognoscentis, si modus essendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quòd cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. quia igitur omnis natura intellectualis creata est limitatæ naturæ & finitæ, à natura diuina deficiens, omnes species intelligibiles intellectualis naturæ creatæ quibus naturaliter intelligit, in hoc conueniunt, quòd sunt formæ limitatæ & finitæ, naturas limitatas & finitas repræsentantes, à diuinâque natura & quidditate secundum suam rationem & repræsentationem longè deficientes: & ideo per huiusmodi species diuina essentia quidditatiuè cognosci non potest: sed omnis talis cognitio ab eius perfecta cognitione deficiens est. Ex his patet instantias Scoti primo sententiarum distinctione 3. quæst. 3. quo quæst. 14. articulo secundo, & quarto sententiarum distinctione quadragesimatertia quæst. 11. contra san. Thomam, nullius esse momenti. Non enim intendit san. Thomas (vt ille putat) oportere esse inter naturam intelligentis & obiectum naturaliter & quidditatiuè cognitum æqualitatem absolutè, vel excessum naturæ intelligentis, sed intelligit oportere esse inter obiectum & naturam cognoscentis talem proportionem, vt illud obiectum natum sit cognosci per species intelligibiles tali naturæ conuenientes & connaturales, & quia species illi connaturales sunt quæ sunt similitudines rerum eiusdem ordinis secum vel inferioris ordinis: dicuntur autem res eiusdem ordinis in proposito, quibus debetur idem modus essendi generalis. ideo inter cognoscens & cognitum debet esse conuenientia in eodem modo essendi, aut excessus cognoscentis ad cognitum. Nec valet quod adducit in oppositum de oculo videnti cælum & terram, quæ tamen secundum ipsum non conueniunt in eodem modo essendi, cũ ipse sit corruptibilis, illa verò incorruptibilia, & de specie intelligibili, quæ non habet eundem modum essendi cum obiecto, cum illa habeat esse accidentale, obiectum autem habeat esse substantiale. Dicitur enim primò quòd oculus & cælũ ac terra conueniunt in hoc modo essendi generali: quia sunt naturæ habentes esse in materia indiuiduali: licet sub hoc genere oculus habeat esse corruptibile, illa autem habeant esse incorruptibile. Dicitur secundò quòd species intelligibilis rei materialis conuenit in modo essendi cum re materiali: non quidem quantum ad modum essendi particularem quem habet vt intellectum in forma: sed quantum ad eum qui sibi debetur naturaliter in quantum est talis natura & talis quidditas. dictũ est enim superius quòd forma quæ est in intellectu, est eiusdem speciei, imò est species rei intellectæ, ideo sicut rei intellectæ conuenit talis modus essendi qui est habere esse substãtiale in materiata speciei intelligibili eius debetur tale esse naturaliter, inquantum est species sine natura rei intellectæ, licet præter naturam ex actione intellectus agentis & conditione intellectus possibilis habeat alium modum essendi in subiecto in quo est. vnde sunt eiusdem modi essendi sibi naturaliter debiti, licet non sint eiusdem modi essendi quantum ad esse quod actualiter habent. non etiam sequitur quòd angelus inferior nunquam cognosceret superiorem: nam dicimus quòd omnes angeli in eodem modo essendi generali conueniunt. sunt enim tria genere essendi, secundum quos accipiũtur tres rerum ordines, vt ponit sanctus Tho. prima quæstione 12. artic. 4. scilicet esse in hac materia indiuiduali in quo conueniunt omnia sensibilia materialia esse separatum à materia, distinctum tamen ab essentia cuius est, in quo omnes angeli conueniunt, licet in illo genere habeant gra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

das,& esse à materiâ omnino separatum:quod non distinguitur ab essentia,qui modus essendi conuenit soli Deo.quod præterea infert,quoniam tunc intellectus etiam cum lumine gloriæ non poterit videre Deum,quia Deus excedit intellectum etiam lumine gloriæ illustratum:hoc autem est falsum:non cogit: nam primò respondèri potest vt alij respondent, quòd non est contra mentem sanct. Tho. quia non dicit naturam inferioris modi essendi nullo modo posse cognoscere naturam superioris modi essendi: sed quòd non potest illam propriis viribus cognoscere, siue propria virtute quantum ad quidditatiuam cognitionem. vnde si consequens absolutè intelligatur,negatur consequentia. si autem negatur de cognitione naturali quæ est ex virtute propriæ naturæ,& de quidditatiua cognitione:negatur falsitas consequentis. Sed quia posset aliquis dicere, quòd licet intellectus per se non possit videre diuinam essentiam naturaliter, est tamen sibi naturalis hæc visio vt stat sub lumine gloriæ. sicut licet aquæ non sit naturale calefacere si per se sumatur: & quantumcunque sit calida, nunquam sibi inquantum est aqua, hoc conuenit naturaliter: tamen aquæ inquantum calida est conuenit naturaliter calefacere:ideo illa actio naturaliter consequitur calorem.ideo secundò respondèri potest negando absolutè consequentiam,& ad probationem negatur quòd Deus excedat intellectum vt illustratum lumine gloriæ illo excessu qui impedit ipsius visionem, imò intellectus sic illustratus est eiusdem ordinis cum Deo,vt declarabitur capitulo sequenti.

CONFIRMATVR prima conclusio authoritate Apostoli Rom.8.dicentis,Gratia Dei vita æterna.quod ideo dicitur, quia ad ipsam visionem Dei in qua beatitudo consistit quæ vita æterna dicitur,non potest homo nisi diuino munere peruenire, cum creaturæ facultatem excedat.quæ enim sic adueniunt creaturæ diuinæ gratiæ deputantur. Confirmatur secundo Ioan. 14. dum dicitur,Ego manifestabo ei meipsum.

Quòd intellectus creatus aliqua influentia diuini luminis indiget ad hoc vt Deum per essentiam videat.

Cap. 53.

Idē 1. 1. q. 12. ar. 5. 4. sen. di. 49. & 1. 2. q. 5. ar. 5. & 6.

PORTET autem quòd ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam diuinæ bonitatis influentiam eleuetur.

Impossibile enim est quòd id quod est forma alicuius rei propria fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cuius est forma propria: sicut lux nō fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano. essentia autem diuina est propria forma intelligibilis intellectus diuini, & ei proportionata. nam hæc tria in Deo sunt vnum:intellectus quo intelligitur,& quod intelligitur. impossibile est igitur quòd ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati nisi per hoc quòd aliquam diuinam similitudinē intellectus creatus participet. hæc igitur diuinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quòd Dei substantia videatur.

2 Adhuc, nihil est susceptiuum formæ sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleuetur. proprius enim actus in propria potentia fit. essentia autem diuina est forma altior omni intellectu creato. ad hoc igitur quod essentia diuina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati (quod requiritur ad hoc quòd diuina substantia videatur) necesse est quòd intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc eleuetur.

3 Amplius, si aliqua duo prius fuerunt non vnita, & postmodum vniatur: oportet quòd hoc fiat per mutationem vtriusque, vel alterius tātùm. Si autem ponatur quòd intellectus aliquis creatus de nouo incipiat Dei substantiam videre, oportet secundum præmissa quòd diuina essentia copuletur ei de nouo vt intelligibilis species. impossibile est autem quòd diuina essentia moueatur,sicut suprà ostensum est. oportet igitur quòd talis vnio incipiat esse per mutationem intellectus creati. quæ quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de nouo acquirat. Idem autē sequitur si detur ꝙ à principio suæ creationis tali visione aliquis intellectus creatus potiatur.nā si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, vt probatum est:potest intelligi quis intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absq; hoc ꝙ Dei substantiā videat.vnde siue à principio siue postmodum Deum videre incipiat,oportet eius naturæ aliquid superaddi.

4 Item, nihil potest ad altiorem operationem eleuari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. contingit autem dupliciter alicuius virtutē fortificari.Vno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem: sicut virtus actiua calidi augetur per intentionem caloris vt possit efficere vehementiorem actionē in eadem specie.alio modo per nouæ formæ appositionē, sicut diaphani virtus augetur ad hoc vt possit illuminare,per hoc quod fit lucidū actu per formā lucis receptam in ipso de nouo. & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendā. virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad diuinā substantiam videndam,vt ex prædictis patet.ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc ꝙ ad talē visionē perueniat. non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis: quia talis visio non est eiusdē rationis cum visione naturali intellectus creati:quod ex distantia visorū patet.oportet igitur quòd fiat augmētū virtutis intellectiuæ per aliquod nouæ dispositionis adeptionem.

Quia verò in cognitionē intelligibilium ex sensibilibus peruenimus, etiā sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, & præcipuè quæ pertinent ad visum,qui inter cæteros sensus nobilior est & spiritualior, ac per hoc intellectui affinior: & inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio:& quia corporalis visio nō completur nisi per lucē, ea à quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomē assumunt.vnde & Arist. 3. de anima *intellectum agentem luci assimilat,ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu:sicut lux quodammodo facit visibilia in actu.illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem diuinæ substantiæ visionem extollitur, congruè lux gloriæ dicitur:nō propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis:sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere. Hoc autem est lumen de quo in Psalm. dicitur: In lumine tuo videbimus lumen, scilicet diuinæ substantiæ. Et Apoc. 21. dicitur: Ciuitas, scilicet beatorum, non eget sole neque luna:nam claritas Dei illuminabit illam. & Isa. 60. dicitur: Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem: neque splendor lunæ illuminabit te: sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam: & Deus tuus in gloriam tuam. Inde est etiam quia Deo est idem esse quod intelligere,& est omnibus causa intelligēdi:quod dicitur esse lux. Ioan. 1. Erat lux vera,quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mūdum. & 1. Ioan. 1. Deus lux est. & in Psal. Amictus lumine sicut vestimento. & propter hoc etiam tam Deus quàm angeli in sacra scriptura in figuris igneis describuntur propter ignis claritatem.

Super cap. 53.

SI intellectus creatus virtute propriæ naturæ diuinam essentiā videre non potest, inquirendū restat quid sit illud quo ad talem visionem indiget: ideo hoc volens ostendere san. Tho. duo facit. Primò ostendit quid sit illud requisitum: secundò remouet quædam dubia,cap. sequenti.

Circa primū duo facit. Primò probat quòd ad tam nobilem visionem

visionem intellectus creatus per aliquā diuinæ bonitatis influentiam eleuatur. secundò quia ista influentia à theologis lumen gloriæ nominatur. rationem huius nominis assignat. quantum ad primum arguitur primò sic, essentia diuina est propria forma intelligibilis intellectus diuini & ei proportionata, cùm in Deo hæc tria sint idem,intellectus,quo intelligitur, & quod intelligitur.ergo impossibile est quòd fiat intelligibilis forma intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam similitudinem diuinam intellectus creatus participat.ergo &c. probatur prima cōsequentia,quia impossibile est propriam alicuius rei formam fieri formam alterius rei, nisi participet aliquam similitudinem eius cuius est propria forma. declaratur exemplo lucis.

AD hanc rationem posset aliquis dicere quòd lumē naturale intellectus creati est ista similitudo diuina quæ ad susceptionem diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis requiritur.ideo non requiritur aliqua alia similitudo superaddita intellectui. Sed quia sanctus Thomas hanc obiectionem in sequenti capitulo excludit,ideo illucusque differatur. Secundò, essentia diuina est forma altior omni intellectu creato, ergo ad hoc vt fiat eius forma intelligibilis, quod requiritur ad hoc vt videatur,necesse est quòd aliqua dispositione sublimiori ad hoc eleuetur,aliqua scilicet similitudine diuina. probatur consequētia: quia nihil est susceptiuum formæ sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleuetur, cum proprius actus fiat in propria potentia.

CIRCA assumptum ad probationem consequentiæ aduertendum quòd illa propositio assumpta habet veritatem de forma quæ est vltima & principalis, non autem de forma quæ introducitur tanquam dispositio ad vlteriorem formam. non enim si ad principalem formam suscipiendam requiritur aliqua dispositio, etiam ad suscipiendam dispositionem requiritur alia dispositio:quia aliquid potest esse immediatè capax alicuius dispositionis, & non erit capax immediatè formæ principalis. in rebus enim naturalibus videmus quòd materia est immediatè receptiua alicuius dispositionis ad aliquam formam substantialem,puta ad animam, & tamen non recipit animam nisi mediantibus aliquibus dispositionibus. Ex hoc patet solutio rationis Durandi arguentis quòd esset processus in infinitum si diuina essentia quia est forma supernaturalis, non posset recipi in intellectu creato, nisi disponatur dispositione supernaturali. nā illa dispositio, inquit Durandus, requirit aliam supernaturalem dispositionem:& sic in infinitum procedetur. Dicitur enim quòd non est processus in infinitum: quia ipsum lumen gloriæ cum sit dispositio ad diuinam essentiam suscipiendam, non requirit aliam dispositionem supernaturalem procedentem: sed intellectus est ex se illius immediatè capax: licet non sit immediatè capax diuinæ essentiæ: sed oporteat ad ipsam per lumē gloriæ eleuari. Circa probationem assumpti illius aduertendum quòd ex eo quòd oportet proprium actum in propria potentia fieri, optimè sequitur nihil esse susceptiuum formæ sublimioris nisi per supernaturalem aliquam dispositionem eleuetur. nam si forma est supra naturalem facultatem & capacitatem alicuius, sequitur quod illud non sit eius propria potentia: quia tunc non esset supra eius capacitatem naturalē: & ideo si debet fieri propria potentia, oportet vt aliquid sibi addatur quod supra naturam eius fit, & sic naturæ est vt per aliquid supra naturam ad eius capacitatem eleuetur. Tertiò, si ponatur aliquis intellectus creatus de nouo incipere videre diuinam essentiam, oportet vt de nouo sibi diuina essentia copuletur vt species intelligibilis: non autem per mutationem diuinæ essentiæ, ergo per mutationem intellectus: quod non potest esse nisi quia aliquam dispositionem de nouo acquirat. probatur consequentia: quia duo non possunt de nouo vniri nisi per mutationē vtriusque, vel alterius tantùm. Idem etiam sequitur si detur quòd à principio creationis suæ tali visione aliquis intellectus creatus potiatur: quia si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, potest intelligi intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absque hoc quòd diuinam essentiam videat. & sic ad talem visionem oportet aliquid naturæ superaddi.

ADVERTE fundamentum huius rationis circa intellectum qui ponitur à principio suæ creationis videre diuinam essentiam,esse,quod licet inter naturam à principio videntis Deū & visionem non sit ordo durationis, ita quòd prius duratione sit natura per se quàm sit cum visione, est tamen inter illa ordo naturæ & intellectus, inquantum potest intelligi natura absque hoc quòd talem habeat visionem: & tunc cum visio illa naturæ facultatem excedat, vt superius est ostensum, in illo priori in quo intelligitur sine tali visione & in sola virtute naturæ constitutus intelligitur vt indigens aliqua dispositione ipsum ad diuinam visionem eleuante: & sic non minus sequitur in vidente á principio suæ creationis diuinam essentiam, quòd oporteat aliquid eius naturæ superaddi, quàm in eo qui de nouo eam videre incipit. Quartò, virtus intellectus creati non sufficit ad videndam diuinam essentiam, ergo ad hoc vt ad talem visionem perueniat, oportet vt eius virtus augeatur: sed non sufficit augmentum per intentionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus: vt patet ex distantia visorum. ergo fit per nouæ dispositionis adeptionem. prima consequentia probatur, quia nihil potest ad altiorem operationē eleuari nisi per hoc quòd eius virtus fortificatur. secunda verò declaratur ex duplici modo fortificationis virtutis, per simplicem inquam virtutis intentionem, & per nouæ formæ appositionem.

CIRCA probationem minoris cum dicitur diuinam illam visionem nō esse eiusdem rationis cum naturali visione intellectus creati, declaratūrque ex distantia obiectorum: aduertendum quòd diuina essentia distat maximè à quocunque intelligibili cognoscibili naturaliter & quidditatiuè ab increato, quia est altioris ordinis quocunque naturaliter intelligibili perfectè ab intellectu creato. nam substātia immaterialis omnino,cuius tamen esse ab ipsa essentia distinguitur,& quæ est obiectum proportionatum substantiis separatis, est intelligibile superioris ordinis quàm substantia materialis, quæ est obiectum connaturale & proportionatum intellectus humani: substantia autem diuina est superioris ordinis quàm substantia immaterialis creata,& quàm substantia materialis:ideo sicut intellectio substantiarum separatarum propter altitudinem sui obiecti & speciei à qua elicitur, est alterius rationis quàm intellectio humani intellectus:ita visio diuinæ essentiæ est alterius rationis quacunque naturali & quidditatiua visione intellectus creati. ex hoc autem optimè sequitur quòd per solam intensionem virtutis naturalis non potest intellectus creatus ad illam attingere: quia vt habetur hic à san. Tho. cum sit duplex augmentum,scilicet per intensionem virtutis, & per nouæ formæ appositionem, primum augmentum non eleuat virtutem ad operationem altiorem & superioris rationis quàm sit operatio naturalis in illius virtutis, sed ad vehementiorem actionem in eadem specie: sicut augetur calidi virtus per intensionē caloris, nō eleuatur calidum inquantum huiusmodi nisi ad hoc vt possit vehementius calefacere: sed bene secundum augmentum potest eleuare ad aliquam actionem superioris rationis in quam virtus prius nullo modo poterat: sicut diaphanum per susceptionem lucis potest illuminare,quod prius facere nō poterat. Secundò loco ostendit san. Tho. nominis rationem, inquiens quòd congruè prædicta dispositio lux gloriæ dicitur, non quia facit intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed quia facit intellectum præsentem actu intelligere. Cum enim ex sensibilibus in intelligibilium cognitionem veniamus, nomina sensibilis cognitionis,& maximè visus,qui affinior est intellectui, vtpote nobilior & spiritualior existens, ad intellectualem cognitionem transumimus: vnde intellectualem cognitionem dicimus visionem:& ea à quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt, vt patet etiam ex Aristotelis tertio de anima intellectum agentem luci assimilante. De hoc lumine gloriæ loquitur scriptura in Psal. Apocalypsi vigesimaprima, & Isaiæ 60. Eadem ratione etiam Deus dicitur lux Ioan. 1. & 1. Ioan. 1. & in Psal. & similiter tam Deus quàm angeli in scripturis in figura ignis propter ipsius claritatem describuntur.

Rationes contra prædictam determinationem, & earum solutiones.

Cap. 54.

Prima obiectio.

OBICIET autem aliquis contra prædicta. Nullum enim lumen adueniens visui potest visum eleuare ad videndum ea quæ naturalem facultatem visus corporalis excedunt. non enim potest visus videre nisi colorata. diuina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, magis quàm intellectus excedat capacitatem sensus. nullo igitur lumine superueniente intellectus creatus eleuari poterit ad diuinam substantiam videndam.

2 Præterea, lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. ipsum ergo in infinitum à Deo distat. non sic igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad diuinæ essentiæ visionem eleuari potest.

3 Item si hoc quidē potest facere lumen prædictū pro-

Universidad de Deusto
Biblioteca

prer hoc quòd est diuinæ substantiæ similitudo: cum omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quòd intellectualis est, diuinam similitudinem gerat: ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantiæ ad visionem diuinam sufficiet.

4 Adhuc, si lumen illud creatum est: nihil autem prohibet quod est creatum, alicui rei creatæ connaturale esse: poterit aliquis intellectus creatus esse, qui suo connaturali lumine diuinam substantiam videbit: cuius contrarium ostensum est.

5 Amplius, infinitum inquantum huiusmodi incognitum est. ostensum autem est in primo* Deum esse infinitum. non igitur potest diuina substantia per lumen prædictum videri.

*Cap. 43.

6 Adhuc, oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectã: non est autem aliqua proportio intellectus creati in lumine prædicto perfecti ad substantiã diuinam: cũ adhuc remaneat distantia infinita: non potest igitur intellectus creatus ad diuinã substantiam videndã per lumen aliquod eleuari. Ex huiusmodi autẽ rationibus aliqui motisunt ad ponendũ quòd diuina substãtia nunquã ab aliquo intellectu creato videtur. Quæ quidẽ positio & verã creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione diuinæ substantiæ, vt ostensum est: & authoritati sacræ scripturæ cõtradicit, vt ex superioribus patet. vnde tanquã falsi & hæretica abiicienda est. Rationes autem prædictas non difficile est soluere. Diuina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso: sicut est sonus à visu, vel substantia immaterialis à sensu (nã ipsa diuina substantia est primũ intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium) sed est extra facultatẽ intellectus creati, sicut excedens virtutem eius: sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum. vnde & Philosophus in secũdo Metaphysicæ,* dicit quòd intellectus nõster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuæ ad lucem solis. indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo diuino lumine ad hoc quòd diuinam essentiam videre possit: per quod prima ratio soluitur. Huiusmodi autem intellectum creatum ad Dei visionem exaltat: non propter eius indistantiam à diuina substantia, sed propter virtutem quam à Deo sortitur ad talem effectum: licet secundũ suum esse à Deo in infinitũ distet, vt secunda ratio proponebat. non enim hoc lumen creatũ intellectum Deo coniungit secundũ esse, sed secundum intelligere solùm. Quia verò ipsius Dei propriũ est vt suã substantiam perfectè cognoscat: lumen prædictũ Dei similitudo est quantũ ad hoc quòd ad Dei substantiã videdam perducit: hoc autẽ modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. cum enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit æqualis diuinæ, impossibile est quòd totam perfectionẽ creata substantia habeat in eodem. hoc enim est proprium Dei, vt in primo* ostẽsum est: qui secũdum idem est ens intelligens & beatus. igitur oportet aliud esse in substantia intellectuali creata lumen quo diuina visione beatificatur, & aliud quodcunque lumẽ in quo speciẽ suæ naturæ cõpletur, & proportionaliter suam substantiam intelligit. ex quo patet soluitur tertiæ rationis. Quarta verò soluitur per hoc quòd visio diuinæ substantiæ omnem naturalẽ virtutem excedit, vt ostensum est. vnde & lumen quo intellectus creatus perficitur, ad diuinæ substãtiæ visionem oportet esse supernaturale. Neque autem diuinæ substãtiæ visionẽ impedire potest, quòd Deus dicitur esse infinitus, vt quinta ratio proponebat. non enim dicitur infinitus priuatiuè, sicut quantitas. huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma quæ est principium cognitionis. finis enim & terminus est forma: sed dicitur infinitus negatiuè, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem. vnde quod sic est infinitum, maximè cognoscibile est secundum se. Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum non secundum cõmensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quòd portio significat quamcunque habitudinem vnius ad alterum, vel materiæ ad formam, vel causæ ad effectum. sic enim nihil prohibet esse proportionẽ creaturæ ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum: sicut & secundum habitudinem effectus ad causam. vt patet solutio sextæ obiectionis.

Ad secundã rationẽ.

Ad tertiã.

Ad quartam.

Ad quintam.

Super cap. 54.

VIA contra prædictam determinationem quædã obiectiones fieri possunt, ex quibus aliqui moti sunt ad ponendum quòd nunquam ab aliquo intellectu creato diuina essentia videatur, quod & veram beatitudinem creaturæ rationalis tollit & authoritati sacræ scripturæ contradicit, & iccirco tanquam falsum & hæreticum est abiiciendum: ne aliquis relinquatur dubistandi locus, eas vult sanct. Thom excludere. Prima obiectio est. Diuina substantia excedit omnem capacitatem intellectus creati, magis quàm intelligibile excedat capacitatem sensus: ergo nullo lumine superueniente intellectus creatus ad ipsam videdam poterit eleuari. probatur consequentia, quia visus nullo lumine superueniente potest eleuari ad ea quæ eius naturalem facultatem excedunt. Respondetur quòd diuina essentia nõ sic est extra facultatẽ intellectus creati, quasi sit aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut sonus à visu, & substantia immaterialis à sensu, cum ipsa sit primũ intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, sed sicut excedens virtutem eius, eo modo quo sensibilium excellentiæ sunt extra facultatem sensuum, vt patet ex secundo Meta.

Quomodo ex prædictis oritur erronea opinio.

Solutio prima rationis.

Tex. cõ.1.

ADVERTENDVM respondendo quòd diuinam essentiam excedere capacitatem intellectus creati. Vno modo tanquam nullo modo contenta sub eius adæquato & primo obiecto, sicut sonus excedit capacitatem visus: & tunc negatur assumptum, diuina enim essentia continetur sub ente, siue etiam sub intelligibili quod est intellectus obiectum. Alio modo tanquam contentum quidem sub eius obiecto, sed improportionatum sibi, eo modo quo excellens visibile dicitur alicuius visus capacitatem excedere, & tũc negatur consequentia, quia potentia potest per aliquam dispositionem confortari, vt in tale excedens obiectum possit, in quod virtute propria non poterat. probatio autem consequentiæ nulla est, quia procedit de excessu primo modo quomodo intelligibile excedit sensum.

Ad secundã rationẽ.

CIRCA istam propositionem, Deus est primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ 1.q. 88.arti. 3. & super Boetium tri.q.1.ar.1. quòd hoc non ideo dicitur quasi primum ordine durationis quod à nobis intelligitur, sit Deus & per ipsum cognitum alia intelligamus, sed quia est primum dignitate & intelligibilitate contentum sub hoc quod dico intelligibile, & est causa cognoscitiuæ virtutis qua intelligimus. Ex hac responsione patet obiectionem illam Scoti nullam esse qua arguis, quòd si intellectus creatus virtute suæ naturæ nõ potest videre diuinã essentiam propter excessum modi essendi ipsius supra modum essendi intellectus, nunquam beati videbũt Deum, quia nulla potentia potest eleuari supra suum obiectum adæquatum. Patet enim quòd licet eleuetur intellectus per lumen gloriæ ad videndum diuinam substantiã, non tamẽ eleuatur supra suũ obiectũ adæquatũ, sed eleuatur ad aliquid cõtentũ sub suo obiecto adæquato quod erat sibi naturaliter improportionatũ, sicut excellens visibile est improportionatum visui. Secunda obiectio est. lumen illud in infinitum distat à Deo, cum sit aliquid creatũ ergo per ipsum ad illam visionem nõ potest intellectus creatus eleuari. Respondetur negando cõsequentiam, quia lumen illud non exaltat intellectum creatum ad talem visionem propter eius indistantiam à diuina substantia, sed propter virtutem quam ad talem effectum à Deo sortitur, licet ab eo secundum esse in infinitũ distet. hoc autem non inconuenit, puta non coniungit Deo secundum esse, sed secundum intelligere solùm. sensus huius responsionis est, quòd lumen gloriæ non ideo eleuat intellectum creatum ad visionem Dei, quia non distet in infinitum

à Deo, sicut intellectus creatus distat, sed quia habet virtutem veniendi intellectum Deo per modum dispositionis secundum esse intelligibile: quæ quidem virtus alicui etiam distanti in infinitum secundum esse à Deo potest cõuenire. ideo ex eo quòd in infinitum distat à Deo secundum esse: non sequitur q; possit intellectum ad talem visionem eleuare per modum dispositionis. Nam & distantia in infinitum essentiæ diuinæ ab intellectu creato secundũ esse naturale, nõ est causa quare nõ possit naturaliter ab intellectu creato videri, sed improportio in esse intelligibili, quia videlicet intelligẽs creatũ & diuina essentia nõ sunt eiusdem ordinis, sed essentia diuina ad superiorem ordinẽ pertinet. talis autẽ improportio per lumen gloriæ tollitur, inquantum facit intellectum creatum esse eiusdem ordinis cum diuina essentia in esse intelligibili, tanquam videlicet faciens ipsum esse propriam potentiam, & proprium ac proportionatum susceptiuum diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis.

Ad primã.

Tertia obiectio est: Omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quòd intellectualis est, diuinam similitudinem gerit, ergo sufficit ad visionem diuinam. probatur consequentia, quia ponitur lumen gloriæ eò quòd sit diuinæ substantiæ similitudo.

Respondetur negando consequentiam: & ad probationem dicitur quòd substantia intellectualis non est eodem modo similitudo quomodo lumen gloriæ quod est similitudo quãtum ad hoc quòd ad Dei substantiam videndã producit: quia quum quælibet substantia creata à diuina simplicitate deficiat, impossibile est vt totam suam perfectionem habeat in eodẽ, sicut habet Deus: ideo aliud est in substantia intellectuali creata lumen quo diuina visione beatificatur, & aliud quodcunque lumen quo in specie suæ naturæ cõstituitur, & proportionaliter suam substantiam intelligit.

Ad secundã.

ADVERTENDVM quòd cùm non omnis similitudo eodem modo se habeat ad diuinam substantiam, quod sanè diuersitas graduum naturarum demonstrat, non omnis similitudo diuinæ naturæ producit ad visionẽ ipsius, sed aliqua: illa scilicet quæ ad hoc à Deo est instituta, vt talem visionem per modum dispositionis intellectui creato superuenienti efficiat. ideo non valet, substãtia intellectualis est similitudo diuinæ substantiæ, ergo & ipsa sufficit ad visionem diuinam: quia non sufficit quæcunque similitudo ad hoc, sed quidã determinatus modus similitudinis, scilicet vt sit ex sua ratione naturalis dispositio ad diuinam essentiam per modũ formæ intelligibilis recipiendam: quẽdmodus nulli substantiæ intellectuali creatæ conuenire naturaliter potest. Ex hac responsione patet responsio ad obiectionem factam in præcedenti capitulo contra primam rationem.

Ad tertiã.

Quarta obiectio est: Lumen illud est creatum. ergo potest aliquis intellectus creatus esse, qui Deum suo connaturali lumine videbit. probatur cõsequẽtia, quia nihil prohibet quod est creatum, alicui rei creatæ connaturale esse. Respondetur negando consequẽtiam, quia quum visio ista omnem virtutem naturalẽ excedat, oportet & lumen ipsum quo intellectus creatus ad talem visionem perficitur esse supernaturale. ex eo patet

Ad quartam.

Quomodo lumen gloriæ sit eiusdem ordinis cum diuina essentia.

A D euidentiam huius responsionis considerandum ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 49. q. 2. art. 6. & veri. q. 8. arti. 3. quòd quum ad visionem diuinæ essentiæ requiratur vt ipsa vniatur per modum formæ intelligibilis intellectui, & quia ipsa excedit capacitatem intellectus creati, vt ponatur lumen gloriæ eleuans intellectum per modũ dispositionis, ad hoc vt sit talis formæ capax, sicut ipsa forma est supernaturalis, ita oportet ipsum lumẽ esse supernaturale, quia vltima dispositio ad formam & forma, sunt vnius ordinis quo ad naturalitatem & supernaturalitatẽ: quoniam si forma est naturalis, & dispositionẽ naturalẽ esse oportet. si autem forma est supernaturalis, oportet & dispositionem esse supernaturalem: ideo licet lumen gloriæ possit communicari intellectui creato, non tamen potest illi sic communicari vt sit sibi connaturale. Vnde inquit sanctus Thomas prima parte, q. 12. arti. 5. ad vltimum, quòd non posset esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ diuinæ: quod est impossibile, sicut dispositio vltima ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Vnde falsum est quòd omne creatũ possit alicui rei creatæ esse connaturale. sunt enim multæ formæ creatæ, vt gratia, charitas, & huiusmodi, quæ ex nullius creaturæ principiis innasci possunt, & per cõsequẽs nulli possunt creaturæ connaturales esse. Ex hoc patet responsio ad argumentum Scoti arguentis, quòd si per lumen gloriæ intellectus sit sufficiens ad videndum Deum, possibile erit per aliquam formam creatã naturaliter videre Deum, quia & cæcus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt. patet enim quòd consequentia nulla est, nec est simile de cæco supernaturaliter illuminato, & habẽte supernaturaliter lumen gloriæ, quia vis visiua est naturalis forma, quæ scilicet homini secundum suam rationẽ est connaturalis, licet in hoc homine sit supernaturaliter causata:

Ad quintam.

lumen verò gloriæ est forma supernaturalis: quod autem conuenit alicui ex forma supernaturali, nõ dicitur illi absolutè naturaliter conuenire, licet possit dici aliquo modo sibi naturale, inquãtum talem habet formam, siue vt tali formæ subsitat, sicut aquæ calidæ inquantum calida est, naturale est calefacere, licet ex ipso calore nõ habeat aqua vt virtute propriæ naturæ calefaciat. Diceretur, q; licet lumen gloriæ per essentiam non possit esse forma naturalis rei creatæ, cùm sit proprium Deo, lumẽ tamen gloriæ per participationem quod est lumen creatum nihil prohibet esse alicui creaturæ connaturale. Respondetur, quòd neque per essentiam sumptum, neque per participationem potest lumen huiusmodi esse connaturale creaturæ. cum enim secundum suam rationem habeat quòd sit vltima dispositio ad essentiam diuinam per modum formæ suscipiendã, in quocunque gradu etiam infimo consideretur, non potest esse connaturalis, nisi et cui diuina essentia est connaturalis forma, cũ vt dictum est, forma & dispositio sint vnius ordinis quo ad naturalitatẽ, sicut & vltima dispositio quantũcunq; minima ad animam nõ potest esse naturalis, nisi cui naturalis forma est ipsa anima.

Quinta obiectio est. Deus est infinitus: ergo per lumen prædictum videri non potest. patet cõsequentia, quia infinitum inquantum huiusmodi est ignotum. Respondetur, quòd licet infinitum priuatiuè, sicut quantitas, sit ignotum, quia caret forma quæ est principium cognitionis, infinitũ tamen negatiuè, quod est forma per se subsistens, non limitata per materiam, quomodo Deus, qui est infinitus, est secundum se maximè cognoscibile. De materia huius responsionis satis dictum est in præcedentibus. Sexta obiectio est, Nõ est aliqua proportio intellectus creati perfecti etiam lumine gloriæ ad substantiam diuinã, cum adhuc remaneat distantia infinita. ergo &c. patet consequentia, quia oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Ista obiectio differt à secunda, quia ibi arguebatur ex distantia luminis gloriæ à Deo. hic autem arguitur ex distãtia intellectus perfecti tali lumine ad Deum, & ex improportione ex tali distantia proueniente. Respondetur quòd non est quidem inter intellectum creatum & Deum proportio, secundum aliquam commensurationem, ita scilicet quòd vnum alterũ mensuret modo quantitatiuo secundum proportionẽ dupli aut tripli, aut huiusmodi: est tamen inter illa proportio, secundũ quòd proportio quamcunque habitudinẽ vnius ad alterum, vel materiæ ad formam, vel causæ ad effectum significat, supple talis autem proportio sufficit ad visionem Dei.

Ad quintam.

A D euidentiam huius responsionis considerandũ est, quòd lumen gloriæ dupliciter considerari potest. Vno modo inquantum est accidẽs creatum informans intellectum secundum aliquod esse naturale sibi. Alio modo, inquantum est dispositio vltima ad susceptionem diuinę essentiæ per modum formæ intelligibilis. Primo modo est longè alterius ordinis quàm sit diuina essentia, cùm sit entitas non solũ diuina natura, sed etiã omni substãtia inferior. Secundo modo est eiusdem ordinis cũ diuina natura, vtpote dispositio vltima ad ipsam, sicut dispositio ad formam substantialẽ, inquantum quidem entitas habẽs esse accidentale, non est eiusdem ordinis cum ipsa forma: inquantum tamen vltima dispositio ad ipsam est eiusdem ordinis. sciẽ enim inseparabiliter concomitantur. nam posita tali dispositione in materia, necesse est poni formam: & posita forma necesse est ipsam dispositionem poni. non enim inconuenit, aliquid inquantum est talis entitas esse vnius ordinis: inquãtum verò ad aliud respicit, alterius ordinis esse, sicut visio diuinæ essentiæ inquantum est actus intellectus, & entitas finita, non habet rationem summi boni. inquantum tamen est vnio quædam ad summum bonum, & assecutio eius, habet summi boni rationẽ. Lumen ergo gloriæ inquãtum est vltima dispositio ad susceptionem diuinæ essentiæ, est eiusdem ordinis cũ ipsa, & ad eundem essendi modum pertinet, licet inquantum hæc entitas accidentalis sit inferioris ordinis, & ideo dum intellectũ ad tam sublimem formam disponit, ipsum ad diuinum ordinẽ eleuat, & facit proportionatum diuinæ naturæ, ea proportione quæ requiritur inter cognoscens & cognitum, ad quam nihil aliud requiritur, quàm vt intellectus sit natus recipere intelligibile per modum formæ in esse intelligibili, & ipsum intelligibile sit natum in ipso taliter recipi. Propter hoc inquit sanctus Thomas in locis prælegatis, quòd per lumen gloriæ rationalis creatura efficitur Deiformis, iuxta illud 1. Ioan. 3. Quum apparuerit, similes ei erimus: inquantum videlicet habet formam ad diuinum ordinem pertinentem. Nec obstat quòd diuina essentia est suũ esse, non autem lumen gloriæ, quia licet quæ pertinent ad eundem ordinem per modum formarum principalium, eodẽ modo se habeant ad suum esse, & habeant esse proprium eiusdem rationis, non tamen quæ pertinent ad eundem ordinem, vnum per modum formæ principalis, alterum per modum dispositionis ad formam, oportet habere esse propriũ eiusdem rationis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed sufficit ordo & proportio inter illa dispositionis & formæ, quia dispositio non dicitur illius ordinis ex esse proprio, sed ex ordine ad formam illius ordinis: sicut formæ substãtiales vnius ordinis habent eodem modo esse: vltima autem dispositio ad formam substantialem, non habet eodem modo esse quantum ad proprium suum esse, quum esse accidentale habeat. nõ enim dicitur eiusdem ordinis & pertinere ad eundem modum essendi cum forma substantiali, quia habeat esse & modum essendi eiusdem rationis cũ ipsa, sed quia vltimatè disponit ad formam talem modum essendi habentẽ. Ex hac responsione sancti Thomæ patet solutio ad argumentum Durandi arguentis, quòd lumen gloriæ non reddit intellectum de improportionato proportionatum, quia obiectum excedit in infinitum intellectum etiam cum lumine gloriæ. Patet enim ex dictis quòd ista distantia infinita non tollit quin intellectus sit proportionatus obiecto per modum intelligentis ad intellectum. licet enim lumen gloriæ non remoueat distantiam infinitam quæ est inter intellectum creatum & diuinam essentiam, remouet tamen improportionẽ quæ erat inter illa: & hoc sufficit ad hoc vt per ipsum intellectus creatus fiat potens ipsam intelligere: quia distantia sola secundum esse naturæ, non impedit cognitionem, sed improportio obiecti ad potentiam: quod contingit quando obiectum est supra ordinem obiecti proportionati potentiæ, & ab ea perfectè cognoscibilis.

PRÆTER has obiectiones sunt rationes Scoti tertio, dist. 14. q. 1. & quarto, dist. 49. q. 11. contra prædictam conclusionem: quæ quidẽ licet ex prædictis faciliè possint solui, vt tamen clarior earum sit solutio, adducendæ sunt. Arguit igitur primò sic: Lumen gloriæ requiritur ad diuinam visionem, aut vt per ipsum intellectus sit susceptiuus visionis, aut vt sit actiuus. Non primum, tum quia nullo modo per habitũ suscipitur actus, tum quia susceptiuum ordinatum ad multas formas maximè ordinatur ad perfectissimã: beatitudo autẽ est perfectissima formarum ad quas ordinatur anima humana. ergo anima maximè ad illam ordinatur: ergo eam immediatè recipit. Nõ etiam secundum, quia nec propter obiectum, quia quum sit in se maximè intelligibile, per se sufficit, & etiam quia illud esset species obiecti quam non ponit: nec propter potentiam, tum quia ipse intellectus fortè merè passiuè ibi se habet: tum quia habitus non est simpliciter principium agẽdi, sed sic agendi, ergo &c. Secundò in anima est potentia passiua naturaliter receptiua beatitudinis: ergo sibi respondet aliqua potentia actiua naturalis. ergo non requiritur supernaturale lumen. Tertiò, lumen gloriæ, sicut & quodcunque accidens, est imperfectius quàm sit natura intellectualis. ergo poterit esse aliqua natura intellectualis, quæ ex puris naturalibus Deũ videbit: probatur consequentia, quia perfectio inferior potest vnitè cõtineri in perfectione superiori. Quartò, quicquid potest Deus mediante causa secunda effectiua, potest sine illa, sed lumen gloriæ ponitur vt efficiat visionem. ergo &c.

Propter quid lumẽ gloriæ requiritur.

AD primum dicitur primò, quòd nõ requiritur lumen gloriæ ad hoc vt intellectus sit visionis susceptiuus, sed bene ad hoc vt sit susceptiuus essentiæ diuinæ per modum formæ intelligibilis, vt superius patuit. Vnde prima probatio quæ probat q̃ non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem sancti Thomæ. Ad secundam inquantũ per ipsam concludi posset quòd non requiratur propter suscipiendã diuinam essentiam, negatur consequentia, quia mutatur modus maioritatis in modum immediationis. nõ enim sequitur si anima maximè ordinatur ad diuinam essentiam suscipiẽdam, quòd illam absque media dispositione recipiat. Dicitur secundò, quòd requiritur lumen gloriæ etiam ad eliciendum actum visionis, non quidem propter obiectum, quasi ipsum non sit sufficiens intelligibile, sed inquantum virtus intellectus per ipsum fortificatur modo superius dicto, sine quo non posset concurrere cum obiecto ad talem visionẽ eliciendam. Nec tamẽ hoc dicimus quasi tale lumen & intellectus sint duo partialia agentia huius visionis, vt obiicit Durãdus, sed quia lumen ipsum est intellectui ratio agendi per modum fortificãtis virtutem ad id quod absque ipsõ nõ posset: & ad hũc sensum intelligitur dictum sanc. Thomæ in quoli. 7. arti. 1. vbi ait quòd lumen gloriæ facit hoc respectu diuinæ essentiæ in intellectu, quod facit respectu aliorũ intelligiblium, quæ non sunt lux tantùm species rei intellectæ simul & lumen. nam cum species intelligibilis duo habeat, scilicet & quòd perficit intellectum, & quòd facit intellectum esse vnum cum intelligibili (nã intellectus informatus specie intelligibili, qui dicitur intellectus in actu, est idem cum intellectu in actu) lumen gloriæ facit id quod facit species intelligibilis, non quidem quantum ad secundum, sed quantum ad primum. perficit enim adeò intellectum ad videndum Deum, quòd non indiget alia similitudine creatæ sed intellectus est per ipsum lumen factus efficax ad eliciendam visionem Dei simul cum ipsa diuina essentia sibi per seipsam vnita. Ad primam probationem in oppositum negatur, quòd intellectus se habeat merè passiuè ad hanc visionem, imò sicut dum specie intelligibili naturali informatur concurrit actiuè ad intellectionem eius quòd sibi per speciem repræsentatur, ita dum informatur essentia diuina mediante lumine gloriæ, ad visionem ipsius essentiæ concurrit actiuè. Ad secundam negatur quòd habitus siue dispositio superueniens potentiæ intellectiuæ non sit principium simpliciter agendi respectu alicuius determinatæ operationis. constat enim q̃ species intelligibilis lapidis est intellectui ratio simpliciter intelligendi lapidem, sic etiam & lumen gloriæ fortificat intellectum, vt possit in diuinam visionem, in quam nullo modo propria virtute potest. Ad secundum negatur antecedens. Licet enim in anima sit capacitas recipiendi diuinam visionem, in quantum est natura intellectualis: non est tamen capacitas receptiua illius ab agente naturali duntaxat, sed est receptiua illius concurrente diuina natura vniente seipsam intellectui vt formam intelligibilem, & eleuante intellectum, vt possit illam visionem elicere, & sic magis dicitur potentia passiua obediencialis quàm naturalis. Ad tertium dicitur, quòd lumen gloriæ licet inquantum accidens creatum sit imperfectius substantia intellectuali inquantum tamen ad ordinem diuinum pertinet tanquam dispositio vltima ad essentiam diuinam in esse intelligibili est perfectius quacunque substantia intelligibili creata, ideo non potest vnitiuè in substantia creata contineri. Nam vt ex superioribus patet, naturalis proprietas naturæ superioris q̃ uis sit accidens, non potest communicari naturæ inferiori, vt illud naturaliter habeat, nisi in naturam superiorem transferatur, quia vt proprietas superioris naturæ ad ordinem superiorem pertinet. Ad quartum dicitur, quòd Deus potest quidem sine causa media effectiua producere omnem actionem quam mediante alia causa producit, non tamen potest sine illa causa producere, ita quòd dicatur illa secunda causa per illam operationem operari. sic enim conceditur quòd Deus illam entitatem quæ est visio diuinæ essentiæ, potest per se absque lumine gloriæ, & etiam absque intellectu creato producere, non tamen potest sic eam producere, quòd intellectus per eam videat diuinam essentiam, nisi cõcurrat intellectus ipse creatus ad producendam visionem sufficiẽter dispositus, & eleuatus per lumẽ gloriæ ad ipsam diuinam formam suscipiendam & ad eliciendã talem visionem. Aduertendum autẽ quòd nunc per ecclesiam Clementinã ad nostrum, de Her. sunt damnati dicentes, quòd anima non indiget lumine gloriæ eleuante ipsam ad videndum Deum: nec videlicet glossa Aureoli dicentis quòd lumen gloriæ ibi intelligitur actus secundus supernaturalis, nõ autem aliquid per modum habitus se habens. Constat enim quòd ecclesia voluit determinare id quod inter Theologos de lumine gloriæ vertebatur in dubium. Manifestum est quòd Theologi loquebantur de tali lumine tanquã de aliqua dispositione ad videndam diuinam essentiam requisita, & non de actu secundo supernaturali. oportet ergo & determinationem ecclesiæ ad hũc sensum accipere. Item ipsa verba textus huic expositioni repugnant: damnatur enim posito dicens, quòd anima non indiget lumine gloriæ eleuante ipsam ad videndum Deum. Consideranda postremò ex doctri. sanct. Thom. veri. quæst. 13. artic. secundo & q. 20. arti. 1. Item 1. 2. quæst. 185. articulo tertio ad secundum quòd lumen gloriæ dupliciter potest haberi, vno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis. voco connaturaliter factam, non tanquam ex principiis naturæ prouenientem, sed tanquam fixam in subiecto, & per modum naturæ inclinantem, eo modo quo dicimus habitum per modum naturæ inclinare. alio modo per modum passionis transeuntis. Primo modo illustrantur beati lumine gloriæ in patria. Secundo modo illustrati sunt aliqui qui in hac vita existentes diuinam essentiam viderunt, vt de Moyse & Paulo tenet August. nullo autem modo aliquis videre potest diuinam essentiam, nisi altero illorum modorum lumine gloriæ fuerit illustratus. Quod autem inquit sanctorum lumine gloriæ fuerit illustratus. Quod autem inquit sanct. Thom. in quarto sent. distin. 49. quæst. 2. articu. 6. & veri. quæst. 10. art. 11. quoniam miraculosè fieri potest diuina virtute, vt aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones viæ eleuetur ad videndum Deum per essentiam, intelligendum est per exclusionem formæ supernaturalis se habentis per modum formæ connaturalis & permanentis, non autem dispositionis se habentis per modum passionis transeuntis. intellectus enim creatus potest miraculosè Deum videre, quanuis lumen gloriæ per modum formæ permanentis nõ habeat. non autem potest Deũ videre si non habeat dispositionem per modum passionis transeuntis aduenientem. Sunt aliæ quædam obiectiones Aureoli & Capreolo in q. 1. ar. 10. dist. 49. q. 4. recitatæ: sed quia non sunt directè contra mentem sanct. Thom. & ex præcedentibus earum solutio patet, relinquuntur ad præsens.

Quod

Quòd intellectus creatus non comprehendit diuinam essentiam.

Super cap. 55.

Cap. 55.

VIA verò cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam actiui principij (magis enim calefacit, cuius calor virtuosior est) oportet quòd etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principij cognoscendi. lumen autem prædictum est quoddam diuinæ cognitionis principiũ, cùm per ipsum eleuetur intellectus creatus ad diuinam substãtiam videndam. oportet igitur quòd modus diuinæ visionis commensuretur virtuti prædicti luminis. lumen autem prædictum multum deficit in virtute à claritate diuini intellectus: quum claritas diuini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum: quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quòd per huiusmodi lumẽ ita perfectè diuina substantia videatur, sicut eam videt intellectus diuinus. Intellectus autem diuinus substantiam illam videt ita perfectè, sicut perfectè visibilis est. Veritas enim diuinæ substantiæ, & claritas intellectus diuini sunt æqualia: imò magis sunt vnum. impossibile est igitur quòd intellectus creatus per lumen prædictũ videant diuinam substantiam ita perfectè sicut perfectè est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfectè sicut cognoscibile est. qui enim nouit quòd triãgulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic à sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit: sed solùm ille qui nouit hoc quasi quoddam scibile per mediũ quod est causa. impossibile est igitur quòd intellectus creatus diuinam substantiam comprehendat.

2 Adhuc, virtus finita nõ potest adæquare in sua operatione obiectum infinitum. substantia autem diuina quoddam infinitum est per cõparationem ad omnem intellectum creatum: quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. impossibile est igitur quòd visio alicuius intellectus creati adæquet in videndo diuinam substantiam: scilicet ita perfectè ipsam videndo, sicut visibilis est. nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

3 Amplius, omne agens intantum perfectè agit, inquantum perfectè participat formam quę est operationis principium: forma autem intelligibilis qua diuina substantia videtur, est ipsa diuina essentia: quæ etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse: non igitur ita perfectè ipsam videt sicut ipsa visibilis est: non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

4 Item, nullum cõprehensum excedit terminos comprehendentis. si igitur intellectus creatus diuinam substantiam comprehenderet, diuina substantia non excederet limites intellectus creati, quod est impossibile: impossibile est igitur quòd intellectus creatus diuinam substantiam comprehendat. Nõ autem sic dicitur quòd diuina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur, & aliquid non videatur: quum diuina substãtia sit simplex omnino: sed quia non ita perfectè ab intellectu creato videtur, sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstratiuam cognoscere, sed non comprehendere: quia non perfectè ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ: licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

POSTQVAM declarauit S. Tho. conditiones beatitudinis ex parte intellectus se tenentes, vult consequenter de conditionibus eius se tenentibus ex parte obiecti cogniti determinare: & ponit duas conclusiones: quarum prima est ista: Impossibile est q̃ intellectus creatus diuinã essentiam comprehendat. Hanc autem cõclusionem primò probat, secundò declarat. Quantum ad primũ arguit sic. Primò. Impossibile est q̃ intellectus creatus videat diuinam substantiam ita perfectè, sicut perfectè visibilis est. ergo impossibile est q̃ ipsam comprehendat. probatur antecedens. Modus diuinæ visionis commensuratur virtuti luminis gloriæ, quum sit quoddã diuinæ cognitionis principium. cuiuslibet autem actionis modus sequatur efficaciam principij actiui sed ipsum lumen deficit à virtute & claritate diuini intellectus, cùm illa sit infinita, & lumen finitũ. ergo per ipsum non ita perfectè videtur diuina substantia sicut eam videt intellectus diuinus. intellectus autẽ diuinus illam ita perfectè videt, sicut perfectè visibilis est, cùm veritas diuinæ substantiæ, & claritas diuini intellectus sint æqualia, imò sint vnũ. ergo &c. consequentia verò probatur. quia omne quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibile est. declaratur ex cognitione quæ habetur de triangulo.

ADVERTENDVM quòd propositio hic assumpta, scilicet cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam principij actiui, in proposito intelligitur nõ de efficacia principij formalis actuantis potentiã quæ aliquo modo est actiua, sicut est virtus cognoscitiua, quia de hoc alia formabitur ratio, sed de efficacia principij se tenentis ex parte potentiæ actuabilis per formam. sic enim lumen gloriæ se habet ad diuinam visionem. inquãtum enim eleuat intellectum ad ipsam cognitionem, & disponit ipsam ad susceptionem diuinæ essentiæ per modum speciei intelligibilis, ex parte potentiæ intellectiuæ se tenet, & secundum eius mensuram est efficacia intellectus ad intelligendum, & modus diuinæ visionis, quia non solùm ex efficacia formæ, sed etiam ex efficacia potentiæ intellectiuæ oportet operationem modificari. Secundò, substantia diuina quoddam infinitum est per comparationem ad omnẽ intellectum creatum, id est in ratione obiecti intelligibilis. ergo nullius intellectus creati visio potest adæquare diuinam substantiam in videndo, ita scilicet perfectè eam videndo, sicut visibilis est. ergo &c. probatur antecedens, quia virtus finita, cuiusmodi est intellectus creatus, qui sub certa specie determinatur, non potest in sua operatione adæquare obiectum infinitum.

ATTENDENDVM, quum loquitur hic sanctus Thomas de virtute finita intellectus creati, quòd non accipit virtutem naturalem duntaxat ipsius, sed ipsam vt etiã vigoratur per lumen gloriæ: quia quum lumen gloriæ in se sit virtutis finitæ, non potest eleuare intellectum ad hoc vt sit virtutis infinitæ in intelligendo, sed semper remanet virtutis finitæ, & per consequẽs semper remanet obiecto infinitè cognoscibili inadæquatus, licet per tale lumen factus sit illi obiecto proportionatus, vt possit illo intelligibiliter actuari. non enim omne alteri proportionatum illi adæquatur, sicut materia prima istorum inferiorum est proportionata ad vnamquanque inferiorẽ formam substantialem suscipiendam: non tamen est vnicuique adæquata: sed dum vnam habet, remanet adhuc capax alterius formæ substãtialis. Tertiò, intellectus creatus diuinam essentiã quæ est forma intelligibilis qua videtur, non capit secundum totum suum posse. ergo &c. probatur consequentia, quia omne agens intantum perfectè agit, inquantum perfectè participat formam quæ est actionis principium.

Intellectus creatus diuinam essentiam se cundum totam suam posse nõ capit.

AD euidentiam antecedentis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ vertit. q. 8. art. 2. ad 3. & 4. d. 49. q. 2. art. 3. ad 6. q. aliter loquẽdum est de diuina essentia secundum se considerata, & aliter de ipsa secundum quòd intellectui vnitur. Si enim secundum se cõsideretur, tunc ipsa nata est de se perfectam notitiam causare, quia nõ modo est sibi maximè similis, sed est etiã eadem, & secũdum se est forma intelligibilis in actu. Sed si consideretur secundum quòd intellectui vnitur, sic secundum modum vnionis facit etiam sui cognitionem, quia tunc consideratur intellectio vt operatio non ipsius tantùm, sed vt cõpositi ex intellectu & ipsa in esse intelligibili. Si enim secundum totum suum posse vniatur intellectui, sicut vnitur intellectui diuino, qui est infinitæ virtutis, & est illi maximè proportionatus per lumen increatum & infinitum, sic facit de se totalẽ & completam notitiam, ita quòd tantùm cognoscitur quãtum cognoscibilis est. si autem nõ vnitatur intellectui secundum totum suum posse, non facit de se completam & omnimodam cognitionem. sic autem se habet ad omnem intellectum creatum. Nam quum sit forma subsistẽs, alium modum habet inquantũ est quædam

Universidad de Deusto
Biblioteca

res subsistens, & alium secundum quòd est actus talis subiecti, quod nõ conuenit formæ accidentali quæ non habet aliũ modum in se à modo quem habet in suo subiecto: hic autẽ modus eius secundum quòd est actus intellectus, est secũdum quòd intellectus pertingit ad hoc vt per ipsam perficiatur. non perficitur autem nisi mediante lumine creato & finito, ideo non potest illi secundum totum suum posse, quod est infinitum, vnirit & per consequens non potest per ipsam eam intelligere modo infinito quo cognoscibilis est, sed secundum maiorem aut minorem participationem dicti luminis sibi magis aut minus vnitur, & perfectius aut imperfectius videtur.

ADVERTENDVM quoque quòd hæc ratio differt à prima, quia prima procedebat ex efficacia principij productiui se tenentis ex parte potentiæ secundum se. hæc autem procedit ex participatione formæ, quæ est principiũ formale operationis. Quartò, tunc diuina substantia non excederet limites intellectus creati, quia nullum cõprehensum excedit limites cõprehendentis, siue inquam in comprehensione quantitatis dimensiuæ, siue in comprehensione quantitatis virtualis. hoc autem est impossibile. ergo &c. Quantum ad secundum declarat sanctus Thomas conclusionem inquiens quòd nõ sic intelligitur diuinam substantiam non comprehendi ab intellectu creato, quasi aliquid eius videatur, & aliquid non videatur, sed quia non ita perfectè videtur, sicut visibilis est: quo modo dicitur aliquis non comprehendere cõclusionem demonstratiuam, de qua opinionem tantùm habet, quia non perfectè eam cognoscit, scilicet per scientiam: licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

Diuina essentia quo modo abea sit non videatur per fidẽ sicut cognoscibilis est.

AD euidentiam huius declarationis considerandum est ex doctrina sanc. Tho. in locis præallegatis, & prima q. 12. arti. 7. ad tertiũ, quòd quum diuina essentia sit omnino simplex, nihilque in ipsa sit diuersitatis, nõ potest à beatis videri quin tota videatur, vt etiam hic dicitur, neque etiam potest esse aliquis modus realis in ipsa, qui beatos lateat. ideo quum dicitur quòd nõ vnitur intellectui creato secundum totum suum posse, siue secundum omnem suum modum: & quòd non cognoscitur perfectè, sicut cognoscibilis est: non sensus est quòd modus aliquis realis diuinæ essentiæ sit qui intellectui non vniatur, & quòd sit aliquis modus Dei qui nõ videatur, propter quem dicatur imperfectè à nobis cognosci: imò videns Deum, videt omnem eius modũ, & videt quòd infinitè existit, & quòd est infinitè cognoscibilis: sed sic intelligitur, quòd intellectus creatus non attingit modum diuinæ essentiæ ad plenum, dum actuatur per ipsam in esse intelligibili, sed actuatur inferiori modo quàm ipsa nata sit secundum se actuare, quia actuatur secundum dispositionem luminis creati existentis in ipso intellectu imperfectè. vnde secundum quidem totum suum posse, & secundum omnẽ suum modum materialiter, siue quantum ad entitatem ipsius posse, & quantum ad entitatem sui modi sumptum vnitur intellectui beatorum, cùm suum posse & suus modus sit sua essentia: sed non vnitur formaliter secundum totum suum posse, & secundum omnem suum modum, quia nõ vnitur secundum omnem habitudinem quæ importatur nomine posse, & nomine modi suæ intellectualitatis. secundũ enim se potest facere intellectionem infinitam: non vnitur autem intellectui creato secundum habitudinem ad intellectionem infinitam. sed secundum habitudinem ad intellectionem finitam: & ex hoc prouenit quòd modus obiecti secundum se non proportionatur modo cognoscentis, imò modus cognoscentis est longè inferior modo obiecti, quum ipsum obiectum sit infinitè cognoscibile: intellectus autem videndo Deum, eum non infinitè, sed finitè intelligat, id quod ex imperfectione intellectus creati euenit, non autem ex defectu diuinæ naturæ. Et est simile, sicut si diceremus (vt vtamur exẽplo sanc. Tho. in prima parte) quòd aliquis probabiliter scit aliquam conclusionem esse demonstrabilem, licet ipsam demonstratiuè nõ cognoscat, sed probabili ratione. tunc enim illam imperfectè cognoscit, non quia aliquam partem illius propositionis ignoret, aut aliquem modum cognoscibilitatis ipsius, sed quia modus ipsius in cognoscendo, est imperfectior modo cognoscibilitatis propositionis, quum ipse eã probabiliter solùm cognoscat, ipsa verò non solùm probabiliter, sed etiam demonstratiuè sit cognoscibilis. Vnde quum dicitur quòd intellectus beati non videt Deum eo modo quo cognoscibilis est, intelligitur ad hunc sensum, quòd modus intellectus in intelligendo non adæquat illum modum quo Deus secundum se cognoscibilis est.

Quòd nullus intellectus creatus videndo Deum, videt omnia quæ per diuinam essentiam videri possunt.

Cap. 56.

EX hoc autem apparet quòd intellectus creatus, etsi diuinam substãtiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per diuinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solùm necesse est quod cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoscantur per ipsũ, quãdo principiũ comprehenditur intellectu: sic enim principiũ aliquod secundũ suam totã virtutem cognoscitur, quando omnes eius effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso, per diuinam autem essentiam alia cognoscũtur sicut cognoscitur effectus ex causa. quum igitur intellectus creatus non possit diuinam substantiam cognoscere sic quòd ipsam comprehendat: non est necessarium quòd videndo ipsam, omnia videat quæ per ipsam cognosci possunt.

2 Item, quãtò aliquis intellectus est altior, tantò plura cognoscit vel secũdum rerũ multitudinem, vel secundũ earundẽ plures rationes: intellectus autẽ diuinus excedit omnẽ intellectũ creatũ: plura igitur cognoscit quã intellectus aliquis creatus. nõ autẽ cognoscit aliquid nisi per hoc quòd suã essentiã videt, vt in pri. li. *est ostẽsum. plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam diuinã, quàm aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit. *Cap. 49.

3 Adhuc, quantitas virtutis attenditur secundum ea in quæ potest: idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, & ipsam virtutem comprehendere. diuinam autem virtutem quum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehẽdere, sicut nec essentiam eius, vt* probatum est. neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ diuina virtus potest. omnia autem in quę diuina virtus potest, sunt per essentiam diuinã cognoscibilia. omnia enim cognoscit Deus, & nonnisi per essentiam suam. non igitur intellectus creatus videns diuinam substantiam, videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt. *Cap. 11.

4 Amplius, nulla virtus cognoscitiua cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprij obiecti. non etenim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. proprium autẽ obiectum intellectus est quod quid est, id est, substantia rei, vt dicitur in tertio de anima*. igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei. vnde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principiũ accipimus quod quid est, vt dicitur in libro Posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo de anima*, quòd accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur à sensu: & sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiæ intellectum peruenire: propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantùm. Quicquid igitur est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ eius, oportet esse intellectui ignotum. quid autem velit aliquis volẽs nõ potest cognosci per cognitionẽ substãtiæ ipsius. Nã voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter: propter quod voluntas & natura duo principia actiua ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi fortè per aliquos effectus: sicut quum videmus aliquem voluntariè operantem, scimus quid volnerit. Aut per causam: sicut Deus voluntates nostras sicut & alios suos effectus cognoscit per hoc quòd est nobis causa volendi. Aut per hoc q. aliquis alteri suam voluntatem insi-

Metaph.

Prædic.

Metaph.

nuat: vt cum aliquis suum effectum loquendo exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate depẽdeant, vt partim ex superioribus patet, & adhuc erit amplius manifestum: intellectus creatus & si Dei substantiam videat, nõ tamen omnia cognoscit quæ Deus per suam essentiam videt. Potest autẽ aliquis contra prędicta obiicere quòd Dei substantia est aliquid maius quã omnia quæ ipse facere vel intelligere vel velle potest præter seipsum. vnde si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quòd omnia cognoscat quæ Deus per seipsum vel intelligit vel vult, vel facere potest. Sed si diligenter consideretur, non est eiusdẽ rationis aliquid cognosci in seipso, & sin sua causa. quædam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. verum est igitur quòd maius est intelligere diuinam substãtiam, quàm quicquid aliud præter ipsam quod in seipso cognosci potest. perfectionis autem cognitionis est cognoscere diuinam substãtiam, & in ea eius effectus videre, quàm cognoscere diuinam substãtiã sine hoc quòd videatur effectus in ipsa. Et hoc quidem quòd diuina substantia videatur absque comprehensione ipsius, fieri potest: quòd autem omnia per ipsam intelligi possint & cognoscãtur, hoc absque comprehensione non potest accidere, vt ex prædictis apparet.

Super cap. 56.

SECVNDA conclusio est. Intellectus creatus etsi diuinam substantiam videat, non tamẽ omnia cognoscit quæ per diuinã substãtiam cognosci possunt. Circa hanc autẽ duo facit S. Tho. primò eam probat, secũdò remouet quoddam dubiũ. Probatur primò sic. Per diuinam essentiã alia cognoscuntur, sicut cognoscitur effectus ex causa. ergo non est necessarium q. intellectus creatus videndo ipsam omnia videat quæ per ipsam videri possunt, probatur consequentia, quia tunc solum necesse est vt cognito aliquo principio omnes eius effectus per ipsum cognoscantur, quando principium cõprehenditur intellectu. quia tunc cognoscitur secundum totam suam virtutem, intellectus autem creatus comprehendere non potest diuinam essentiam. A D euidentiam antecedentis duo sunt attendenda. vnum est, quòd licet essentia diuina fit intellectui creato videuti Deũ medium cognoscendi per modum speciei intelligibilis, non tamen solùm illo modo est medium intelligendi creaturas, sed sicut videntes diuinam essentiam, aliquos Dei effectus cognoscunt in ipsa cognita & visa, ideo dicitur in antecedente q. per diuinam essentiam aliquid cognoscitur sicut effectus cognoscitur ex causa. effectus enim cognoscitur ex causa, quando causa cognita effectus ipse cognoscitur, nõ faciendo pro nunc differentiam inter cognoisci in causa, & cognosci ex causa. Alterum est, quòd dupliciter possumus intelligere res alias à Deo contineri in ipso secundũ esse cognoscibile, vno modo sicut res sunt in speculo, alio modo sicut effectus est in causa: differunt autem isti duo modi, quia res per speculum repræsentatæ, in ipso distinctionem habent. alia est enim imago Sortis in speculo, & alia imago Platonis, sed effectus in causa contenti nullam habent in causa distinctionem, sed est vna virtus causæ illorum omnium productiua. Primum non potest dici de Deo si propriè loquamur, vt inquit sanc. Tho. veri. q. 8. arti. 4. & q. 11. arti. 6. quia res in Deo qui simplicissimus est, nullam habent distinctionem, & si aliquando dicunt doctores diuinam essentiam esse speculum. Metaphoricè dicitur, & intelligitur q. tantum ad hoc tantùm quòd res in ipsa videri possunt, non autem quantũ ad hoc quòd in ipsa distinctionem habeant. Secundum autem conueniunter dicitur, quia Deus omnium causa est per se cognoscibilium, & omnia in ipso vnita sunt tanquam in vna simplicissimã virtute contenta. Quia ergo vnumquodque sicut est in aliquo, ita in ipso cognoscitur, cum omnia cõtineantur in Deo sicut effectus in causa: conuenientissimè dicitur, quòd cognoscuntur per essentiam diuinã, sicut effectus cognoscitur ex causa. Neque contra hoc videtur ratio Scoti & aliorum dicentium, quòd omnia videntur in Deo sicut in speculo, quia omnia per diuinam essentiam repræsentantur distinctè sicut per speculum. Dicitur enim quòd falsum est omnia distinctè per diuinam essentiam repræsentari, sicut res repræsentantur per speculum. Nam speculum repræsentat distinctè, non tantùm ex parte rei repræsentatæ, sed etiam ex parte sui, inquãtum res in ipso distinctionem habent. per essentiam autem diuinam res distinctè repræsentantur, non quidem ex parte diuinæ essentiæ quasi in ipso distinctionẽ habeant, sed ex parte ipsarum rerum, inquantum nihil est in quãcunque rẽ per quod ab aliis rebus distinguitur, quod non clarissimè per diuinam essentiam repræsentetur.

CIRCA hãc rationem, inquantum fundatur in hoc, quòd si intellectus videns diuinam essentiã, videret omnia cognoscibilia per ipsam, eam cõprehenderet, arguitur, primò ab Aureolo & Gotifredo. Cognoscere omnia in Deo contingit & extensiuè & intensiue: & ex primo non sequitur cõprehensio, sed ex secundo, quia perfectio cognitionis attenditur per se penes intensionem, sed cognitio omnium in diuina essentia potest esse tantùm extensiuè, & non intensiuè. ergo ex omniũ cognitione in Deo non necessariò infertur cõprehensio ipsius. Secundò arguitur à Scoto tertio, dic. 14. quæst. 2. si duo insunt vni ordine quodam, ita q. vnum est tota ratio quare insit aliud, si videns primum non cõprehendit illud cui inest, multò minus videns secundum illud comprehenderet, vt patet de duabus passionibus ordinatè vni subiecto inhærentibus, sed Deo inest infinitas intensiua: & ista est ratio q. omnia sint in ipso, & ad videre infinitatem intensiuam non sequitur comprehensiõ Dei, vt patet. ergo ad videre omnia in Deo, nõ sequitur cõprehensio Dei. Tertiò per eundem arguitur. Cognoscẽs vnum effectum in verbo, neque effectum comprehendit, neque verbum, vt est illius causa. ergo neque quotcunque effectus cognoscãtur, comprehenditur verbum. ergo &c. Contra etiam assumptum ad probationem consequentiæ, scilicet q. tunc solùm cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoscuntur per ipsum quando cõprehenditur intellectu, arguit Scotus inquantum in eo implicitè includitur quòd cum plures effectus in causa cognoscuntur, ipsa causa perfectius cognoscitur. Primò, quia causa inquantum causa nullam perfectionem accipit à causato. Secundò, quia accepto aliquo principio vt noto in aliquo gradu, aut per ipsum eius cognitione nõ aucta potest aliqua conclusio cognosci, aut non. si sic, habetur propositum si non, ergo principium in hoc gradu non est principium. Confirmatur, quia notitia quid est, non perficitur per notitiam quia est, ergo &c.

Quomodo si cognoscerentur omnes effectus diuina essẽtia infinitè cognosceretur imẽsiue.

PRO solutione primi considerandum est quòd aliter loquẽdum est de cognitione effectuum Dei in seipsis, & aliter de cognitione ipsorũ in causa. Si enim cognoscerentur omnes huiusmodi effectus in seipsis, & non in essentia diuina: cognosceretur perfectè & cõprehensiuè virtus diuina extensiuè tantùm, quia solùm cognosceretur quantum ad extensionẽ eius ad omnes suos effectus. cognoscere enim causam quantũ ad omnem suam causalitatem ex cognitione effectuum, est ipsam perfectè cognoscere & comprehendere, quàm ad causalitatis extensionem, quod est extensiuè comprehẽdere causam inquantũ causa est, non autem est ipsam causæ essentiam intensiuè comprehendere, quod est cognoscere ipsam tantum quantum cognoscibilis est. Si autem cognoscantur omnes effectus Dei in essentia diuina, ita quòd essentia visa sit ratio videndi omnia in Deo extensiuè cognosci est impossibile, nisi intensiuè cognito Deo tantum quantum cognoscibilis est: quod absque comprehensione nõ est. huius autẽ ratio est, quia cùm effectus à Deo producibiles sint secundum speciem infiniti, eò quòd quacunque specie data potest perfectiorem speciẽ producere, & illa data aliã perfectiorem, & sic in infinitum: & oporteat vt quantò plures huiusmodi effectus in causa cognita cognoscuntur, tantò perfectius cognoscatur causa, sicut quãtò plures cõclusiones in vno principio cognoscuntur, tantò perfectius cognoscitur principium: necesse est vt cum cognitione effectuum diuinorum infinitorũ perfectissimè cognoscatur Deus, & cognoscatur tantum quantum cognoscibilis est, quod est comprehendere ipsum & perfectè cognoscere intensiuè: sicut si cognita veritate vnius principij, cognoscantur in ipsa omnes cõclusiones in ipso principio virtualiter contentæ: ipsum principiũ & perfectè cognoscitur quantũ cognoscibile est, & idcirco cõprehenditur, & non stant simul, quòd omnes cõclusiones in ipso virtualiter cõtentæ, extensiuè cognoscãtur in ipsa veritate principij cognita, tanquam in ratione cognoscendi: & tamen non comprehendãtur siue non cognoscãtur perfectè intensiuè in ipso principio, cùm claritas cognitionis cõclusionis sit ex resolutione ad sua principia. Tunc ad primum argumẽtum negatur quòd possint omnes effectus Dei in ipso cognito infinitè extensiuè videri, & nõ videantur infinitè intensiuè, quia sicut clara notitia conclusionis habetur per resolutionem in sua principia, quando scilicet videntur à principiis necessariò dependère, ita clara notitia effectuum habetur per resolutionem ad omnes suas causas: & ideo sicut quãdo in principio videtur necessitas omniũ conclus-

Universidad de Deusto
Biblioteca

signum in ipsa cõtentorum, ipsum principiũ cognoscitur quantũ cognoscibile est, & sic cognoscuntur conclusiones perfectè, sicut sunt cognoscibiles: ita quãdo in prima causa videtur omnes effectus sui cum omnibus suis cautis, videntur omnes effectus infinite intensiuè, id est, visione intensiuè infinita, inquantum ipsa causa in qua cognoscũtur, cognoscitur tantum quantũ cognoscibilis est, & iccireo effectus cognoscuntur per ipsam tantum quantũ cognoscibiles sunt. Ad secundum dupliciter respõderi potest. Primò quòd maior habet veritatem duntaxat in his quæ eundem modum essendi habent in tertio, nõ autem quando diuersum modum essendi habent: infinitas autẽ intensiua & effectus Dei, nõ habent eodẽ modo esse in ipso, quia infinitas formaliter inest, effectus autẽ virtualiter, propter quod cognita essentia cognoscuntur infinitas intensiua, nõ autem ipsa cognita cognoscuntur omnes effectus in ipsa. Respõderi secundò potest, q infinitatem intensiuam & infinitatem extensiuam in Deo videri dupliciter cõtingit, vno modo materialiter, alio modo formaliter. Materialiter videtur, quando videtur illa entitas quæ est infinitas, & sic omnes videntes diuinam essentiã, vident vtrang, infinitatem, quia sua infinitas nihil aliud est quàm sua essentia formaliter autẽ videtur quando videtur sub ratione infinitatis, quãdo cognoscitur essentia diuina, vt infinitam perfectionẽ habens absque limitatione ad aliquem determinatum gradum essendi, & vt habẽs virtutem productiuã effectuum infinitorum absque termino vltra quẽ nihil aliud produci possit. Hoc autẽ dupliciter cognosci contingit. Vno modo quantum ad quòd est tantùm: & sic omnes videntes Deũ, vident infinitatem Dei tam intensiuam quàm extensiuam. Nam & hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibiliũ cognouerunt. Probauerunt enim Deũ esse finitæ virtutis, & perfectionis infinitæ. Alio modo, quantum ad distinctam cognitionẽ vtriusque infinitatis, & sic beati neutram infinitatem cognoscunt. cognoscere enim infinitatẽ intensiuam Dei isto modo, est cognoscere particulariter & distinctè omnes gradus perfectionis in ipsa cõtentos, qui infiniti sunt, secundum q vnus ab alio distinguitur formaliter, sicut cognoscere perfectionem animæ intellectiuæ distinctè & perfectè, est cognoscere in ipsa distinctè omnes gradus essendi in ipsa vnitè contentos, scilicet gradũ vitæ, gradum sensitiui, & gradum intellectiui. Cognoscere autem distinctè infinitatem virtutis extẽsiuam Dei est cognoscere omnes habitudines eius ad quoscunque effectus producẽdos. horum autem nullum conuenit videnti Deũ, quia ex vtroque cognitionis modo sequitur cõprehensio diuinæ substãtiæ. ex cognitione enim infinita sequitur comprehẽsio virtutis: ex comprehensione verò virtutis sequitur essentiæ comprehẽsio, cùm virtus proportionetur essentiæ. Ad argumentum ergo negatur minor quantum ad hanc partem, scilicet quòd ad cognitionem infinitatis intensiuam hoc secundo modo, non sequatur cõprehensio Dei. Si autem primo, aut secundo modo, conceditur minor, & totum argumẽtum. sicut enim ex cognitione infinitatis intensiuæ materialiter sumptæ, aut etiam formaliter sumptæ quantum ad quia est tantùm, non sequitur cõprehensio Dei. ita & ad cognitionẽ omnium effectuum in Deo per virtutẽ ipsius extensiuam materialiter cognitã, aut etiam formaliter quatum ad quia est, non sequitur diuinam essentiam esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumendo vtrauque infinitatem eodem modo sequitur comprehensio, & non comprehenso.

Dupliciter cõtingit infinitatem Dei existinãtẽ intẽsiuã in ipso videri.

AD tertium negatur assumptũ, si effectus cognoscatur quãtum ad omnia quæ nata sunt sibi per potentiam diuinã conuenire, quo modo referrur in Deũ sicut in causam. Sic enim comprehenditur & effectus & verbum inquantum est illius causa. si proportionaliter ad ipsum effectum, quod est verbum non simpliciter, sed secundum quid comprehẽdi: sicut cognoscere omnes effectus à Deo producibiles in verbo, non est absque comprehensione simpliciter ipsius verbi.

AD primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiæ dicitur primò, quòd non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem à cognitione conclusionum, & similiter cognitionem causæ accipere perfectionẽ à cognitione effectuum. sed dicimus vnam cognitionẽ alteram concomitari, quia quanto est perfectior cognitio causæ, tantò plures effectus in ipsa cognoscuntur: & econuerso quantò plures effectus in causa cognoscuntur, tantò causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundò, quòd hoc habet veritatem quãdo causa & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quo modo dicimus diuinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est vt in causa eodem modo cognita cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem semper faciat idem, loquendo de causa per se sufficiente: ideo cognitio plurium effectuum in causa præsupponit perfectionem causæ cognitionem, licet eam non causet. Ad secundum dicitur quòd non potest per principium cognitum illo gradu aliqua conclusio de nouo cognosci, nisi aucta principij cognitione. cùm enim illa conclusio non videatur in principio sic cognito à principio, signum est illam cognitionem principij non esse per se sufficientem rationem cognoscendi conclusionem. cum arguitur contrà, quia tunc principium in illo gradu non esset principium, negatur consequentia de principio habituali. esset enim per illud principium sic cognitum non cognoscatur illa conclusio, in ipso tamen est vnde possit per ipsum cognosci si perfectiori modo cognoscatur: de principio verò actualiter principiante & causante conceditur quòd non erit principium respectu illius conclusionis. Ad tertium dicitur sicut ad primũ, non enim dicimus cognitionem quid est, perfici per cognitionẽ quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectionem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tanquam per causam sufficientẽ & præcisam, nisi præsupposita cognitione quid est, perfectiori. Secundò. Intellectus diuinus excedit omnem intellectum creatũ. ergo plura cognoscit quàm intellectus creatus possit cognoscere. ergo plura per essentiam diuinam cognoscit quàm intellectus creatus videre per ipsam possit. probatur prima consequentia, quia intellectus diuinus excedit omnem intellectum creatum, quanto autem intellectus est altior, tanto plures res cognoscit, aut plures rerum rationes. Secunda verò probatur, quia Deus non cognoscit aliquid nisi per hoc quòd essentiam suam videt.

CIRCA probationem primæ consequentiæ aduertendũ est, quòd sub diuinorũ hoc dixit sanct. Thom. altiorem intellectum plures res, aut plures rerum rationes cognoscere, quia nõ est simpliciter necessariũ q intellectus altior plures res cognoscat. omnes enim substantiæ separatæ eadem res cognoscunt naturali cognitione, & tamen vna est altior altera, sed sufficit q aut plures res cognoscat, aut plures rationes, id est, plura intelligibilia, & plura prædicata de eisdem rebus. Tertiò. Diuinam virtutẽ nullus intellectus creatus cõprehendere potest. ergo neque omnia potest cognoscere in quæ diuina virtus potest. sed omnia in quæ diuina virtus potest, sunt per essentiã Dei cognoscibilia. ergo intellectus creatus videns diuinam substantiã non videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt. probatur antecedens, tum quia virtus diuina est infinita, tum ex comparatione ad essentiam diuinã. prima verò consequentia probatur, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. cognoscere enim omnia in quæ aliqua virtus potest, infert comprehendere ipsam virtutem.

ADVERTE ex conclusione huius rationis, quòd pro eodem accipit sanct. Thom. intellectum creatum cognoscere omnia quæ per diuinam substantiam cognosci possunt, id quod in principio capituli proposuit est, & ipsũ cognoscere omnia quæ in Dei substantia cognosci possunt, quod hic cõcluditur. vt enim dictum est superius, videntes Deum per essentiam vident aliqua per ipsam essentiam non modò tanquam per speciem intelligibilem, sed etiam tanquam per aliquid cognitum in quo alia videntur. Et sic videre per substantiam diuinam, & videre in diuina substantia, pro eodem accipiuntur. Quartò. Intellectus videns Deum nõ cognoscit ea quę ex simplici eius voluntate dependent. ergo non cognoscit omnia quæ Deus per suã essentiã videt. consequentia relinquitur nota ex eo quòd constat Deum illa ipsa cognoscere per essentiam suã, quæ ex Dei voluntate dependent. antecedens verò probatur sic. Proprium obiectum intellectus est quod quid est, id est, substantia rei, vt dicitur tertio de anima. ergo quicquid intellectus de aliqua re cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei cognoscit. ergo quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ rei, oportet quòd intellectui sit ignotum, sed quid aliquis velit, non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius, cum non feratur in volita omnino naturaliter. ergo quid aliquis velit, non potest alicuius intellectus cognoscere, nisi forte per aliquos effectus, aut per causam, sicut Deus cognoscit voluntates nostras per hoc q̃ est nobis causa volendi, aut per hoc quòd aliquis suam voluntatem alteri manifestat. ergo &c. probatur prima consequentia ratione quidem, quia nulla virtus cognoscitiua cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprij obiecti, vt in visu apparet. signo autem, ex hoc quòd in demonstratione per quam inferr. notescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, vt dicitur primo posteri. quod autem substantiam rei alicuius cognoscat intellectus per accidentia, vt dicitur primo de anima, hoc sibi accidit inquantum eius cognitio oritur à sensu. vnde habet locum in naturalibus tantùm, non autem in mathematicis, in quibus scilicet demonstrationes à priori & à causa procedunt.

AD ei identiã antecedẽtis considerandũ est quòd eã volitã ab alio nõ dupliciter considerari possit. s. & materialiter quantum ad entitatem ipsius, & formaliter inquantum habet rationem

Quo modo ens ex nẽ volibile, obiectum materialiter tantùm volitum dicatur.

essentiam in seipsa, quàm omnes eius effectus in seipsis, & non in ipsa essentia: sed si accipiatur diuina essentia per se vt cognita per seipsam, & omnes effectus vt cogniti in ipsa essentia, maius quiddã sunt in ratione cognoscibilis omnes effectus diuini cogniti in essentia, quàm ipsa diuina essentia cognita absque suis effectibus: & sic maius est cognoscere omnes effectus Dei in ipsa essentia diuina, quàm cognoscere ipsam essentiã absque effectuũ cognitione, quia perfectius cognoscitur essentia si in ipsa omnes eius effectus cognoscantur quàm si cognoscantur absque suorum effectuum cognitione. vnde sicut perfectius cognoscibile est Dei essentia secundum omnes eius rationes quæ in ipsa perfectionaliter includuntur, quàm ipsamet. secundum vna duntaxat ratione, puta secundum rationem sapientiæ acceptam. & propterea maius est cognoscere ipsam secundũ omnes huiusmodi rationes, quàm secundum vna tantùm ita perfectius est omnia in ipsa cognoscere, quam ipsam cognoscere absque hoc q in ipsa eius effectus videantur. Vnde ad obiectionem factam patet fallum esse q maius quiddam sit diuina essentia per se in ratione cogniti, q omnes effectus in ipsa cogniti vt sic, & q maius sit ipsam sola cognoscere, q̃ cum ipsa omnes effectus intueri, de qua cognitione effectuum loquimur in proposito.

Verum omnes effectus à Deo producibiles cognosci possunt.

SED quia dictũ est essentiam diuinã esse quid maius quàm omnes eius effectus, secũdum quòd vnumquodque ipsorum in seipso cognoscitur, videtur sequi si diuinam essentiam in seipsa cognoscere possimus, q omnes effectus ipsius saltem in seipsis cognoscere possimus, licet in essentia diuina videri non possint, quia qui potest cognoscere maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile, vt dicitur tertio de anima. Quod sanè si concedatur, videtur sequi quòd diuina essentia comprehendi poterit, vt arguebatur si ita diuina substantia cognoscerentur. Nam si cognoscuntur omnes effectus diuinæ virtutis, cognoscitur perfectè virtus eius & cõprehenditur, vt patet in tertia ratione superius adducta. Ad comprehensionem autem virtutis sequitur posse comprehẽdi essentiam, quia virtus essentiã sequitur. Respondetur quãtum ex prædicta tertia ratione, & de verit. q. 10. arti. 5. apparet, quòd nõ solùm in diuina essentia non possunt omnes diuini effectus cognosci, sed nec etiã in seipsis, scilicet distinctè. Dico distinctè, quia nihil prohibet vt confusè intelligantur secundum quòd in aliquo communi conueniunt. Quum autem probatur, quia cognoscẽs maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile, dicitur primò (vt glossat S. Tho. de verit. q. 8. arti. 4. ad 17. quòd authoritas illa Aristo. intelligitur quando intellectus maius intelligibile perfectè cognoscit: non autem si cognoscat illud imperfectè. nõdum constat ex supradictis quòd intellectus videns Deum, nõ perfectè cognoscit, quum non comprehendat ideo ratio non sequitur. Dicitur secundò (vt habetur ex q. verita. q. 10. arti. 5. ad primum & quartum) quòd vera est illa propositio si minus possit per se offerri intellectui, modò omnia à Deo producibilia non possunt per se offerri intellectui, sicut non potest esse quòd sit factum omne possibile à Deo produci, quia tunc sua potentia esset limitata ad creaturas actu existentes. Ex ista responsione S. Tho. patet solutio cuiusdam rationis Gottofredi arguentis quòd ex cognitione omnium in diuina essentia non sequitur comprehensio essentiæ, quia inquit omnia alia à Deo si ponerẽtur, non adæquarent infinitũ Dei esse. Patet enim ex prædictis quòd omnia secundum quidẽ quòd in seipsis cognosci possunt, non adæquant esse infinitum Dei, secundum tamẽ quòd in diuina essentia cognosci possunt, quia simul tunc & ipsa & essentia diuina tanquã vnum obiectum accipiuntur, illud adæquant.

CONTRA prædictam conclusionem arguunt idẽ Gottofredus in 6. quoli. q. 3. & Durandus, probantes quòd beati saltem videnti essentias omnium creabilium, licet omnia absolutè non videant. Primò, intellectus creatus clarè videns diuinã essentiam, videt in ipso omnia quæ naturaliter & ex necessitate repræsentantur. talia sunt omnes quidditates rerũ possibilium produci. ergo &c. Secundò, omnis creatura in Deo est creatrix essentia. ergo æqualiter se habent vt videantur per creatricem essentiam. Scotus etiã loco prælegato arguit sic: Quilibet intellectus est receptiuus cuiuscunque visionis in verbo diuisim: ergo & coniunctim simul respectu omnium obiectorum. ergo &c. probatur prima consequentia, quia si duo possunt simul in esse, quia non opponuntur, & infinita talia possunt simul inesse. Potest etiã argui ex verbis sancti Thomæ. Beati cognoscunt de Deo quid est: ergo cognoscunt omnia ad quæ virtus eius se extendit. ergo cognoscunt omnia producibilia à Deo, antecedens est S. Tho. veri. q. 8. art. 1. ad 8. & 4. sent. d. 49. q. 2. ar. 3. prima verò consequentia probatur: Beati vident quid est Deus. ergo vident distinctè omnes gradus perfectionis eius essentiales: alioquin nõ cognoscerẽt ipsum quidditatiuè, sed cognitis omnibus eius gradibus perfectionalibus cognoscunt omnia ad quæ virtus eius se extendit, quum virtus eius tantùm se extendat quantum

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt gradus perfectionis in eo imitabiles à creatura. ergo si videat quid est Deus, videt omnia ad quę virtus eius se extendit.

AD primum horum patet solutio ex superius dictis. Num maior est falsa. Ad hoc enim quòd intellectus videns diuinā essentiā, videat omnia quæ per ipsam naturaliter repręsentantur, non sufficit qualiscunque vnio ipsius ad intellectum, & qualiscunque ipsius cognitio, sed requiritur vt intellectui vniatur secundum totum suum posse. hoc autem nō conuenit intellectui creato, cùm non vniatur sibi nisi mediāte aliqua participatione finita luminis gloriæ, sed magis aut minus attingit ipsam intellectus secundum quòd magis aut minus de lumine gloriæ participat. ideo non oportet vt omnis videns ipsam, omnia per eam naturaliter repręsentata videat, sicut nec videns speculū omnia videt per speculum repræsentata, nisi speculum suo visu cōprehendat. Ad secundum negatur consequentia. licet enim omnia in Deo sint creatrix essentia, inquantū ipsa Dei essentia est omnium ratio & similitudo, non tamen vnitur intellectui creato ipsa essentia vt omnium ratio, sed vt aliquorum, & vni intellectui vnitur vt ratio plurium, alicui verò vt ratio pauciorum. Ad tertium quod est Scoti negatur consequentia. Ad probationem dicitur primò, quòd supponit vnum falsum, scilicet quòd pluribus visionibus videantur plura in diuina essentia. dicimus enim q̄ vnica visione videtur diuina essentia, & omnia quæ in ipsa videtur. Dicitur secundò quòd ratio quare duo possunt cognosci in diuina essentia, non est quia illorum visiones nō opponātur, sed quia illarum positionem non concomitatur aliquod impossibile: hoc autē quòd omnia producibilia in diuina essentia cognoscantur, concomitatur vnum impossibile, scilicet diuinam substantiam ab intellectu creato comprehendi. ideo aliqua determinata & finita in diuina essentia cognosci possunt, non autem infinita à Deo producibilia: sicut dari duas diuisiones continui in actu non repugnat, sed bene dari simul omnes eius diuisiones possibiles, quia ad secūdum sequitur hoc impossibile, quòd infinitum erit in actu. ad primum autem nullum sequitur impossibile.

Quomodo beati de Deo cognoscunt quid est.

Ad vltimum dicitur, quòd beatos cognoscere de Deo quid est, dupliciter potest intelligi. Vno modo quia ipsum cognoscunt per propriam formam intelligibilem, ipsius essentiam & quidditatem immediatè intellectui repræsentantē. Alio modo quia cognoscunt essentiam eius quātum ad omnes gradus perfectionis in ea per eminentiam contentos, distincta cognitione, eo modo quo nos dicimus cognoscere quid est homo, quia cognoscimus omnia genera distinctè, & omnes differētias quæ de ipso essentialiter prædicantur. Cùm ergo dicit S. Tho. q̄ beati vident quid est Deus, intēdit de cognitione quid est primo modo: non autē secundo modo. Nā beati non vident distinctè omnes diuinas perfectiones quæ sunt infinitæ, licet videāt illam simplicem essentiā immediatè infinitas perfectiones vnitè & simpliciter absque vlla distinctione cōtinentem, in quo à cognitione viæ differt cognitio beatorū. Nā in via nō videtur à nobis Deus per propriam formā quæ eius essentiā immediatè repræsentet intellectui, sed per formam creaturæ quæ immediatè creaturā repræsentat, in qua Deus sicut causa in effectu cognoscitur. ideo cognitio viæ non dicitur cognitio quid est, sed bene cognitio patriæ. Ad sensum ergo in quo conceditur antecedens, negatur prima consequentia. Ad probationem etiā negatur consequentia, cùm probatur, quia alioquin nō cognosceremus ipsum quidditatiuè, negatur de cognitione quidditatiua primo modo. Ad illā enim cognitionem quid est, non requiritur vt videantur omnes essentiæ diuinæ perfectiones distinctè: sed sufficit vt essentia ipsa in se per propriā formā immediatè videatur, non autē in alio cognito. vnde 4. sent. vbi suprà, ad 5. inquit S. Th. q̄ non videbitur Deus à beatis, sicut videtur res per suam diffinitionem, cuius essentia comprehenditur.

Quòd omnis intellectus cuiuscunque gradus particeps esse potest diuinæ visionis.

Cap. 57.

*Cap. 53.

QVVM autē ad visionē diuinæ substantiæ intellectus creatus quòdam supernaturali lumine sublimetur, vt patet ex dictis *, non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit eleuari.

Ostensum est enim q̄ lumen illud non pōt esse alicui creaturæ connaturale, sed omnē creaturam excedit secundum virtutem: quod autē sit virtute supernaturali, nō impeditur propter naturæ diuersitatem, cùm diuina virtus sit infinita. vnde in sanatione infirmi quæ sit miraculosè, nō differt vtrum aliquis parum vel multum infirmetur. diuersus igitur gradus naturæ intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit prædicto lumine.

2 Adhuc, distantia intellectus secundum ordinem naturæ supremi ad Deum est infinita in perfectione & bonitate: eius autem distantia ad intellectum infimum est finita. finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. igitur distantia quæ est inter infimum intellectū creatum & supremum, est quasi nihil in comparatione ad illā distantiam quæ est inter supremum intellectum creatū & Deum. quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere: sicut distantia quæ est inter centrum terræ & visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiam quæ est inter visum nostrum & sphæram octauam, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti. & propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quòd Astrologi in suis demonstrationibus vtuntur visu nostro quasi cētro terræ. nihil ergo differt quicunque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumē prædictum eleuetur, vtrum summus, vel infimus, vel medius.

3 Item suprà probatum est q̄ omnis intellectus naturaliter desiderat diuinæ substantiæ visionē. naturale autē desiderium nō potest esse inane. quilibet igitur intellectus creatus potest peruenire ad diuinæ substantię visionem non impediente inferioritate naturæ.

Auctor fidei.

Hinc Mat. 22. Dominus hominibus repromittit gloriā angelorum. Erunt inquit, de hominibus loquens, sicut angeli Dei in cælo. & Apoc. 10. eadem mensura hominis & angeli esse probabetur, propter quòd sæpe in scriptura sacra angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerit Abrahæ in similitudine virorum, Gen. 18. vel in parte, sicut patet de animalibus, Ezechi. 1. de quibus dicitur, quòd manus hominis erant sub pennis eorum. Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebāt quòd anima humana quantumcunque eleuetur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire.

Exclusio erroris.

Super cap. 57.

POSTQVAM ostendit sanctus Tho. conditiones beatitudinis ex parte intellectus & ex parte obiecti, vult nunc eius conditiones ex parte actus videndi ostendere. Et ponit tres conclusiones. Prima est ista, Nullus intellectus creatus est ita secundum naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit eleuari. probatur primò, Quod sit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diuersitatem, sed eleuatio ad hanc visionem fit virtute supernaturali, cum fiat à Deo per lumen quod nulli creaturæ est connaturale, sed omnem creaturæ virtutem excedit, vt sa perius est ostensum, ergo &c. probatur maior ratione quidem, quia diuina virtus est infinita. A signo verò, quia in miraculosa sanatione infirmi non differt vtrum aliquis parum vel multum infirmetur.

Auctor fidei.

CIRCA maiorem propositionem aduertendum quòd habet veritatem supposito quòd illud non magis implicet contradictionē in vna natura quā in altera. non enim virtute supernaturali fieri posset vt lapis videret Deum, quia repugnat lapidi ratione visionis, & contradictionem implicat lapidē Deum videre. esset enim natura intellectualis & immaterialis secundum virtutem, & simul etiam omnino naturalis. nulli autem intellectui creato repugnat videre Deum, neque aliqua cōtradictio implicatur cum dicitur hanc aut illam naturam intellectualem videre Deū. ideo illa maior propositio in proposito veritatem habet. Circa istam propositionem, in sanatione infirmi non differt vtrum aliquis parum aut multum infirmetur: attēdendum ex doctr. sanct. Th. prima q. 105. artic. 8. quòd hoc intelligitur per comparationem ad diuinam potentiam. quodcunque enim factum in comparatione diuinæ potētiæ est minimum, ideo tam facile est Deo ex magna ægritudine sanare quàm ex parua. sed bene per comparationem ad virtutem naturæ differt vtrum aliquis infirmus sanetur ex magna, aut ex parua ægritudine, quia maius miraculum est statim sanare ex magna ægritudine quàm sanare ex parua, quia illud magis naturæ facultatem excedit.

Exclusio erroris.

Secundò, distantia quæ est inter infimum intellectum creatū & supremum, est quasi nihil in cōparatione ad illam quæ est inter supremum intellectum creatum & Deum, cùm illa sit finita, ista autem sit infinita. ergo nihil differt quicunque intellectus sit qui ad Dei visionem per tale lumen eleuatur, siue inquam sit supremus, siue infimus, siue medius. probatur cōseq. quia quod est quasi nihil, nō potest facere variationem sensibilem. declaratur exemplo. Nam visu nostro vtūtur Astrologi in demonstrationibus suis tanq̄ centro terræ, eò q̄ distantia eius à centro sit quasi nihil in comparatione distantiæ visus nostri ad sphęram octauam. Pro declaratione huius rationis aduertendū est, q̄ distātia supremi intellectus creati à Deo, & distātia infimi intellectus ab eodem, in hoc conueniunt, q̄ vtraque est infinita, cùm sit finiti ad infinitum. differunt autem, quia maior est distantia infimi q̄ distantia supremi, inquantum minus perfectionis habet infimus quam supremus. non enim inconuenit vnum infinitum esse maius alio infinito, vt ostensum est in præcedētibus: sed tamen quia illa quantitas distantiæ quam addit distantia infimi supra distantiam supremi, quæ nihil aliud est quàm distantia inter infimum & supremum creatum, nihil notabile est in comparatione ad distantiam suprēmi à Deo, sed est quasi nihil, sicut dimensio finita addita dimensioni infinitæ, quasi nihil est in comparatione ad dimensionem infinitam, & nullam sensibilem variationem facit: ideo pro æquali distantia vtraque reputatur: & propterea sicut distantia suprēmi intellectus à Deo non impedit quin ipse suprēmus intellectus ad visionem ipsius per lumen gloriæ possit eleuari, ita non impedit distantia quæ est inter infimum intellectū & Deum. Et in hoc fundatur hæc ratio. Tertiò, omnis intellectus naturaliter desiderat subsātiæ diuinæ visionem, vt superius est ostensum. ergo &c. probatur consequentia, quia naturale desiderium non potest esse inane. Confirmatur authoritate Matth. 22. & Apocal. 10. Confirmatur etiam hoc signo, quòd in sacra scriptura angeli in figura hominum describuntur vel in toto vel in parte, vt patet Gen. 18. & Ezech. 1. Per hoc autem excluditur error dicentium humanam animam non posse ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire.

Quomodo anima humana possit peruenire ad æqualitatem superiorum intellectuum.

ADVERTE quòd opinio quæ hīc excluditur, videtur esse Bassathij in Commen. 6. Ethico. vnde expressè sanctus Thom. eam adducit ibi 2. sent. dist. 9. art. 8. habet autem veritatem si intelligatur quantum ad naturalem operationem. quantumcunque enim virtute naturæ & studio humanus intellectus eleuetur, nūquam ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire potest. Si autem intelligatur de eleuatione per lumen supernaturale, sic est falsa, quia vt dicitur loco prælegato, & 1. q. 108. art. 8. non solùm ad eandem societatem cum angelis, & ad eundem modum videndi Deum per gratiam homines peruenient, sed etiam aliqui homines aliquibus angelis in beatitudine superiores erunt, & quantum ad hunc sensum reprobatur.

Auctor fidei.

Quòd vnus alio perfectius Deum videre potest.

Cap. 58.

VIA verò modus operationis consequitur formam quæ est operationis principium, visionis autē quia intellectus creatus substantiam diuinam videt, principium quoddam est lumē prædictū vt ex dictis patet: necesse est quòd secūdum modum huius luminis sit modus diuinæ visionis. possibile est autem huius luminis diuersos esse participationis gradus, ita quòd vnus eo perfectius illustretur quàm alius. possibile est igitur quòd vnus Deū videntium perfectius alio videat, quamuis vterque videat eius substantiam.

2 Adhuc, in quocunque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam inuenire magis & minus secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso, sicut aliqua sunt magis & minus calida secundum q̄ magis & minus appropinquant ad ignem qui est summē calidus. Deus autem suam substantiā perfectissimè videt, vtpote qui solus eam comprehendit, vt suprà ostensum est *. igitur & eum videntium vnus alio magis vel minus eius substantiam videt, secundum quòd magis vel minus ei appropinquat.

*Cap. 55.

3 Amplius, lumen gloriæ ex hoc ad diuinam visionem eleuat, quòd est similitudo quædam intellectus diuini, sicut iam dictum est. contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. possibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfectè diuinam substantiam videre.

4 Item, quum finis proportionaliter respondeat his quæ sunt ad finem: oportet quòd sicut aliqua diuersimodè præparantur ad finem, ita diuersimodè participent finem. visio autem diuinæ substantiæ est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ, vt ex dictis patet. intellectuales autem substantiæ non omnes æqualiter præparantur ad finem. quædam enim sunt maioris virtutis, & quædam minoris. virtus autem est via ad felicitatem. oportet igitur q̄ in visione diuina sit diuersitas quòd quidam perfectius & quidam minus perfectè diuinam substantiam videant. Hinc est q̄ ad hanc felicitatis differentiam designādam Dominus dicit Ioan. 14. In domo patris mei man. m. sunt. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnia præmia esse æqualia. Sicut autem ex modo visionis apparet diuersus gradus gloriæ in beatis: ita ex eo quod videtur, apparet gloria eadem. nam cuiuslibet felicitas ex hoc est q̄ Dei substantiam videt vt probatum est. idem ergo est quòd omnes beatos facit: non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt. Vnde prædictis non obuiat q̄ Dominus Matt. 20. omnibus laborantibus in vinea licet non æqualiter laborauerint, idem tamen præmium reddendum docet, scilicet denarium: quia idem est quod omnibus datur in præmium ad videndum & ad fruendum, scilicet Deus. In hoc etiam considerandum est q̄ quodammodo contrarius est ordo corporalium & spiritualium motuū. omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subiectum, fines verò diuersi: spiritualium verò motuum, scilicet intellectualium apprehensionum & voluntarum, sunt quidem diuersa subiecta prima, finis verò numero idem.

Auct. fac. scriptura.

Exclusio erroris.

Responsio tacitæ obiectionis.

Super cap. 58.

SECVNDA cōclusio est: Vnus videntiū Deum, perfectius eum alio videt. Circa autem hanc conclusionem duo facit sanctus Thomas. Primò ipsam probat. Secundò respondet cuidam tacitæ inquisitioni, cap. sequenti. Quantum ad primum, arguit primò sic: Lumen gloriæ est quoddam principium visionis diuinæ: ergo secundum modum luminis est modus diuinæ visionis. ergo vnus alio perfectius videt. probatur prima consequentia, quia modus operationis consequitur formam quæ est operationis principium. Secunda verò probatur, quia possunt esse huius luminis diuersi participationis gradus, ita quòd vnus eò perfectius illustretur quàm alius.

SED circa probationem primæ consequentiæ statim occurrit dubium: licet enim modus operationis consequatur formam quæ est principium operationis, non tamen sequitur quòd visio diuina sequatur modum luminis. lumen enim illud non est principium operationis per modum formæ qua intellectus intelligit, sed per modum dispositionis cuiusdam: vnde videtur esse æquiuocatio de principio operationis. Respondetur quòd hic nulla committitur æquiuocatio: per formam enim quæ est principium operationis, non intelligit sanctus Thomas formā completiuè actuantem subiectum ad operandum, sed formam actuātem subiectum initiatiuè ad operationem, per quam scilicet redditur capax vltimæ & principalis formæ, quia quum secundum eius modum subiectum substet vltimæ formæ per quam operatur completiuè, ab ipsa regulatur modus operationis originaliter: & hoc modo lumen gloriæ est principium visionis diuinæ, quia enim ipsum lumen dat intellectui facultatem substandi diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis, & etiam facultatem intelligendi Deum, ipsum est ordo diuinæ visionis: & ideo secundum eius quantitatem sumitur originaliter diuinæ visionis modus, quantum est ex parte intellectus: proximè autem sumitur secundum modum substandi diuinæ essentiæ, tanquam formæ intelligibili, qui modus secundum modum variationis luminis gloriæ in diuersis variatur.

Quomodo lumen gloriæ diuinæ visionis principium est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dixi autem lumen gloriæ esse originem diuersorum modorũ visionis diuinæ, quantum est ex parte intellectus, quia etiam secundum modum charitatis ponit S.Th. prima parte esse modum dicte visionis: & sic charitas est origo per modum disponentis & aptantis animam ad susceptionem tanti luminis, sed ipsa non est in intellectu, sed in affectu. Secundò, Deus suam substãtiam perfectissimè videt, vtpote qui solus eam comprehendit: & sic. f. visio sua est summum in genere visionis diuinæ, ergo &c. probatur consequẽtia, quia vbi est summum, ibi est magis & minus secundum maiorem propinquitatem & distantiam à summo, declaratur exemplo calidi. Tertiò, contingit aliquid magis aut minus assimilari Deo, ergo &c. probatur consequentia, quia lumen gloriæ ex hoc ad visionẽ prædictã eleuat, q̃ est similitudo quædam intellectus diuini, supple ad eundẽ ordinem, cum ipso pertinẽs in esse intelligibili. Quartò, sicut aliqua diuersimodè præparantur ad finem, ita diuersimodè participant finem, cum finis respondeat proportionaliter his quæ sunt ad finem. sed visio diuinæ substantiæ est vltimus finis intellectualis substantiæ, & ad ipsum non æqualiter omnes præparantur, cùm quædam sint maioris virtutis, quædam minoris, & virtus sit via ad felicitatem. ergo visionem diuinam diuersimodè participant.

ADVERTENDVM q̃ virtus quæ assumitur hic ad probationem secundæ partis minoris propositionis, non accipitur pro facultate intellectus ad videndum Deum secundum quam etiam diuerificatur diuina visio, sed accipitur pro virtute quæ est habitus electiuus, quo aliquis per viam merendi ad felicitatem ordinatur. Sic enim constat quasdã naturas intellectuales, imò quosdam etiam homines esse maioris virtutis, & quosdam minoris. Confirmatur conclusio auth. Io. 14. Per hoc excluditur error dicentium omnia præmia esse æqualia, quia idem videtur ab omnibus. f. Dei substantia: vnde Matth. 20. Dominus inæqualiter laborantibus idem præmium reddendũ docet. s. denarium. Licet enim idem sit quod omnes beatos facit, & quod omnibus datur in præmium. f. Deus, de quo intelligitur auth. allegata, non tamẽ ab eo omnes beatitudinem æqualiter capiunt. Hanc responsionem explicat S. Th. 1. 2. q. 5. art. 2. & 4. d. 49. q. 1. ar. 4 & tangit 1. q. 12. ar. 6. inquiens q̃ dupliciter loqui possumus de beatitudine. f. obiectiuè & formaliter. obiectiuè oẽs beati sunt æqualiter beati, quia obiectũ cuiuslibet beati est Deus, qui solus est summũ bonũ. formaliter autem non sunt omnes æqualiter beati, quia non omnes æqualiter Deũ adipiscuntur, sed aliqui perfectiori modo, aliqui imperfectiori modo, dum aliqui ipsum perfectius vident, aliqui verò imperfectius, vt est ostensum. Ex dictis infert S. Th. q̃ quodãmodo est contrarius ordo corporalium motuum & spiritualium, quia illorum omniũ est idem numero primum subiectum, fines verò diuersi: spiritualium verò. f. intellectualium apprehensionum & voluntatum sunt diuersa prima subiecta, finis verò est numero idem.

Ordo corporalium motuũ & spiritualium quomodo se habet.

ADVERTENDVM q̃ non dixit S. Thomas istos ordines simpliciter esse contrarios, sed quodammodo, quia sunt cõtrarij non omnibus modis, sed aliquo modo, quantum quidẽ ad subiecta differunt, quia omnium motuum corporalium est idem primũ subiectum, cùm omnium formarũ corporalium primum subiectum, sit materia prima, & consequenter. sit primum subiectum omnium corporalium accidentium, motuum autem spiritualium non est idem primũ subiectũ, quia non est vnum subiectum numero omnium intellectuum susceptiuum. Quantum verò ad finem non omnino differunt, quia Deus est omniũ creaturarum & omnium operationum aliquo modo finis remotus, vt superius est ostẽsum: & sic omnes operationes in vno fine cõmuni aliquo modo conueniunt, sed differunt, quia diuerificantur quantum ad particularem finem. diuersi enim motus corporales ad diuersos particulares fines ordinãtur. spirituales autẽ motus ad vnum particulare finem duriguntur. f. ad Deũ qui dicitur particularis finis, inquãtum particulari quodam modo ipsum attingũt creaturæ intellectuales quo non attingũt aliæ creaturæ, ipsum enim sua operatione. f. intellectione & affectione immediatè attingunt & adipiscuntur: quod aliis creaturis nõ cõuenit.

Quòd videntes diuinam substantiam, omnia aliqua modo vident. Cap. 59.

Idẽ pr. pr. q. 12. ar. 6.

VTA verò visio diuinæ substantiæ est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ, vt patet ex dictis: omnis autem res cùm peruenerit ad vltimum finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet q̃ naturalis appetitus substantiæ intellectualis diuinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autẽ appetitus naturalis intellectus, vt cognoscat omniũ rerũ genera & species & virtutes, & totũ ordinẽ vniuersi: quod demõstrat humanũ studiũ erga singula prædictorũ. Quælibet igitur diuinã substãtiã videntiũ cognoscit omnia supradicta.

1 Amplius, si in hoc ieſus & intellectus differũt, vt patet in 3. de aïa *, q̃ sentia à sensibilibus excellentibus corrũpitur vel debilitatur, vt postmodum minora sensibilia percipere nõ possit: intellectus autem quia non corrumpitur nec impeditur à suo obiecto, sed solùm perficitur postquam intellexit maius intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis. summũ autem in genere intelligibilium est diuina substantia. intellectus igitur qui per lumen diuinum eleuatur ad videndũ Dei substãtiã, multò magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligẽda quæ sunt in rerũ natura.

3. de anim. text. 30.

2 Adhuc, esse intelligibile non minoris ambitus est, q̃ esse naturale, sed fortè maioris. intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere: & quædam intelligit, quæ non habent esse naturale, sicut negationes & priuationes. quæcunq; igitur requirũtur ad perfectionem esse naturalis, requirũtur etiã ad perfectionẽ esse intelligibilis, vel etiã plura. perfectio autẽ esse intelligibilis est cũ intellect⁹ ad suũ finẽ vltimo peruenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. omnia igitur quæ Deus ad perfectionem vniuersi produxit, intellectui se videndi manifestat.

3 Itẽ, quãuis videntiũ Deũ vnus alio perfectius eum videat, vt ostensum est: quilibet tamen ita perfectè eum videt, quòd impletur tota capacitas naturalis: quia imo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, vt ostensum est. oportet igitur quod quælibet videns diuinã substantiã in ipsa diuina substantia cognoscat omnia ad quæ se extẽdit sua capacitas naturalis. capacitas autẽ naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscẽda omnia genera, species, & ordinem rerum: hæc igitur quilibet Deũ videntiũ in diuina substantiã cognoscet. Hinc est q̃ Dominus Moysi petẽti diuinæ substãtiæ visionẽ respõdit Exo. 33. Ego ostendã tibi omne bonũ. & Gre. Quid est quod neſciant, qui scientẽ omnia sciunt? Si autẽ præmissa diligenter cõsiderẽtur, patet quod quæ dãmodo videtes diuinã substantiã omnia vident, quodã verò modo non. Si enim per omnia, illa intelligãtur q̃ ad vniuersi perfectionẽ pertinent, manifestũ est ex dictis quod videtes diuinã substantiã, omnia videt vt rationes modò inductæ ostẽdunt. cũ enim intellectus sit quodammodo omnia quæcũq; ad perfectionẽ naturę pertinẽt, omnia etiam pertinent ad perfectionẽ esse intelligibilis. propter quod secundũ Aug. super Gene. ad literã, quæcũq; facta sunt per Dei verbũ vt in prima natura subsisterẽt, fiebãt etiã in intelligentia angelica, vt ab angelis intelligerẽtur. de perfectione autẽ naturalis esse sunt naturæ specierũ, & earũ proprietates & virtutes ad naturas enim specierũ intentio naturæ tertur. individua enim sunt propter speciẽ. pertinet igitur ad perfectionẽ intellectualis substãtiæ, vt omniũ specierũ naturas & virtutes & propria accidentia cognoscat. hoc igitur in finali beatitudine consequitur per diuinæ essentiæ visionem. Per cognitionem autem naturaliũ specierũ & individuorum sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deũ videte, vt ex his quæ dicta sunt suprà de cognitione Dei & angelorũ, potest esse manifestum. si verò per omnia intelligantur omnia quæ Deus suam essentiam videndo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, vt superius ostensum est. Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primò quidem quantum ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit, nec facturus est vnquam. omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur, quod nõ est possibile alicui intellectui creato, vt suprà ostensum est.

Secundò.

Primò.

Hinc est quod dicitur Iob. 11. Forsitã vestigia Dei cõprehendes? & vsque ad par. omnipo. rep. ex cælo est. & quid fa. & profun. infer. & vnde cog. lon. terra men. eius. & la. mari. non enim hæc dicuntur quasi dimensionibus quãtitatis Deus sit magnus, sed quia eius virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur, quin possit etiã maiora facere. Secundò, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere nõ potest intellectus nisi diuinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factæ sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium à Deo factorũ diuina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est vt diuina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem diuinæ sapientiæ prouenire possunt: quod esset diuinam bonitatem & etiam sapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur Eccle. 8. Intellexi quod omnium operum Dei nõ possit homo inuenire rationem. Tertiò, quantum ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut prædestinatio, electio, & iustificatio: & huiusmodi quæ ad sanctificationẽ pertinẽt creaturæ. Hinc est quod dicitur 1. ad Cor. 2. Quæ hominis sunt, nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est: ita & quæ sunt Dei nemo nouit nisi spiritus Dei.

Super cap. 59.

VIA ostẽsum est quòd videntium Deum vnus alio perfectius videt: posset aliquis quærere vtrum sit tanta inæqualitas, quòd nulla rerum multitudo sit quam omnes videant, an magis sint quædam quæ ab omnib⁹ in essentia diuina videãtur: ideo ad hanc quæstionem vult S. Th. respondere. Circa hoc autẽ duo facit. primò ostendit quæ sunt illa quæ in diuina essentia ab omnibus videntur. Secundò remouet quoddã dubiũ circa mediũ huius. 1. sap. Quantum ad primũ ponit hanc cõclusionẽ: Quilibet diuina substantiã videntiũ cognoscit omnia genera & species, & virtutes, & totũ ordinẽ vniuersi. probatur primò: Appetitus naturalis intellectus est, vt omnia prædicta cognoscat vt demõstrat humanũ studiũ erga singula horũ. ergo &c. probatur consequẽtia, quia oportet q̃ appetitus naturalis substantiæ intellectualis diuinã substãtiã videntis omnino quiescat, cũ quiescat appetitus naturalis cuiuslibet rei cùm ad vltimũ finẽ peruenerit. Secundò, intellectus per lumen gloriæ eleuatur ad videndũ Dei substãtiã, quæ est summũ in genere intelligibilium: ergo multò magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerũ natura. ergo &c. probatur consequentia, ex differentia posita inter intellectum & sensum tertio de anima, quia videlicet intellectus postquam intellexerit magis intelligibile, non minus potest alia intelligibilia intelligere, imò magis cùm nõ corrumpatur nec impediatur à suo obiecto, sed solùm perficiatur. hoc autem non cõuenit sensui respectu sensibilis, cò quòd ab excellentibus sensibilibus corrumpatur vel debilitetur.

Secundò.

ADVERTE quòd nõ oportet quidem si aliquo lumine intellectuali manifestatur maius intelligibile q̃ manifestetur eodem etiam minus intelligibile, ita quòd videatur in maiori, sed bene probabile est quòd lumen eleuans intellectum ad diuinã essentiam videndam, quæ est excellentissimum intelligibile natum omnia representare clarissimè eleuet etiã ad videndum rerum omnium naturalium species & naturas, quæ sunt illius diuinæ substantiæ effectus, in quibus diuina bonitas relucet.

SED dubium occurrit circa hanc rationem. Nam ex ipsa nõ solùm videtur posse concludi quòd beati videant omnia ad vniuersi ordinem pertinentia, sed q̃ absolutè omnia videant. Nam ita omnia à Deo producibilia sunt minus intelligibile q̃ diuina essentia, sicut & omnia prædicta. Respondetur quòd hæc ratio inducitur ad excludendum responsionem quæ ad præcedentem rationem posset dari. Posset enim aliquis dicere, q̃ quanuis naturale desiderium naturæ intellectualis sit ad cognoscendum omnia prædicta, impeditur tamen ab horum cognitione propter diuinæ essentiæ quæ videtur excellentiam, sicut sensus ab excellentibus sensibilibus ne minus sensibilia cognoscat impeditur. Sed ista responsio per hanc rationem excluditur, vt patet ex ipso rationis processu. ideo ex ipsa concludi non potest q̃ beati omnia absolutè in Deo videant, sed tantum q̃ excellentia intelligibilis diuini nõ impedit quin illa beati videant in Deo quæ naturaliter scire desiderant. Tertiò. Quę requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur etiã ad perfectionẽ esse intelligibilis, vel etiã plura, sed perfectio esse intelligibilis est cũ intellectus ad suũ finẽ peruenerit. s. ad videndũ Deũ sicut perfectio esse naturalis in rerũ constitutione consistit. ergo omnia quæ ad perfectionẽ vniuersi pertinent, produxit Deus, intellectui videnti se manifestat, q̃ patur maior, quia esse intelligibile nõ est minoris ambit⁹ quã esse naturale, sed fortè maioris: cum intellectus etiam negationes & priuationes intelligat quæ non habent esse naturale.

Quid est quod nõ videntem omnia videns, quomodo intelligitur.

ADVERTENDVM, quòd ratio consistit in hoc q̃ cum intellectus peruenerit ad suum finem, qui est videre diuinã substantiam, habebit complemẽtũ perfectionis in esse intelligibili: perfectio autem intellectus in esse intelligibili est intelligere: ideo cum peruenerit ad videndum Deũ, habebit completam cognitionem totius esse intelligibilis, alioquin non peruenisset ad vltimũ suum finem, cum adhuc remanere aliquid ab eo intelligendum: omnia autem quæ pertinent ad perfectionem esse naturalis, pertinent etiam ad perfectionem esse intelligibilis, cum vnumquodq; sit intelligibile inquantum est ens in actu: ideo oportet vt videat omnia ad esse naturæ pertinentia. Quartò. Quilibet videntium Deum ita perfectè eum videt, q̃ impletur tota eius capacitas naturalis, imò exceditur. igitur omnia videt ad quę se extẽdit sua capacitas naturalis. ergo &c. probatur secũda cõsequentia. prima enim est manifesta, quia capacitas naturalis cuiuslibet intellectus extẽdit se ad omnia prædicta cognoscenda. Confirmatur author. Domini. Exo. 33. & author. Gregor. dialogorum. f. quid est quod non videant, qui videntem omnia vident, viderur san. Thom. ex eo quòd eam ad confirmationem prædictorum inducit interpretari, non de omnibus simpliciter, sed de omnibus generibus, speciebus, virtutibus & ordine vniuersi. In prima verò parte & veri. q. 8. artic. 4. eam interpretatur q̃tum ad sufficientiam medij, quia diuina essentia est quantum in seipsa est sufficiens medium demõstrationis rerum omnium. Addit etiam in quæst. veri. aliam expositionem, scilicet quòd potest intelligi de iis quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Nam vt ibidem dicitur 12. quanuis nulla cognitio creaturæ sit de substantia beatitudinis tanquam beatificans, aliqua tamen cognitio creaturæ pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquẽ actum beati, puta ad gubernationem eorũ qui eius curæ committuntur, vel ad laudandum, sicut sunt creaturę ex quibus perfectio vniuersi constat, sed ista expositio est quasi eadem cũ ea quæ hìc ponitur. Quantum ad secundum remouet quoddam dubium san. Thom. quod ex prædictis videtur insurgere. Nam dictum est in superioribus, quòd videntes Deum non vident omnia, hìc verò dicitur quòd omnia vident, & sic videntur contradictoria dici. Respõdetur quòd nulla est cõtradictio, sed vtrumque est verum, si rectè intelligatur. Si enim per omnia intelligantur quæ ad vniuersi perfectionem pertinent, sic videntes Deũ omnia vident, vt patet ex rationibus supertius inductis. Replicat autẽ vnam rationem quę sibi fortè videbatur subtilior, scilicet hanc, quia cùm intellectus sit quodammodo omnia, quæcunque ad perfectionem naturæ pertinent, etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Vnde secũdũ Aug super Ge. ad literã, talia non solum facta sunt per Dei verbũ, vt in propria natura subsisterent, sed etiam in intelligentia angeli, vt intelligerẽtur ab eis. hęc autem sunt naturæ specierũ, & earũ proprietates & virtutes, cum ad species naturæ intentio feratur. ergo hæc cognoscere pertinet ad perfectionem intellectualis naturæ. ergo hoc in finali beatitudine per visionem diuinæ essentiæ consequitur, per cognitionem quoque specierum naturaliũ cognoscuntur, & individua sub speciebus existentia, vt patet ex dictis superius de cognitione Dei & angelorũ. si verò per omnia intelligantur omnia quæ Deus suã essentiã intelligendo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substãtiã videt. Nõ enim videt omnia quæ Deus facere potest, & nunquam faciet. Non etiam videt omnium rerũ factarũ rationes, vt dicitur Eccl. 8. Non denique videt omnia quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut sunt prædestinatio, electio, iustificatio, & huiusmodi. Duo prima probantur, quia vnum non posset esse sine comprehensione diuinæ virtutis, quod superius ostensum est esse impossibile, & ostenditur etiam auth. Iob. 11. alterum verò nõ posset esse sine comprehensione diuinæ bonitatis & diuinæ sapientiæ quia eum ratio rerum factarum sit, vt bonitas Dei diffundatur in rebus, aliquis rerum omniũ rationes cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem diuinæ sapientiæ prouenire possunt, quod esset diuinam bonitatem & etiam sapientiam comprehendere. Tertium verò probatur authoritate Apostoli primæ Corinthiorum secundo,

Universidad de Deusto
Biblioteca

CIRCA prædicta duo occurrunt dubia. Primum est, quia sanctus Thomas prima q.12.ar.8. ad vltimum inquit, quòd cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati, & q ad hoc naturale desiderium rationalis creaturæ non tendat, relinquens quòd illa non videntur in Deo, hic autem videtur oppositum dici. Nam inquit quòd per cognitionem naturalium specierum cognoscuntur individua sub huiusmodi speciebus existentia ab intellectu vidente Deum. Secundum dubium est, quia hic dicitur quòd omnes rerum factarum rationes non potest intellect⁹ creatus cognoscere, in loco verò prælegato dicitur quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ ad perfectionem intellectus pertinent: & hæc sunt species & genera rerum, & rationes eorum quæ in Deo videbit quilibet diuinam essentiam videns. Ad primum horum respondetur, quòd singularia dupliciter considerari possunt. Vno modo quàtum ad ipsorum naturam indiuiduatam, secundum quam sub specie continentur: & quantum ad ea quæ sibi conueniunt secùdum naturalem ordinem vniuersi, & sic vult hic sanctus Thomas quòd à videnteDeum videantur per cognitionem naturalium specierum: & hoc quidem probabile est, quia sicut substantiæ separatæ, vt superius est ostensum, videndo cognitione naturali speciem, vident omnia illius individua actu existentia, eo quòd species intelligibilis naturæ specificæ sit etiam eorum similitudo: ita cum cognitio beati non sit inferior cognitione naturali substantiæ separatæ, conueniens est quòd videntes per diuinam essentiam quæ est omnium similitudo aliquam naturã & speciem, videãt per illam omnia individua illius naturæ. Alio modo cõsiderare possunt quantum ad ea quæ ipsis ex diuina ordinatione proueniunt, aut etiam quæ ad ipsius creaturæ voluntatem pertinent, & sic intelligit in prima parte. Vnde copulatiuè dixit, quòd cognoscere alia singularia & cognita, & tacta eorum non est de perfectione intellectus creati. hic enim verũ est q videntes Deũ non vident omnes homines videndo omnia quæ illis indies ex diuina ordinatione succedunt, & eorum omnes cogitatus: & similiter non vident omnia ad quæ alia singularia ex diuina institutione ordinantur, sed de iis tantùm vident quantum perfectio beatitudinis requirit, vt dicitur de veri. vbi suprà & quæstio. d. 49. q.3.ar. 1. hoc autem exigit perfectio beatitudinis vt videant quæ ad ipsos pertinent, sicut sunt vota & orationes & deuotiones hominum qui eis afficiuntur, & eorum implorant auxilium, & alia huiusmodi, & sic aliqua singularia quantum ad ea quæ ad eorum propriam voluntatem & diuinam ordinationem pertinent cognoscunt, non autem omnia, licet omnia illa cognoscant inquantum sunt huius naturæ singularia, & quantum ad ea quę sibi secundum ordinem naturæ conueniunt. Vnde etiam Gregorij opinio in 12. libro moralium, quam approbat S.T. in loco prælegato, magis quàm opinionem Aug. in libro de cura pro mortuis agenda, sic est intelligenda. Cum enim inquit, q qui intus Dei claritatem vident, nullo modo credendum est q sit formis aliqeid quod ignorant. intelligendum est de iis quæ ad ordinem naturæ pertinent, non autem de omnibus absolutè, quæ singularibus quomodocunque conueniunt.

Verũ beati in diuina essentia videant omnia individua sub specie existentia.

Ad beati singularia futura cognoscant.

SED remanet dubium vtrum omnia singularia tam præsentia quàm futura videant beati in diuina essentia, an tantùm quæ præsentia sunt. Si enim ponatur quòd videant singularia etiam futura, videtur hoc esse contra mentem san. Th. primò, quia hic dicitur quòd cognoscunt in individua sub speciebus existentia. constat autem quòd futura sub speciebus non existunt. secundò quia prima parte, q.12. ar.8. ad vltimum tenet quòd non cognoscunt ea quæ nondum sunt. tertiò, quia prima q.89. ar.8. tenet q videnti omnia præsentia quæ hic aguntur, sicut angeli. Si verò ponatur quòd cognoscant tantũ singularia præsentia, cum per successionem fiant præsentia, sequitur q in visione beata successio erit & mutatio, quod est contra Aug. vltimo de tri. Potest ad hoc dici, quòd vtraque pars sustẽtari potest. Possumus enim primò tenere, q beati vident tantùm præsentia quæ hic aguntur, iuxta ea quæ dicuntur prima q.89. Et cum instatur q tunc esset successio & mutatio, dicitur primò, q dupliciter potest intelligi successio in visione beata. Vno modo extrinsecè, alio modo intrinsecè. Si accipiatur intrinsecè, non sequitur q sit ibi successio, quia est vnus tantùm actus visionis beatificæ semper manẽs, qui neque intenditur, neque remittitur, quanuis aliqua singularia prius non videantur, & postmodum videantur. sicut si ponatur angelus per speciem hominis considerare naturam humanam, & eius singularia eadem visione durãte, & nullo modo in se variata potest videre homines aliquos, quos prius non videbat, quia antequam essent, non participabant actu specie humana, vt simul cum ipsa videri possent: postquam autem sunt producti, actu humana participant natura. Si verò accipiatur extrinsecè, non est inconueniens esse successionem in visione huiusmodi, inquantum ad singularia terminatur, id est, quòd illa singularia successiuè terminent talem visionem. Et si arguatur, quia non possunt plura cognosci in causa, nisi perfectius causa cognoscatur: dicitur quòd hoc verũ est de iis quæ per se cognoscuntur in causa, non autem de iis quæ cognoscuntur in causa, inquantum participant actu rem per se cognitam, quia tunc sufficit, vt quod prius eo non participabat, nunc actu participet, sic autem est de singularibus. Nam illa terminant illam visionem non per se, sed inquantum specie participant, & prius non fuit actu, postmodum verò sunt. Dicitur secundò quòd illud euenit absque mutatione ipsius visionis in se, sed per mutationem tantùm ipsorum singularium. Possumus secũdò tenere, quòd beati eo modo quo singularia cognoscunt in Deo, nõ solùm præsentia, sed & præterita & futura simul vident, abiq; scilicet illa extrinseca successione, cò quòd & visio illa æternitate mensuretur aliquo modo, & videantur species rerum per diuinam essentiam, quæ est & specierum & singularium omnium similitudo. Non obstat autem primò quod hic dicitur, quia intelligitur de singularibus existentibus sub speciebus pro quacunque tempore differentia. Non obstat secundò quod dicitur quæst. 12. primę partis, quia illud intelligitur de speciebus quæ nunquam erũt, sed tamen à Deo produci possunt. Non obstat tertio, quod additur ex quæst. 89. primæ partis, quia licet ibi dicatur, quòd cognoscuntur omnia præsentia quæ hic aguntur, de quo in illo loco quærebatur, non tamen dicit quòd sola præsentia videantur. Licet autem prima responsio fortassis sustentari possit, quod nõ assero, iuxta ea quæ libro primo, cap. 15. dicta sunt, videtur tamẽ mihi quòd secunda sit magis amplectenda in doctrina san. Th. Nam quæst. veri. q.8. ar.12. ad 2. de angelis beatis loquens ait, q quantum ad visionem qua vident res in verbo, indifferenter se habent ad cognoscendum præsentia & futura: cap. etiam sequentibus immediatè tenet, quòd eorum quæ videntur in diuina essentia, vnum non videtur prius, & aliud posterius, sed omnia simul & vnico actu videntur. Ad secundum dubium respondetur, quòd rationes rerum hoc loco dicuntur intelligibilia quæ in deo de rebus cognosci possunt, omnia scilicet quę intellectus potest intelligere rebus inesse. huiusmodi autem sunt in duplici differentia. quædam enim sunt quæ naturam rei & quidditatem necessariò concomitantur, vt sunt naturales virtutes & proprietates rei: & tales ex perfecta cognitione quidditatis cognosci possunt. Et de his intelligit S.Th. prima parte vnde etiam hic dicit, q beati omnium specierum naturas & virtutes & propria accidentia cognoscunt. quædam verò sunt quæ rebus secundum q diuinæ prouidentiæ subsunt, conueniunt, & tales non cognoscuntur cognita natura & quidditate rei: & de his loquitur tactus Thomas hic, cùm dicit beatos nõ cognoscere omnes rationes rerum factarum. istæ enim rationes sunt habitudines rebus factis conuenientes in ordine ad finem qui est bonitas diuina. Vnde loquens sanctus Thomas de his rationibus inquit q ratio rei factæ sumitur ex fine quem agens intendit. ipsud enim verum est de ratione conueniente rei vt facta est, & ad aliquem finem ordinata. Cognoscere igitur omnes habitudines & ordinationes possibiles conuenire rebus creatis vt diuinæ prouidentiæ subsunt, esset cognoscere omnes grad⁹ diuinæ bonitatis, quibus diffundi potest: quod esset diuinam bonitatem comprehendere. Quod cùm impossibile sit, impossibile est vt rerum creatarum cognoscãtur omnes huiusmodi rationes quę ipsis ex diuina prouidentia & sapientia possunt conuenire. Posset etemò circa ea quæ in hoc cap. dicta sunt, aduertẽdum est q hoc loco indifferenter locutus est S.Th. de omnibus beatis quia ea quæ omnibus conueniũt determinant. hoc enim commune est omnibus beatis, quod vident omnia ad perfectionem naturæ vniuersi pertinentia. nõ autem vident omnia quæ Deus suam essentiam videndo cognoscit. In aliis autem locis, scilicet verit. loco prælegato, & q.20. art.4. & 3. dist.14. & 4. sent. dist.49. vbi suprà, differentiam quandam ponit inter animã Christi & alios beatos. Volt enim quòd anima Christi scit omnia quæ cognoscit Deus scientia visionis, quæ scilicet pro aliqua temporis differentia habent esse, siue ad esse naturæ pertineant, siue ad esse gratiæ & ordinem diuinæ prouidẽtiæ & prædestinationis. Vnde etiam scit omnia singularia, & omnes singulares actus omnium, & cordis abscondita. Alij autem de prædictis plura aut pauciora cognoscunt secundum quod diuinã essentiam perfectius aut imperfectius videndo. Addit autem vnum in quarto senten. scilicet nihil prohibet dicere, quòd post diem iudicij omnes beati sciant omnia præterita quæ Deus scit scientia visionis: non quidem videndo diuinam essentiam, quia tunc omnes essent æqualiter beati, sed quædam quidem in diuina essentia, alia verò per reuelationem abnima Christi omnia huiusmodi vidente, & ab alijs superioribus beatis: quod quidem non per nouas illuminationes, sed per continuationem illuminationis fiet: sicut si imaginemur solem quiescentem illuminare aerem. Vnde Apoc. 21. dicitur quòd claritas Dei illuminabit ciuitatem beatorum, & lucerna eius est agnus.

Quod

Quòd videntes Deum, omnia simul vident in ipso.

Cap. 60.

Ad 1. prima q.12. ar.10.

DVVM autem ostensum sit q intellectus creatus diuinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat: quæcunq; autem vna specie videntur, oportet simul & vna visione videri, cùm visio principio visionis respondeat: necesse est q intellectus qui diuinam substantiam videt, non successiue, sed simul omnia contempletur.

Ad 2. q.9. ar.1.

2 Itẽ, summa & perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei visione cõsistit, vt suprà *ostẽsum est. felicitas aũt non est secundũ habitũ, sed secũdum actũ, cum sit vltima perfectio, & vltimus finis: ea igitur quæ videntur per visionẽ diuinæ substantiæ qua beati sumus, omnia secũdũ actum videntur: non ergo vnũ prius, & aliud posterius.

3. q.10. ar.

3 Adhuc, vnaquæq; res cùm venerit ad suũ vltimum finẽ, quiescit, cùm omnis motus sit ad acquirendũ finem: vltimus autẽ finis intellectus est visio diuinæ substantiæ, vt suprà *ostẽsum est. Intellectus igitur diuinã substãtiã videns nõ mouetur de vno intelligibili in aliud: ois igitur quæ per hanc visionẽ cognoscit, simul actu considerat.

4. q.10.

4 Amplius, in diuina substantia intellectus omnes rerũ species cognoscit, vt ex prædictis patet. quorundã autem generũ sunt species infinitæ: sicut numerorũ & figurarũ & proportionũ. intellectus igitur in diuina substantia videt infinita: nõ autẽ omnia ea videre posset nisi simul videret: quia infinita nõ est trãsire: oportet igitur q ois quæ intellectus in diuina substantia videt, simul videat.

Ad 4. q.10.

Hinc est quòd Aug. in 15. de Trin. * dicit: Non erunt tunc volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes & redeuntes: sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus.

Super cap. 60.

Ad 1. q.12. ar.10.

ERVIA conclusio est: Intellectus qui diuinam substantiam videt, non successiuè, sed simul omnia contemplatur. Probatur primò. Visio principio visionis respondet. ergo quæ vna specie videntur, oportet vna visione videri, dubitatur, quia vna specie potest vnus intellectus diuersa videri, & sic illa non simul, sed successiuè cognoscere. Vnde non solũ hoc experimur in nobis, sed etiam de substantiis separatis dictũ est supertius, q singularia vnius speciei non cognoscunt nisi quãdo sunt in actu: successiuè autem sunt in actu: ideo illa successiuè cognoscunt: & tamen omnia per vnam speciem cognoscunt, quę est naturę specificę similitudo, ergo &c. Respõdetur q illa propositio non intelligitur de quacunq; specie, sed de ea quæ semper actũ & distinctè omnia sua obiecta repræsentat, quemadmodum diuina essentia repræsentat intellectui beati omnia genera & species rerum. Species autem intellectus nostri non repræsentat semper distinctè & in actu omnia quæ per ipsam sunt cognoscibilia: & similiter species intellectus separati non semper in actu reprẽsentat omnia singularia vnius speciei: ideo instantiæ adductæ non sunt contra propositum. Secundò, ea omnia quæ videntur per visionem diuinæ substantiæ qua beati sumus, secũdum actum videntur, quia felicitas consistit in actu, nõ in habitu. ergo non vnum prius altero videtur, ergo &c. Tertiò, vltimus finis intellectus est visio diuinæ substantiæ. ergo cùm videt diuinam substantiam, non mouetur de vno intelligibili in aliud. ergo &c. probatur prima conseq. quia vnaquæq; res cum venerit ad suũ vlti. finẽ, quiescit. Quartò, intellectus in diuina substantia omnes rerum species cognoscit: ergo videt infinita: ergo omnia simul videt. probatur prima conseq. quia quorũdam generum vt numeri, figuræ, & proportionis, sunt species infinitæ. Secunda verò probatur, quia nisi simul omnia illa videret, non videret omnia, quum infinita non sit pertransire.

Ad 2. q.10. ar.4.

CONTRA hanc propositionẽ: Intellectus in diuina substantia videt infinita: Scotus in 3. sen. d.14. q.2. tenẽs q anima Christi nõ videat omnia simul in verbo, sed successiuè quodcunq; vocabile facere intelligat: arguit dupliciter. Primò, quia impossibile est potentiã finitã perfecta attẽtione videre simul infinita, cũ attentio ad plura obiecta simul sit minus perfecta. Secũdò, quia perfectio illius animæ excederet 1 infinitũ alias animas. Tertiò arguit Adam, Deus nõ potest facere infinita simul esse in actu: ergo nec possunt simul intelligi ab intellectu creato, quia non potest intellectus creatus plura cognoscere 1 verbo, q Deus possit facere.

A D primũ horũ negat assumptum, quando illa infinita vnica specie illa distinctè repræsentante cognoscũtur. attẽtio enim ad plura cognita, non diminuit perfectionẽ cognitionis ipsorũ, nisi quãdo per plures species cognoscũtur in proposito aũtẽ illa infinita nõ videtur ab anima Christi per plures species, sed per vnã quæ est diuina essentia. Ad secundum dicitur, q non est inconueniens animam Christi excedere perfectione infinita secũdum quid alias animas, cuiusmodi est perfectio cognitionis infinitorum. ista enim non est perfectio infinita simpliciter, cùm nõ cognoscat illa efficacia, infinita, & alia infinita remanent cognoscenda præter illa quæ cognoscit: sed est infinita tantùm materialiter & extrinsecè, & infinitate secundũ quid, sicut & ipsa visa sunt secundũ quid tantùm infinita. Si autem arguatur vt arguit Adã, Ille actus æquipolleret infinitis actibus specificè distinctis: ergo esset simpliciter infinitus. Dicitur quòd cõsequẽtia est falsa, quanuis enim ille actus æquipolleret infinitis actibus specificè distinctis distinctione magis materiali quàm formali, nõ tamen esset simpliciter infinitus, quia sicut infinitæ species numerorum non sunt quoddã simpliciter infinitum secundũ perfectionem, quũ sint ad genus numeri determinatæ, ita nec cognitiones illæ essent infinitæ secundũ perfectionem simpliciter, quia essent determinatæ ad numeri cognitionẽ vltra quã multę alię cognitiones relinquuntur. Si vlterius arguatur, quia beatus tanto plura videt in Deo, quantũ ipsum perfectius cognoscit: & sic videretur si infinita videt in Deo, quòd Deũ infinitè cognoscat. & consequẽter q infinitè alios beatos excedat: dicitur iuxta prædicta q licet ea quę videt in Deo, sunt infinita tantùm secundũ quid, ita videt diuinam essentiã infinitè secundũ quid, & sic etiam excedit alios beatos infinitè secũdũ quid: licet infiniti dies excludãt dies finitos infinitè secundũ quid, non autem simpliciter, quia non sunt simpliciter infiniti, sed tantùm secundum quid, quum sint ad naturam temporis & dierum determinati. Ad tertium negatur consequentia, & ad probationem negatur assumptum. actualis enim existentia repugnat infinitis, non autem actualis cognitio per vnum quod infinita simul distinctè repræsentat. Cõfirmatur conclusio authoritate Augustini decimoquinto de Trinitate.

Quòd per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ.

Cap. 61.

EX hoc autem apparet quòd per visionem prædictam intellectus creatus vitę æternæ sit particeps. In hoc enim æternitas à tempore differt, q tempus in quadam successione habet esse: æternitatis verò esse est totũ simul. iã autem *ostensum est, q in prædicta visione nõ est aliqua successio: sed omnia quę per illam videntur, simul & vno intuitu videntur: illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. est autem illa visio quædam vita. actio enim intellectus est vita quædam. sit ergo per illam visionem intellectus creatus vitæ æternæ particeps. *Cap. 57.

2 Item, per obiecta actus specificantur. obiectũ autem prædictę visionis est diuina substãtia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam, vt suprà ostensum est. esse autem diuinę substantię in æternitate est, vel magis est ipsa æternitas: ergo visio prędicta in participatione æternitatis est.

3 Adhuc, si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum: sicut substantiarum spiritualium quæ sunt supra tempus quas exercent in res tempori subditas. visio autem prædicta non est in tempore ex parte eius quod videtur, cùm hic sit substantia æterna, neque etiam ex parte eius quo videtur, quod etiam est substantia æterna: neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori, cùm sit incorruptibilis, vt suprà probatum est. est igitur visio illa

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundum æternitatis participationem: vtpote omnia continẽs tempus.

4 Amplius, anima intellectiua est creata in confinio æternitatis & temporis, vt in li. de causis dicitur*. Et ex præmissis potest esse manifestum, quia est vltima in ordine intellectuũ: & tamen eius substantia est eleuata supra materiã corporalem nõ dependens ab ipsa: sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus quę sunt in tempore, est temporalis: ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus quæ sunt supra tempus, æternitatem participat. Talis autẽ est maximè visio qua substantiam diuinam videt: ergo per huiusmodi visionem in participatione æternitatis sit: & eadem ratione quicunque alius intellectus creatus Deum videt. Hinc est quòd Dominus dicit Io. 17. Hæc est vita æterna vt cognoscant te solum Deum verum.

*propositio nc 2.

Auth. sacræ scripturæ

Super cap. 61.

PROPOSVIT posuit S.T. vniuscuiusque ad beatitudinem concurrentis particulares conditiones, nunc conditiones generales manifestat. Et ponit tres conclusiones, quarum prima est. Per visionem diuinæ essentiæ intellectus creatus fit vitæ æternę particeps. probatur primò. Visio prædicta in quadam æternitatis participatione consistit, & est vita quædam. ergo &c. probatur antecedens quo ad primum quidem partem sic: Io prædicta visione non est aliqua successio. ergo &c. probatur cõsequentia, quia æternitas in hoc à tempore differt, q̃ tempus in quadam successione habet esse: æternitatis verò esse est totum simul. quod secundum verò, quia actio intellectus est quædam vita: supple secundum quòd vita sumitur pro operatione seipsum mouentis ad operationem.

SED videtur ista ratio deficere, quia supponit nullam esse aliam durationem quàm tempus & æternitatem, & ideo quia visio beata non mensuratur tempore, concludit q̃ in quadam æternitatis participatione perficitur. hoc autem suppositum est falsum, quia datur alia mensura durationis media. i. æuum, vt patet 1. par. q. 10. & 1. sent. d. 19. & in multis aliis locis. ergo &c. Respondetur q̃ ratio optimè proposito concludit, quia intentio fuit. Thomæ est in illa ratione ostendere, q̃ illa operatio est extra tempus omnino, & ideo alia mensura mensuratur, quæ aut est æternitas, aut participatio æternitatis: & ideo non oportebat distinguere inter æuum & æternitatem, sed vtrunq; æternitatis nomine complexus est. Secundò, esse diuinæ substantię in æternitate consistit vel magis est ipsa æternitas. ergo visio eius in participatione æternitatis consistit. probatur consequentia, quia per obiecta specificantur actus.

ADVERTE q̃ ex eo q̃ per obiecta specificantur actus, vult habere S.T. q̃ actus de perfectione obiecti participet, sicut vnũquodq; particeps est perfectionis formæ à qua specificatur. ideo si specificatur visio ab æternitate, oportet vt æternitate aliquo modo participet. Sed videtur quòd ista ratio non cõcludat, quia per eam etiã concluderetur per intellectionem vię aliquem fieri participem vitæ æternæ. Is enim qui diffinitionẽ æternitatis cõsiderat, habet intellectionem, cuius obiectum est æternitas. ergo si quia obiecti diuinæ visionis est in æternitate, vel est ipsa æternitas videns diuinam essentiam est particeps vitę æternæ: sequitur quòd & iste erit particeps vitæ æternæ.

Dupliciter dicitur aliquid æternitate participare.

Respondetur q̃ non est eadem ratio de considerante rationẽ æternitatis in hac vita, & de vidente diuinam essentiam, quia dupliciter potest aliquid dici æternitate participare. Vno modo extrinsecè tantùm: & sic ille qui æternitatem considerat, aliquo modo æternitate participat extrinsecè, inquantũ sua operatione æternitati aliquo modo attingit, licet imperfecto modo: sed de hac participatione non loquitur S.T. Alio modo intrinsecè, tanquam videlicet ad ordinem æternorum pertinens: & sic videtes diuinam essentiam æternitatis sunt participes, non autem is qui in via æternitatis rationem considerat, quia ille tantùm hoc modo æternitatem cognoscendo, participat æternitate, qui ipsam æternitatis entitatem perfectè vt in se est intuetur. hoc enim nõ potest esse nisi ad ordinem diuinæ naturæ intellectus sit eleuatus. Nam dictum est supra quòd oportet perfectè cognoscentem aliquid vnius ordinis ad illum ordinem pertinere, aut ad ordinem superiorem: & similiter quum operatio specificetur ex obiecto, sic specificatur, vt ad ordinẽ obiecti sui pertineat: quando illud obiectum per se immediate & perfectè attingit. quando autem illud obiectum imperfectè tantùm, & in alio fundetur non specificatur vt ad eius ordinem pertineat, sed tantũ extrinseca quædã & imperfecta specificatione. est enim magis quædã dispositio ad speciem illius cognitionis, q̃ sit aliquod complementum in specie. Tertiò. Visio hæc nõ est in tempore ex parte eius quod videtur, neq; ex parte eius quo videtur, cũ verùm sit substantia diuina quæ est æterna neque etiã ex parte videntis, cũ esse intellectus non subtiaceat tempori, eò quòd sit incorruptibilis. ergo &c. probatur consequentia, quia si aliqua actio sit in tempore, hoc est propter aliquod illorum trium. Quartò. Actio animæ intellectiuæ secũdum quam coniungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis. ergo eius actio secundum quam coniungitur superioribus quæ sunt supra tempus æternitatem participat, talis autem maximè est diuina visio, ergo &c. probatur prima consequentia, quia anima intellectiua est creata in confinio æternitatis & temporis, vt dicitur in libro de causis, vtpote existẽs virtus in ordine intellectuum, & eleuata tamẽ supra materiam corporalem. Confirmatur auth. Ioan. 17.

Prima secundæ Contra 4 Secunda

CIRCA ea quæ dicta sunt, occurrit dubium. Rationes enim supradictæ non videntur cõcludere, saltem pro maiori parte, nisi quòd visio diuina mensuretur aliqua mensura supra tempus, ad hoc autẽ videtur sufficere q̃ æuo mensuretur. nam æuum est supra tẽpus, & est quædã æternitas participata, vt sæpenumero dictum est. Cũ sit mensura esse secundũ se intransmutabilis. Remanet ergo dubiũ, an videntes diuinã essentiã dicãtur vitæ æternæ participes, quia eorum visio mensuretur quo, vel potius quia mẽsuretur aliqua alia mensura quæ sit æternitas, & sit supra æuum.

AD huius euidentiã considerandũ est, q̃ cum æternitas, æuũ & tempus distinguantur ex parte mẽsuratorum, vt patet 1. q. 10. in hoc q̃ entitas mẽsurat esse diuinum, æuũ mensurat creaturas immutabiles & incorruptibiles, tẽpus verò motũ & res corruptibiles, ad cognoscendũ qua mẽsura aliqua operatio mensuretur, videndũ est ad quẽ ordinem istorũ mensurabiliũ pertineat, quia si ad ordinem diuini esse spectet, mensurabitur æternitate: si ad ordinem creaturarũ immutabiliũ, æuo mensurabitur. si autẽ ad ordinẽ mutabiliũ, mensurabitur tẽpore. Considerandũ secũdo, q̃ operatio beatifica in q̃tum beatifica est, ad ordinẽ rerũ mutabiliũ & corruptibiliũ pertinere non potest, quia ipsa tota simul est, & ex se deficere nõ potest, sed habet esse indeficiens. Sancti vt dic. 4 se. d. 49. q. 1. ar. 2. q. 3. ad vltimũ ex hoc q̃ Deo adhærebunt, stabilitatẽ ex diuino munere cõsequentur, vt. i. transmutari nõ possint. Nõ potest etiã ad ordinem creaturarũ immutabiliũ pertinere propter duo. Primò, quia ad illum ordinem pertinent solũ creaturæ subsistẽtes, & quæ virtute naturali creatiuæ fieri possunt. quæ enim naturalem virtutẽ creaturæ excedũt, intra naturalem ordinem creaturæ nõ continentur. operatio autẽ beatifica neq; est subsistens creatura, neq; virtute aliqua creaturæ produci potest, vt sit alicui creaturæ naturali, cũ per diuinã virtutem diuinãmque essentiã per modũ formæ intelligibilis existat. Secundò, quia alia est immutabilitas operationis beatificæ, & alia immutabilitas substantiæ incorruptibilis. Nam talis substantia licet sit immutabilis secundũ esse substantiale, & non habeat secundũ tale esse successionẽ, neque prius aut posterius, admittit tamẽ secũ mutabilitatẽ, & prius & posterius secundum successionẽ affectionũ & intellectionũ, ita q̃ vere dicitur ipsam esse mutabilẽ secundum operationes: operatio autem beatifica non solũ est immutabilis, & tota simul, q̃um ad suũ esse, sed nec etiã patitur secũ aliquã mutationẽ & successionẽ secundũ quã ipsa mutari dicatur. Relinquitur ergo q̃ talis operatio ad ordinẽ diuinæ operationis & diuini esse pertinere: veluti quædã dispositio in se immutabilis est, nullãmque secum admittit mutationẽ quã ipsa muteur, omnémq; virtutẽ excedit creaturæ, & ita operatio beatifica. Ex his responsio ad dubiũ clarissimè patet. Dicitur enim q̃ operatio beatifica mensuratur æternitate, vt tenet S.T. 4. sen. loco allegato, & 1. q. 10. ar. 5. & ar. 5. ad primũ. & quol. 10. q. 1. ar. 1. nõ autem tẽpore aut instanti tẽporis, aut æuo propter adductas rationes. Sed attendendum est, q̃ operationẽ beatificã æternitate mẽsurari dupliciter intelligi potest. Vno modo q̃ ipsa æternitas secundum se sit mensura talis visionis. Alio modo, q̃ aliqua alia mensura superior æuo, sed Dei æternitate inferior sit eius mensura, quæ nullum aliud nomen habet, nisi q̃ vocatur æternitas participata. Vtrũque quidem sustineri posse de mente S.T. quia vtrũque ex eius verbis potest haberi: veritamẽ videtur mihi q̃ magis sit tenendũ de mente ipsius, ipsam æternitatẽ quæ diuinum esse mensurat, visionis beatæ mensurã esse. moueor ad hoc, quia in quarto sen. postquam ostendit q̃ neque tẽpore mensuratur, neq; æuo, concludit q̃ propria eius mẽsura est ipsa æternitas, & etiã quia vbicunque de mensura durationis mentionem facit, nunquam nisi tres mensuras ponit, scilicet æternitatem, æuum, & tempus: & viterius quia visio beata vt fit ad ordinem diuinum pertinet, ex ostẽdimus: videmus autem omnia quæ sunt vnius ordinis, vna mensura mensurari. omnia enim generabilia & corruptibilia mensurantur tempore, & omnia creata

bilia creata incorruptibilia mensurantur æuo: vnde dicere oportet, quòd omnia quæ diuini ordinis sunt, æternitate mensurentur. Aduertendum est tamen, quòd sicut ad ordinem diuinum aliquid pertinet essentialiter & primò, sicut Deus, aliquid verò secundariò, & per quandam participationem, vt visio beatifica, tantum quantum variationi non subest, & est supra omnem naturæ facultatem. ita & aliquid mensuratur æternitate per se & adæquatè, vt Deus. aliquid verò tanquam mensura excedens & ab ipso participata, sicut ipsa visio beata vt sic. Quum enim visio hæc non pertineat ad ordinem diuinum tanquam diuinam perfectionem adæquans, sed tanquam aliquid de diuina perfectione quæ Deo naturalis est participans, non est inconueniens si inquantum ad ordinem diuinum pertinet, non habeat mensuram adæquatam, sed tantùm excedentem. Vnde sanctus Thomas loco prælegato in quarto sententiarum ad tertium, ait quòd æternitas non est communicabilis homini, ita quòd sit eius mẽsurã adæquata, aut alicuius quod in ipso est: potest tamen homini communicari secundum aliquam participationem, ita quòd sit particeps æternitatis quã diuina operatio mensuratur. Quod autem dixit quoniam æternitas est propria mensura eius, per propriam mensuram non intellexit mensuram adæquatam, sed mensuram sui ordinis, & qua sola mensuratur. Siquis autem aliam partem tenere vellet, posset dicere q̃ sicut beatus sit particeps illius visionis qua Deus seipsum videt, ita quòd habet aliquam operationem in se quæ est quædam similitudo participata illius diuinæ visionis, ita sit particeps æternitatis inquantum sua operatio mensuratur adæquatè aliqua mensura sibi inexistente quæ est quædam participata similitudo veræ æternitatis. Et quòd sanctus Thomas illam nomine æternitatis comprehendat quòd non oporteat omnia quæ sunt vnius ordinis, vnã habere mensuram, nisi eodem modo ad eundem ordinẽ pertineãt: modo vt dictum est, Deus & visio beata non eodem modo ad diuinum ordinem pertinent.

SED contra prædicta arguit Scotus quarto sententiarum, dist. 49. q. 6. art. 1. Si sic esset, sequeretur actum inquantum inexistens, esse immutabiliorem subsistantia ipsius actus, cum patte actus inquantum informatus mensuretur æternitate: secundum autem suam substantiam mensuretur æuo. sed hoc est impossibile, quia impossibile est id quod conuenit alicui per accidens, esse immutabilius eo cui inest. ergo &c. Secundò, æternum sicut est æternum simul, ita caret potentia non essendi, sed hoc nulli creato conuenit. ergo &c. Tertiò, operatio beatifica non est eminẽtioris permanentiæ quàm substantia intellectualis. ergo nõ mensuratur æternitate, sed æuo. probatur antecedens, quia est eius accidens, & consequenter minus nobilis. Quartò, sicut visio Dei dicitur æterna in scriptura sacra, ita & pœna damnatorum. sed pœna damnatorum non est æterna aliqua æternitate ab æuo distincta. ergo &c.

AD primum horum dicitur primò, quòd non ponit S. Th. vt opinatur Scotus, visionem diuinam secundum suam substantiam mensurari æuo, secundum verò suam formam mensurari æternitate, quasi substãtia eius & sua forma intrinseca sint duo distincta, sed quòd cùm ipsa visio æternitate mensuretur, hoc nõ conuenit sibi inquantum absolutè est intellectio ab intellectu creata & elicita, sed inquantum est talis intellectio quæ est diuinæ essentiæ visio: sicut dicimus aliquid conuenire homini inquantum rationalis est, quod non conuenit sibi inquantum est animal, licet animal & rationale sint vna res in homine. Dicitur secundò, quòd illa formatio quæ conuenit illi visioni, non secundum habet ad intellectionem absolutè sumptam tanquam aliquid omnino extraneum ab ipsa secundũ rem, sed tanquam differẽtia ad genus quæ cum illo quidem est idem secundum rem, secundũ autem formalem rationem accidit generi, sicut se habet rationale ad animal. & quod isto modo accidentaliter se habet ad aliud, non inconuenit maiorem immutabilitatem habere ex propria ratione, q̃ habeat illud cui secundum rationem intelligitur adiungi. & sic dicimus quòd illi intellectioni qua videtur diuina substantia, conuenit maior immutabilitas ratione differentiæ q̃ ratione generis. i. inquantum talis visio, q̃ inquãtum intellectio absolutè. Vade ratio non est contra mentem S. Th. ad secundum dicitur quòd æternum simpliciter caret omnimoda potentia nõ essendi, tam videlicet logica q̃ naturali, & tam ab intrinseco, q̃ ab extrinseco: æternum autem secundum participationem sustinet quòd caret potentia non essendi naturali, quia videlicet per nullum virtutẽ naturæ possit deficere, & quòd careat omni mutabilitate à principio intrinseco. sic autem visio huiusmodi est æterna, & caret potentia ad non esse. sicut enim nulla virtute naturæ potest sufficienter produci, ita nulla virtute naturæ potest deficere, neque in ipsa aut in eius susceptiuo est potentia ad eius privationem, inquantum visio beatifica est. Ad tertium dicitur secundum doctrinam S. Th. 1. q. 10. ar. 3. ad 2. q̃ non eodem modo est visio diuina æterna, & pœna damnatorum. Licet enim pœna damnatorum secundum q̃ caret fine, possit aliquo modo dici æterna: non est tamen verè æterna, cùm sit cum quadam trãsmutatione quæ æternitati repugnat. dicitur enim Iob 24. quòd ad nimium calorem transibunt ab aquis nimium.

Quòd videntes Deum, in perpetuum eum videbunt. Cap. 62.

EX hoc autem apparet quòd illi qui vltimam felicitatem consequuntur, ex visione diuina nunquam ab illa decident. Omne enim quod quandoque est, & quandoq; non est, tempore mensuratur: vt patet in 4. Phys. *visio autem prædicta quæ intellectuales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in æternitate. impossibile est ergo quòd ex quo illius participes aliquis sit ipsam amittat. *T. cõ. 117.

2 Adhuc, creatura intellectualis non peruenit ad vltimum finem nisi quando eius desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem. Cùm enim in sua substantia sit perpetua: illud quod propter se desiderat, & non propter aliud, desiderat vt semper habendum. Non igitur esset felicitas vltimus finis, nisi perpetuò permaneret.

3 Amplius, omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur q̃ quandoque amittatur, tristitiam infert visio autem prædicta quæ beatos facit, cùm sit maximè delectabilis & maximè desiderata à possidentibus eam maximè amatur. ergo impossibile esset eos non tristari si scirent se quandoque eam amissuros: si autem non esset perpetua, hoc scirent. iam enim ostensum est * quòd videndo diuinam substantiam, etiam alia cognoscunt quę naturaliter sunt: vnde multò magis cognoscunt qualis illa visio sit, vtrum perpetua, vel quandoque desitura: nõ ergo talis visiõ adesset eis sine tristitia: & ita non esset vera felicitas quæ ab omni malo immunem reddere debet, vt suprà ostensum est. *Cap. 59.

4 Item, quod mouetur naturaliter ad aliquid sicut ad finẽ sui motus, non temouetur ab eo nisi per violentiã; sicut graue cùm proiicitur sursum. constat autẽ ex prædictis q̃ omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. non igitur ab illa deficiet nisi per violentiam. nihil autem tollitur per violentiam alicuius nisi virtus auferẽtis sit maior virtute causantis. visionis autem diuinæ causa est Deus, vt suprà probatũ est. ergo quum nulla virtus diuinam virtutem excedat, impossibile est quòd illa visio per violentiam tollatur. in perpetuum ergo durabit.

5 Adhuc, si aliquis videre desinat quod primò videbat: aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi: sicut cùm aliquis moritur, vel cęcatur, vel aliqualiter aliter impeditur, aut erit quia non vult amplius videre: sicut cum aliquis auertit visum à re quã prius videbat: vel quia obiectum subtrahitur: & hoc est cõter verũ, siue de visione sensus, siue de intellectuali visione loquamur. Substãtię autem intellectuali videnti Deũ non potest deesse facultas videndi Deũ, neq; per hoc quòd esse desinat, cum sit perpetua, vt suprà ostensum est: neque per defectum luminis quo Deũ videt: cũ lumẽ illud incorruptibiliter recipiatur secundũ conditionẽ & recipientis & dantis. neque potest ei deesse volũtas tali visione ituendi, ex quo percipit in illa visione esse suã vltimam felicitatem: licet non potest velle nõ esse felix. neq; etiam videre desinet per substractionẽ obiecti, quia obiectum illud quod est Deus semper eod. modo se habet: nec elõgatur à nobis nisi inquãtum nos elõgamur ab ipso. impossibile est igitur quòd visio illa Dei quæ beatos facit, vnquam deficiat.

6 Præterea, impossibile est quòd aliquis à bono quo fruitur, velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quòd æstimatur impedimentum maioris boni. sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni: ita nihil fugit nisi sub ratione mali: sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquid malum, quum sit optimum ad quod creatura intellectualis peruenire potest: neque etiam potest esse quòd ab eo qui illa fruitur visione, æstimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius: cùm visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. impossibile est igitur quòd substantia intellectualis quæ Deum videt, vnquam illa visione carere velit.

7 Item, fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quòd res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires sensibiles (quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum à sensibilibus, à quibus etiam si fuerint excellentia, corrumpuntur) fastidiunt post aliquod tempus fruitionem quod prius delectabiliter sentiebant: & propter hoc etiam intelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiæ vtentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. diuina autem substantia non corrumpit, sed maximè perficit intellectum: neque ad eius visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur: impossibile est igitur quòd illa visio aliquem fastidiat, qui prius ea delectabiliter fruebatur.

8 Amplius, nihil quod cum administratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quandiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. diuina autem substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: quum nullus intellectus creatus eam comprehendat. impossibile est igitur quòd substantia intellectualis illam visionem fastidiat: & ita non potest esse quòd per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

9 Adhuc, si aliqua duo fuerunt prius vnita, & postmodum separentur, oportet quòd hoc accidat per mutationem alicuius eorum. Relatio enim sicut non incipit esse de nouo absque mutatione alterius relatorum: ita nec absque mutatione alterius de nouo esse desinit. intellectus autem creatus videt Deũ per hoc quòd ei quodãmodo vnitur, vt ex dictis patet. si ergo visio illa desinat vnione huiusmodi desinente: oportet quòd hoc fiat per mutationem diuinæ substantiæ vel intellectus ipsam videntis. quorum vtrumque est impossibile. Nam diuina substãtia est immutabilis, vt in 1.li. *ostẽsum est. substantia etiã intellectualis eleuatur supra omnẽ mutationem, quum Dei substantiam videt. impossibile est quòd aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

*Cap. 15.

10 Item, quantò aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tantò est minus mutabile, & magis perseuerans: vnde quædam corpora propter hoc q̃ lõgè distant à Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de Generatione*. sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quàm quæ eius substantiã videt. creatura igitur intellectualis quæ Dei substantiam videt, summam immobilitatem consequitur: non igitur possibile est quòd vnquam ab illa visione deficiat. Hinc est quòd in Psalmis dicitur: Beati qui habitant in domo tua, domine, in secula seculorum laudabunt te. Et alibi: Non commouebitur in æternum qui habitat in Hierusalem. Et Isa. 43. Oculi tui videbunt Hierusalem ciuit. op. tab. quod ne. transf. po. nec auf. cla. eius in sem. & omnes sumiene. transf. po. nec auf. cla. eius in sem. & omnes fumi ius non rum. quia so. ibi mag. Dominus Deus noster. Et Apoca 3. Qui vicerit, faciam il. co. in temp. d. m. & so. nõ egredi amplius. Per hoc autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant animas separatas postquam felicitatem vltimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora inciperе velle redire, & finita felicitate illius vitæ iterũ miseriis vitæ huius inuolui. Et etiam error Origenis, qui dixit animas & angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam deuenire.

To. cõ. 59.

Auth. fac. scriptura.

Super cap. 62.

SECVNDA cõclusio est: Illi qui vltimam felicitatẽ consequuntur ex visione diuina, nunquam ab illa decident. Probatur primò: Prædicta visio non est in tempore, sed in æternitate: ergo amitti non potest. Probatur cõsequẽtia. quia quod quandoq; est, quãdoque nõ est, scilicet per potentiã intrinsecam, mẽsuratur tẽpore, vt dicitur quarto Physicorũ. Secũdò, si nõ perpetuò felicitas permaneret, non quietaretur naturale desiderĩ in ea. ergo non esset vltimus finis. Probatur prima consequentia, quia sicut natura intellectualis naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem, eò quòd ipsa sit perpetua, & consequenter quod propter se desiderat & nõ propter aliud, desiderat, vt semper habendum. Secunda quoque consequentia probatur, quia non peruenit huiusmodi natura ad vltimum finem, nisi quando eius naturale desiderium quietatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum, quòd aliter loquendum est de his quæ propter aliud quæruntur, & aliter de his quæ quæruntur propter se. id enim quod quæritur propter aliud, non habet vt quæratur tanquam semper habendum, quia adueniente eo propter quod quærebatur, cùm non quæratur ni si ad aliud acquirendum, non amplius desideratur, sicut medicina quæ propter sanitatem quæritur, habita sanitate non desideratur vlterius: sed id quod propter se, duntaxat & nullo modo propter aliud quæritur, habet vt quæratur tanquam semper habendum quãdiu manet appetens, quia habet ex se sufficientem bonitatem propter quam appetatur: & ideo cùm non appetatur nisi quia bonum secundum se. cùm semper sit bonum, appetitur vt semper habendum: sic quia sanitas est secundum se quoddam bonũ naturæ, & quæritur propter se, naturaliter desideratur vt semper habenda. Optimè ergo probauit S. Th. naturam intellectualem naturaliter desiderare felicitatis perpetuitatem, eò q ipsa existens perpetua, id quod propter se desiderat, & non propter aliud, quo modo felicitatem desiderat, appetit vt semper habendum. Tertiò, nisi sic esset, talis visio non adesset sine tristitia, & ita non esset vera felicitas. probatur sequela. Visio hæc à possidentibus eam maximè amatur, cùm sit maximè delectabilis, & maximè desiderata. ergo si sciatur quandoque amittenda, non est sine tristitia: quia quòd cum amore possidetur, si sciatur q̃ quandoque amittatur, tristitiam infert. sed si non sit perpetua, beati hoc sciunt, quia si videndo essentiam diuinam cognoscunt quæ sunt in natura, multò magis cognoscunt an illa visio sit perpetua nẽne. ergo &c. Quartò, omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. ergo ab illa non discedet nisi per violentiam. ergo in perpetuum durabit. probatur prima consequentia, quia quod mouetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non remouetur ab eo nisi per violentiam, vt patet in graui. Secunda verò probatur, quia cùm nihil tollatur per violentiam alicuius, nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis, nulla autem virtus sit quæ excedat virtutem diuinam quæ est causa huius visionis, impossibile est q per violentiam tollatur.

ADVERTE quòd ista ratio supponit hanc visionem non cessaturam propter voluntariã substractionem diuinæ actionis, sed diuinã essentiam continuè ad ipsam in beatis operari, vt patet in sequenti ratione. Quintò, non potest substantia intelligibilis videns Deum desinere videre ipsum, quia posset sibi deesse facultas videndi, aut per hoc quòd ipsa esse desinat, aut propter defectum luminis quo videt quum sit perpetua, & lumen illud incorruptibiliter recipiatur ex conditione & recipientis & dantis: neque quia sibi possit deesse voluntas tali visione fruendi, quum percipiat in illa esse suam vltimam felicitatem, sicut non potest non velle esse felix, neque per substractionem obiecti, quia obiectũ illud quod est Deus, semper eodem modo se habet: nec elongatur à nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso, ergo &c. probatur consequentia, quia non definit aliquis videre quod primò videbat, nisi propter aliquod præiectorum.

CIRCA

Error Platonicorum.

CIRCA secundi impedimenti remotionem, scilicet quòd beato non potest deesse voluntas tali visione fruendi, sicut non potest non velle esse felix, considerandum quòd licet in via felicitas sub communi ratione felicitatis nõ moueat voluntatem de necessitate quantum ad exercitium actus, sed tantùm quantum ad actus specificationem absolutè loquendo, tamen vt superius dictum est, ex hac suppositione quòd apprehendatur practicè, & proponatur voluntati sub ratione appetendi pro nunc omnibus consideratis, non potest voluntas non velle, sicut non potest intellectui proponi primum principium quin statim illi actualiter assentiat. Cùm ergo inquit sanctus Thomas quòd videnti Deum non potest deesse voluntas fruendi illa visione, sicut non potest non velle non esse felix, intelligendum est stante illa practica apprehensione felicitatis. sic enim proportionabiter sibi respondẽt diuina essentia & felicitas in communi, quia diuina essentia clarè visa necessariò mouet voluntatem, & felicitas in communi practicè proposita voluntati modo dicto necessariò acceptatur.

Fruitio non potest deesse beato.

Fruitio non potest deesse sine fastidio.

CIRCA remotionem tertij impedimenti, scilicet quòd non potest obiectum beatitudinis subtrahi, aduertẽdum quòd dupliciter posset subtrahi obiectum visionis, aut scilicet quia ipsum variatur in se, sicut si quod erat album fiat nigrum, aut quia ipso in se nõ variato remouetur debita propinquitas. sicut si longè ponatur album quod prius erat visui sufficienter propinquum, propter vtrumque horum remouendum inquit sanctus Thomas quòd obiectum diuinę visionis non subtrahitur, quia Deus semper eodem modo se habet, id est, in se nullam variationem habet, & etiam nunquam elongatur à nobis. Sexto, & est confirmatio præcedentis cum duabus sequentibus. probatur enim quòd non potest deficere ex propria voluntate ipsius beati. In fruitione illius visionis nõ potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura rationalis peruenire potest, hæc potest esse quòd ab eo qui tali visione fruitur, æstimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid eo melius, cum illa visio omnem falsitatem excludat, ergo impossibile est quòd videns Deũ velit illa visione carere. probatur consequentia, quia impossibile est vt aliquis velit à bono quo fruitur discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni existimat, saltem propter hoc quòd existimatur impedimẽtum maioris boni. Ad hãc rationem posset dici, quòd ille qui fruitur Deo, posset velle carere illa visione non propter aliquod malum conunctum ei, neque quia sit impedimentum maioris boni, sed ad experiendum propriam libertatẽ, scilicet an posset à tali visione & fruitione ad horam desistere. sed ista responsio nulla est, tum quia hoc non posset esse nisi quia experientiã propriæ libertatis existimaret maius bonum quàm diuinam visionem & fruitionem, & sic existimaret continuationem talis visionis esse maioris boni et impeditiuam, tum quia videns Deum naturali necessitate inclinat illud obiectum omnibus pensatis esse pro tunc summè diligendum super omnia, nec est in potestate ipsius tale iudicium suspendere, quia illa visio qua clarè videt Deum, ad quam tale iudicium de necessitate consequitur, non est in potestate sua: stante autem illo iudicio quo virtute visionis diuinæ iudicatur Deũ esse pro tunc summè diligendum, constat quòd non potest videns Deum iudicare pro tunc bonum esse suspendere actũ fruitionis ad experiẽdum propriam libertatem, quia hoc iudicium contrariatur illi alij iudicio, ideo responsio hæc efficaciam rationis non tollit. Septimò. Diuina substantia non corrumpit, sed maximè perficit intellectum, neque ad eius visionẽ concurrit actus qui per corporalia organa exercentur. ergo non potest illa visione aliquem fastidire qui prius ea delectabiliter fruebatur. probatur consequentia, quia fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quòd res illa aliquam mutationem facit in re corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius, vt patet in operatione virium sensitiuarum, & in operatione intellectus nostri in hac vita quæ sine potentiis organicis compleri non potest. Octauò. Diuina substantia à quolibet intellectu creato semper cũ admiratione videtur, cum ea non comprehendat. ergo non potest illã visionem substantiæ intellectualis fastidire, ergo neque ab illa potest propria voluntate desistere. probatur prima consequentia, quia nihil quòd cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum, eo quòd semper desiderium maneat.

Fruitio non potest deesse sine fastidio.

CIRCA hanc rationem dubium occurrit: quia si cum admiratione videtur diuina substantia à beatis, videtur quòd beatorum desiderium non impleatur, tum quia vt hîc dicitur, quandiu aliquid est sub admiratione, adhuc desiderii manet, tum quia admiratio est cum ignorantia, & ex admiratione incitatur desiderium cognoscendi causam quæ ignoratur.

AD huius euidentiam duo sunt cõsideranda, vnum est quod licet admiratio in nobis propriè importet duo, vt ex primo Metaphy. elici potest, scilicet quòd causa illius quod admiramur, sit occulta, & in eo appareat aliquid per quod videatur cõtrarium debere esse eius quod miramur, propter quod quoddam sciẽdi causam desiderium excitatur, sicut cum ferrum videmus ascendere, miramur: tamen largo modo aliquando admiratio sumitur pro apprehensione alicuius vt excedentis omnino propter sui magnitudinem capacitatem cognoscentis. cùm ergo hîc dicitur quòd diuina substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, accipitur admiratio secundo modo, non autem primo modo, quia vt arguebatur, beati non desiderant quidem alicuius rei cognitionem quam non habeant, semper tamen vident se à magnitudine diuinæ maiestatis superari, & eius visionem à perfecta Dei comprehensione deficere. Alterũ est quòd desiderium (vt dicitur 1.2.q.33.ar.2.) dupliciter potest accipi, vno modo propriè secũdum quòd importat appetitum rei non habitæ, alio modo secundum quòd importat intensionem affectus quæ fastidium tollit. cùm ergo hic dicitur q quandiu aliquid sub admiratione est, adhuc desiderium manet, accipiendum est desiderium secundum proportionem ad admirationem. si enim accipiatur admiratio vt importat cognitionẽ eius quod admiramur cum ignorantia causæ & existimatione quòd aliter esse deberet, sic quandiu aliquid sub admiratione est, desideriũ primo modo manet, quia admirans petit cognitionẽ causæ quam non habet. si autẽ accipiatur admiratio pro cognitione substãtiæ alicuius vt excedentis in sua intelligibilitate facultatem cognoscentis, sic eam cõcomitatur desideriũ secundo modo, quod importat intentionem affectus fastidium tollentẽ: & sic cum beatis sit ista admiratio, eò quòd videntes diuinam substantiam eam non comprehendant cognoscãtque incomprehensibilem esse, atque semper fore in hac admiratione, manet in ipsis semper desideriũ fruẽdi Deo, id est, intensus affectus ad visionem Dei & delectationem eam consequentem, propter quod de angelis qui perfectè Deum cognoscunt & delectantur in ipso, dicitur 1. Petri 1. quòd desiderant in eum prospicere. Ad hunc itaque sensum procedit ratio sancti Tho. Nono, hæc visio non potest definere propter mutationem diuinæ substãtiæ cum sit immutabilis, neque propter mutationẽ intellectus ipsam videntis, cum eleuetur in hoc supra omnem mutationẽ, ergo &c. probatur cõsequentia, quia si aliqua duo prius fuerunt vnita, & postmodum separẽtur, oportet quòd hoc accidat per mutationem alicuius eorum. relatio enim nõ incipit, neque definit esse absque mutatione alterius relatorum, intellectus autẽ creatus videt Deum per hoc quòd ei quodammodo vnitur.

ADVERTENDVM circa fundamentum huius rationis, quòd licet intellectus quilibet creatus sit secundum suã naturã aliquo modo immutabilis, secundum tamen quòd ad visionẽ diuinæ substãtiæ eleuatæ sit Dei munere quãtum ad ea quæ ad talem visionem exigũtur omnino immutabilis. quia enim vt dictum est superius, eleuatur ad hoc vt sit diuini ordinis, de ratione autem diuini ordinis est immutabilitas: ideo vt dicitur 4.d. 49.q.1.ar.2.q.3.ad 4. sicut immutabilitas Deo conuenit per naturam, ita beati ex diuino munere stabilitatem consequuntur, vt transmutari non possint, scilicet quantum ad beatam visionem: & sic intelligendum est quod hic dicitur substantiam intellectualem eleuari supra omnem mutationem cum Dei substantiã videt. Decimò, nulla creatura potest Deo amplius appropinquare quàm quæ eius substantiam videt, ergo illa summam immutabilitatem consequitur, sipple quantum ad illam visionem, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quantò aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tantò est minus mutabile & magis perseuerans, declaratur exemplo corporum, & authorit. Aristot. 2. de generatione text. 59. confirmatur author. Psalm. & Isa. 45. ac Apocalyps. 3. Per hoc autem & Platonicorum & Origenis in libro Periarchon error excluditur, qui voluerunt animas post beatitudinem iterum posse ad miseriam deuenire.

Verum beatus possit velle visionem carere.

SED contra prædicta inquantum aliquibus rationibus conclusum ad beatum non posse velle diuina visione carere, & per consequens volũtatem beati necessariò velle & amare diuinam essentiam clarè visam, arguitur ex Scoto primo sententiarum distinct. 1. quæst. 4. Primò quando principium elicitiuum non necessariò elicit, nec habens principium illud necessariò agit: sed charitas quæ est principium elicitiuum fruitionis, non necessariò illam elicit in patria, quia nec etiã in via necessariò eliciebat. ergo nec voluntas necessariò fruitur. Secundò, aut finis mouet ad ipsum actum, aut potentia. si finis, patet quòd nulla est necessitas: quia ad nullum actum creatum necessariò mouet. si voluntas, tunc sic. Diuersa approximatio passi ad agens non causat necessitatem, sed intentionem actionẽ: vt patet de calido respectu calefactibilium. sed diuersa præsentia obiecti cogniti puta visi & non visi non videtur esse nisi quædam diuersa approximatio eius ad voluntatem, ergo istud non diuersificat necessitatem & non necessitatem. Arguitur etiam ab aliis primò sic.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Obiectum quod non replet totam capacitatem potentiæ, non immutabiliter mouet voluntatem. sed tale obiectum est Deus, cū voluntas diligens Deum sit in potentia ad multas alias dilectiones, ergo &c. Secundò, non est ponendum id quod libertatē voluntatis auferat: sed hæc immutabilitas voluntatis, tollit eius libertatem, ergo &c. Tertiò, ita in via iudicamus Deū esse summè diligibilem sicut in patria, & tamen in via non necessitatur voluntas circa ipsum Deum, ergo nec in patria. Quartò ponuntur quidam casus, primus est si Deus det alicui fruitionem sui ad horam, & certificet ipsum quòd post horā illam non habebit, constat quòd talis potest velle carere illa visione, cū non sit sibi impossibile conformare se Deo in volito. secundus est si Deus præcipiat beato vt conetur suspēdere amorem quo amat illum clarè visum, constat quòd talis poterit illum amorem suspendere. tertius est si Deus ostenderetur videnti se esse futurus eius per omnia afflictor, vel annihilator & huiusmodi, constat quòd apprehenderetur sub ratione displicibilis, & per cōsequens voluntas posset eum non velle. quartus est si aliquis damnādus videret Deum & cognosceret pœnam aliquam sibi futuram, constat quòd eius gaudium per dolorem diminueretur, & posset Deus facere quòd haberet tantum dolorem quòd excluderet omne gaudium, ergo &c. Arguitur etiam contra istam determinationem: quia videtur esse contra mentem sanct. Thom. Nam verit. q. 22. art. 6. vult quòd voluntas est libera quo ad exercitiū actus, quantum scilicet ad velle & non velle in quolibet statu naturæ, & respectu cuiuslibet obiecti. ergo in patria non necessitatur respectu Dei clarè visi quantum ad actus exercitium.

PRO solutione argumentorum Scoti considerandum est, quòd licet intellectus creati Deus sit obiectum tam in via quàm in patria, inquantum & in via & in patria cognosci potest, sub alia tamen ratione est obiectum in via, & sub alia ratione in patria. an enim non obiicitur nobis nisi vt obscurè & in ænigmate cognitus, ac per aliud in patria verò est obiectum vt clarè cognitus, & per se: & quia voluntas non fertur nisi in bonum cognitum, sicut alio modo cognoscitur in via, & alio modo in patria: ita voluntas alio modo se habet in ipsum in via, & alio modo in patria. quia enim hic videtur in speculo, non autem in seipso & in propria ratione, & non videtur clarè in ipso rationem summi boni & vltimi finis continēri: ideo voluptas quæ in vltimum finem sibi sub ratione vltimi finis propositum naturaliter fertur, non necessario fertur in Deum, nec in ipso immobilitatur: quia ex illa cognitione non sequitur de necessitate iudicium illud quo iudicetur esse summè diligendus: in patria verò quia clarissimè videtur in diuina substantia esse summi boni & vltimi finis rationē, voluntas in ipsum necessariò fertur, & immobilitatem in ipso habet, eò quòd illud iudicium quo iudicatur sic visus esse summè volendus & diligendus, non est in potestate beati, cum illud necessariò sequatur ex clara visione eius quod est verè summum bonum, & summè diligibile.

Ad argumenta Scoti.

Ad primum igitur Scoti dicitur quòd minor est falsa: ad probationem negatur consequentia: quia in via non proponebatur voluntati obiectum eo modo & sub eadem ratione qua sibi proponitur in patria. in via enim proponitur tanquam aliquid in ænigmate & in alio cognitum: in patria autem sibi proponitur tanquam clarè & in seipso visum, & tanquam manifestè cognitum quod sit ipsi omnibus diligendum. Ad secundum dicitur quòd vtrumque scilicet & finis & potentia mouent ad istum actum, hoc est ad hunc actum concurrunt, & ex vtroque aliquo modo prouenit necessitas: ex fine quidem quia est obiecti conuenientissimū naturæ intellectualis, & est summæ bonitatis: ex parte autē voluntatis, quia voluntas est talis naturæ vt proposito sibi vltimo fine sub ratione summè diligibilis clarè cogniti, necessariò in illud inclinetur, sicut intellectus primis principiis necessariò assentit. cū probatur quòd non ex fine, quia non necessariò mouet ad aliquod ens creatum, dicitur quòd nō sic dicitur ad actum necessariū ipse finis mouere quasi necessariò per modum efficientis moueat, & non sit in eius potestate non agere, sed quia est tantæ bonitatis vt propositum voluntati clarè vt in seipso naturā sit inclinare voluntatem per modum finis, ita quòd voluntas non poterit ipsum non appetere, cum verò probatur quòd non ex voluntate ista necessitas proueniat, dicitur, q. maior appropinquatio passi ad agens dupliciter potest intelligi, aut scilicet secundum localem distantiam tantum, vt dicantur proximiora illa quæ in locis sunt minus ab inuicem distantibus, aut secundum adhæsentiam, ad rationem magis propriā agentis, vt illud magis dicatur appropinquare alicui, quod secūdum rationem illi magis proprium adhæret. si primo modo accipiatur approximatio, sic admissa maiore, quæ tamen fortasis non est vera, negatur minor: si secundo modo accipiatur, sic minor quidem est vera: quia dum voluntati proponitur Deus nō visus, sed in speculo cognitus, adhæret Deus voluntati non per suam essentiam in se, sed secundum quandam rationem à creaturis acceptam. cum verò proponitur voluntati quam clarè visus, adhæret sibi secundum ipsam suam essentiam & propriam suam rationem quæ sibi est intima: sed maior rationis est falsa: quia stat aliquod obiectum sub propria ratione & essentia propositum voluntati necessitare voluntatem: quod non necessitat ipsam sub ratione ab aliis rebus accepta propositum, sicut sanitas perfectè cognita necessitat appetitum naturalem, quæ non cognita nisi in quadam confusione & obscuritate, non necessitat. Ad primum aliorum negatur minor. dicitur enim voluntatis capacitem obiectum aliquod adimplere, quando nihil extra ipsum appetentem relinquitur tanquam suæ perfectionis complementum, vt dicitur 1.2. q. 1. ar. 5. sic autem Deus clarè visus se habet ad voluntatem: nam cum peruenerit substātia intellectualis ad visionem diuinæ essentiæ, complementum suę perfectionis habet, & nullam aliam perfectionem desiderat. cum autem probatur quia voluntas diligens Deum est in potentia ad multas alias dilectiones, negatur consequentia subintellecta. per hoc enim quòd obiectum aliquod fatiat voluntatem, non excluditur quin eum ipso alhquid aliud amare possit, sed excluditur amor alterius rei omnino extranei ab amore illius obiecti, qui scilicet ab illo nullo modo procedit, & sic illius complementum. dicitur enim quòd beatus diligens Deum non potest habere amorē alicuius alterius rei qui ab amore Dei non originetur: sed quicquid amat & vult, amat & vult in ordine ad essentiam diuinam, & ex eius amore, & ex hoc dicitur voluntatis capacitatem adimplere. Ad secundum negatur minor. immutabilitas enim ex inclinatione naturali voluntatis prouenit, non tollit ipsius libertatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet qua aliquis à coactione est liber, secundum Augustinum, scilicet de ciuitate Dei, & sanct. Tho. ve ri. q. 4. ar. 1. ad 20. sed bene necessitas coactionis quia coactio est tantum ab extrinseco, naturalis autem inclinatio est ab intrinseco. Ad tertium dicitur primò quòd stante illo iudicio etiam in via quo iudicamus Deum esse summè diligibilē pro nunc omnibus pensatis nihilque tale iudicium impediente, voluntas necessariò illum diligit: & quandiu manet tale iudicium, manet ille voluntatis actus, vt dicebatur superius de beatitudine secundum vniuersalem rationem acceptam. dicitur secundò quòd voluntas non immobilitatur in illo actu in via sicut in patria, quia illud iudicium in via est in potestate nostra propter obscuram & ænigmaticam Dei cognitionem: & potest homo ab illo iudicio & etiam ab actuali consideratione Dei cessare: aut quia talis consideratio iudicatur impeditiua melioris boni: aut quia fatigatur homo in tali consideratione propter fatigationem virium sensitiuarum: aut ob aliquas alias causas quarum nulla erit in patria, vbi clarissimè videtur natura diuina vt in se est, & vbi nulla est deceptio, & nulla fatigatio, & non potest iudicari aliquid esse melius illa visione diuina: vnde non est eadem ratio in via & in patria.

AD casus propositos dicitur in communi quidē quòd mēs san. Tho. est loqui de voluntate beatorum quantum ad id quod sibi conuenit secundum se & secundum communem legem, nō autem quātum ad illud quod circa illos Deus disponere potest, quia illud accidit beatitudini & sibi non conuenit per se in particulari autem ad primum casum dicitur quòd vsque tunc talis vellet carere illa visione post horam: quia videns Deum à voluntate diuina discordare non potest, talis tamen non potest pro illa hora velle carere illa visione tanquam ipsam fastidiens. Ad secundum dicitur quòd casus non est admittendus: quia Deus nō præcipit impossibile. Beatum autem suspendere amorem illum sibi omnino impossibile, stante illa visione & iudicio quo ex virtute illius visionis iudicatur Deus pro tunc esse omnibus potius summè diligendus, quia ad illum amorem illi stantibus naturaliter inclinatur, nec est ille amor in eius potestate. Ad tertium dicitur quòd talis non apprehenderet Deum sub ratione displicibilis: quia licet videat ipsum futurum esse eius punitorem, non tamen iudicat ipsum esse malū, cum videat ipsum esse essentiam bonitatis, & nihil posse nisi optimè & iustissimè facere. Ad quartum casum dicitur quòd gaudium illius de essentia diuina clarè visa ex illo non minueretur: imò fortassis nullus esset dolor: quia tale gaudium & illa pœna non sunt contraria: fuit & in Christo dolor passionis non minuebat gaudium fruitionis beatæ.

AD id quod vltimò inducitur ex verbis san. Tho. respondet Capreolus 1. d. 1. q. 3. mentem san. Tho. in illo loco esse, quòd voluntas respectu cuiuscunque obiecti potest suspēdere actum in quocunq; statu, in quo sibi potest proponi sub ratione boni ex parte actus in actum, vel cessatio ab actuum patria autē non potest proponi sub ratione boni cessare à dilectione Dei secundum modum dictum sanct. Thom. non obstat determinationi factę. Sed illud falsum semper meliori iudicio non videtur mihi esse ad mentem sancti Thomæ. Ex hac enim responsione admittitur absolute quòd

quòd in patria voluntas circa Deū non est libera quo ad exercitium actus, in authoritate autem adducta hoc videtur negare san. Tho. dum connumerās statum beatorum inter status naturæ, dicit voluptatem esse liberam in quolibet statu naturæ circa quodcunque obiectum, in quo etiam includitur quòd sit libera erga Deum à beatis visum. adeo posset aliter dici, scilicet q; cum actus voluntatis sequatur cognitionem: sicut dupliciter possumus loqui de cogitatione qua beati cognoscunt Deum, scilicet de cognitione beatifica, & de cognitione non beatifica, ita dupliciter loqui possumus de actu voluntatis erga Deum. si enim loquamur de illa cognitione Dei in qua essentia beatitudinis consistit, quæ scilicet est cognitio Dei per ipsam diuinā essentiā clarè visi, sic voluntas non potest non habere actum dilectionis circa Deum: quia non potest intellectus iudicare ipsum pro tūc non esse diligendum, & consequenter cessatio à tali dilectione non potest proponi voluntati sub ratione boni. si autem loquamur de cognitione quam habēt beati de Deo, aut ex habitu hic acquisito, aut ex reuelatione, aut aliquo alio modo secundum quascunque alias particulares rationes, sic nō necessariò fertur voluntas beati in Deum sic cognitum: quia sicut intellectus potest cessare ab illo iudicio quo iudicat Deum vt sic cognitū esse diligendum: quia potest à tali cognitione & consideratione cessare, & consequenter potest proponere voluntati sub specie boni cessationē ab illo actu, ita & voluntas potest ab illo actu cessare: & sicut intellectus non necessitatur in illa cognitione ad iudicandum Deum esse diligibilē sub ratione cognitum, ita nec voluntas necessitatur ad illum diligendum. Meus ergo san. Th. est quòd etiam in statu beatorum voluntas circa Deum absoluta est libera quantum ad exercitium actus, inquantum potest aliquem actum liberè elicere circa ipsum aliqua cognitione non beatifica cognitum. huic autem non repugnat quòd circa ipsum vt visione beatifica cognitum, non sit libera, sed determinata: quo modo loquimur ībi de voluntate beatorum circa Deum: & hanc responsionem etiam ipse Capreolus in 2. distin. quæst. 1. videtur magis quàm aliam acceptare.

Qualiter in illa vltima felicitate omne desiderium hominis completur.

Caput 63.

EX præmissis autem apparet quòd in illa felicitate quæ prouenit ex visione diuina, omne desiderium humanum impletur, secundū illud Psalm. Qui replet in nobis desiderium tuum. Et omne humanū studium ibi suā consummationem accipit. Quod quidē patet discurrenti per singula. Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est de cognitione veritatis: quod quidem homines consequuntur per studium contemplatiuæ vitæ. Et hoc quidem maximè in illa visione consummabitur, quando per visionē primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, cognoscent, vt ex supradictis apparet. Est etiam quoddā hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest: quod quidem consequuntur homines per studium actiuæ & ciuilis vitæ: quod desiderium principaliter ad hoc est, vt tota hominis vita secundum rationem disponatur: quod est viuere secundum virtutem. cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum: sicut fortis vt fortiter agat. hoc autem desiderium tunc omnino complebitur, quādo ratio in summo vigore erit diuino lumine illustrata, ne à recto deficere possit. Cōsequuntur etiam ciuilem vitam quædā bona quibus homo indiget ad ciuiles operationes: sicut honoris sublimitas, quam homines inordinatè appetentes, superbi & ambitiosi fiunt. ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimātur, inquātum Deo quodammodo vniuntur, vt supra ostensum est. Et propter hoc sicut ipse Deus rex seculorū est: ita & beati coniuncti reges dicuntur. Apocal. 20. Regnabunt cum Christo. Consequitur etiam ciuilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas: per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum qui decipi & decipere possunt, opinionem: sed secundum verissimam cognitionem & Dei & omnium beatorum. & ideo illa beatitudo in scriptura sacra frequentissimè gloria nominatur, sicut in Psalm. dicitur: Exultabunt sancti in gloria. Est etiam & aliud in ciuili vita appetibile, scilicet diuitiæ, per cuius inordinatum appetitum & amorem homines illiberales & iniusti fiunt: in illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem. Propter quòd dicitur Sapientiæ 7. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. Et in Psal. dicitur: Gloria & diuitiæ in domo eius. Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi & aliis animalibus commune, vt delectationibus perfruatur: quod homines maximè consequuntur secundum vitam voluptuosam: & per eius immoderantiam intemperati & incontinentes fiunt. in illa verò felicitate est delectatio perfectissima. tantò quidem perfectior ea quæ secūdum sensus est, quia & bruta animalia perfruuntur: quantò intellectus est altior sensu, tātò etiam illud bonū in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum & magis continuè delectans, quantò etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut solicitudinis alicuius molestantis, de qua dicitur in Psalm. Inebriabuntur ab vber. do. t. & tor. vo. t. po. eos. Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune per quod conseruationem sui desiderāt, secundum quòd possibile est: per cuius immoderātiam homines timidi redduntur, & nimis à laboribus sibi parcentes: quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud Isa. 49. & Apocal. 21. Non esurient neque sitient, ambulabunt, neque cadet super illos sol, neque vllus æstus. Sic igitur patet quòd per diuinam visionem consequūtur substantiæ intellectualis veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur: & in quo est plena sufficientia omnium bonorum, quæ secūdum Aristotelem ad felicitatem requiruntur. Vnde & Boëtius dicit quòd beatudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Huius autem perfectæ & vltimæ felicitatis in hac vita nihil est adeò simile sicut vita contemplantium veritatem secundum quòd est possibile in hac vita. & ideo philosophi qui de illa felicitate vltima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quæ est possibilis in hac vita, vltimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam inter alias vitas in scriptura diuina magis contemplatiua commēdatur, dicente Domino Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem veritatis: quæ non auferetur ab ea. incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: actiua verò & ciuilis vita huius vitæ terminos non transcendunt.

Super cap. 63.

HEC tria conclusio est, in illa felicitate quæ prouenit ex visione diuina, omne desiderium humanum impletur, vt in Psalm. dicitur, & omne humanum studium ibi consummationē accipit. probatur discurrēdo per omnia in quæ humanus appetitus fertur, & quę secundū Aristotelē ad felicitatem requiruntur. In illa enim visione cōsummatur desideriū hominis secundū contemplatiuam vitam de cognitione veritatis, quòd sibi conuenit in-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quidum est natura intellectualis, quia ei innotescit omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, vt ex supradictis patet. complebitur etiam desiderium eius secundum actiuam & ciuilem vitam, quod sibi conuenit secundum quòd habet rationem qua inferiora disponere potest. ciuilis enim vitæ multa sunt appetibilia, scilicet viuere secundum virtutem, ad quod principaliter tendit honoris sublimitas, famæ celebritas, & diuitiæ quæ omnia in illa visione homines consequuntur: primum quidem, quia ratio in summo vigore erit diuino lumine illustrata, ne à recto deficere possit, secundum verò, quia beati ad summam honoris altitudinem sublimantur inquantum Deo vniuntur, cuius signum est quòd regnabunt cum Christo, vt dicitur Apoc. 20. tertium autem quia per illam visionem redduntur celebres non opinione hominum qui decipi & decipere possunt, sed secundum veritissimam cognitionem Dei & omnium beatorum, vnde illa beatitudo in Psalm. gloria nominatur, quartũ denique, quia in illa beatitudine beati perfruũtur illo quòd bonorum omnium perfectionem comprehendit, quod ostenditur & sapien. 7. & in Psalm. Adimplebitur etiam desiderium delectationis quod homini & omnibus animalibus est commune, & sibi secundum vitam voluptuosam conuenit: quia in illa felicitate est delectatio perfectissima, vt dicitur in Psalm. & tantò perfectior ea quæ est secundum sensus, quàtò intellectus est altior sensu, & tantò est magis pura ab omni permixtione contristantis aut solicitudinis molestantis, quãto illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum, & continuè delectans. complebitur etiam desiderium conseruandi esse, quod est sibi & omnibus rebus cõmune, quia beati perfectam sempiternitatem cõsequentur ab omni nocumento securi, vt dicitur Isa. 48. & Apoc. 21. & sic patet rectè dixisse Boëtium quòd beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Infert postremò sanctus Thomas quòd huic perfectæ & vltimæ felicitati nihil in hac vita est adeò simile sicut vita contemplatiua, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quæ possibilis est in hac vita, vltimam hominis felicitatem posuerunt, & etiam à Domino vita contemplatiua magis commendatur Lucæ 10. tanquam magis diuturna quàm actiua. incipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

Delectationes spirituales sunt corporalibus potiores.

CIRCA complementum desiderij delectationes aduertendum, quòd simpliciter & absolutè loquendo delectationes spirituales sunt potiores corporalibus, licet corporales sint quo ad nos vehementiores. sanct. Thomas autem loquitur hoc loco de ipsis secundum ordinem earum per se & absolutè, & tangit paucis verbis multas rationes, quas in prima secundæ quæstione 31. articulo quinto & quarto sententiarum distinctione quadragesimanona quæstione tertia articulo quinto explicitè ponit. Vna est quòd cum ad delectationem requiratur bonum coniunctum, id cui coniungitur, & ipsorum coniunctio: quantum ad omnia hæc, delectatio spiritualis est potior corporali, quantum quidem ad id cui bonum coniungitur, quia pars intellectiua est multo nobilior & magis cognoscitiua quàm sensitiua. hoc tangitur hic cum dicitur, quòd intellectus est altior sensu, quantum etiam ad bonum coniunctum, quia bonum spirituale est maius & magis dilectum quàm corporale, cuius signum est quia homines multa sustinent incõmoda, & à maximis delectationibus corporalibus abstinent, propter honorem, famam, & huiusmodi quæ sunt spiritualia bona. hoc tangitur hic cum dicitur quòd illud bonum intelligibile est maius omni bono sensibili, quantum verò ad ipsam coniunctionem, quia res spirituales intellectæ intimius vniuntur nobis quàm res corporales per sensum apprehensæ, quia intellectus pertingit vsque ad intimã rei quidditatẽ: per sensum autem coniungimur rebus corporalibus quasi superficialiter tantùm, cum extrinseca tantùm apprehendamus accidentia: hoc tangitur hic cum dicitur q̃ illud bonum est magis intimum. Alia ratio est quia spirituales delectationes sunt diuturniores, vtpote ex causis incorruptibilibus & immobilibus prouenientes, corporea verò delectabilia sint corruptibilia, hanc tetigit san. Th. cum dixit q̃ bonum illud est continuè delectans. Alia postremò ratio est, quia delectationes spirituales sunt sine motu & totæ simul & consequenter puriores, corporales verò sunt cum motu ex quo lassitudinem inducunt. hanc quoque sanct. Thom. hic tangit, cum ait quòd delectatio beatorum est magis pura ab omni permixtione contristantis.

Vita contemplatiua incipit in hac vita & consummatur in futura.

CIRCA id quod dicitur vitam contemplatiuam incipere in hac vita, & consummari in futura, aduertendum quòd hoc non ideo dicitur quasi contemplatio quæ est in hac vita maneat in futura eodẽ modo: quia vt inquit supra. 1. 2. q. 180. artic. 8. ad primum modus contemplandi non idem est hic & in patria, sed quia vita contemplatiua manet quo ad eosdem actus quos habebat in vita. sicut enim in hac vita est aliqua cõtemplatio diuinæ veritatis, ita & in patria, licet ista sit imperfecta, illa verò perfecta intelligitur etiam ratione charitatis erga Deum, in qua principium & finem vita contemplatiua habet. Vnde inquit Gregorius super Ezechielem quòd contemplatiua sic incipit, vt in cælesti patria perficiatur: quia amori ignis qui hîc ardere inchoat, cum ipsum quẽ amat viderit, in amore ipsius amplius ingnescit.

Vnum obiectum.

Finem in obiectum.

Vnus obiectus.

Vna operatio.

CIRCA conclusionem principaliter intentam occurrit dubium. Non enim videtur in illa felicitate per diuinam visionem desiderium hominis compleri. Nam anima beata desiderat vniri corpori, & corporis beatitudinem quam nondum habet. Item aliquis beatus desiderat salutem alicuius quam ille nondum est adeptus, ergo per visionem diuinæ essentiæ desiderium hominis non completur.

Vna operatio non potest esse ad plura obiecta.

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione quarta, articulo quinto ad quintum, quòd compleri desiderium beati potest dupliciter intelligi, vno modo ex parte appetibilis, alio modo ex parte appetentis. Animæ ergo separatæ desiderium totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia habet id quod suo appetitui sufficit, sed non totaliter impletur ex parte appetentis, quia illud obiectum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Hanc ego responsionem sancti Thomæ hic intelligo, quòd non ita adimpletur animæ beatæ desiderium ex visione diuinæ essentiæ quòd in ipsa nullus sit desiderij motus: cum vt arguebatur, aliqua alia desideret, vnde & 1. 2. quæst. 67. artic. 4. ad tertium. & 3. sen. d. 26. ar. vlt. & quæst. 2. inquit san. Th. quòd animæ beatæ non dicuntur propriè sperare gloriã corporis, sed tantùm desiderare, & quarto sententiarum distinctione quadragesimaquinta, quæstione tertia, articulo tertio ad primum, inquit quòd sancti martyres habent desiderium de obtinenda stola corporis, & de societate sanctorum qui saluandi sunt. sed dicitur adimpleri eius desiderium ex parte rei desideratæ inquantum habet perfectissimum sufficientissimum bonum quòd desiderabat tanquam vltimum suum finem propter quem omnia alia volebat, in cuius adeptione eius essentialis felicitas consistit, licet illud non habeat omnibus modis quibus vellet, quia non habet illud vt corpus beatificans. tale enim obiectum sufficit eius appetitui: tum quia remotis omnibus aliis est essentialiter beata ex eius adeptione, vtpote habens summum bonum, tum quia adeptio illius facit vt omne quod desiderat, infallibiter consequatur. Nam eum non desideret nisi quod videt Deum velle, & voluta. Dei semper impleatur, sequitur quòd & eius desiderium semper impletur, sue de vnione ad corpus siue de societate saluãdorum, siue de quocunque alio, vnde inquit sanctus Thomas prima secundæ loco præallegato quòd gloria corporis quam desiderant beati, habet inuitabilem causam. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod hîc dicitur, per diuinam visionem substantias intelligibiles veram felicitatem consequi in qua omne desiderium quietatur, quia videlicet per illam habetur summum bonum, quod omne desiderabile continet, & quod præ omnibus tanquam finis vltimus desiderabatur, & in cuius adeptione essentia beatitudinis cõsistit, & etiam quia in ipso est inuitabilis ratio & causa adimpletionis cuiuscunque desiderij, sicut eius qui nondum adeptus est pecuniam, dicitur quodammodo desiderium rei habendæ quietatum esse: quando scit se quandocunque voluerit posse pecuniam obtinere.

Quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa.

SED tunc insurgit aliud dubium. Nam perfecta felicitas requirit perfectam quietationem desiderij & ex parte appetibilis, & ex parte appetentis, cum omnis motus naturalis ad quietem tendat, felicitas autem sit terminus appetitus, ergo si in anima separata non est quietatio totalis desiderij ex parte appetentis, non habebit perfectam felicitatem.

RESPONDETVR, quòd de perfecta felicitate beati dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad perfectionem essentialem felicitatis. Alio modo quantum ad perfectionem essentialem simul & concomitãtem secundum quod beatitudo nominat statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Si loquamur de prima perfectione, sic anima separata est perfecte beata, quia videt Deum in quo essentia beatitudinis consistit, nec remanet in ipsa aliquod desiderium respectu huius. Si verò loquamur de eius perfectione secundo modo, sic vtique concedimus quòd nõ est perfectè beata. Vnde sanct. Thomas quarta distinctione quadragesimanona quæstione prima articulo quarto, tenet quòd post resurrectionem augebitur beatitudo sanctorum extensiuè inquantum anima gaudebit non solùm de bono proprio, sed etiam de bono corporis, imò etiã vult quòd aliquo modo augebitur intensiuè, nõ quidem perfectius Deum videndo ex parte obiecti, sed quia ex vnione ad corpus eius operatio efficacior erit. In quarto etiam libro huius contra Gentiles, capitulo septuagesimonono ait quòd anima separata nõdum habet felicitatem perfectam, quia nõdum eius desiderium totaliter quietatur.

Quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa.

Caput 64.

Ver. 1. 1. 2. 2.

EX his autem quæ præmissa sunt, sufficiẽter habetur quòd Deus rerum omnium est finis. Ex quo haberi potest vlterius q̃ ipse sua prouidẽtia gubernat & regit vniuersa. Quandocunque enim aliqua ordinantur ad aliquem finẽ, omnia dispositiont illius subiacent, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet. omnes enim partes exercitus & eorum opera ordinantur ad bonũ ducis, quod est victoria, sicut in vltimum finem: & propter hoc ad ducẽ pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quæ est de fine, imperat & dat leges arti quæ est de his quæ sunt ad finem: vt ciuilis militari, militaris equestri: & ars gubernatoria nauifactiuæ. Cùm igitur omnia ordinentur ad bonitatem diuinam sicut in finem, vt ostensum est: oportet quòd Deus ad quem principaliter illa bonitas pertiner, sicut substantialiter habita & intellecta & amata, sit gubernator omnium rerum.

2 Adhuc, quicunque facit aliquid propter finem, vtitur illo ad finem. ostẽsum est autem suprà, quòd omnia quæ habent esse quocunque modo, sunt effectus Dei: & quòd Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. ipse igitur vtitur omnibus dirigendo ea in finem: hoc autem est gubernare. est igitur Deus per suam prouidentiam omnium gubernator.

3 Amplius, ostensum est quòd Deus est primum mouens non motum: primum autem mouens non minus mouet quàm secunda mouentia, sed magis: quia sine eo non mouet alia. omnia autem quæ mouentur mouentur propter finem, vt suprà ostensum est. mouet igitur Deus omnia ad fines suos, & per intellectum. ostensum est enim suprà quòd non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum & voluntatem. nihil autem est regere & gubernare per prouidentiam quàm mouere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam prouidentiam gubernat & regit omnia quæ mouentur in finem, siue moueantur corporaliter, siue spiritualiter: sicut desiderans dicitur moueri à desiderato.

4 Item, probatum est quòd corpora naturalia mouentur & operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quòd semper vel frequentius accidit in eis quod melius est: & non aliter fierent per artem. Impossibile est autem quòd aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem, & ordinatè perueniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum à sagittante. oportet ergo quòd tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur: & hoc quidem mediatè vel immediatè oportet reducere in Deũ. oportet enim quòd omnis inferior ars & cognitio à superiori principia accipiat, sicut in scientiis operatiuis & speculatiuis apparet. Deus igitur sua prouidentia mundum gubernat.

5 Adhuc, ea quæ sunt secundum suam naturam distincta, in vnum ordinem non conueniunt nisi ab vno ordinante colligantur in vnum. In vniuersitate autem rerum sunt res distinctæ, & contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in vnum ordinem conueniunt, cum quædam operationes quorundam excipiunt: quædam autem à quibusdam iuuantur, vel etiam operantur: oportet igitur quòd sit vniuersorum vnus ordinator & gubernator.

6 Amplius, eorum quæ circa cœlestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturæ, cùm quædam eorum habeãt plures quibusdam & omnino differentes: oportet igitur quòd illorum motuum ordinatio sit ab aliqua prouidentia: & per consequens omnium inferiorum motuum & operationum quæ per illos motus disponuntur.

7 Item, quantò aliquid propinquius est causæ, tantò plus participat de effectu ipsius. vnde si aliquid tantò participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquat: signum est quòd illa res sit causa illius quod diuersimodè participatur. Sicut si aliqua sint magis calida secundum quòd magis appropinquant igni: signum est quòd ignis sit causa caloris. Inueniuntur autem aliqua tantò perfectius ordinata esse quantò sunt Deo magis appropinqua. nam in corporibus inferioribus quæ sunt maximè à Deo distantia, naturæ similitudine, inuenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secũdum cursum naturæ, sicut patet in monstruosis & aliis casualibus: quod nunquam accidit in corporibus cœlestibus: quæ tamen sunt aliquo modo mutabilia: quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est autem quòd Deus est causa totius ordinis rerum: est igitur ipse per suam prouidentiam gubernator totius vniuersitatis rerum.

8 Adhuc, sicut suprà probatum est, Deus res omnes in esse produxit non ex necessitate naturæ, sed per intellectum & voluntatem. intellectus autem & voluntatis ipsius non potest esse alius finis vltimus nisi bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret: sicut ex præmissis apparet. res autem participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquantum ipsæ sunt bonæ. id autem quod est maximè bonum in rebus creatis, est bonum ordinis vniuersi, quod est maximè perfectũ, vt philosophus dicit. Cui etiam consonat diuina scriptura Genesis primo cum dicitur, Vidit Deus c. quæ fe. & e. valde bona. cum de singulis operibus dixisset simpliciter quòd erant bona. Bonum igitur ordinis rerum creatarũ à Deo est id quod est præcipuè volitum & intentum à Deo: nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quàm ei ordinem imponere: ipse igitur Deus omnia suo intellectu & voluntate gubernat.

9 Amplius, vnumquodq; intendẽs aliquẽ finẽ magis curat de eo quod est propinquius fini vltimo: quia hoc est etiã finis aliorũ. vltimus autẽ finis diuinæ voluntatis est bonitas ipsius cui propinquissimum in rebus creatis est bonũ ordinis totius vniuersi, cũ ordinetur ad ipsum sicut ad finem omne particulare bonum huius vel illius rei: sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius. vnde & quilibet pars inuenitur esse propter suũ totum: id igitur quod maximè curat Deus in rebus creatis, est ordo vniuersi. est igitur gubernator ipsius.

10 Item, quælibet res creata consequitur suam vltimam perfectionem per operationem propriam. nam oportet quòd vltimus finis & perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus: forma verò secundum quã res est, est perfectio prima. vt patet in secundo de anima. ordo autem rerum creatarum secundum distinctionem naturarum & gradum ipsarum procedit ex diuina sapientia, sicut in secundo ostensum est. ergo & ordo operationis per quam res creatæ magis appropinquant ad vltimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem, est gubernare ipsas. Deus igitur per suæ sapientiæ prouidentiam rebus gubernationem & regimen præstat. Hinc est quod scriptura Deum dominum & regem profitetur, secundum illud Psal. Dominus ipse est Deus. Et idem, Rex omnis terræ Deus. Regis enim est & domini suo imperio regere & gubernare subiectos: vnde & rerum

Universidad de Deusto
Biblioteca

cursum sacra scriptura diuino præcepto ascribit Iob 28. Sulo. Qui præcipit soli & non oritur: & stel. clau. qua, sub signa. & Psalm. Præceptum po. & non præ.

Exclusio erroris.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium qui dicebant omnia ex necessitate materiæ prouenire: ex quo sequebatur omnia à casu accidere, & non ex aliquo prouidentiæ ordine.

Super cap. 46.

POSTQVAM determinauit sanct. Thom. de Deo secundum quòd est rerum omnium finis, nunc vult de regimine ipsius vniuersali secundum quòd omnem creaturam gubernat determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de ipsa diuina prouidentia secundum se. Secundò de eius conditionibus capit. 94. Circa primum duo facit. Primò agit de prouidentia & gubernatione diuina secundum quòd ad omnia communiter se extendit. Secundò vt se extendit particulariter ad homines cap. 84. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa prouidentia. Secundò de ordine executionis diuinæ prouidentiæ capit. 77. Circa primum duo facit. Primò ostendit in communi Deum vniuersa sua prouidentia gubernare. Secundò ostendit in particulari de aliquibus quòd sub diuina prouidentia contineatur capit. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Deus sua prouidentia gubernat & regit vniuersa. Ad euidentiam huius conclusionis antequam probetur, considerandũ est quòd prouidentia & gubernatio se habent sicut ratio practica, quæ scilicet ordinatur ad alicuius operationem: & executio rei ordinatæ per cognitionem, sicut se habent ratio domus producendæ in mente domificatoris existens, & productio domus. Nam prouidentia propriè loquendo nihil aliud est quàm Idea & exemplar ordinis rerum in suos fines, cum proposito talem ordinem in rebus exequendi. vnde diffiniens eam sanct. Tho. prima parte quæst. 22. ait quòd est ratio ordinis rerum in finem. accipitur enim in hac diffinitione ratio pro conceptione practica in mente diuina existente regulatiua ordinis rerum ad suos fines, sicut ars diuina est exemplar rerum secundum quòd egrediuntur à Deo, & in suis gradibus collocantur. quanuis etiam extenso nomine prouidentiæ, ipsa excogitatio ordinis rerum in finem, quæ dicit actum diuini intellectus terminatum ad ideam & exemplar talis ordinis, possit prouidentia nuncupari.

Quomodo distinguuntur prouidentia & gubernatio.

Quomodo se habeat prouidentia diuina ad ea quæ conferũt ad finem aut ipsum impedium.

ATTENDENDVM tamen q̃ nomine rationis ordinis rerũ in finem non accipitur exemplar quo repræsentatur tantũ ipsa habitudo & ordo vniuscuiusque rei ad suum proprium finẽ, sed quo etiam repræsentantur practicè & disponuntur in mente diuina ea quæ conferunt ad finis assecutionem, & ea quæ à finis consecutione possunt impedire. patet primo sententiarum distinct. 39. Prouidendo enim Deus vniuersa, in mẽte sua disponit ad quem finem vnaquæque res sit ordinanda, & quæ illi sint cõferenda tanquã vtilia ad finẽ, atque etiã quæ sint remouenda à natura tanquã impedientia finis assecutionem: sicut quia homo ordinatur ad rerum cognitionem per intellectũ datur sibi corpus taliter cõplexionatum quod intellectiuæ cognitioni deseruire possit, non autem corpus asini aut equi quod magis talem cognitionem impediret. Considerandum quoque quòd dupliciter possumus loqui de conferentibus ad finem & impedientibus ab eo. Vno modo respectu primi & principalis prouisi, quod est vniuersum, & tunc intelligendum est ad prouidentiam pertinere disponere & tribuere omnia conferentia ad finem, & remouere omnia impedimenta tã extrinseca quàm intrinseca: quia prouidentia respectu ipsius vniuersi est nõ solũ de ordine ad finẽ, sed etiã de euentu finis, qui est manifestatio & cõmunicatio diuinæ bonitatis tali modo, & ordo partiũ in vniuerso qui ad talem cõmunicationem & manifestationem ordinatur. Alio modo respectu eorum quæ secundariò prouidentur, tanquam scilicet ad perfectionem vniuersi ordinata. & tunc ad prouidentiam pertinet remouere omnia intrinseca impedimenta à natura, vt scilicet res non habeat in natura sua aliquid per quòd sit improportionata fini proprio ad quem ordinatur, non autem ad ipsam pertinet remouere omnia extrinseca impedimenta ab omnibus huiusmodi quia non omnia sic sunt prouisa vt omnino finem consequantur, sed aliqua sic sunt prouisa vt habeant ordinem & proportionem ad suum finem, sed tamen possint à consecutione finis impediri. Cum ergo dicitur quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa, datur intelligi quòd apud ipsum est practica conceptio & idea ordinis vniuscuiusque rei ad suum finem, quod significatur nomine prouidentiæ, & quod operatur ad hoc vt omnia ad suos fines dirigãtur: quod nomine gubernationis exprimitur. Probatur itaque conclusio primò sic: Omnia ordinãtur ad bonitatem diuinam sicut ad finem, ergo Deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet sicut subsistẽ tialiter habita & intellecta & amata, est omnium rerum gubernator. probatur consequentia. quia quandocunque aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia disponi illius subiacẽt ad quẽ principaliter pertinet ille finis. probatur exemplo exercitus, & ar tium subordinatarum. partes enim exercitus & eorum opera ordinantur ad bonum ducis, scilicet ad victoriam: & ideo ad du cem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quæ est de fine, imperat & dat leges arti quæ est de iis quæ sunt ad finẽ, vt ciuilis militari, militaris equestri, & ars nauis gubernatoria nauifactiuæ.

ADVERTENDVM quòd cum dicitur bonitatem diuinam esse à Deo substantialiter habitam & intellectam & amatam, quòd possumus accipere li substantialiter vt determinatum omnium sequentium. aliter enim à nobis intelligitur & amatur bonitas diuina, & aliter à Deo. à nobis enim intelligitur & amatur non tanquam existens de substantia nostra, sed tanquam aliquid à nostra substantia extraneum. ideo non substantialiter intelligitur aut amatur, sed accidentaliter, prout omne extraneum ab aliquo dicitur illi accidentale, non etiam actus quo eam intelligimus & amamus, est nostra substantia, sed accidens, ideo & hac quoque ratione ipsam non intelligimus & amamus substantialiter. à Deo autem intelligitur & amatur tanquam propria substantia, & tali actu qui est sua substantia, ita quòd in ipso intelligens, intellectum, & intellectio, similiter amans, quòd amatur, & ipse actus amandi, sunt vnum substantialiter in ipso: & propterea bene dicitur quòd est ab ipso & intellecta & amata substantialiter. Possumus etiam accipere vt determinatũ tantùm li habita, ita quòd sit sensus quòd est habita tanquam eius substantia, & est principaliter intellecta & principaliter amata. Secundò. Deus vtitur omnibus dirigendo ea ad finem, ergo &c. probatur consequentia, quia dirigere ad finem est gubernare. antecedens verò probatur, quia omnia quæ habent quoeũque modo esse, sunt effectus Dei facti propter finem qui est ipse. quicunque autem facit aliquid propter finem, vtitur illo ad finem. Tertiò. Deus est primum mouens non motum: & per intellectum, vt ex superioribus patet, est mouens, ergo mouet omnia per intellectum ad suos fines: ergo gubernat omnia quæ mouentur in finem, siue moueantur corporaliter siue spiritualiter: sicut desiderans dicitur moueri à desiderato, probatur consequentia, quia primum mouens non mouet sed magis mouet quàm secundaria mouentia, cum sine eo non moueant alia: & omnia quæ mouentur, propter aliquem finem mouentur, vt suprà est ostensum. secunda verò consequentia probatur, quia nihil aliud est regere & gubernare per prouidentiã quàm mouere per intellectum aliqua ad finem.

CIRCA id quod addidit sanctus Thomas conclusioni, sicut licet sicut desiderans dicitur moueri à desiderato spiritualiter, aduertendum quod licet motus propriè non dicatur nisi in corporibus, transumptum tamen est nomen motus ad significandum omnem operationem etiam immanentem in agente: & sic dicitur aliquod operans tali operatione moueri dum operatur, licet suus motus non sit actus existentis in potẽtia, sed actus existentis in actu: & hoc dicitur moueri spiritualiter, quia videlicet ille motus non est accidens corporale & extensum, sed spiritualis operatio. cum ergo hic dicitur quòd desiderans mouetur à desiderato, spiritualiter intelligitur q̃ mouetur ab ipso nõ quẽadmodũ corpus mouetur ab aliquo per receptionẽ alicuius formæ partibiliter, sed secundũ q̃ ope rans dicitur moueri ad operationẽ ab eo qd est suæ operationis aliquo modo causa: & quia desideratũ est causa desiderij per modũ finis, ideo dicitur delirans à desiderato spiritualiter moueri. Cũ ergo Deus sit primus moues non motũ non solùm in genere causæ efficientis, inquãtum omnis causa efficiens in virtute eius operatur, sed etiam in genere causæ finalis, inquantum nihil habet rationem appetibilis nisi ex participatione ipsius qui est primum appetibile: secundo gubernat omnia quæ mouentur ad finem, siue corporaliter moueantur, siue spiritualiter, aut scilicet tanquam ab efficiente, aut tanquã à fine. Quartò. Corpora naturalia mouentur propter finem, licet finem non cognoscant: sicut probatum est superius, scilicet capitulo tertio, ex hoc quod semper in eis accidit quod melius est vel frequentius, & etiam quia non aliter fierent per artem: ergo tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinatur: ergo à Deo mediatè vel immediatè, ergo &c. probatur prima consequentia, quia impossibile est quòd aliqua nõ cognoscentia finem, operẽtur propter finem, & ordinatè in ipsum perueniant, nisi ab aliquo cognoscente finem moueantur, vt tet de sagitta. secũda quoque probatur, quia omnis inferior arte & cognitio à superiori principia accipit, vt in scientiis speculatiuis & operatiuis apparet.

AD euidentiam secundæ probationis antecedentis considerandum quòd cum ars imitetur naturam quantum potest, vt dicitur secundo Physicorum si ars faceret ipsas res naturales sicut facit res artificiales ad earum similitudinem, eas eodem modo faceret sicut natura facit. manifestum est autem quòd ars faceret eas propter aliquem finem, quia manifestum est quòd agentis per intellectum est propter aliquem ũnem operari, ideo & naturam oportet in operibus suis aliquem finem intendere, & hæc est ratio quam intendebat sanct. Thom. per illa verba, & non aliter fierent per artem.

Quomodo ars imitatur naturam.

CIRCA secundam consequentiam & eius probationem considerandum quòd sicut est ordo in causis mouentibus & finalibus, ita quòd inferior causa non agit nisi in virtute causæ superioris, ita tam in cognitionibus practicis quàm speculatiuis est similis ordo, quòd inferior scientia non causat suarum conclusionum cognitionem nisi in virtute superioris & nobilioris cognitionis. & quia virtus scientiæ cõtinetur in principiis, ideo oportet in illius principijs saltem virtutem superioris scientiæ, quod sit inquantum à superiori scientia illa accipit tanquam nota. Patet enim in scientijs nostris quòd omnes scientiæ accipiunt principia à Metaphysica quæ est superior inquantum in earum principijs saltem virtus primorum principiorum quæ a Metaphysico consideratur. in practicis etiam patet quòd inferiores artes regulantur secundum principia sibi tradita à superiori arte, sicut ars militaris à ciuili accipit principia quibus regulatur. & ars factiua nauis accipit cognitionem qualiter oportet esse nauem à gubernatoria arte, & ideo cum cognitio & ars diuina superior sit omni alia arte & cognitione, oportet vt ab ipsa omnis alia ars omnisque alia cognitio reguletur & dirigatur. & inde ideo si aliqua dirigantur in finem ab aliqua inferiori cognitione, necesse est vt etiam à cognitione diuina talis ordo dependeat, inquantum illa cognitio inferior à superiori cognitione dirigitur & regulatur. Quintò. In vniuersitate rerum sunt res distinctæ & contrariæ in vnum ordinem connumeratæ, cum quædam quorundã operationes excipiant, & quæ quibusdam inueniuntur vel etiam operentur, id est, fiant & producantur, accipitur enim hoc loco operantur in passiua significatione, ergo &c. probatur consequentia, quia ea quæ sunt secundum naturam distincta non conueniunt in vnum ordinem nisi ab vno ordinante colligantur in vnum.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum est quòd cum duplex sit ordo vniuersi, vt dicitur duodecimo Metaphysicæ, scilicet ordo partium vniuersi inter se & in toto, & ordo vniuersi totius ad Deum tanquam ad finem, propriè loquẽdo vt dicitur vniuersum intelligẽdum est, sed etiam circa vnamquamq; rem particularem quia dispositio respicit ordinem partium rei si habet partes, & ordinem quem habet in vniuerso ad alias partes: prouidentia verò respicit ordinem ipsius ad suum finem. est enim idea siue exemplar ordinis vniuscuiusque rei ad suum finẽ in mente diuina existens. Quod autem dicitur 1. q. 22. art. 1. & 1. sententiarum distinct. 39. quæst. 2. art. 1. dispositionem respicere magis ordinem, intelligendum est non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum eius extensionem & translationem. quia enim ordo partium vniuersi est propter ordinem ipsius ad Deum (sic enim ordinãtur vt ipsum vniuersum consequi possit diuinæ bonitatis similitudinem, & vt ipso diuinæ bonitatis abundantia manifestari possit) ideo nomen dispositionis extenditur est ad significandum etiam exemplar siue ideã talis ordinis in finem. patet. ista expositio ex ipsis san. Th. verbis. Nam in prima parte vt ostenderet se loqui non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum quandam nominis extensionem, dicit non absolutè quòd dispositio sit talis, sed quòd dispositio potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto. Posset etiam dici quòd ordo rerum in finem dupliciter accipi potest. Vno modo ex parte rei ordinatæ tantùm, quando scilicet res habet dispositionem per quã est tali fini cõueniens & proportionata, sicut ordo medicinæ ad finẽ ex parte ipsius est vt sit taliter dispositа, quòd sit sufficiens talem mortem curare aut tales humores educere, & ad huiusmodi effectum proportionem habet. Alio modo potest accipi ordo ad finem ex parte applicationis rei ad consecutionem sui finis, secũdum quòd ipsa actualis applicatio ad consequendum finem potest dici ordo ad finem, sicut cum quis sumit medicinam dicitur ordinare se ad finem, scilicet ad sanitatem actualiter ordinare inquãtum eam propter consequendam sanitatem sumit. Si accipiatur ordo ad finẽ primo modo, sic pertinet ad dispositionem, quia ad ordinẽ partium inter se aut in toto consequitur ordo & proportio ipsius fini ad finem. non sunt enim partes conuenienter ordinatæ nisi ex ipsis resultet in toto conuenientia & proportio ad finem: & sic vnaquæque ordo ad dispositionem pertinet. dum enim Deus simili tudinem suæ bonitatis statuit communicare creaturis, excogitat in mente sua partes vniuersi sic inter se ordinandas esse, & ex ipsis sic ordinatis vniuersum esse futurum aptum fini quem intendit, scilicet ad manifestationẽ bonitatis suæ eo modo quo ipsam vult manifestari: & secundum istum ordinem excogitatum proponit creaturas efficere: & hoc est disponere apud seipsum vniuersum. Ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas in prima parte & primo sententiarum. Si autem accipiatur ordo ad finem secundo modo, sic ad prouidentiam pertinet. Nam prouidentia est exemplar & idea non solum proportionis sed etiam directionis & applicationis rerum ad finis assecutionem, & eorum quæ ad ipsum consequendum conferre possunt, aut etiam possunt impedire, cum proposito producendi eas ad finem suo modo, scilicet fallibiliter aut infallibiliter illis quæ ad hoc confere possunt in tali natura inductis, & quæ impedire possunt à natura exclusis, vt primo sententiarum loco prælegato constat. Ad hunc sensum loquitur est in quæstionibus de veritate. talis enim ordo ad finem non ad dispositionem sed ad prouidentiam pertinet. Si autem magis alicui placeat Capreoli expositio in primo distinct. 40. artic. 2. dicentis quòd correxit in quæstionibus de veritate id quod in primo sententiarum dixit, illam sequatur: sed meminerit quod dicitur primo sententiarum in prima etiam parte dicit. Capreolum autem sæpenumero ad alia proposita dixisse tenendum esse quod in summa tenuit sanctus Thomas, quoniam illud sit eius vltimum testamentũ. huic enim non concordat si dicamus ea quæ in prima parte dixit, esse in quæstionibus de veritate retractata. Quare melius erit vtrumque dictum saluare aut aliquo modorum dictorum, aut alio aliquo meliori, quàm dicere vnũ per aliud retractatum: sed licet dispositio diuina à prouidentia secundum rationem distinguatur, quia tamen dispositio prouidentiam concomitatur, & ordinatur ad ipsam, ideo sæpenumero actum dispositionis sanct. Thom. attribuit prouidentiæ. & ex ipso prouidentiam diuinam concludit: quod sanè in hac ratione facit. Nam ex eo quòd res distinctas in vnum ordinẽ vniuersi colligit, concludit ipsum gubernatorem & ordinatorem omnium esse, indifferenter vtrũque nomine gubernatoris & ordinatoris diuersarum naturarum in vnum. Sextò. Eorum quæ circa cœlestia corporum motus apparent, affliguri non potest ratio ex necessitate naturæ, est quædam ipsorum plures habent quibusdam, & omnino difformes: ergo oportet illorum motuum ordinationem esse sub aliqua prouidentia, & per consequens omnium inferiorum motuum & operationum quæ per illos disponuntur.

Quomodo se habeat prouidentia diuina ad ea quæ conferũt ad finem aut ipsum impedium.

Cœlestium corporum motus affligi non potest ex necessitate naturæ.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum est quòd cum natura determinetur ad vnum, vbi in iis quæ rei alicui conueniunt, videtur aliqua multiplicitas & variatio, oportet illud non naturæ sed alicui alteri principio attribuere. ideo cum motus cęlorũ varij sint, & vnius cœli sint plures motus etiam difformes, vt motus ab oriente, & motus ab occidente, & motus trepidationis octauæ sphæræ, ipsos in naturam referre non oportet, quasi ideo cœlum illis motibus moueatur, quia natura ad illos motus impellat, sed in aliquod principium quod illos cœlestes motus ad aliquem finem dirigit & ordinat. & secundũ hoc procedit hæc ratio. Aduertendum tamen quòd non intendit sanct. Thomas motus cœlorũ naturales nullo modo esse. sunt enim naturales ex parte materiæ inquantum cœlum habet in sua natura aptitudines vt talibus motibus ab intellectu moueatur, vt inquit secundo Physicorum & in plerisque aliis locis, sed vult ipsos non esse naturales ex parte formæ & ex parte principij actiui, vt possit dici quòd ex necessitate naturæ quæ est forma proueniunt, & non ab agente per intellectum voluntariò sint ordinati. Secundò. Inueniuntur aliqua tanto perfectius ordinata, quanto sunt Deo magis propinqua, vt patet in corporibus cœlestibus, quæ nunquam deficiunt ab eo quod est secundum cuiusque naturæ: sicut inferiora corporea: & in substantijs intellectualibus quæ neque etiam mutabiles sunt. ergo Deus est causa totius ordinis rerum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquat, signum est q̃ illa res sit causa eius quod diuersimodè participatur. declaratur in calidis ex appropinquatione ad ignem. hoc autem prouenit quia quanto aliquid propinquius est causæ, tanto plus participat de effectu ipsius. Octauò. Id quod est maximè bonũ in rebus creatis est bonum ordinis vniuersi, quod est maximè perfectum secũdum Philosophum 12. Metaphy. & etiam vt in Gene. primo datur intelligi, ergo bonũ ordinis vniuersi est id quod est præcipuè volitum & intentum à Deo. ergo Deus suo intellectu & voluntate omnia gubernat. probatur prima consequentia quia intellectus & voluntatis diuinæ per quæ Deus operatur (vt in superioribus patet) finis vltimus est bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret. res autem participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquantum sunt bonæ, secunda verò conse-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sinentia probatur, quia nihil aliud est gubernare aliquam rem, quàm ei ordinem imponere.

CIRCA probationem primæ consequentiæ aduerte quòd ex istis duabus propositionibus scilicet bonitas Dei est finis vt communicetur: & res participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquantum sunt bonæ, relinquit sanct. Tho. tanquam manifestè sequens quòd quàto res sunt magis bonæ, tanto sunt magis volitæ & magis intentæ, quia bonitati diuinæ magis assimilantur. ex quo patet quòd si ordo vniuersi est maximè bonum in rebus creatis, est etiam maximè volitus & intentus: quæ erat consequentia probanda.

Bonitatis communicatio quomodo est finis diuinæ voluntatis.

CIRCA hanc propositionem, intellectus & voluntatis diuinæ non potest esse alius finis vltimus nisi bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret: aduertendum primò vt in antè habitis de mente sancti Thomæ potentia quæstione tertia articulo decimoquinto in quartum dictum est: quòd hoc nō sic intelligitur, quasi ipsa diuinæ bonitatis communicatio sit vltimus diuinæ voluntatis finis. tunc enim ipsa similitudo cōmunicata, & per consequens aliquid creatum, esset finis Dei: sed quia sua bonitas est suus finis ex cuius amore eam vult communicare. Aduertendum secundò quòd iccirco sanct. Thom. de vltimo fine mentionem facit, quia cum per vltimum finem intelligat finem operantis, quem scilicet per suum opus principaliter intendit, relinquere vult non esse inconueniens Deum agere ad alium finem præter suam bonitatem, qui scilicet non sit vltimus ipsius finis, sed sit finis operis, ad quē videlicet res creata producitur, puta assimilatio ad Deū aut quodcunque aliud ad quod res creata ordinatur. Nonò, & est confirmatio præcedentis rationis. Bonum ordinis vniuersi est propinquissimum in rebus creatis bonitati diuinæ quæ est finis diuinæ voluntatis, ergo hunc ordinem maximè curat Deus, ergo &c. probatur prima consequentia, quia vnumquodque intendens aliquem finē magis curat de eo quod est propinquius fini vltimo, cum hoc sit etiam finis aliorum. antecedens verò probatur, quia ad illud bonum ordinatur, vt patet in partibus quæ ordinantur ad esse totius. Decimò ex eodem fundamento arguitur. Ordorerum creatarum distinctionem naturarum & graduum ex diuina sapientia producit, ergo & ordo operationis. ergo &c. probatur prima consequentia, quia per operationem res magis appropin quant ad vltimum finem, eò quòd per ipsam res consequatur suam vltimam perfectionem, cum vltimus finis & perfectio rei sit vel operatio, vel operationis terminus aut effectus, sicut eius perfectio prima est forma, vt dicitur secundo de anima tex. 5. Sed cūda etiam probatur, quia ordinare actiones aliquarum rerum ad finem, est ipsas gubernare.

Vltimus finis & perfectio rei est operatio vel operationis terminus.

CIRCA istam propositionem, vltimus finis rei & perfectio, est vel operatio, vel operationis terminus aut effectus: considerandum est, vt etiam in præcedētibus est ostensum, quòd operatio aut effectus operationis dicitur vltimus finis & perfectio rei non secundum quòd perfectio nominat actum existentem in perfectibili, si vniuersaliter loquamur: cui nō omnis operatio manet in operante, accipiendo operationem pro quocūque actu secundo, sed secundum quòd nominat vltimam actualitatem rei. res enim illi operationi suo modo coniuncta vel effectui, non remanet in potentia ad vlteriorem actum, ita quòd operatio vel eius effectus rem in potentia cōstituat ad vlteriorem actum, sicut forma constituit rem cuius est forma, in actu quidem primo, sed in potentia ad actum secundum. quando enim ex operatione nihil relinquitur, vt in operationibus immanentibus inuenitur: aut etiam in aliquibus operationibus transeuntibus, tunc ipsa operatio est vltimus finis, & vltima rei perfectio: quia est vltimum ad quod res ordinabatur: & ipsa res vnita tali operationi siue subiectiuè siue secundum virtutē qua ab ipsa egreditur operatio, habet vltimum suum complementū, quod est vniri quomodocunque actualiter suæ operationi. quādo autem aliquid per ipsam operationem efficitur, vt in domificatione accidit: tunc terminus siue effectus talis operationis est vltimus finis & vltima rei perfectio: quia vltimum ad quod est in potentia, est effectus, & per quandam continuationem suę virtutis cum effectu constituitur vltimatè in actu, ita quòd non constituitur ex ipso effectu res operans in potentia ad vlteriorem actum: sed est eius potentia vltimatè completa.

Confirmatur conclusio authorit. Psalm. vbi Deus vocatur dominus & rex. regis enim & domini est suo imperio regere & gubernare subditos. Confirmatur etiam quia diuino præcepto rerum cursus ascribitur Iob. nono & in Psalmis. Per hoc excluditur error antiquorum naturalium dicētium omnia ex necessitate materiæ, & consequenter à casu, & non ex ordine prouidentiæ prouenire.

Quòd Deus conseruat res in esse.

Cap. 65.

EX HOC autem quòd Deus res suæ *Idem est* prouidentia regit, sequitur quòd in esse *res ad-* conseruet. Ad gubernationem enim *ministrare* aliquorū pertinet omne illud per quod *& gubernare.* suum finem consequuntur. secundum hoc enim aliqua regi vel gubernari dicuntur, quòd ordinantur in finem: in finem autem vltimū quem Deus intēdit, scilicet bonitatē diuinam ordinātur res nō solùm per hoc quòd operātur, sed per hoc quòd sunt: quia inquantum sunt, diuinæ bonitatis similitudinem gerunt, quòd est finis rerum, vt suprà *ostensum est. Ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quòd res conseruentur in esse.

2 Item, oportet quòd idem sit causa rei & conservationis ipsius. nam conseruatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. ostensum est autem suprà, quòd Deus per suum intellectum & volūtatem est causa essendi omnibus rebus. igitur per suum intellectum & voluntatem conseruat res omnes in esse.

3 Item, nullum particulare agens vniuocū potest simpliciter esse causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanæ. esset enim causa hominis, & per consequens sui ipsius: quod est impossibile. est autē causa hic homo huius hominis per se loquendo: hic autem homo est per hoc quòd natura humana est in hac materia quæ est individuationis principium: hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantū est causa quòd totum humana fiat in hac materia: hoc autem est esse principium generationis huius hominis. patet ergo quòd nec hic homo nec aliquod aliud agens vniuocum in natura est causa nisi generationis vel huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanæ esse aliquam per se causam agentem: quod ipsius compositio ostendit, & ordinatio partium quæ eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidēs impediatur: & eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Hæc autē causa est Deus vel mediatè vel immediatè. ostensum est enim*, quod ipse est omnium rerum causa prima: oportet ergo quòd ipse se hoc modo habeat ad conseruationem specierum, sicut se habet hoc generās in natura ad generationem cuius est per se causa: generatio autem cessat cessante operatione generantis: ergo & omnes rerum species cessarent cessante operatione diuina. igitur ipse per suam operationem conseruat res in esse.

4 Adhuc, licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. nullum autē corporē est causa alicuius rei nisi inquantū mouetur: quia nullū corpus agit nisi per motum, vt Aristoteles probat. nullū igitur corpus est causa esse alicuius rei inquantū est esse, sed est causa eius quod est moueri ad esse: quod est fieri rei. esse autē cuiuslibet rei est esse participatū, cum nō sit res aliqua præter Deum suum esse, vt suprà *probatum est. & sic oportet quòd ipse Deus qui est suum esse, sit primo & per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerū operatio diuina: sicut motio corporis mouentis ad fieri & moueri rerum factarum vel motarum. impossibile autem est quòd fieri vel moueri alicuius rei maneat cessante motione mouentis. Impossibile est igitur quòd esse alicuius rei maneat nisi per operationem diuinam.

5 Amplius, sicut opus artis præsupponit opus Dei creantis naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis. materia artificialiū est à natura: naturalū verò per creationem à Deo: artificialia autem cōseruātur in esse vir-

tute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum: omnia igitur naturalia nō conseruantur in esse nisi virtute Dei. Item impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. formæ enim generatorū & proprietates ipsorum remanent in eis post generationē: quia efficiuntur eis naturales: & similiter habitus sunt difficilè mobiles: quia vertuntur in naturam: dispositiones autem & passiones siue corporales siue animales manēt aliquantulum post actionem agentis: sed non semper, quia insunt vt in via ad naturam: quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo post actionē agentis manet. sicut lumen nō manet in diaphano recedente illuminante: esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatæ, sed solius Dei, vt in primo ostensum est, nulla igitur res remanere potest in esse cessante operatione diuina. Adhuc, circa rerum originē duplex est positio: vna fidei, quòd res de nouo fuerūt à Deo productæ in esse, & positio quorundam philosophorum, q̄ res aeterno à Deo fluxerunt: secundum autē vtramque positionem oportet dicere q̄ res cōseruentur à Deo in esse. nā si res à Deo productæ sunt in esse postquam non fuerunt, oportet q̄ esse rerum diuinam voluntatē consequatur, & similiter non esse: quia permisit res nō esse quando voluit, & fecit res esse cum voluit. tandiu igitur sunt quādiu Deus eas esse vult. sua igitur voluntas conseruatrix est rerum. si autē res ab ętrno à Deo fluxerūt, nō est dare tēpus aut instans in quo primo à Deo esse cęperūt. aut igitur nunquā à Deo productæ sunt, aut semper à Deo earū esse procedit quādiu sunt: sua igitur operatione res in esse cōseruat. Hinc est quod dicitur Heb. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ. & August. dicit 4. super Gen. ad literā. Creatoris potētia & omnipotentis atq; omnitenētis virtus causa est subsistēdi omnis creaturæ: quæ virtus si ab eis quæ creata sunt regendis aliquando cessaret: similiter cessaret eorū species, omnisq; natura concideret. neque enim sicut structurā ædium cū fabricauerit quis, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus: ita mundus vel in ictu oculi stare poterit si ei regimē Deus subtraxerit. Per hoc autem excluditur quorundam loquēcium in lege Maurorum positio, qui ad hoc q̄ sustinere possint mundū Dei cōseruatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, & q̄ nullum accidens durat per duo instantia: vt sic semper rerum formatio esset in fieri: quasi res nō indigeret causa agēte nisi dum est in fieri. Vnde & aliqui eorum dicūtur ponere quòd corpora indiuisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse cōpositas, quæ sola secundum eos firmitatē habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quòd res esse non desineret nisi Deus in ipsa accidens desitionis cessaret: quæ omnia patet esse absurda.

Super cap. 65.

OSTENDAM ostendit S. Tho. Deum omnia sua prouidentia gubernare in cōmuni, nunc vult particulariter de aliquibus ostendere q̄ ad ea diuina extenditur gubernatio. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit q̄ esse rerum subditur diuinæ gubernationi. Secundò q̄ omnium operationes illi subduntur, capitulo sexagesimotertio. Tertiò quòd singularia capit. 76. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd omnia à Deo conseruantur in esse. Secundò, quòd nihil dat esse nisi in virtute Dei, capitulo sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic. In bonitatem diuinam ordinantur res sicut in finem Dei, non solùm per hoc quòd operantur, sed etiam per hoc quòd sunt. ergo earum conseruatio in esse pertinet ad diuinam prouidentiam. probatur antecedens, quia res inquantum sunt, similitudinem diuinæ bonitatis gerunt, quod est finis earum, scilicet intrinsecus, vt suprà est ostensum. consequentia quoque probatur, quia cum regi & gubernari aliqua dicantur secundum q̄ ordinantur ad finem, omne id per quod aliqua suum finem consequuntur, ad gubernationem pertinet.

Idem est esse res & conservari.

Secundò. Deus per suum intellectum & voluntatem est causa essendi omnibus rebus, ergo &c. probatur consequentia, quia cum conseruatio rei non sit nisi continuatio esse ipsius, oportet quòd idem sit causa rei & conseruationis ipsius.

Quomodo unum se habet ad alterum dupliciter.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum est ex doctrina sanct. Thomæ. potentia quæstione quinta articulo primo ad secundum & 1. q. 104. articulo primo quòd eadem est actio secundum rem qua Deus res producit in esse quæ dicitur creatio, & qua eas conseruat, quæ dicitur conseruatio, sed ratione distinguūtur, quia creatio importat in sua ratione respectum ad rem secundum quòd incipit esse, & dicit ordinem durationis saltem imaginariæ ad non esse præcedens, secundum quòd ipsa nos vtimur tenentes secundum fidem mundum habuisse initium suæ durationis. creare enim sic sumptum est aliquid ex nihilo facere de nouo. si autem acceperimus creationem vt nominat tantùm productionem alicuius ex nihilo, sic diceret respectum productionis ad esse rei non includendo nouitatem ipsius, sed ordinem naturæ ad non esse rei. conseruatio autem vltra habitudinem productionis ipsius esse rei dicit continuationem influxus & productionis ipsius esse & ordinem esse rei ad mensuram præcedentem in qua habuit esse, scilicet q̄ talis actio non sit tempore interrupta, ideo hic dicitur quòd cōseruatio est continuatio esse rei, id est productio esse rei, sine interruptione.

Unum dicitur differre ab alio.

SED insurgit contra dicta dubiū, ex Aureolo apud Capreolum in secundo sen. d. 1. q. 2. Nam creatio & vniuersaliter omnis productio creaturæ non habet quòd duret nisi per instans, alio quin nō posset Deus annihilare productum post primum instās, & sic productum esset ex se necesse esse, conseruatio autem importat continuationem: & sic habet quòd duret plusquam per instās, ergo productio & conseruatio non sunt vna & eadem actio. Confirmatur, quia Deus communicat actionem & productionem creaturæ, non autem conseruationem, ergo &c.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cum dupliciter de creatione & conseruatione possimus loqui, scilicet quātum ad eorum entitates absolutè, & quātum ad eorum proprias rationes quæ nominibus creationis & conservationis importātur. Si loquamur de ipsis quantum ad eorum entitates, sic cum nihil aliud sint quàm diuina actio quæ est substantia diuina, constat quòd eodem modo sunt æterna, & eodem modo habent q̄ durent non tantùm per instans temporis, sed semper, sicut & diuina substantia est æterna & nunquam deficiet. Si autem loquamur de ipsis quantum ad eorum proprias rationes, sic aliter loquendum est, accipiendo creationem prout includit nouitatem essendi in creatura, quo modo hoc nomine vtuntur catholici: & aliter ipsam accipiendo prout talem nouitatem non includit. Si enim primo modo accipiatur, sic habet creatio quòd duret tantùm per instans, quia cum creatura accipiat esse à Deo de nouo, in primo tantùm instanti sui esse, relatio importata formaliter nomine creationis quæ terminatur ad creaturam secundū quòd de nouo esse accipit vt sic, durat tantùm per instans: conseruatio autē habet vt duret quandiu esse rei creatæ durat. vnde illa actio quæ in primo instanti esse creaturæ habet rationem creationis, in toto tempore sequenti illud instans habet rationem conseruationis, quia est actio continuans esse rei, non quidem esse continuè influens per modum inceptionis, sed esse prius productum manutenens. si autem acciperemus creationem vt solum influxum essendi importat absque nouitate, quo modo entia ab æterno producta possent dici esse creata: sic non est de ratione creationis quòd duret per instans fluens aut per tempus, sed tantùm vt sit actio influens esse rei. Si enim poneretur res ab æterno creata & nunquam desineret, & ipsa creatio semper maneret sicut & conseruatio, eadem actio diuina semper haberet rationem creationis & rationem conseruationis, alia tamen esset ratio creationis, & alia ratio conseruationis, quia ipsa actio vt connotans habitudinem tantùm influxus essendi nulla materia præsuppositā diceretur creatio, eadē vt connotans habitudinem manutentiæ esse prius habiti diceretur conseruatio.

AD argumentum ergo negatur antecedens, si accipiantur creatio & conseruatio quantum ad ipsam substantiam actionis: & patet quòd probatio nihil facit contra hunc sensum, quia esset possit esse ipsa entitas creationis absque hoc quod per ipsam aliquid creetur, sicut antequā mundus crearetur, ipsa erat, licet tūc non haberet rationem creationis: constat q̄ nulla res creata ex se est ens necesse esse, & quòd quælibet potuit non produci & nunquam esse. Si autem accipiātur istæ actiones quantū ad co-

Universidad de Deusto
Biblioteca

um formales rationes, concesso antecedente de creatione quæ importat nouitatem essendi in effectu, conceditur etiam consequens. nam verum est quòd creatio & conseruatio nõ sunt vna & eadem actio formaliter siue quantum ad earum formales rationes: nec oppositum huius dicimus, imò distingui ipsa ratione superius est ostensum si autem acciperetur creatio vt nouitatem essendi non includit, sed vt dicit tantùm influxum essendi, negaretur etiam antecedens, & ad probationem negaretur sequela: quia sicut non habet quòd duret per instans, ita etiam non habet quòd duret per aliquod determinatum tempus, cum duratio temporis aut instantis trãseuntis sit præter eius rationem, neque determinata duratio ad eius rationẽ consequatur.

Virtum res creata ne cessante per aliquid tẽpus duret.

VTRVM autem res quam Deus producit per creationẽ, necessariò per aliquod tẽpus maneat, dicitur quòd vtique hoc necessarium est necessitate suppositionis. Nam supposito quòd à Deo accipiat esse, necesse est quòd per aliquod tẽpus esse habeat, quia rerum permanentium dari non potest vltimum esse, alioquin instans esset immediatum instanti: imò oportet quòd per infinitum tẽpus duret si sit ab æterno producta: nec tamen sequitur quòd sit ens ex se necesse esse, tum quia potuit nõ produci, tum quia non est tẽpus adeò paruum quin antè illud eam Deꝰ potuerit annihilare: sicut etiã supposito quòd producatur motus, necesse est vt per aliquod tempus esse habeat, & tamen motus non est ens necesse esse. Ad confirmationẽ negatur consequentia. non enim valet ista consequentia: Deus communicat esse lapidi, & sibi non communicat sapientiam: ergo esse diuinum & eius sapientia non sunt vna & eadem res: sed bene sequitur quòd non sint idem secundum rationem, ita in proposito ex eo quòd Deus non communicat conseruationẽ rei creatæ, communicat autem actionem, non sequitur quòd non sint vna actio materialiter, sed solùm quòd formaliter distinguantur. antecedens etiam forsasse falsum est. Nam locus est conseruatiuus locati, & vna res creata per aliam conseruatur tanquam per instrumentũ diuinæ virtutis. Tertiò. Deus est per se causa ſpecierum, ergo se habet hoc modo ad conseruationem ipsarum sicut hoc generãs in natura ad generationem cuius generationis est causa per se: sed cessante operatione generãtis cessat generatio, ergo & omnes rerum species cessarent cessante operatione diuina, ergo &c. Antecedens probatur in specie humana, speciei humanæ oportet esse aliquã per se causam agentem, vt patet ex compositione & ordine partium in omnibus non impeditis seruata: ergo Deus mediatè vel immediatè eam causat, cum sit omnium rerum prima causa. prima verò consequentia probatur simul & declaratur ex eo quòd nullum particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei, sed tantùm huius individui. non enim hic homo est causa speciei humanæ, quia sic esset causa hominis, & per consequens esset causa suiipsius: sed est causa generationis huius hominis per se loquendo, inquantum est causa quòd forma humana fiat in hac materia.

Et nullũ particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei.

CIRCA istam propositionem, Nullum particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei: aduertendum primò, quod per causam simpliciter speciei intelligit sanctus Thomas causam ipsius secundum quòd est talis species, & non cum aliqua adiectione consideratæ: & intelligit de causa per se, vt patet potentia quæstione quinta, articulo primo, & prima quæstione centesimaquarta: vbi hanc rationem etiam ponit. Dupliciter autem aliquid potest dici causa per se alicuius, vno modo ex parte causæ, alio modo ex parte effectus. Dicitur causa per se alicuius effectus ex parte causæ, quando causat illud virtute propriæ naturæ. non autem quia alterius naturam formaliter participet, aut quia causæ per se coniungatur, sicut dicimus ignem per se calefacere: aquam verò quæ est calida, non calefacere per se, sed per aliud, quia calefacit inquantum aliquid naturæ ignis participat: & dicimus domificatorem per se ædificare, non autem album, sed per accidens: ex parte verò effectus dicitur causa per se alicuius effectus, quando effectus secundum suam naturam & rationem habet ab illa causa dependentiam, non autem quia cõiungatur alicui ad quod prius causalitas terminetur secundum quòd est tale, sicut dicimus ædificatorem per se ædificare: album autẽ aut rixam ex domo exortam causare per aliud aut per accidens. In proposito ergo sumenda est causa per se ex parte vtriusque. Nam cum hic dicatur quòd individuum non est causa simpliciter speciei, & alibi quòd non est causa speciei inquantum huiusmodi, datur intelligi quòd per se sumitur ex parte effectus. dicitur enim causa alicuius speciei simpliciter, quæ est causa ipsius nulla sibi facta adiectione, sicut causa humanæ speciei dicitur quæ hominem causat: illa autem quæ non causat hominem, sed hunc hominem, non dicitur simpliciter causa speciei humanæ. Similiter cum dicitur aliquid causa speciei inquantum huiusmodi, constat quòd inquantum huiusmodi, determinat rationem effectus. Ex eo verò quòd dicitur prima parte vbi suprà individuum vnius speciei non esse per se causam formæ alterius inquantum est talis forma, datur intelligi etiam accipi perfectatem ex parte causæ.

CONSIDERANDVM secundò quòd quia causa per se speciei directè habet causalitatem suprà essentiam speciei inquantum est talis essentia, & ipsam specificam rationẽ adæquat, oportet quòd in quocunque essentia speciei reperitur, illud sit à tali causa causarum: vnde oportet vt causalitas talis causæ ad totam speciem se extẽdat, & ad omnia sub specie contenta. propter hoc optimè deduxit sanctus Thomas quòd si hic homo esset causa speciei humanæ, esset causa hominis, & sic esset causa suiipsius, cum ipse sit homo.

CONSIDERANDVM tertiò ex doctrina sancti Thomæ potentia, quæstione quinta, articulo primo: & secundo sententiarum distinctione decimaoctaua, quæstione secunda, articulo primo quòd cum per se causa totius speciei non possit esse aliquod ipsius individuum, necesse est vt causa ipsius sit aliquid superioris ordinis, & superioris gradus. non enim quod est inferioris ordinis, ipsius potest esse causa, cũ causa per se & principalis non possit suo effectu ignobilior esse. quod autem est superioris ordinis, & superioris gradus ad speciem, non est eiusdem rationis cum ipsa, ideo nõ est ipsius agens vniuocum, sed æquiuocum, & sic quod est causa speciei inquantum huiusmodi, oportet agens æquiuocum esse, non autem vniuocum. propter hoc nõ dixit absolutè S. Tho. q̃ nullũ particulare agens sit causa simpliciter speciei, sed addidit vniuocũ, quod inquam sit sub specie contentum, & speciei rationem participet.

CONSIDERANDVM postremò quòd licet hic homo nõ sit primò causa hominis inquantum homo est, sed tantùm huius hominis, est tamen secundariò causa hominis, quia hic homo cuius est causa, est etiam homo, nec possunt separari ita quòd hic homo non sit homo: & ita quod est causa primi, oportet secundi etiam causam esse. propter hoc dixit sanc. Thomas q̃ hic homo est causa huius hominis per se loquẽdo, quasi diceret, secundariò tamen & per aliud est causa etiam hominis: vnde & subiunxit quòd hic homo nõ est causa hominis nisi inquantum est causa quòd forma humana fiat in hac materia.

CIRCA istam propositionẽ, Nec hic homo nec aliquod agens vniuocum in natura est causa nisi generationis huius vel illius rei: aduertẽdum quòd tangit sanctus Tho. distinctionem quam expressè ponit prima parte, scilicet quòd duplex est agẽs, quoddam quod est causa effectus quãtum ad eius fieri tantùm, quoddã verò quod est causa effectus etiã quantũ ad esse. Agens vniuocum est causa effectus quantum ad fieri tantùm, ita quòd ipsum fieri tantùm dependet à causa, non autem est causa ipsius quantum ad esse, ita quòd esse effectus depẽdeat ab ipso scilicet per se. Nam cum esse sit effectus formaliter ipsam formam consequens, illud tantùm est causa rei per se quantum ad eius esse quod est causa per se formæ inquantum forma est: quod verò est causa non formæ inquantum forma, sed formæ quantum ad receptionem sui in materia, non est causa per se rei quantum ad eius esse, sed tantum quantum ad eius generationẽ, quod est dictũ quãtum ad receptionem formæ in materia. propter hoc dixit sanc. Tho. q̃ agens vniuocum est causa generationis tãtùm huius vel illius rei. sicut enim æquiuocum agens habet pro effectu per seipsam speciem absolutè, ita agens vniuocum habet pro effectu per se huius particularis rei generationem, ideo sicut cessante actione huius particularis agẽtis vniuoci cessat generatio rei quæ generabatur, ita cessante actione agentis æquiuoci suprà speciem cessat ipsa species.

SED circa prædicta quædam occurrunt dubia. Primum est circa illam conditionalem, si hic homo esset causa speciei humanæ, esset causa sui ipsius. Nã non videtur ista cõditionalis habere veritatem nisi ex ista propositione, quod est causa alicuius formæ secundum rationẽ ipsius formæ, est causa omnium illa ratione participantium. sed ista propositio falsa esse videtur. Nam Deus est causa entis inquantũ est ens, & tamẽ nõ est causa omnis entis, quia nõ est causa sui ipsius. Nã non videtur ista cõditionalis habere veritatem nisi ex ista propositione, quod est causa alicuius formæ secundum rationẽ ipsius formæ, est causa omnium illa ratione participantium. sed ista propositio falsa esse videtur. Nam Deus est causa entis inquantũ est ens, & tamẽ nõ est causa omnis entis, quia nõ est causa sui ipsius. & cælum est causa corporũ inferiorũ inquãtum corpora sunt, & tamẽ non est causa cælorũ, quia nõ est causa suiipsius, ergo &c. Secundũ est circa illud quod dictũ est hunc hominẽ non esse causam hominis per se, sed huius hominis. Nã hoc videtur falsum, quia omne agens vniuocũ per se agit sibi simile secundum formã, sed similitudo vnius hominis ad aliũ est secundum q̃ conuenitit in natura speciei, ergo hic homo est causa per se naturæ specificæ. Tertiũ est circa id quod dictũ est hunc hominẽ non esse causam nisi generationis huius vel illius rei. Nã de ratione generationis (vt patet 3. Physi.) est quòd terminetur ad esse rei, ergo quod est causa generationis alicui rei, est etiam causa esse ipsius, ergo hic homo non est causa solùm generationis huius rei. sed etiam esse.

AD primum horum dicitur quòd illa propositio ex qua dependet veritas illius conditionalis est vera, & puto ipsam esse

Quomodo impressio a creatæ gentis non remanet cessãte motione agentis nisi seruetur in natura.

veram de quacunque ratione, siue inquam specifica sit, siue generica, siue analoga, quia etiam videmus in potentijs cognoscitiuis quòd si potentia respiciat obiectum secundum aliquã formalem rationem, se extendit ad omnia quibus illa ratio conuenit. visus enim se extendit ad omnes colores, & intellectus ad omne ens. Ad improbationem dicitur quòd Deus non est causa sic nec oportet quòd sit causa suiipsius, sed omnibus quibus conuenit ratio entis creati: & similiter cœlum non est causa corporis inquantum corpus est, sed corporis generabilis & corruptibilis, inquantum huiusmodi: ideo non oportet quòd sit causa suiipsius, quia sibi illa ratio non conuenit: & vniuersaliter ignorando nihil est causa per se alicuius secundum illam rationem sub qua & ipsum cõtinetur, vt ex suprà dictis patet. Ad secundum dicitur quòd dupliciter potest dici agens agere per se sibi simile secundũ formam. Vno modo vt perfectus sit modus causæ secundum quòd ad rem sibi similem terminatur, quæ scilicet eandem formã recipit quam agẽs habet: & sic verum est agens vniuocum agere per se sibi simile secundum formam. hic enim homo per se generat hunc hominem, qui est sibi similis secundum humanitatem. Alio modo vt sit modus causæ secundum quod terminatur ad formam secundum quam attenditur similitudo: & tunc non est verum quòd agens agat per se sibi simile secundum formam, id est, quòd agat formam secundum quam attenditur similitudo inquantum talis forma est. hic enim homo nõ primò generat humanitatem, sed secundariò, vt dictum est. Ad tertium dicitur quòd non intelligit sanctus Thomas agens particulare vniuocum nullo modo causare esse, quia arguebatur, generatio terminatur ad esse rei, & per consequens generans dat esse genito, sed q̃ esse rei non est eius per se effectus, sed tãtùm generatio & fieri rei. vt enim superius dictum est de mente ipsius in prima parte, si agens non est causa formæ inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod ipsam consequitur. Cùm enim causa formæ per se dicatur, quæ dat esse formę inquantũ huiusmodi, id quod non est causa formæ inquantũ huiusmodi, non potest esse causa per se esse ipsius formæ: secundariò tamen & quasi indirectè est causa eius, quia est causa receptionis formæ speciei in materia: ex qua receptione resultat esse huius individui, & consequenter esse speciei. vnde potest dici quòd singulare vniuocum est causa per se productionis esse formæ in hac materia, sicut hoc modo est et ã causa formæ, non autem est per se causa ipsius esse formæ inquantum huiusmodi, id est, secundum quòd est in facto esse.

Quartò. Supponitur quòd licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. Tunc sic. Corpus est causa eius quod est moueri ad esse quod est fieri rei, Deus autem est primò & per se causa omnis esse, ergo sic se habet operatio diuina ad esse rerũ sicut motio corporis mouentis ad fieri & motum rerum factarum & motarum. sed impossibile est quòd fieri vel moueri alicuius maneat cessante motione mouẽtis, ergo & quod esse alicuius rei maneat nisi per operationem diuinam, est impossibile, probatur antecedens quantum quidem ad primam partem, quia cum nullum corpus agat nisi per motum, non est causa alicuius rei nisi inquãtum mouetur. quantum verò ad secundam partem, quia Deus est suum esse, alia verò habent esse participatum.

CIRCA probationem primæ partis antecedẽtis considerandum est quòd illam dupliciter possumus interpretari. Primò vt arguatur ex motu quo ipsum corpus agendo mouet materiã aut mobile, arguẽdo sic: Nullum corporeum est causa alicui rei nisi inquantum ipsa res mouetur: quia nullum corpus agit nisi per motum secundum quã aliquod mobile mouetur, ergo nullum corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est moueri ad esse: & tunc tenet consequentia per ea quæ dicuntur in quæstionibus de potentia Dei loco allegato, scilicet quòd cum corpus non agat nisi mouendo, nõ potest esse causa formæ nisi quantum se extendere potest causalitas transmutationis. hoc autem est inquantum disponit materiam, & educit formã de potentia materiæ, ideo corpus est causa formæ solùm quantũ ad hoc quòd educitur de potentia materiæ, quod est fieri rei generatæ, non autem quantum ad esse formæ absolutè. Secundò eam possumus interpretari vt arguatur ex motu quo ipsum corpus ab alio mouetur: sic arguendo, omne corporeum est causa alicuius rei nisi inquãtum ipsum mouetur. sed nullum corpus mouetur: quia nullum corpus agit nisi per motum quo ipsum mouetur: ergo corpus nõ est causa nisi eius quod est moueri ad esse: & tunc tenet ista consequentia ex vi istius propositionis quòd esse effectus proportionatur esse formæ per quã agens agit vt sic. ex hac enim sequitur quòd cum esse formæ corporis agentis inquantum est esse, non sit principium quo agens agit, sed inquantum sibi adiungitur moueri, quia non agit nisi inquantum mouetur, quòd esse rei inquantum est esse, non sit effectus corporei agentis, sed tantùm inquantum subsstat ipsi moueri, & sic corpus non est causa esse rei absolutè, sed eius quod est moueri ad esse. Huic expositioni fauere videtur propositio supposita, scilicet quod licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. ex hac enim habetur quòd licet corpus agat per motum quo mouetur, non oporteat tamen quòd agat per ipsum esse inquantum est esse: quia motus est præter esse rei. Vtraq; expositio adaptari põt literæ. Quintò. Artificialia cõseruantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum, ergo naturalia non conseruantur nisi virtute Dei. probatur consequentia, quia sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creatis. materia enim artificialium est à natura: & materia naturalis est à Deo per creationem.

ADVERTENDVM circa istam rationem quòd sicut in naturalibus agens vniuocum est causa rei quantum ad fieri tantùm, ita & in artificialibus. Nam cum forma domus, quæ est compositio & ordo, consequatur virtutem naturalem quarumdam rerum, ædificator non facit domum, nisi adhibendo illa, & applicando ipsa sibi inuicem, scilicet cementum, lapides & ligna quæ sunt susceptiua & conseruatiua talis compositionis & ordinis, sicut cocus coquit cibum adhibendo virtutem naturalẽ actiuam ignis: vnde artifex non est directè & per se causa formæ rei artificiatæ inquãtum huiusmodi, sed est causa introductionis ipsius in hac materia adhibendo virtutes naturales, ideo nõ cõseruantur in esse artificiali per artificem, cum ab ipso non dependeat per se & directè forma, sed per virtutem rerum materialium ad quam ipsa forma consequitur. Propter hoc dictum est in hac ratione q̃ artificialia conseruantur in esse virtute naturalium. Sextò. Esse nõ est natura vel essentia alicuius rei creatæ, sed solius Dei, ergo nulla res potest remanere in esse cessante operatione diuina. probatur consequentia, quia impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agẽtis, nisi verteretur in naturam. declaratur ex formis & proprietatibus rerum naturalium generatarũ & ex habitibus, & ex hoc quòd id quod pertinet ad naturã superioris generis scilicet formaliter & non tantùm virtualiter in ipso existens, non manet post actionem agentis, sicut patet de lumine.

CIRCA istam deductionem sanct. Thom. statim occurrit dubium. Nam licet esse non sit natura vel essentia alicuius rei creatæ, consequitur tamen formam quæ est de essentia rei creatæ: & hoc videtur sufficere ad hoc quod possit manere cessante operatione diuina. Illa enim propositio, Impressio, agentis non remanet in effectu cessante actione agentis nisi vertatur in naturam, intelligitur de eo quod vertitur in naturam non solùm tanquam existens de essentia rei sed etiam tanquam consequẽs essentiam: quod patet, quia datum est exemplum de proprietatibus rerum generatarum, & de habitibus, vnde consequentia nulla esse videtur, & malè per illam propositionem assumptam probata. Respondetur quòd rationis deductio bona est si bene intelligatur. Supponit enim san. Thom. tanquam manifestum, quòd esse à natura rei creatæ non potest effluere tanquam à causa efficiente, cum nulla res seipsam in esse producat. vnde si assumitur quòd nec etiam est essentia aut natura rei, habetur quòd nullo modo in naturam vertitur eo modo quo accipitur hoc loco verti in naturam. Illa enim propositio, Impressio agentis non remanet cessante actione agentis nisi vertatur in materiam: intelligitur sic nisi scilicet aut fiat de essentia rei, aut ab essentia rei tanquã ab efficiente originetur. ideo dat exemplum san. T. & de forma rei generatæ quæ est de ipsius essentia, & de proprietatibus quæ efficienter ab essentia originantur. Exemplificatur etiã de habitibus qui sunt difficilè mobiles, quia etiam ex actibus frequentatis illa qualitas quæ est habitus, est facta naturæ cõueniens & quasi eius proprietas ab ipsa resultãs, ex quo habet vt cum difficultate amittatur.

Septimò. Si res fuerunt à Deo de nouo productæ in esse, vt fides ponit, ergo esse rerum diuinam voluntatem consequitur, & similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, & fecit eas esse quando voluit. ergo tandiu sunt quandiu Deus esse vult: ergo sua voluntas est conseruatrix rerum. Si autem ab æterno fluxerunt à Deo vt aliqui philosophi voluerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo à Deo effluxerunt, ergo aut nunquam sunt productæ, quod est falsum. aut semper à Deo esse eorum procedit quandiu sunt, ergo &c.

CIRCA primã partẽ huius rationis aduertendum quod supponit voluntatem Dei esse causam voliti. ex hoc autem sequitur quòd quia vult rem tandiu esse, ipsa est causa durationis rei continuando eius esse.

CIRCA secundã verò partẽ dubitatur. posset enim ad ipsam responderi q̃ consequẽtia non tenet. stat enim q̃ sint res à

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deo productæ,& quòd non sit dare tempus aliquod aut instans in quo primo effluxerunt à Deo, & tamen non semper esse rerum à Deo procedat.dicetur enim quòd productæ sunt quidē in instanti,in nullo tamen instanti determinato sunt productæ, vt possit assignari vnum instans in quo sit verum dicere in hoc instanti sunt productæ.

SED ista responsio nulla est:quia si in vno instanti duntaxat res sunt productæ, & non in pluribus,aut in omnibus producitur,illud oportet instãs determinatũ esse, & posse demonstrari secundum intellectum.quia vnumquodque instãs est determinatum & distinctum à quolibet alio instanti, & tunc erit verum dicere q̃ in illo instanti res primo productæ sunt: quod repugnat ei quod est esse ab æterno productum.sequitur ergo bene vt deducebat sanc. Tho.res sunt à Deo productæ, & non est aliquod instans in quo primo productæ sunt,neque aliquod tempus, ergo semper & in quolibet instanti producuntur non quidem per inceptionem essendi,sed per manutentiam esse acepti.

CONFIRMATVR conclusio author. Apost. Heb.1.& Augustt.4.super Gene.ad literũ. Per hoc excluditur error quorundam loquentium in lege Maurorum ponẽtium omnes formas esse accidentia, & rerum formationem esse semper in fieri, & sic non indigere res cõseruante post earum factionem, quorum quidam dicuntur proponere corpora indiuisibilia ex quibus substantiæ secundum ipsos componuntur, posse ad horam cessante Dei gubernatione remanere, quidam verò dicũt quòd res non desineret esse nisi Deus in ipsa accidens defitionis, id est,deficientiæ & defectionis causaret.

CIRCA conclusionem principalẽ dubium occurrit.Nam sunt aliqua quæ nullam habent intrinsecam potentiam ad deficiendum, sicut intelligentiæ & corpora cælestia: ergo remota omni actione post eorum productionẽ non deficient,ergo non indigent conseruatione.item sequeretur quòd agens naturale corrumpens vinceret actionem Dei conseruantis. Ad primum horum dicitur quòd licet illa non habeant potentiam intrinsecam ad non esse,scilicet materiam priuationi subiectã, suum tamen esse præsupponit influxũ diuinæ virtutis, & ideo extrinsecè possunt nõ esse, scilicet per subtractionem diuini influxus, propterea indigent Deo conseruante ipsa in esse:sicut indiguerunt ipso producente: vnde prima consequentia est falsa. Ad secundum negatur sequela,quia sicut Deus conseruat rẽ quandiu vult.ita coagit corrumpenti quando non vult eam amplius conseruare & suum subtrahit influxum ab eo quod corrumpitur & desinit esse.

Quòd nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute diuina.

Cap. 66.

HEX hoc autem manifestum est quòd omnia inferiora agentia nõ dant esse nisi inquãtum agunt in virtute diuina. Nihil enim dat esse nisi inquãtum est ens actu: Deus autem cõseruat res in esse per suam
Cap.65. prouidentiam vt ostensum est.* ex virtute igitur diuina est quòd aliquid det esse.

2 Amplius, quando aliqua agentia diuersa sub vno agente ordinantur,necesse est quòd effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secũdum quòd vniuntur in participãdo motum & virtutem illius agentis. Nõ enim plura faciunt vnum,nisi inquãtum vnum sunt:sicut patet quòd omnes qui in exercitu sunt, operantur ad victoriam causandam,quam causant secũdum quòd sunt sub ordinatione ducis:cuius proprius effectus victoria est.ostensum est autem in primo,quòd primum agens est Deus.cum igitur esse sit cõmunis effectus omnium agentium(nã omne agens facit esse actu)oportet quòd hunc effectum producant inquantum ordinantur sub primo agente,& agunt in virtute ipsius.

3 Item,in omnibus causis agentibus ordinatis, quod est vltimum in generatione, & primum in intentione, est proprius effectus primi agentis: sicut forma domus quæ est proprius effectus ædificatoris,posterius prouenit quàm præparatio cementi & lapidum & lignorum, quæ fiunt per artifices inferiores qui subsunt ædificatori.in omni autẽ actione esse in actu, est principaliter intentum, & vltimum in generatione.nam eo habito quiescit agentis actio, & motus patientis.est igitur esse proprius effectus primi agẽtis,scilicet Dei: & omnia quæ dant esse,hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.

4 Amplius, vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi.nam cõplementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi.quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum,est esse.quælibet enim natura vel forma perficitur per hoc quòd est actu: & comparatur ad esse in actu,sicut potentia ad actum ipsum.igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

5 Item, secundum ordinem causarum est ordo effectuum.primum autem in omnibus effectibus est esse. nam omnia alia sunt determinationes ipsius.igitur esse est proprius effectus primi agentis.& omnia alia agunt ipsum inquãtum agunt in virtute primi agentis.secunda autem agẽtia quæ sunt quasi particulantes & determinantes actionem primi agentis,agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse.

6 Præterea, quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum: Deus autem solus est ens per essentiam suam: omnia autẽ alia sunt entia per participationem.nam in solo Deo esse est sua essentia: esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius:ita quòd omne quod producit aliquid in esse,hoc facit inquantum agit in virtute Dei. Hinc est quod dicitur Sapientiæ primo. Creauit Deus vt essent omnia.& in pluribus scripturæ locis dicitur quòd Deus omnia facit. Et in I.bro de causis dicitur quòd nec intelligentia dat esse nisi inquantum est diuina, & inquantum agit in virtute diuina.

Super cap. 66.

STENSO quòd Deus res omnes in esse conseruat,vult sanctus Thomas ostendere quòd inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute diuina: & arguit primò sic. Nihil dat esse nisi inquantum est ens actu:sed res conseruatur in esse actu per prouidentiam diuinam: ergo quòd aliquid det esse,habet ex virtute diuina. Secundò, esse est communis effectus omnium agẽtium,ergo omnia hunc effectum producunt, inquantũ ordinantur sub primo agẽte qui est Deus,.& agunt in virtute ipsius.probatur antecedens, quia omne agens facit esse actu,intellige directè aut indirectè, primò aut secundariò.consequentia verò probatur,quia eorum plura non faciant vnum nisi inquantum sunt vnum,quãdo diuersa agentia sub vno agente ordinantur,necesse est quòd effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quòd vniuntur in participando motum vel virtutem illius agentis. declaratur ex eo quod in exercitu videtur. Tertiò,in omni actione, esse in actu est principaliter intentum,& vltimũ in generatione , cum eo habito cesset actio agentis,& motus patientis , ergo esse est proprius effectus primi agẽtis,scilicet Dei,& omnia alia illud agũt in virtute ipsius. probatur consequentia, quia in omnibus agentibus ordinatis quod est vltimum in generatione,& primum in intentione, est proprius effectus primi agentis.declaratur in domificatione. Quartò,quòd est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse,ergo &c.probatur antecedẽs,quia quælibet natura vel forma perficitur per hoc quòd est esse actu, & ad ipsum comparatur sicut potentia ad actum.consequentia verò probatur , quia vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quæ potest agens secundũ , est illud in quod potest ex virtute primi agentis,cum complementum suæ virtutis sit ex virtute agentis primi.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis considerandum est quòd in primo libro est ostensum,esse est actualitas vltima,quæ nullo alio actu potest actuari:sed si limitatur, hoc est non per aliquem actum , sed per susceptionem ranum & potentiale:ideo quantuncunque forma sit actus quidam, cõparata tamen ad ipsum esse,habet rationem potentialis : nã licet sit causa formalis essendi,quia tamen nõ constituitur in rerum natura nisi per ipsum esse tanquàm per vltimam actualitatem: necesse est quòd ad ipsum habeat comparationem potentiæ ad actum. Quintò,primum in omnibus effectibus est esse, cum omnia alia sint determinationes ipsius, intellige per modũ potentialis & susceptiui,nõ autem per modũ actus, ergo est prius effectus primi agentis:& secunda agentia quæ sunt quasi participantia & determinantia actionem primi agentis , agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse , ergo &c.probatur prima consequentia,quia secundum ordinem causarum est ordo effectuum.

CIRCA istam propositionem , secunda agentia determinant actionẽ primi agentis aduertendum,q̃ hoc non est sic intelligẽdum quasi secundaria agentia aliquid erga diuinã actionem vt in se est operentur, cum sua actio sit sua substantia , sed intelligitur vt ex superioribus cõstat, secundum quòd ipsa mediantibus causis secũdis ad effectum aliquem determinatur.sic enim virtus diuina & actio secundum quòd in secũda causa recipitur,accipit limitationem & determinationem ex conditione causæ secundæ tanquã ex susceptiui conditione:quia vnumquodque recipitur in alio per modum recipientis.

SED occurrit dubium. videtur enim contradictio in verbis sanc. Tho. Nam in tertia ratione assumit q̃ esse in actu est principaliter intẽtum,& vltimum in generatione.in hac autẽ ratione assumit q̃ primum in omnibus effectibus est esse : & videtur intelligere de primo in generatione : quia addit q̃ omnia alia sunt determinationes ipsius,& etiam quia si intelligeretur de primitate perfectionis,hæc ratio nõ differret à præcedenti,in qua assumit q̃ esse est perfectissimum. Respõdetur vt dictũ est supra in secundo lib.cap.21.q̃ esse absolutè sumptum vt comparatur ad hoc vel ad illud esse, est primũ in generatione , sicut indeterminatum determinato.vt autem comparatur ad terminum cuiuscunque productionis vt actus ad potẽtiam, sic est vltimum tanquàm complementum omnis perfectionis. Sextò, Deus solus est ens per essentiam,cũ ipse solus sit suum esse , ergo esse cuiuslibet existentis est proprius Dei effectus , ergo &c. probatur prima consequentia,quia quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale.

ADVERTE quòd multæ supradictarum rationum ex eodem fundamento procedunt , ex eo scilicet quòd esse est proprius effectus Dei:sed tamen quia illud fundamentum pluribus & diuersis ostenditur mediis plures sanc.Tho.constituit rationes,confirmatur cõclusio auth.sap.primo , & auth.libri de causis propositione 22.

Quòd Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Cap. 67.

HEX hoc autẽ apparet quòd Deus est causa omnibus operantibus vt operẽtur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale,vel accidentale:nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute diuina,vt ostensum est. * Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

2 Adhuc,omnis operatio quæ consequitur aliquam virtutem,attribuitur sicut causæ illi rei quæ dedit illam virtutem:sicut motus grauium & leuium naturalis cõsequitur formam ipsorum secundum quòd sunt grauia & leuia:& ideo causa ipsorum motus dicitur esse generãs qui dedit formam.omnis autem virtus vniuscuiusq; agentis est à Deo sicut à principio omnis perfectionis: ergo cum omnis operatio consequatur aliquam virtutẽ,oportet quòd cuiuslibet operationis causa sit Deus.

3 Amplius,manifestũ est quòd omnis actio quæ non potest permanere cessante impressione alicuius agẽtis, est ab illo agente:sicut manifestatio colorum non potest esse cessante actione solis quæ aërem illustrat : vnde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento qui cessat cessante violentia impellentis.sicut autem Deus nõ solùm dedit esse rebus cũ primo esse inceperunt, sed quãdiu sunt,esse in eis causat,res in esse conseruãs: vt ostensum est.*ita nõ solùm cum res primo conditæ sunt,eius *Cap.65.
virtutes operatiuas indidit:sed semper eas in rebus causat:vnde cessante influentia,diuina omnis operatio cessaret. omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

4 Itẽ,quicquid applicat virtutẽ actiuam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis.artifex enim applicãs virtutẽ rei naturalis ad aliquam actionem,dicitur esse causa illius actionis:sicut coc⁹ decoctionis quæ est per ignẽ. sed omnis applicatio virtutis ad operationẽ est principaliter & primo à Deo.Applicantur enim virtutes operatiuæ ad proprias operationes per aliquẽ motũ vel corporis vel animæ.Primũ autẽ principiũ vtriusq; motus est De⁹.est enim primũ mouẽs omnino immobile,vt suprà ostẽsum est.*& similiter omnis motus volũtatis quo ap- *Li.p.c.13.
plicãtur aliquæ virtutes ad operandũ, reducitur in Deũ sicut in primũ appetibile,& in primũ volentẽ.omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo & principali agenti.

5 Adhuc in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causæ sequẽtes agant in virtute causæ primæ:sicut in rebus naturalib⁹ corpora inferiora agũt in virtute corporũ cælestium:& in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundũ imperium supremi architectoris. In ordine autẽ causarum agentiũ Deus est prima causa , vt in primo ostẽsum est.* ergo *Cap.13.
omnes causæ inferiores agẽtes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est id cuius virtute agitur, quã etiã illud quod agit,sicut principale agẽs magis agit quam instrumentũ. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis, quàm etiã secundæ causæ agentes.

6 Item,omne operans per suam operationẽ ordinatur ad finẽ vltimũ.oportet autẽ quod vel operatio ipsa sit finis,vel operatũ,quod est operationis effectus.Ordinare autẽ res in finem est ipsius Dei,vt suprà ostensum est.* *Cap.17.
oportet igitur dicere q̃ omne agens in virtute diuina agat.ipse igitur est qui est causa actionis omniũ rerum.

Hinc est quod dicitur Isa.26. Omnia opera nostra operatus es in nobis domine.Et Io.15.Sine me nihil potes facere.Et Philip. 2.Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. Et hac ratione frequenter in scriptura naturæ effectus operationi diuinæ attribuuntur:quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per volũtatem:sicut illud Iob 11. Nonne sicut lac mulsisti me,& sicut caseum me coagulasti,pelle & carnibus vestisti me.ossibus & neruis cõpegisti me.& in Psal. Intonuit de cæ. Dominus & al. de. vo.suam:gran.& carbones ignis. *Auth. sac. scriptura*

Super cap. 67.

POSTQVAM ostendit san. Thomas diuinã prouidentiam ad esse rerum omnium se extendere, vult nunc ostendere quòd ad omnium rerum operationes se extendit. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum.secundò infert quoddam corollarium,cap.sequenti.tertiò quandam falsam opinionem excludit, cap.69. Quantum ad primum ponit hac conclusionem, Deus est causa omnibus operantibus vt operentur. probatur primò.omne operans est aliquo modo causa essendi vel secundũ esse substantiale, vel secundum esse accidentale:sed nihil est causa essendi nisi inquantum agit in virtute diuina,ergo esse operans operatur per virtutem Dei.

ADVERTE quòd licet altera præmissarum existente negatiua conclusio affirmatiua non possit inferri regulariter , & secundum debitam formam arguendi,non curans tamen de forma arguendi hoc loco sanc.Tho.affirmatiuam conclusionem altera præmissarum existente negatiua infert:quia in illa negatiua manifestè includitur affirmatiua ad debitam formam requisita , scilicet hæc, omne quod est causa essendi, agit in vir-

tute Dei: vnde ex illis propositionibus sic argui formaliter potest. omne quod est causa essendi, agit in virtute Dei: sed omne operãs est causa essendi, ilia scilicet operatione, ergo omne operãs agit in virtute Dei. Secundò, omnis virtus vniuscuiusque agentis est à Deo sicut à principio omnis perfectionis: ergo cuiuslibet operationis Deus est causa. probatur cõsequentia, quia omnis operatio quæ cõsequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causæ illi rei quæ dedit illam virtutem, vt patet de motu grauium & leuium qui attribuitur generãti, omnis autem operatio cõsequitur aliquam virtutem. Tertiò, cessante influentia diuina omnis operatio cessaret, & omnis operatio in Deum sicut in causam reducitur. probatur consequentia, quia omnis actio quæ non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente. declaratur in manifestatione coloris à sole, & in moribus violentis antecedens verò probatur: quia sicut Deus non solùm dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quandiu sunt, eas in esse conseruans causat in eis esse: ita non solùm cùm res primo conditæ sunt, eis virtutes operatiuas indidit: sed semper eas in rebus causat.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus. ex hoc enim sequitur cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis quandiu manet virtus, quòd Deus sit etiam causa operationis. Quartò, omnis applicatio virtutis ad operationẽ est principaliter & primo à Deo, ergo &c. probatur antecedens, quia applicantur virtutes operatiuæ ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animæ, puta apprehẽsionis & appetitus. primum autem principium vtriusque motus est Deus, cum sit primum mouens omninò immobile, & omnis motus volũtatis reducatur in Deum sicut in primum appetibile, & in primum volentem. consequentia verò probatur, quia quicquid applicat aliquam virtutem ad agendum, dicitur causa illius actionis.

ADVERTENDVM quòd cum voluntas sit & causa secunda aliquo modo agẽs respectu suæ operationis, & talis causa quæ est appetitus, duplicẽ habet comparationem ad Deum. vna est sicut ad primum agentem: alia sicut ad primum appetibile. nam Deus mouet voluntatem ad operationem & per modum agentis, & per modum finis. sane Tho. ergo ad significandum hanc duplicem comparationem dixit quòd motus voluntatis quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile, in quo figuatur ordo ad ipsum tanquam ad finem: & sicut in primum volentẽ, in quo signatur ordo in ipsum sicut in primum mouens & in primum agens. Quintò, in ordine causarum agẽtium Deus est prima causa. ergo omnes causæ inferiores agũt in virtute eius, ergo est principalius causa cuiuslibet actionis quàm causæ secundæ agentes. probatur prima consequentia: quia in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet q causæ sequentes agãt in virtute causæ primæ. declaratur in rebus naturalibus, & voluntariis. secunda quoque probatur, quia causa actionis magis est id cuius virtute agitur, quàm id quod agit sicut principale agẽs magis agit quàm instrumẽtum. Sextò, ordinate res in finem est ipsius Dei, vt suprà est ostensum, ergo omne agens in virtute Dei agit, ergo &c. probatur prima consequentia, quia omne operans per suam operationem ordinatur in finem vltimum: cum oporteat vel operationem ipsam esse finem, vel eius effectum. confirmatur author Isa. 26 Ioan. 15, & Philip. 2. confirmatur etiam, quia frequenter in scriptura naturæ effectus operationi diuinæ attribuuntur, iuxta illud Iob 40. Nõne sicut lac, &c. & in Psal. intonuit de cœlo, &c.

Deum multipliciter est operatiuus creatura causa.

ADVERTENDVM quòd ex istis rationibus apparet Deũ multipliciter esse causam operationis creaturæ. ex prima enim & secunda habetur quòd est illius causa tãquam dans creaturæ virtutẽ qua operatur. ex tertia habetur quòd est causa tanquam ipsam virtutem creaturæ conseruans in esse. ex quarta habetur quòd est causa tanquam applicans virtutem creaturæ ad operationem. ex quinta habetur quòd est causa tanquam agens principale quod mouet secundarium agens. ex sexta verò habetur quòd est causa tanquam dirigẽs vniuscuiusque operationem in finem.

SED contra prædicta arguitur à quibusdam. Dubitat enim Aureolus apud Capreolum loco allegato quomodo nõ superfluit alterum ipsorum agẽtium, si ab vtroque eadem actio procedit: & quare non produceret vnum agẽs illam actionem sine alio, si sufficienter procedit ab vtroque. Dnrandus verò quærit quomodo eadem actio possit sufficienter esse à Deo & creatura: cum illis non sit vna virtus. Sed quia eorum quæstis satisfit à sancto Thoma inferius, cap. 69. non oportet hic aliter respondere. Cætera quæ ad hanc conclusionem pertinere possent, & ad rationes adductas, in secundo libro vsi de creatione agebatur, sunt pertractata.

Quòd Deus est vbique, & in omnibus rebus.

Cap. 68.

EX hoc autem apparet quòd Deum necesse est esse vbique, & in omnibus rebus. *subiectum*

Mouẽs enim & motum oportet simul esse, vt probat Philosophus in septimo Physicorum. * Deus autẽ omnia mouet ad suas operationes, vt ostensum est. * est igitur in omnibus rebus. *primo. infra. capite.*

Item omne quod est in loco vel in re quacunque, aliquo modo contingit ipsam. res enim corporea est in aliquo, sicut in loco secundum contactũ quantitatis dimẽsiuæ. res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactũ virtutis: cum careat dimẽsiua quantitate. sic igitur se habet res incorporea ad hoc quòd sit in aliquo per virtutẽ suam, sicut se habet res corporea ad hoc quòd sit in aliquo per quãtitatem dimensiuam. si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensiuam infinitam, oporteret illud esse vbique. ergo si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quòd sit vbique. ostensum est autem in primo, * Deum esse infinitæ virtutis. est igitur vbique. *capite.*

2 Adhuc, sicut se habet causa particularis ad particularem effectũ, ita se habet causa vniuersalis ad vniuersalem effectum. oportet autem causam particulatẽ proprio effectui particulari adesse simul, sicut ignis per suã essentiam calefacit, & anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cùm igitur Deus sit causa vniuersalis totius esse, vt in secundo ostensum est: * oportet quòd in quocunque est inuenire esse, ei adsit diuina præsentia. *capite.*

3 Amplius, quodcunque agens est præsens tantùm vni suorum effectuum, eius actio non potest deriuare ad alia nisi illo mediãte, eo quòd agens & patiẽs oportet esse simul: sicut vis motiua non mouet alia membra nisi mediãte corde. Si igitur Deus esset præsens vni tantùm suorum effectuum, vtpote primo mobili quod ab eo immediatè mouetur: sequeretur quòd eius actio nõ posset ab alia deriuare nisi illo mediante. Hoc autem est inconueniens. Si enim alicuius agentis actio non potest deriuare ad alia nisi mediãte aliquo primo: oportet quòd illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem. aliter enim non posset agens tota sua virtute vti: sicut videmus quòd omnes motus quos potest causare virtus motiua, expleri possunt per cor. non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quicquid diuina virtus facere potest: cum diuina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, vt apparet ex his quæ in primo ostensa sunt. * inconueniens est igitur dicere quòd diuina actio non se extendat ad alia nisi mediante vno primo. non est igitur præsens in vno tãtùm suorum effectuum, sed in omnibus, eadem enim ratione opinabitur siquis dicat eum esse in aliquibus, & non in omnibus: quia quocunque modo effectus diuini accipiantur, non sufficienter explere poterunt diuinæ v rtutis executionem. *ratio*

4 Præterea, necesse est vt causa agens sit simul cum suo effectu proximo & immediato: in qualibet autẽ re est aliquis effectus proximus & immediatus ipsius Dei. ostẽsum est enim in 2. * quòd solus Deus creare potest: in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur in rebus quidem corporalibus prima materia: in rebus autem corporeis simplices earum essentiæ: vt apparet ex his quæ in secundo sunt determinata. oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus: præsertim *ratio*

sertim cum ea quæ de non esse ad esse produxit, continuò & semper in esse conseruet, vt ostensum est. Hinc est quod dicitur Hiere. 23. Cælum & terrã ego impleo. *sub. fac. perpetua.* & in Psalm. Si ascẽdero in cælum, tu illic es: & si descẽdero ad infernum ades. *subiectum mouens. subiectum mouens.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mũdi determinata esse, puta in primo cælo, & in parte orientis, vnde est principium motus cæli: quorum tamen dictum sustineri posset, si sanè accipiatur: vt scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum: sed quia omnium corporearum motionum principium secundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incipit parte, Deo mouente: propter quod & in sacra scriptura Deus dicitur specialiter esse in cælo, secundum illud Isa. vlti. Cælũ mihi sedes est. & in Psalm. Cælum cæli Domino, &c. sed ex hoc quòd præter naturæ ordinem etiã in infimis corporibus Deus aliquid operatur, quod virtute cælestis corporis causari nõ potest, manifestè ostenditur Deum nõ solùm cælesti corpori, sed etiam infimis rebus immediatè adesse. Non est autem æstimandum Deum sic esse vbique, quòd per locorum spacia diuidatur, quasi vna pars eius sit hîc, & alia alibi: sed totus vbique est. Deus enim cum sit omnino simplex, partibus caret. Neque sic simplex est, sicut punctus, qui est terminus continui, & propter hoc determinatum situm in continuo habet: vnde non potest vnus punctus nisi in vno loco indiuisibili esse: Deus autem indiuisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens: vnde nõ determinatur ad locum vel magnum vel paruũ ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: cum ipse fuerit ab æterno ante omnem locum: sed immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco: cum sit vniuersalis causa essendi, vt dictum est. sic igitur ipse totus est vbicũque est: quia per simplicem suam virtutem vniuersa attingit. *Subiecto. Ratio.*

Non est tamen æstimandum quòd sic sit in rebus, quasi in rebus mixtus. ostensum est enim in primo, * q neque materia neque forma est alicuius, sed est in operibus per modum causæ agentis.

Super cap. 68.

EX præmissis infert sanctus Thomas hoc corollarium, Deus est vbique & in omnibus rebus. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. secundò excludit quasdam falsas existimationes, circa finem cap. Quantum ad primum arguit primò sic. Deus mouet omnia ad suas operationes: vt ostẽsum est: ergo est in omnibus rebus. probatur consequẽtia, quia mouens & motum oportet esse simul: vt dicitur septimo Physicorum.

AD hanc rationem dicit Scotus secundo sent. d. 2. q. 5. quòd aut nihil valet aut oppositum cõcludit eius quod intendit. aut enim inquit intendit concludere Deum esse præsentem omnibus, hoc est esse mouentem, & tunc est petitio principij, & conclusio nihil ad propositum: quia intendit concludere immensitatem Dei secũdum quam est præsens omnibus. idem enim est principium & conclusio. aut intendit concludere illam præsentiam quæ competit Deo inquãtum est immensus: & sic ex operatione alicubi sequitur præsentia illa, & concluditur ex hoc q est in omnibus per operationem, à posteriori: ergo prius naturaliter erit præsens inquantum immensus, quàm inquantum operans.

RESPONDETVR quòd intendit sanctus Thom. concludere Deum esse in omnibus, & esse omnibus præsentem, id est, habere habitudinẽ simultatis & præsentiæ mutuis immediati ad res creatas: & nõ est petitio principij: quia concluditur relatio inesse ex fundamẽto relationis. quia enim Deus mouet omnes res: ideo cõcluditur sibi conuenire habitudinẽ præsentiæ quæ talem motionẽ concomitatur: sicut ex eo q aliquis generauit, concluditur ipsum esse aut fuisse patrẽ. Dicitur secundò quòd talis præsentia secũdum immensitatẽ, hoc est, q Deus non tantùm vni, sed omnibus adest, concluditur ex operatione non à posteriori, sed à priori secundum rationẽ, tanquam videlicet ex ratione talis præsentiæ & simultatis. Deum enim operari in omnibus, est ratio q sit in omnibus, non autem ex eo q est in omnibus, operatur in illis. Secundò. Deus est virtutis infinitæ, ergo &c. probatur consequentia, quia cum dupliciter contingat aliquid esse in loco. f. secundum contactum quantitatis dimensiuæ, vt corpus: & secundum contactũ virtutis, vt res incorporea: sic se habet res incorporea ad hoc q sit in aliquo per suã virtutẽ, sicut se habet res corporea ad hoc q sit in loco per quãtitatẽ dimensiuã: corpus autem infinitũ quantitatiuè esset vbique. ergo & virtus incorporea infinita. ergo &c. Tertiò. Causam particularem oportet adesse simul suo proprio effectui, ergo & vniuersalem totius esse quæ est Deus, cum vnaquæque ad suum effectum eodem modo comparetur: ergo in quocũque inuenitur esse, oportet vt adsit diuina præsentia.

ADVERTENDVM, q cũ Deus sit vbiq & in omnibus per modum agentis immediati, vt declarabitur, & duplex sit immediatio agentis. f. secundum suppositum agens & secundũ virtutem agendi: prima ratio & secunda probant Deum esse in omnibus sicut causa immediata immediatione virtutis. hęc autẽ tertia ratio probat q sit in omnibus sicut causa immediata immediationi suppositi. Quartò, Si Deus esset præsens vni tantùm suorũ effectuũ, vtpote primo mobili quod ab ipso mouetur immediatè, sequeretur q eius actio nõ posset ab alia deriuare nisi illo mediante, hoc autem est inconueniens, ergo &c. probatur consequentia quia quodcunque agens est præsens tantùm vni suorum effectuum, eius actio non potest deriuari ad alia nisi illo mediante, sicut virtus motiua se habet ad eor, ratio est quia agens & patiens oportet esse simul. Falsitas verò consequentis probatur, quia sequeretur esse aliquam creaturam per quã posset expleri quicquid diuina virtute facere potest: quod constat falsum esse, cum diuina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, probatur sequela, quia si actio agentis non potest ad alia deriuari nisi mediante aliquo primo, oportet vt illud proportionaliter respondeat agenti secundum totã eius virtutem, aliter non posset agens tota sua virtute vti. declaratur in virtute motiua animalis. Idem sequitur inquit sanct. Tho. si ponatur Deum esse in aliquibus, non in omnibus.

Primũ mobile à Deo immediatè mouetur.

CIRCA istam propositionem. Primum mobile à Deo immediatè mouetur, occurrit dubium, quomodo in via san. T. sit intelligendum. Aliqui enim tenent q ipsum ita immediatè mouet, quòd nulla alia intelligentia inter Deum & cælũ mediat à qua ipsum cælũ immediatè moueatur: sed ipse Deus solus est causa primum mobile mouens. Mouentur autem, quia 12. Meta. reprehendit Auicennam ponentem primum mobile non moueri immediatè à Deo, sed à prima intelligẽtia creata. Alij verò tenent q non mouet immediatè, sed mediante intelligentia. Ego dicerem saluo semper meliori iudicio q nomine primi mobilis duo possumus intelligere, scilicet aut ipsum solum corpus primi cæli quod mouetur ab alio, aut aggregatum ex tali corpore & intelligentia illi appropria, quomodo accipit philosophus primum mobile dũ ponit ipsum moueri à seipso, & diuidi in duas partes, scilicet in partem mouentem, & in partẽ moram. Si accipiatur primum mobile pro aggregato ex corpore cæli & intelligentia mouẽte appropriata, sic mouetur immediatè à Deo secundum mentem Aristot. si autem accipiatur pro corpore cæli duntaxat quod ab alio mouetur, sic non mouetur à Deo immediatè, sed mediante intelligentia. Moueor ad hoc primò, quia sanct. Tho. 12. Metap. lec. 6. exponens illa verba Arist. Mouet autẽ sicut appetibile, ait q primũ mouens mouet sicut appetibile. quia motus cæli est propter ipsum sicut propter finẽ causarus ab aliquo proximo mouente quod mouet propter primum mouẽs impossibile, vt assimilet se ei in causando, & explicet in actu id quod est virtute in primo mouẽte. ex his enim verbis constat q ponit de mente Arist. primũ motorẽ nõ mouere immediatè corpus cæli, sed eriam alium motorem proximum. Secundò, quia vt ostensum est superius in secundo lib. tenet san. Thom. de mente Arist. esse, quòd sint duo ordines intelligentiarum, vnus scilicet mouentium effectiuè, alius mouentium per modum finis: & q quòd liber cælum habet duos motores realiter distinctos, vnum mouentem effectiuè alterum tãquam finem propter quem mouetur. Ex his constat quòd Deus non mouet corpus cæli effectiuè absque media intelligentia, quia si immediatè mouerer, tunc oporterer esse aliam intelligentiam propter quam moueret sicut propter finem: quod repugnat superius ab ipso demonstratis. Tertiò, quia in q. de ver. q. 5. ar. 8. ait q tã à sanctis q à philosophis dicitur q omnia corporalia mediantibus angelis à diuina prouidẽtia reguntur, inquãtũ. f. mouẽt superiora corpora. Quartò, quia superius in primo libro cap. 13. dixit quòd postquam ostendit Aristoteles esse aliquem primum motorem qui est pars mouentis seipsum, inuestigat vlterius in Metaphy. alium motorem omnino separatum, qui est Deus. Quòd autem reprobat opinionem Auicen. nõ obstat, quia non reprobat illam principa

Universidad de Deusto
Biblioteca

liter nisi quantum ad rationem quam ponit. Non enim reputat ipse Tho verū quòd à Deo nō possit nisi vnū immediatè prouenire, sicut voluit Auicen. Quantū verò ad conclusionem conuenit eum ipso accipiendo cælum pro ipso corpore præcise. Sed accipiendo cælum & primum mobile pro aggregato, discordat ab ipso, quia Auicen. in proposito non distinxit inter mouere per motum finis, & mouere per motum efficientis: ideo absolutè negauit Deū mouere immediatè primum mobile. Sanc. Tho. verò inter huiusmodi motiones de mente Arist. ad distinctionem potens dixit, quòd non obstante quod Deus immediatè causauerit intelligentiam orbi appropriatam, non inconuenit tamen quòd etiam illius mobilis seipsum mouētis sit causa immediata quantum ad motum in genere causæ finalis, eo modo quo dictum est primum mobile à Deo immediatè moueri. Et est sensus primum mobile à Deo immediatè moueri, &c.

Quomodo medium sit virtutem agentis adæquans seu instrumentum.

AD huius euidētiam considerandū est, quòd aliter loquendum est de medio actionis, ex voluntate & dispositione agentis electo, & aliter de medio absolutè actioni agentis necessario. licet enim aliquis possit sibi aliquid statuere quo omnem eum effectum quē determinauit producere expleat, sicut potest artifex sibi instrumentum aliquod fabricare quo vtatur ad omnia illa opera quæ disponit operari, & ideireo non oporteat illud simpliciter adæquare virtutem artificis, sed sufficit vt adæquet dispositionem & propositum illius de producēdis per instrumentum, quando tamen medium est absolutè necessarium ad actionem agentis, secundum quòd absolutè est talis natura, ita quod nonnisi per illud possit agens vllo modo operari, necesse est vt illud virtutem adæquet, quia sicut actio agentis secundum suam rationem vt est absolutè actio ipsius secundum suam speciem consideratur, agentis virtutem adæquat: ita oportet vt medium necessarium ad expletionem virtutis ipsam virtutem adæquet, alioquin virtus agentis posset absque ipso ad aliquem effectum terminari, & per consequens eius actio, & sic nō esset medium vniuersaliter necessarium ad actionem agentis. & hoc habet veritatem tam in Deo quàm in creatura, cum hæc veritas ex rationibus terminorum oriatur. Si enim est medium necessarium ad omnem actionem agentis, oportet vt sine ipso virtus operati non possit. hoc autem est ipsum virtutem adæquare in ratione instrumenti, ideireo etiam in Deo reputat quòd aliquid sit medium omnino necessarium per quod suos effectus producat, & illud medium non adæquat virtutem diuinam. Cùm autem dicitur quòd virtus diuina exhauriri non potest, conceditur, oportet ta nen illud necessarium mediū esse tale, quòd per ipsum tota diuina virtus expleri posset, si ipsa virtus esset totaliter exhaubilis: quod cum hoc nulli creaturæ conuenire possit, cum omnis creatura à diuina virtute in infinitum superetur, oportet dicere quòd nullū est medium absolutè necessarium per quod actio diuina ad alia habeat peruenire. Quarto. In qualibet re est aliquis effectus proximus & immediatus Dei, cum in qualibet re sit aliquid quod per creationē causatur, in corporalibus materia prima, in rebus incorporeis simplices earum essentiæ, solius autē Dei sit creare, vt ostensum est in secundo, ergo adest omnibus rebus, præsertim cum ea quæ de non esse ad esse produxit, continuò & semper in esse conseruet. probatur consequentia, quia necesse est vt causa sit simul cum suo effectu proximo & immediato.

ADVERTE, ex eo quòd inquit hoc loco sanctus Thomas necesse esse vt causa sit simul cum suo effectu proximo & immediato, quòd illud quod dicit potētia, quæstione tertia, articulo vndecimo ad tertium, scilicet quoniā sufficit quòd mouens & motum sint simul in principio motus, non intelligitur de mouente proximo & immediato, sed de mouente principali & primo. Confirmatur conclusio authori. Hier. 23. & Psalm. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cælo, & in parte orientis. Quod tamē sustineri potest si intelligatur quod omnium motionum corporearum principium secundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incepit parte Deo mouēte, secundum etiam quòd scriptura Isa. vltimo & in Psalm ponit Deum in cælo esse. Prædicta opinio sic exposita est Aristo. in fine octaui Physicorum. Addit autē sanctus Thomas quòd quia etiam in infimis rebus aliquid Deus præter naturæ ordinem operatur, estēdit Deum etiam infimis rebus immediatè adesse.

Quantum ad secundum excludit sanctus Thomas quasdam falsas existimationes. Aliquis enim posset existimare sic Deum esse vbique quasi per locorum spatia secundum partes diuidatur. Hoc autem inquit non est verum, sed est totus vbique, cum sit omnino simplex. Aliquis etiam posset existimare, quòd esset simplex, sicut punctus, sed nec hoc inquit est verum, sed est indiuisibilis tanquam omnino extra genus continui existēs, ideo nō determinatur ad locum magnum vel parvum ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eū esse in aliquo loco, sed cum sit vniuersalis causa essendi, attingit omnia quæ sunt in loco suæ virtutis immēsitate. Posset vlterius aliquis credere, quòd ita sit in rebus quasi sit in ipsis mixtus. At nec hoc inquit est verum, cum neque sit forma materia alicuius rei, sed est in rebus per modum causæ agentis.

CIRCA existentiam Dei in loco & in aliis rebus considerandum primo, quòd substātiam immaterialem esse in aliquo, cum nihil aliud dicat quàm ēhiunctionem quandam & præsentialitatem ad ipsum, sicut multiplicitèr dicitur aliquid esse coniunctum & præsens alteri, ita multiplicitèr dicitur vna substantia immaterialis in aliqua re esse. In proposito ergo duobus modis contingit vnum coniungi & esse præsens alteri. Vno modo sicut causa coniungitur & adest suo effectui, oportet enim causam & effectum eius proximum simul esse, vt dictum est superius. Alio modo, sicut locatum coniungitur & præsens est loco inquātum locum replet. Quia ergo Deus est causa omnium rerum, & etiam ipsius loci inquantum res quædam est, ideo hic dicitur quòd Deus est in operibus suis per modum causæ agentis: quia verò est causa omnium quæ loco replent, dicitur particulari modo esse vbique & in omnibus locis inquantum loca sunt tanquam videlicet replens effectiue omnia loca. & hoc significatur. cùm dixit q̄ immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco.

CONSIDERANDVM secundò, quòd sicut in simultate & cōtactu corporū aut locati & loci duo sunt, scilicet substantia quæ est id quod dicitur esse simul cum altero, & id quo talis substantia dicitur simul cum alia esse, scilicet quantitas dimensiua, ita in simultate & contactu quo Deus dicitur in rebus esse, duo sunt, scilicet substātia diuina quæ est id quod est in rebus, & eius continuata operatio quæ est id quo hoc sibi conuenit. propter hoc sæpenumero dicitur à sancto Thoma q̄ Deus & quælibet substantia spiritualis est in loco per operationem, quia videlicet ipsa substātia est id quod est in loco, operatio verò est sibi ratio existendi in loco. sicut substantia corporis continetur loco, dimensio verò est sibi ratio quòd à loco contineatur: & sicut non oportet substātiam corpoream prius esse in loco quàm propriis dimēsionibus attingat locum, sed vtrumque simul est vnum sicut quo, alterum sicut quod, ita non oportet Deum & substantiam spiritualem prius esse in loco quàm operetur in loco, sed vtrumq; simul est in loco, substātia sicut quod operatio verò sicut quo. licet enim operari præsupponat esse, non tamē operati in loco præsupponit esse in loco in spiritualibus, sicut licet quantitas præsupponat substantiam in qua sit, non tamen quantitatem esse in loco siue contingere locū præsupponit substantiam esse in loco, sed econuerso.

CONSIDERANDVM tertiò, quia doctrina sanc. Th. dubium admodū est quid nomine operationis intelligat dum inquit quòd substantia totaliter talis est in loco per operationem. Capreolus enim in secunda distinctione quæstione prima, secundi, tenet quòd nomine operationis intelligitur non solùm vera operatio transiens, sed quæcūque vnitio ad cælum aut præsentia aut quodcunque aliud per modum operationis transeūtis in tem corpoream locatam designatum: & sumit fundamētum ex verbis sanct. Tho. quol. primo artic. 4. vbi ait per operationem esse intelligendum non solum motionem, sed quancunque vnitionem qua sua virtute substantia se vnit corpori præsidendo vel continendo, vel quocunque alio modo. Alij verò dicunt, quòd nomine operationis intelligitur alterū istorū trium, scilicet aut continuata exterior operatio, aut continuata attentie cum interruptione exterioris operationis, sicut angeli custodientes homines continuò attendunt vt res bene succedat, licet non continua operatione exteriori ibi aliquid agant, aut habitualis applicatio angeli ad operationem, quia scilicet virtus eius sit in vltima dispositione ad opus, & deducta sint omnia impedimenta. Quodcūque istorum affuerit, dicitur angelus esse in loco per operationem. Sumit autem hæc opinio fundamentum & ex dictis in illo quoli. & ex eo quod dicitur prima parte q. 52. artic. 2. scilicet quòd angelus est in loco per applicationem virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercunque. Mihi autē saluo meliori iudicio videtur quòd nulla istarum expositionum sit ad mentem sanct. Th. Prima enim videtur ponere quòd operatio nihil aliud dicat quàm habitudinem ipsius subsātiæ ad locum. Non video autem quomodo possit esse talis noua habitudo vnionis ad locum in subsātia separata, nisi sit aliquod aliud fundamentum nouum ad quod sequatur: aliōquin dicendū erit quòd ipsa subsātia angeli est in loco per seipsam, quia ipsa est fundamentum proximum talis habitudinis. Nec videlicet iudicatur quòd habet pro fundamēto virtutem talis subsātiæ, quia virtus vt virtus actiua non habet vt vniatur alteri nisi ratione operationis qua alterum contingit aut effectiuè aut formaliter. nihil enim suam virtutem ad alterum applicat nisi agendo in illud. Secunda autem interpretatio videtur dicēdè esse cō mentem sanct. Tho. prima parte quæst. 113. arti. 6. ad tertium, vbi inquit, quòd & si interdum derelinquat angelus hominem custodiтum, loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ, quia etiam cum est in cælo cognoscit quid circa hominem agatur, nec iudiget mora temporis ad motum localē, sed statim potest adesse. Ex quo patet quòd ad hoc vt angelus dicatur esse in aliquo loco, non sufficit vt habeat continuatam attentionem ad locum, aut sit proximè dispositus ad operandū, deductaque sint omnia impedimenta, sed requiritur vt ibi aliquid agat exteriori actione. Vnde & secundo sententiarum distinctione vndecima articulo quarto ad quintum, dicitur quòd angelus quanuis non semper sit præsens, potest tamen semper custodire inquantum effectus eius manet post actionem suam. Propter quòd videtur mihi dicendum, quod nomine operationis debeat intelligi operatio transiens qua effectus aliquis in loco aut re locata producitur, ita quòd angelus ibi est vbi operatur tali operatione. Si autem nulla tali operatione agit in aliquem locum, nullo modo dicitur ibi esse: vnde si nullibi operatur, hoc modo nullibi est. Non oportet autem sollicitari qua operatione agat in cælum empyreum, aut in aliquem alium locum in quo dicitur esse, quia sicut non nobis plenè cognita est natura angelica, neque cæli empyrei natura, ita nec nobis notæ sunt omnes operationes quibus potest aliquid in cælo empyreo & in corporibus operari. Videtur autem hæc interpretatio esse ad mentem sanct. Thom. primo sententiarum distinctione tricesimaseptima quæstione tertia articul. primo. Nam acceptans illam opinionem quæ ait angelum esse in loco per operationem, inquit, Dico quòd angelus & quælibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem effectum aliquem in eo causat præsidendo vel ministrando, & declarans tunc effectum subiungit, quòd hoc est conferendo eo pori locato non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditū, scilicet vel motum, vel lumen, vel aliquid huiusmodi. Ecce quòd nomine operationis intelligit operationem transeuntem qua aliquis effectus causatur in re. Ad id autem quod inquit sanct. Tho. in quo'ib. respondetur quòd non illud dicit quasi velit nomine operationis & contactus virtualis intelligi aliud quàm vel actionem transeuntem, sed vt daret intelligere nomine operationis non esse solam motionem localem intelligendam, sed omnem operationem trāseuntem in corpus, quæcunque sit illa. Nā & substantia præsidens corpori, & illud sua virtute continens, aliquid in illud potest efficere. Similiter omnis vnitio qua angelus sua virtute se vnit ad corpus, est secundum aliquā operationem transeuntem, licet non oporteat eam esse localem motionem. Eodem modo intelligendum est quod dicitur in prima parte angelum esse in loco per applicationem suæ virtutis qualitercunque.

SED circa prædicta occurrit duplex dubium. primum est, Num secundum doctrinam sanct. Thom. Angelus non potest transmutare corpora ad formam, sed tantùm ad motum localē. ergo circa corpus non potest habere aliam operationem quàm mouere localiter. si ergo non moueat localiter, non poterit dici esse in corpore aut in loco per operationem transeuntem, cuius oppositum est dictum. Secundum est, quia dæmones & animæ damnatæ sunt in inferno, & animæ beatæ sunt in cælo: non apparet autem quam operationem ibi habeant.

AD primum respondetur primò, quòd dictum san. Thomæ intelligitur de transmutatione ad formam omnino materialem, non autem de transmutatione ad formam aliquo modo spiritualem. Hanc enim potest angelus producere. Vnde sanctus Tho. loco prælegato ait quòd angelus est in loco inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumē, vel aliud huiusmodi. Respondetur secundò, quòd licet angelus non possit corpus virtute propria formaliter transmutare, potest tamen hoc virtute diuina, vt est de mente sancti Thomæ in quæst. de dæmonibus, art. 9. ad 3. & 11. Sed non videtur ista responsio ad mētem sancti Thomæ esse. Nam ipse vbique tenet quòd angeli non possunt in imaginationem aliquā speciem imaginatam imprimere, ex hoc quòd non possunt corpora secundum formam transmutare. constat autem quòd tales formæ habent esse spirituale, cùm sint rerum sensibilium intentiones, ergo responsio nulla. Respondetur quòd cùm dicitur angelum posse causare aliquam formam habentem esse spirituale, intelligitur quòd illud esse sit esse naturale talis formæ, non autem quòd sit esse intentionale in anima. Nam esse intentionale formæ in anima habet causari ab ipsa forma naturale esse habente tanquam eius similitudo. Ad secundum dubium dupliciter potest responderi. Primò, quòd angelus virtute propria habet esse in loco per actionem suam transeuntem, sed virtute superioris potest etiam per passionem ab alio, in loco esse, & ita dicitur esse in igne inferni, quia ille ignis virtute diuina ipsum alligatum tenet, ne alibi esse & operari possit: & idem de animabus est dicendū. Sed quia sanctus Thomas in quarto sententiarum, dist. 44. videtur velle quòd talis detētio & alligatio existentiam eius in igne sicut in loco præsupponat, ideo secūdo respondeti potest, quòd aliquid in ignem agunt, aut scilicet motum, aut aliquid aliud nobis occultum: non possuntque in aliud corpus operari. similiter de animabus quæ ponuntur in cælo esse, dicēdum est quòd aliquid ibi operārur, quicquid sit illud. Considerandum quartò, quod quia angelus est in loco non situaliter & dimensiuè, quemadmodum corpus, sed tantùm sicut mouens in moto, & operans in operato, oportet vt secundum modum quo substantia mouens essentialiter à moto distincta, est in ipso, & operans in operato, accipiamus angelum esse in loco. Mouens autem non est in moto ratione alicuius quod sit in mouente, sed ratione actionis transeuntis in passum vnientis, & quodammodo colligantis mouens & motum ideo & angelum esse in loco, modo sibi per se conuenienti, non exigit vt id ratione cuius dicitur esse in loco, sit in ipso angelo, sed requiritur vt sit in moto & passo, cuius oppositum conuenit corpori. Nam quia est in loco situaliter & dimensiuè tanquam commensuratum loco, oportet vt per quantitatē suam sit in loco, non autē per quantitatem in alio corpore existentem. nihil enim commēsuratur alicui primo ratione extrinsecæ quantitatis, sed ratione propriæ & sibi intrinsecæ. Quod ergo dicitur Deum esse in omnibus rebus tanquam causam agētem: intelligitur quòd non est in rebus situaliter & localiter ad modum rei quātæ, sed sicut operans est in eo quod operatur, ita quòd agere & operari in rebus est ratio præsentialitatis eius ad res: quod etiam aliquando vocat san. Tho. esse in loco per contactum virtutis.

Vtrum Angelus possit simul in pluribus locis esse.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium à diuo Thom. prima quæst. 52. & pri. sententiarū, dist. 37. tactū. Primum est, vtrū sicut Deus simul est in pluribus locis, ita angelus in pluribus talētem locis simul esse possit. Facit enim in hac re dubium, prætermissis iis quæ ab aliis dicuntur, quia cùm angelum esse in loco nihil aliud sit quàm ipsum esse per extrinsecam operationē præsentem loco (vt ex superioribus constat) vnum angelum simul esse in pluribus locis contingeret si in pluribus locis simul operabitur. hoc autem non videtur impossibile angelo, ergo videtur q̄ simul in pluribus locis esse possit, quod est contra determinationē S.T. in locis prælegatis. minor probatur. Nō minoris virtutis est angelus quā corpus cęleste: sed cęleste corpus simul in pluribus locis inferioribus operatur & diuersis operationib', quod patet, quia in diuersis locis diuersos effectus producit, ergo multò magis hoc potest angelus. Secundum est, Vtrum in vno & eodem loco simul esse possint plures angeli. Et videtur quòd sic, quia vnus homo videtur à pluribus dæmonibus obsideri. Dicitur enim de illo obsesso qui narratur creatus à Domino, quòd in ipso erat dæmonum legio, hoc autem est contra determinationem S.T. vbi suprà.

Vtrum in eodem loco possint plures angeli simul esse.

AD euidentiam primi dubij considerandum est ex doctrina sanct. Thom. in locis adductis, quòd non inconuenis loca quæ

Ad 1. dub. resp.

Universidad de Deusto
Biblioteca

partiẽlatim & diuisim cõsiderata sunt plura, simul sumpta in cõparatione ad vnam virtutem se habere tanquam vnum totalem locum cõstituentia, sicut plures domus & plures vici vnam ciuitatem constituunt. Dicitur ergo de mente sancti Thomæ, quòd vnus angelus non potest esse simul in pluribus locis, vt plura sunt, id est, inquantum accipiuntur vt duo loca totaliter distincta, quia ab vna virtute finita non potest nisi vna operatio prouenire simul & consequenter nisi vnus effectus, sed bene potest esse in pluribus locis per modum vnius loci, vt scilicet vnum totalem locum constituant. Sicut potest angelus omnia vnius ciuitatis loca simul destruere inquantum operationi angeli tota ciuitas pro vno loco & adæquato & totali respondet. potest enim angelus in loco magno esse & in loco paruo, & simul in pluribus locis, dummodo possint vt vnum locum integrantia aliquo modo accipi.

AD argumentum in oppositum negatur quòd cælum per vnicam virtutem possit immediatè operari in pluribus locis, potest quidẽ per plures virtutes in pluribus partibus cæli, puta in pluribus stellis existẽtes, plures operationes producere, & in pluribus locis, vt plura sunt, operari, sed per vnicam virtutem hoc non potest. cùm autem probatur, quia in diuersis locis diuersos effectus producit, dicitur quòd illos effectus non producit immediatè, sed mediante vno effectu quem in pluribus locis, vt vnum locum constituunt, immediatè producit, puta mediante lumine aut calore aut aliquo huiusmodi. Nam primus & immedius effectus vnius virtutis cælestis in diuersis subiectis diuersam accipit limitationem, vt inde diuersi effectus possint prouenire, sicut virtus causæ vniuersalis in causa particulari limitationem accipit. Angelus autem non dicitur esse eo modo quo est in loco, nisi vbi immediatè operaturideo licet in pluribus locis possit mediatè operari sicut & cælum, non tamen propter hoc dicitur simul in pluribus locis esse.

Ad 2. dub. responsio. AD secundi dubij euidentiam considerandum primò, quòd plures angelos simul esse in vno loco dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter, alio modo materialiter. Nam quum angelus non sit in loco nisi per operationem qua producit aliquid in loco, locus materialis angeli est illa res quę est locus aut in loco, absolutè, & secundum se considerata, locus verò formalis est ipsa res quæ est locus, vt effectus operationis angelicæ in se habet: ideo plures angelos esse simul in vno loco materialiter sumpto, est ipsos in vna re locata aut in vna re quæ est locus absolutè sumpta simul operantipsos autem simul esse in vno loco formaliter sumpto, est in vno materiali loco vnum & eodem numero effectum producere. Considerandũ secundò, quòd plures angelos simul producere vnum & eundem effectum, dupliciter intelligi potest. Vno modo, quòd quilibet ipsorum sit causa per se sufficiens totalis & immediata: alio modo, quòd quilibet ipsorum se habeat vt causa insufficiens & partialis, sicut se habent plures trahentes nauem ad vnum nauis tractum. Dicitur ergo primò, quòd plures angelos esse simul in vno loco materiali non est impossibile. Nam nulla est ratio quare in vnam & eandem rem non possint plures angeli diuersis operationibus diuersos effectus producendo operari, quia nec hoc aliis causis repugnat, ostensum est enim suprà angelũ esse in loco nõ solum per motũ localem, sed etiam per alios effectus. Dicitur secũdò, quòd plures esse simul in vno loco formaliter tanquam causas partiales immediatas eiusdem numero effectus, nõ est quidem impossibile, quum etiam hoc aliis causis conuenire possit: videtur tamen inconueniens, præsertim de angelis qui ex diuina ordinatione operantur in loco. Nam cùm vnus sufficiat effectũ ad quẽ mittitur per se solũ aut virtute propria aut virtute diuina producere, superfluum videtur vt duo ad vnum effectum tanquam partiales & insufficientes causæ concurrãt. Dicitur tertiò quòd plures angelos esse simul totaliter & adæquatè in pluribus locis, hoc est, quòd vnum & eundem numero effectum simul in eodem loco producant tãquam immediatę causæ & totales ipsius, est simpliciter impossibile apud diuum Thomam & apud Aristotelem. Quòd enim ista sit mens sancti Thomæ patet prima parte loco allegato: & primo sententiarum, vbi expressè ponit quòd impossibile est vt duæ causæ completæ sint immediatè vnius & eiusdem rei. Idem etiam expressè tenet quinto Metaphysicæ, ca. de causa. Quod verò sit etiam de mente Aristotelis, patet secundo Physicorum, tex. 30. & quinto Metaphysicæ, cap. de causa. Vbi postquam dixit quòd eiusdem contingit esse multas causas, vt statuæ artem statuificam &cæs, subiungit, sed non eodem modo, sed hoc quidem sicut materia, illud autem vnde motus. Idem tenet Commẽtator secundo Physicorum, & quinto Metaphysicæ, exponendo illa verba non eodem modo. Hoc est etiam de mente Themistij, & Alberti in eisdem locis. Ratio autem huius est, tum quia si vnus effectus numero à pluribus causis totalibus eiusdem generis & eiusdem ordinis proueniret, effectus per se & determinatus non haberet causam determinatã. Nam si ab vna causa procedit, & ab alia etiam potest procedere simul, sequitur quòd prima non est per se & determinata eius causa. causa enim sine qua effectus aliquis esse potest, non est illius effectus per se & determinata causa, nec valet dicere, quòd depẽdet ab vtraque vt sunt vnum, quia illas causas esse vnum in causando, si quilibet est per se sufficiens & totalis causa, non tollit quin effectus absque quacunque illarum per se sumpta possit esse, & per consequens relinquitur quòd nulla illarum sit per se & determinata causa ipsius.

SED contra hanc determinationem duplex occurrit dubiũ. *Vna ob.* Primum est absolutè contra illam probationem. Vnus effectus *Alia ob.* non potest esse à pluribus causis immediatis eiusdem generis totalibus. Nam fingamus duo corpora luminosa eiusdem rationis & virtutis æquè proxima alicui secundum se totum medio, primo illuminabili perfectè, id est, in summo à quouis eorũ, aut etiam vt tollatur omnis calumnia per Dei potentiam ipsa corpora luminosa in eodem loco ponantur, quæritur vtrum tale medium illuminabitur ab altero illorum corporum tantùm, aut ab vtroque. non ab altero tantum, quia non apparet ratio quare magis ab vno quàm ab altero debeat illuminari, ergo ab vtroque, sed vtrumque illorum est causa sufficiens & totalis illius effectus, ergo &c. Secundum dubium est contra principale propositum. Ponamus quòd vnus angelus velit in vno instanti aliquem effectum producere, & eundem effectum vnus alius angelus in eodem instanti producere velit, sitque vnusquisque illorum sufficiens ad talis effectus productionem per se sumptus, & vnus illorum cogitationem alterius circa productionem ignoret. Tunc arguitur sic: vnusquisque illorum in illo & eodem instanti applicabit virtutem suam & suam volutionem ad illum effectum, ergo vnusquisque ipsorum illum producet, & est vnusquisque sufficiens & totalis causa talis effectus, ergo plures angeli simul erunt in eodem loco formali totaliter, cuius oppositum est dictum.

AD primum istorum dicitur, quòd aut à nullo illorum corporum tale medium illuminabitur, aut ambo concurrent ad illum effectum tanquam causa partialis, ita scilicet quòd neutrum secundum totam suam virtutem aget, sed secundum partem virtutis. Nam cum vnumquodque ipsorum ad productionem illius effectus inclinetur per se, vnum alteri repugnabit tanquam suæ causalitatis impeditiuo, & ideo necesse erit aut vt nullum ipsorum agat vno alterum omnino prohibente, aut vt neutrum suæ virtute totaliter vtatur, sed ambo ad illum effectum tanquã partiales causæ concurrant. Ad secundum dicitur primo. Sicut quamur de angelis beatis, quòd nullus ipsorum circa corporalia operatur nisi ex ordinatione diuina, vt videtur velle sanct. Tho. primo sentent. distinct. 37. & ideo casus non est possibilis nisi supponeremus Deum impossibile præcipere. Dicitur secundò. Si loquamur de duobus angelis malis, aut etiam de duobus bonis, considerata in ipsis sola virtute naturæ, quòd aut nullus illorum operaretur vno alterum impediente, aut partialiter ad illum effectum concurrerent, vt de corporibus illuminosis dicebatur. licet enim cogitarlo vnius angeli non sit alteri manifesta quandiu manet in ipso solùm, quum primum tamen ad aliquod extrinsecum applicatur, cognosci potest, & ideo se mutuò impedirent, sicut duo homines se aliquando impediunt à productione alicuius effectus vno alteri repugnante.

SED adhuc remanet dubium. Nam cum angelus in instanti aliquem effectum producere possit, applicet vnusquisque illorũ angelorum suam virtutem ad passum in vno & eodem instanti, si vnus alium impedit, quæritur quando impedit. aut enim impedit ante instans applicationis virtutis aut in illo instanti, aut in tempore vel in instanti sequenti. non ante instans applicationis virtutis, quia tunc vni angelus non est nota alterius cogitatio non in ipso instanti, quia in ipso produci applicando virtutem, cum in instanti producat, in talibus autem simul sit productum esse, non potest autem impediri quin effectus producatur quando iam productus est. non etiam in instanti aut tempore sequenti, cum iam in præcedenti instanti fuerit productus, ergo nullo modo vnius alium impediet. Respondetur quòd vnius alium impediet in instanti applicationis virtutis, nõ quidem applicationis existentis in executione in illo instanti, sed quæ esset nisi impediretur. vnus enim impedit alterum ne agat plicetur virtus passo per actualem productionem effectus in illo instanti in quo effectum imperat. Nam in instanti talis impetus proueniret effectus nisi impediretur. Cum arguitur quia in illo instanti producitur effectus per applicationem virtutis, negatur, nullum enim instans est in quo tunc sit actualis applicatio virtutis agendo, sed tantùm est instans in quo esset talis applicatio nisi impediretur.

SED adhuc remanet dubium. Nam cum angelus agat per voluntatem, à virtute ipsius non prouenit nisi quod ipse vult euenire, sed in illo instanti nullus ipsorum vult alterum impedire, cum vnus de alio non cogitet quando effectum imperat, sed tantùm velit effectum producere. ergo nullo modo vnus illorũ impedit alium in instanti in quo productio effectus imperatur. Dicitur primò, quòd licet à virtute angeli non prouenitat per se nisi quod ipse vult euenire, potest tamen per accidens aliud euenire dum eius voluntati resistitur ne effectus intentus eueniat. Dicitur secundò, quòd vnus angelus in tali casu dicitur alium impedire non ex parte ipsius angeli, virtutẽ scilicet eius debilitando & diminuendo, sed tantum ex parte passi, reddendo scilicet ipsum indispositum ad susceptionẽ effectus ab illo, quod est formaliter, non autem actiuè impedire, iuxta ea quæ dicit sanctus Tho. 4. sentent. dist. 17. q. 1. art. 5. q. 1. ad 2. Nam ex dispositione vltima & præsentia vnius angeli potentis aliquem effectum totali ter producere in passum reddit ur passum indispositum & impotens ad susc ipiendum illum effectum ab alio angelo tanquam à totali causa: & ideo si vterque angelus sit vltimatè dispositus ad producendum illum effectum pro vno & eodem instanti, vterque illorum indisponet formaliter passum ad susc ipiendum eundem effectum ab alio. & sic à nullo produceretur.

AD rationem principalem huius dubij dicitur quòd cùm angelus per suam operationem possit esse in loco magno & paruo, & etiam in loco indiuisibili secundum doctrinam sanct. Tho. quãdo in vno corpore sunt multi dæmones, non dicuntur esse plures in vno loco proprio, sed in pluribus locis propriis, inquantum vnus in vna parte corporis, & alius in alia operatur hominem excruciando, vel aliquid aliud agendo.

Dicendum est. CONTRA fundamentum principale conclusionis, scilicet quòd ideo Deus est in omnibus rebus, quia rebus omnibus dat esse & illas conseruat, arguitur ex dictis Scoti primo sententiarum, dist. 37. Primò, soli conuenit agere vbi non est, quia generat naturam in visceribus terræ vel aliquod mixtum, & ibi non est, & hoc agit sua forma substantialis, quia non substantia non potest generare substantiam, ergo ex operatione Dei in rebus non potest argui quòd sit in rebus. Secundò, quòd agens creatum non possit agere in aliquod distans nisi prius agat in propinquũ, hoc non est nisi aut quia concurrunt in ipso agente duæ potentiæ actiuæ subordinatæ: quarum vna habet proximum pro passo proportionato, alia verò habet reliquum passum remotum proportionatum, aut propter defectum virtutis agentis, ex quo prouenit quòd prius producat formam imperfectiorem quam perfectiorem. sed nulla harum conditionum in Deo reperitur, cum sit omnipotens, ergo potest agere in distans. Tertiò, voluntas æquè potest velle distans sicut propinquum, sed Deus omnipotens causat suo velle quicquid vult, ergo potest etiam causare aliquid distãs. Quartò, non oportet præintelligere Deum in aliqua parte vniuersi, vt ibi aliquid causet, sed magis econuerso quòd prius sit ibi secundum potentiam vbi prius aliquid causet. ergo licet per impossibile non esset ibi præsens secundum essentiam, posset tamen ibi causare. probatur antecedens, quia ante mundi creationem præsentia immensitatis non præexigebatur præsentiæ potentiæ, vt potentia est, imò potentia prius habuit terminum suum quam esset præsentia secundum essentiam.

AD euidentiam horum considerandum est, quòd vniuersaliter quidem verum est inter agens & passum oportere esse aliquẽ contactum virtutis. Non enim est intelligibile quòd vnum agat in aliud, & quod illud sua virtute non contingat: agens autem contingere sua virtute passum, est, agens in ipsum passum operari: sed quia contingit agens operari in vnum immediatè, sicut manus mouet baculum, & operari in aliquod mediante altero, sicut manus mediante baculo mouet lapidem: ideo contingit agens aliquid sua virtute cõtingere immediatè, aliquid verò mediatè, scilicet mediante aliquo eius virtutem ad passum deferente. sicut autem in contactu quantitatiuo vnum non potest alterum immediatè tãgere quin substãtia eius illi sit immediata, ita impossibile est quòd vnum sua virtute aliud immediatè cõtingat non mediante aliquo eius virtutem deferẽte, quin illi immediata sit eius substantia: sed sicut alius est contactus quantitatiuus, & alius est contactus virtutis, ita alia est immediatio substãtiæ secundum contactum quantitatiuum, & alia secundum contactum virtutis. Secundum enim contactum quantitatiuum ãrten ditur immediatio secundum situationem, ita videlicet quòd inter duas substantias situatas non mediat alia substantia situata. Secundum verò contactum virtutis attenditur immediatio non situationis, cùm aliquando agens non subsit situi, puta agens spirituale, sed actuationis patientis ab agente, ita scilicet quòd inter agens & patiens non mediat aliud agens à quo ipsum patiẽs actuetur. & hæc dicitur immediatio causalitatis. sicut autẽ immediatio siue simultas quantitatum est ratio immediationis situationis substantiarum quæ illis quantitatibus subsunt, & ex earum immediatione mediatio situalis substantiarum arguitur, ita immediatio actionis agentis in passum & receptionis patientis ab agente est ratio immediationis agẽtis & patientis secundũ causalitatem, & ex illorum immediatione arguitur agentis & patiẽtis immediatio. Quòd si agens sit spirituale, & per consequens non determinatum situ, non tãtum potest dici agens esse immediatum passo, sed etiam in illo esse tanquam videtur esse ipsum per modum efficientis immediatè actuans, & ibi existens vbi est ipsum passum, vt dicitur primo Sententiarum, distinctione 37. art. 1. Attendendum tamen quòd substantiam spiritualem ibi esse vbi est id in quod agit, siue esse in eodem situ, vbi est illud, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd informetur situ, & illi cõmensuretur, sicut & corpus in quod agit, & hoc non est verum, quia situi & loco sola habentia quantitatem commensurantur. Alio modo per indistinctionem, quia videlicet non est distincta & separata à loco & situ illius corporis, & etiam per causalitatem, & per causalitatis præsentiam: causalitatis dico actualis, nõ autem potentialis tantum, & hoc modo intelligitur esse vbi est corpus in quod agit. Ex his patet quòd impossibile est aliquid agere immediatè in aliquod passum quin illud sit immediatè, & simul cum illo immediatione causalitatis, & per indistantiam loci. Si enim ab ipso distantia causalitatis distaret, iam non esset immediatè agens, quia inter ipsum & passum mediaret aliud agens. De hac ergo simultate quæ scilicet est secundum contactum virtutis, & secundum immediationem causalitatis, loquitur sanctus Thomas cùm dicit Deum esse in omnibus rebus, non autem de simultate situali, cùm substãtiæ immateriali non conueniat situari propriè loquendo, eo quòd careat quantitate. Hæc autem simultas siue existentia Dei in rebus nihil aliud formaliter importat quàm habitudinem præsentiæ Dei ad res creatas, operationem qua in ipsis immediatè operatur concomitãtem, sicut præsentialitas & immediatio situalis duarum substantiarum importat habitudinem præsentiæ vnius ad alterum, immediationem situum & quantitatum concomitãtem: & similiter est de existẽtia cuiusliber substantiæ separatæ in loco. Non enim est in omni loco quem sua virtute contingit, sed in illo in quem immediatè operatur. Scotus autem instat contra sanctum Thomam, ac si poncret Deũ aliquo situ contineri, & non posse agere nisi in id quod est sibi proprinquum secũdum situm, quod longè alienum est à mente ipsius, vt patuit.

Virtum cor. p. possit agere in aliquod situm lucr distãs immediate.

VTRVM autem vnum corpus possit immediatè agere in aliquo distans ab eo secundũ situm, dicitur quòd non de mente Aristotelis septimo Physicorum. huius autem ratio est, quia sicut virtus corporis, vt sic, est virtus materialis & in quanto recepta, & sine corpore exerceri nõ potest, & ita contactus virtutis inter corpora non potest esse sine contactu quantitatiuo & materiali. Sicut enim se habet virtus ad quantitatem, ita videtur se habere contactus illius virtutis ad contactũ secundum quãtitatem. Istis præmissis, ad argumenta Scoti facile est respondere. Ad primum quidem negatur antecedens. est enim falsum, vt patuit, siue intelligatur de immediatione secundum situationẽ, siue de immediatione secundum causalitatem. Ad probationem dicitur quòd ea quæ in visceribus terræ virtute solis generantur, non immediatè generantur à sole, sed mediatè, inquantum virtus solis ad terræ viscera. Cùm autem dicitur quòd nõ substantia non potest generare substantiam, hoc quidem verum est tanquam principale agens, sed quòd hoc agat tanquã instrumentum substantiæ non inconuenit: calor enim naturalis in animalibus generat carnem instrumentaliter, inquantum videlicet est instrumentum animę. Ad secundum negatur maior. ex aho enim potest illud prouenire. Nam si loquamur de simultate & distantia secundum causalitatem, de qua loquimur in proposito, illud prouenit ex ipsa ratione immediati agentis. Nam si agens ageret in distans secundum causalitatem, iam non esset immediatè agẽs, vt patuit. Si verò loquamur de simultate & distãtia secundum situationem, hoc prouenit ex conditione virtutis corporeæ, quia enim, vt diximus, est virtus materialis & recepta in quanto, sibi cõuenit vt nullum corpus immediatè contingat, nisi illa se quantitatiuè tangant. Ad tertium dicitur primò quòd voluntas diuina non potest velle aliquid distãs à Deo, quia ab ipso nihil neque secundum situm localem distat, cùm non sit situatus, neque secundum distãtiam causalitatis modo præexposito, cùm nihil sit in rerum natura quod non immediatè à diuina actione attingatur. Vnde prima parte quæst. 8. ar. 1. ad tertium, ait sanctus Thomas quòd hoc ad maximam Dei virtutem pertinet, quòd immediatè in omnibus agit, & ideo nihil est ab eo distans. Ad quartum negatur consequentia. licet enim oporteat præintelligere Deum operari in aliquo quantum ad nostrum modũ intelligendi, antequam sit secundum essentiam præsens, inquantum operari est ratio quòd Deus sit in re aliqua, non sunt tamẽ separabilia secundum rem, sed vnum necessario alterum concomitatur. nõ enim omne prius potest esse absque posteriori, præsertim quando est naturalis sequela ad alterum, & vnum est ratio alterius: sicut quia simultas & contactus quantitatis subsun-

Universidad de Deusto
Biblioteca

itæ corporeæ est ratio simultatis substantiæ, si remoueretur cõtactus quãtitatis, remoueretur simultas situalis substantiæ corporeæ, & licet simultas quantitatis sit prior secundum intellectum substantiæ corporeæ simultate, posito tamen contactu & simultate quantitatum, necesse est poni substantiarum quæ illis quantitatibus substant simultatem. ita in proposito cum relationis præsentiæ Dei ad creaturã ratio sit operatio ipsius in creaturam, non potest operatio diuina à tali præsentialitate essentiæ separari. Alia argumenta facit Scotus in secundo, dist. 2. q. 6. ad probandum quòd angelus non est in loco per operationem: sed illa plenissimè soluta sunt à Capreolo & aliis Thomistis: ideo illa prætermittenda duxi, præsertim quia ex dictis facilè eorum solutio haberi potest.

De opinione eorum qui à rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones. Caput 69.

De hac op. Au. 12. Meta. com. 18.

EX præmissis autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quòd nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuũ naturalium, ita scilicet quòd ignis non calefacit, sed Deus causat calorem præsente igne: & similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus. Hũc autem errorem rationibus cõfirmare conati sunt, ostendentes nullam formam neque substantialem neque accidentalem nisi per viam creationis produci in esse. non enim possunt formæ & accidentia fieri ex materia: cum non habeant materiam pattẽ sui: vnde si fiant oportet quòd fiãt ex nihilo, quod est creari: & quia creatio solius Dei actio est, vt in secundo ostensum est: sequi videtur quòd solus Deus ram formas substantiales quàm accidẽtales in natura producat.

Prima ratio pro præd. opin.

Huic autem positioni partim etiam quorundam philosophorum opinio concordauit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se, deriuatum inuenitur: videtur quòd formæ rerum quæ non sunt per se existentes, sed in materia, proueniant ex formis quæ per se sine materia sunt: quasi formæ in materia existentes sint quædam participationes illarum formarum quæ sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quæ sunt causæ essendi his sensibilibus secundum quòd eas participant. Auicenna verò posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere: accidentales autem formas esse ponebat materiæ dispositiones quæ ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proueniebantin quo à priore stultitia declinabat. Huius autem signum esse videbatur, quòd nulla virtus actiua inuenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates actiuæ & passiuæ, quæ non videntur esse ad hoc sufficientes quòd substantiales formas causare possint.

Plato.

Auicen.

3 Inueniuntur etiam quædam in istis inferioribus quæ non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata. vnde videtur quòd horum formę ex altioribus prouenient principiis: & pari ratione aliæ formæ quarum quædam sunt multò nobiliores.

4 Quidã verò ad hoc argumentũ assumunt ex naturalium corporũ imbecillitate ad agendũ. nã omnis corporis forma est adiuncta quantitati: quantitas autem impedit actionem & motũ: cuius signum ponunt, quia quantum additur in quãtitate alicui corpori, tantò fit ponderosius, & tardatur motus eius: vnde ex hoc concludunt quòd nullum corpus sit actiuum, sed passiuum tantùm.

5 Hoc etiam nituntur ostendere per hoc quòd omne patiens est subiectum agenti: & omne agens præter primum quod causat, requirit subiectum inferius se: nulla autem substantia est inferior corporali: vnde videtur quòd nullum corpus sit actiuum.

6 Addunt etiam ad hoc, quòd corporalis substantia est in vltima distantia à primo agente: vnde non videtur eis q̃ virtus actiua peruenire vsque ad substantiam corporalem: sed sicut Deus est agens tantùm: ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiua tantùm. Propter has igitur rationes ponit Auicebron in lib. fontis vitæ, quòd nullum corpus est actiuum: sed virtus substantiæ spiritualis pertranseiens per corpora, agit actiones quę per corpora fieri videntur. Quidã etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quòd etiã accidentia non sint ex actione corporum: quia accidens non transit à subiecto in subiectum: vnde reputant impossibile quòd calor transeat à corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari à Deo. Ad præmissas autem positiones multa inconuenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, & maximè corporalis, aliquid operatur: sed Deus operatur in omnibus solus: Deus autem non variatur per hoc quòd operatur in rebus diuersis: non sequetur diuersus effectus ex diuersitate rerum in quibus operatur. hoc autem ad sensum apparet falsum. non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum: neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. non ergo causalitas effectuum inferiorum, est ita attribuenda diuinæ virtuti quòd subtrahatur causalitas inferiorum agentium. Item contra rationem sapientiæ est vt sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatæ nullo modo operantur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediatè: frustra essent adhibitæ ab ipso aliæ res ad producendos effectos. repugnat igitur prædicta positio diuinæ sapientiæ.

Quidã posuerũt quòd nulla creatura habet actionem quãtum ad aliquid, sed solus Deus.

Primum.

Secundum.

Tertium.

Adhuc quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud: sicut causa quæ dat corpori elementari grauitatem, dat ei motum deorsum: facere autem aliquid actu, consequitur ad hoc quod est esse actu, vt patet in Deo. ipse enim est actus purus, & est prima causa essendi omnibus, vt suprà ostensum est. si igitur communicauit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit: consequens est quod communicauit eis similitudinem suam quantũ ad agere: vt etiam res creatæ habeãt proprias actiones. Amplius, perfectio effectus determinat perfectionẽ causæ. maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimus agens. oportet igitur quòd res ab ipso creatæ perfectionem ab eo consequantur: detrahere ergo perfectioni creaturarum, est detrahere perfectioni diuinæ virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionẽ ad aliquẽ effectũ producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ. ex abundantia enim perfectionis est quòd perfectionem quam habet, possit alteri communicare: detrahit igitur hæc positio diuinæ virtuti. Item sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optimè facere: Deus autem est summum bonum, vt in primo ostensum est *. igitur eius est facere optimè omnia: melius autem est bonũ quod alicui collatum, sit multorum commune, quàm quod sit proprium: quia bonum commune semper inuenitur esse diuinius quàm bonum vnius tantùm: sed bonum vnius fit multis commune, si ab vno in alia deriuatur: quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. si verò potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibipsi proprium. sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicauit, vt vna res quod accepit, possit in aliam rem transfundere. detrahere ergo actiones proprias à rebus creatis est diuinæ bonitati derogare. Adhuc, subtrahere ordinem rebus, est eis subtrahere id quod optimũ habent: nam singula in seipsis sunt bona: simul autem omnia sunt optima propter ordinem vniuersi. semper enim torum melius est partibus, & finis ipsarum. si autẽ à rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum adinuicem. rerũ enim quæ sunt diuersæ secundũ suas naturas, non est colligatio in ordinis vnitatẽ, nisi per hoc quòd quædã agunt, & quædã patiuntur. inconueniens igitur est dicere quòd res non habent proprias actiones.

Quòd præmissa ratio concludat.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Quintum.

Sextum.

Septimum.

Octauum.

Nonum.

Decimum.

Opinio.

Amplius, si effectus non producuntur ex actione rerum creatarũ, sed solùm ex actione Dei: impossibile est quòd per effectus manifestetur virtus alicuius causæ creatæ. non enim effectus ostendit virtutẽ causæ nisi ratione actionis quæ à virtute procedẽs ad effectum terminatur. natura autem causæ non cognoscitur per effectum nisi inquantũ per ipsum cognoscitur eius virtus quæ naturã cõsequitur. si igitur res creatæ non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur q̃ nunquam natura alicuius rei creatæ poterit cognosci per effectũ: & sic subtrahitur nobis omnis cognitio sciẽtiæ naturalis, in qua præcipuè demõstrationes per effectum sumuntur. Itẽ, apparet per inductionem in omnibus quòd simile agat simile: id autem quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantùm, sed cõpositum ex materia & forma. non igitur species rerum separatarum, vt Platonici posuerunt: neque intelligentia agens, vt posuit Auicen. est causa formarum quæ sunt in materiis: sed magis hoc cõpositum ex materia & forma. Itẽ, si agere sequitur ad esse in actu, inconueniens est quòd actus perfectior actione destituatur. perfectior autem actus est forma substantialis quàm forma accidentalis. Si igitur formæ accidẽtales quæ sunt in rebus corporalibus habent aliquas actiones, multò magis forma substãtialis habet aliquam propriam actionem. non est autem eiusmodi actio disponere materiam: quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formæ accidentales. igitur forma generantis est principium actionis, vt forma substantialis introducatur in generatum. Rationes autem quas inducunt, facile est soluere. Quum enim ad hoc aliquid fiat, vt sit: sicut forma non dicitur ens, quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est: ita nec forma propriè fit, sed incipit esse per hoc q̃ compositum sit reductum de potentia in actũ quæ est forma. Nec etiam oportet vt omne quod habet aliquã formam quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma: sed immediatè quidẽ ab alio quod habet similem formã, simili modo scilicet participatã: quod tamen agat in virtute illius formæ separatæ siqua sit talis. sic enim agens similem effectum sibi producit. Similiter eriã nec oportet quòd quia omnis actio inferiorum corporum sit per qualitates actiuas & passiuas, quæ sunt accidentia: quòd non producatur ex actione earum nisi accidens: quia illæ formæ accidentales sicut causantur à forma substantiali, quæ simul cũ materia est causa proprium accidentium: ita agunt virtute formæ substãtia lis, quod autẽ agit in virtute alterius, producit effectum similem nõ sibi tantũ, sed magis ei in cuius virtute agit: sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo artis: ex quo sequitur q̃ ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substãtiales inquantũ agunt instrumẽtaliter in virtute substantialium formarũ.

Ad rationẽ Auicen.

Ad rationẽ Auerroys.

Ad rationẽ Plato.

Ad rationẽ Mauror.

In animalibus verò quæ ex putrefactione generantur

causatur forma substantialis ex agẽte corporali, scilicet corpore cæl. sti, quod est primum alterãs. vnde oportet quòd omnia mouentia ad formam in istis inferioribus agant in virtute illius: & propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus cælestis absque agente vniuoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animæ animalium perfectorum, requiritur cũ agẽte cælesti agẽs vniuocũ. talia enim animalia nõ generãtur nisi ex semine. Et propter hoc dicit Aristoteles in secũdo Physicorũ *q̃ non generat hominem & sol. Nõ est autẽ verũ quòd quãtitas impediat actionẽ formæ nisi per accidẽs, inquantum scilicet omnis quãtitas cõtinua est in materia: forma autẽ in materia existẽs quũ sit minoris actualitatis, est per cõsequens minoris virtutis in agẽdo: vnde corpus quod habet min⁹ de materia & plus de forma, sicut ignis, est magis actiuum.

**Te. cõ. 26.*

Ad quartum.

Supposito autem modo actionis quam forma in materia existẽs habere potest, quãtitas coauget magis quã minuat actionem. nam quanto corpus ignis fuerit maius, suppposita æquè intensa caliditate, tantò magis calefacit: & supposita grauitate æquè intẽsa, quãtò magis fuerit corpus graue, tãtò velocius mouebitur motu naturali: & inde est quòd tardius mouetur motu innaturali. quia igitur corpora grauia sunt tardioris motus in naturalis, quũ fuerit maioris quãtitatis, nõ ostẽditur q̃ quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsã.

Ad quintũ

Nõ oportet etiã quòd corpus omne careat actione propter hoc quòd in ordine rerũ substãtia corporalis est infima secundũ suũ genus, quia etiam inter corpora vnũ est superius altero, & formalius, & magis actiuũ: sicut ignis est respectu inferiorũ corporũ. nec tamen etiã infimũ corpus excluditur ab agendo. manifestum est enim quòd corpus non potest agere se toto, cùm sit compositũ ex materia, quæ est ens in potentia: & forma, quæ est actus. Agit enim vnumquodque secundũ quòd est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam: ad quam comparatur aliud corpus. s. patiens secundum suam materiam, vt subiectum, inquantum materia eius est in potentia ad formam agentis. Si autem conuersio ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia & patientia adinuicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. sin autem, erit vnum tantùm agens, & alterum tantùm patiẽs respectu illius: sicut est comparatio corporis cęlestis ad corpus elemẽtare. Sic igitur corpus agit in subiectum non ratione totius corporis, sed formæ per quã agit. Non est etiam verum quòd corpora sint in vltima remotione à Deo. Cũ enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant secundũ quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. illud etiã in entibus est extremè distans à Deo, quod est potentia tantùm, scilicet materia prima: vnde eius tantùm est pati, & non agere. corpora verò cùm sint composita ex materia & forma, accedunt ad diuinam similitudinem in quantum habent formam quam Aristoteles in primo Physicorum* nominat diuinum quoddam. & propter hoc secundum quòd habent formam, agunt: secundum verò quòd habent materiam, patiuntur. Ridiculum autem est dicere quòd ideo corpus non agat, quia accidens nõ trãsit de subiecto in subiectum: non enim hoc modo dicitur corpus calidũ calefacere, quòd idem numero calor qui est in caleficiente corpore, trãseat ad corpus calefactum: sed quia virtute caloris qui est in caleficiente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale nõ est traducens propriam formam in alterum

Ad sextũ

**Te. cõ. 11.*

subiectum:sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum: non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis,quanuis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus,quasi in omnibus operanti.

Super cap. 69.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas Deum esse omnibus operantibus causam operandi, vult nunc quędam errorem ex præmissis exortum excludere. Sumpserunt enim quidam ex hoc quod dictum est Deum esse omnibus operantibus causam operandi,& quòd in omnibus operatur, occasionem dicendi quòd nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quòd ignis non calefacit: sed causat Deus calorē præsente igne. Circa hūc autem errorē duo facit.Primò,ipsum excludit. Secundò, remouet quædam dubia cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primò, ponit sectatores huius erroris cum eorum fundamentis. Secundò, ipsum errorem confutat. Tertiò, ad fundamenta errantium respondet. Quantum ad primum. Quidam scilicet Saraceni, vt recitat Cōmentator 12.Metaphicæ tex.18. & 9. Metaphys. commento 7. hunc errorem tenuerunt hac ratione, quòd formæ non possunt nisi per creationem produci, cùm ex materia fieri non possint, eò quòd non habeant materiam partem sui:creare autem solius Dei est. Quidam verò alij ponētes formas quæ sunt in materia, prouenire à formis quæ sunt per se sine materia, concordant prædictæ opinioni. Posuit enim Plato ideas esse causas essendi iis sensibilibus. Auicenna verò posuit substātiales formas ab intelligentia separata effluere : declinabat autem à priori stultitia in hoc quòd ponebat accidentales formas esse materiæ dispositiones, & à naturalibus agentibus prouenire. Mouebantur autem primò,quia omne quod non est per se,prouenit ab eo quod est per se:secundò,quia nulla virtus actiua inuenitur esse in istis inferioribus, nisi accidētalis forma: tertiò,quia animalia genita ex putrefactione non generantur ex sibi similibus. Quidā verò sicut Auicebron in libro de materia & forma,vt est apud Albertum primo Physicorum,quem appellauit Librum fontis vitæ,eò quòd ex ipso tanquam ex fonte vita fluat intellectus, & scientiæ ponens nullum corpus esse actiuum,sed virtutem substantiæ spiritualis per corpora transeuntem actiones agere quę per corpora fieri videntur, addiderunt has rationes. Primò, quia omnis corporis forma est adiuncta quantitati, quantitas autem impedit actionem & motum: quod patet,quia per adiectionem quātitatis corpus fit ponderosius.& tardatur motus eius. Secunda, quia nulla substantia est inferior corporali: omne autem agens præter primum quod causat, requirit subiectum inferius se.Tertia,quia corporalis substantia est in vltima distantia à primo agente. Quidam verò in lege Maurorum, vt recitat Rabbi Moyses, dicentes omnia accidentia creari à Deo, addiderunt hanc rationem,quia accidens non transit à subiecto in subiectū. Quantum ad secundum arguitur contra prædictas positiones, primò sic : Si nulla inferior causa & maximè corporalis aliquid operatur,sed solus Deus,non sequeretur diuersus effectus ex diuersitate rerum in quibus Deus operatur, cùm ipse Deus non varietur per hoc quòd operatur in diuersis rebus.hoc autem ad sensum apparet esse falsum,ergo &c.

ADVERTE quòd si aliqua causa operetur per appositionem alicuius alterius & præsentialitatem, non possunt appositione diuersorum diuersi effectus prouenire,nisi aut propter diuersam actionem eorum quæ apponuntur inquantum in ipsis actio primi agentis limitatur, aut propter aliquam mutationem & variationem causę,ex eo quòd per appositionem diuersorum operatur. Si ergo ponatur quòd diuersa apposita in actione Dei nihil agāt,& quòd Deus non varietur ex appositione diuersorum in quibus operatur,sicut in re præsenti suæ actioni,& per quam sua actio transeat,non poterit saluari quomodo ex appositione diuersorū sequantur diuersi effectus à Deo,puta quomodo ex appositione calidi sequitur calefactio,& non infrigidatio, nisi forte per accidens, & ex semine hominis opposito sequitur generatio hominis, & sic de aliis, & hoc est huius rationis fundamentum.Quia verò dici posset quòd istu diuersitas effectuum ex applicatione diuersorum prouenit,non quia ista apposita aliquid agant, neque quia ex appositione diuersorum Deus varietur, sed quia Deus statuit apponendo ignem calefacere,& hominem generare apponēdo semen hominis:ideo vt hoc remoueat sanctus Thomas addidit secundam rationem,& arguit secundo loco sic: Si Deus solus omnia immediatè operaretur, frustrà essent ab ipso adhibitæ aliæ res ad producendos effectus, sed est contra rationem sapientiæ vt aliquid sit fruſtrà in operibus sapientis,ergo &c. Tertiò,Deus communicauit aliis similitudinē suam quantum ad esse, ergo communicauit eis suam similitudinem quantum ad agere, ergo vt etiā res creatæ habent proprias operationes.probatur cōsequentia, quia facere aliquid actu cōsequitur ad esse actu,vt patet in Deo. quod autē dat alicui principale dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud.Saltē necessariò aut secundum conuenientiam & decentiā,declaratur in dicte grauitatē,qui etiam dat motum deorsum. Quartò, Si nulla creatura habet actionē ad aliquem effectū producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ,cum ex abundantia perfectionis sit quòd perfectionem quam habet,possit alteri communicare.ergo detrahitur perfectioni diuinæ virtutis.probatur cōsequentia, quia cū perfectio effectus determinat perfectionem causæ, oportet quòd à Deo qui est perfectissimum agens, creaturæ perfectionem consequantur : & sic dum detrahitur perfectioni creaturæ,detrahitur & perfectioni Dei.

CIRCA istam propositionem, Perfectio effectus determinat perfectionē causæ,considerandum est,quòd duplicem sensum habere potest. Vno modo vt intelligatur secundum rationem efficientiam,& sic non accipitur hic,cum sit manifestè falsa. Constat enim quòd perfectio effectus nihil agit in causā vt possit causare determinationem perfectionis ipsius, sed magis perfectio causæ ponit terminū perfectionis effectus. vnde hic dicitur pro manifestatione dictæ propositionis q maior virtus perfectioré effectum inducit. Alio modo vt intelligatur arguitiuè & secundum quandam illationem & consequentiam, & hoc modo hic accipitur. Cum enim maior virtus causæ perfectiorem effectū, potest ex perfectione effectus inferri à posteriori causæ perfectio,& vbi in effectu maior fuerit perfectio,potest inferri,maiorem perfectionem in causa esse.

SED tunc occurrit dubium. Nam licet vbi causa de necessitate naturæ agit, derogans perfectioni effectus deroget etiam causæ perfectioni, quia vbi perfectio effectus minor fuerit, necesse est perfectionem talis causę minorem esse,vbi tamen causa non agit secundum necessitatem naturæ,sed secundum suam determinationem:& propositum suæ voluntatis,derogando effectui non oportet vt sit derogatum causæ, cum ster causam voluntariè agentem perfectissimam esse in se, & tamen paruam perfectionem suo effectui dare velle.Deus autem est causa voluntaria creaturarum, non autem causa agens ex necessitate naturæ, ergo quanuis ponatur aliquam perfectionem creaturæ derogare, ex hoc non derogatur virtuti diuinæ quin sit perfectissima.

Respondetur & dicitur primò,quòd vtique ista ratio non videtur induci à san.Th. tanquā demonstratiua, sed tanquā probabilis & persuasiua. Dicitur secūdò,q dupliciter loqui possumus de diuina virtute. Vno modo secundum quòd in seipsa est. Alio modo secundum quòd creaturis communicatur,& nobis ex eius effectibus manifestatur.Si primo modo consideretur, sic dū derogatur perfectioni effectus, nō oportet derogari perfectioni causæ:& iuxta hunc sensum procedit obiectio.Si autem secundo modo cōsideretur,sic derogando perfectioni creaturæ dero gatur perfectioni diuinæ virtutis.quantò enim minor perfectio fuerit in creaturis, tantò diuina bonitas & virtus erit ipsis minus communicata:& quanto minorem perfectionem cognouerimus in creaturis,tanto minꝰ & imperfectius diuina virtus nobis ex creaturis innotescit. Et secundum hunc sensum probatur ratio S.T.Cum enim communicare suam perfectionē videatur consequi saltem secundū quandā conuenientiam ad esse in actu perfectum, sicut & Deus qui est actus purus, est etiā prima causa essendi omnibus,probabile videtur quòd Deus qui dat et se actu creaturis,det etiam illis vt agant:& si ponatur quòd det esse actu absque hoc quòd agant,videtur bonitati diuinæ derogari,vtpote quæ non communicauerit seipsam, & nobis se non manifestauerit secundum communicationem operationis quasi debitæ creaturæ.Posset etiam sustineri quòd hæc ratio necessariò concludit, dicendo quòd operari & agere virtualiter, hoc est habere virtutem agēdi,necessariò consequitur ad hoc, quòd est esse in actu perfecto & completo secundum conditionē priæ naturæ,& ideo dans esse actu complete,necessario dat etiā virtutem agendi: & sic si ponatur non posse cōuenire creaturæ, vt agat, sequitur diuinam virtutem imperfectam poni, vt pote quæ non possit creaturæ dare esse perfectum & completum. Nec valet quod dicitur Deum esse agentem voluntarium, quia etiam agens voluntarium habens virtutem producendi aliquid in actu completo, potest etiam illi dare id quod ad esse in actu perfecto consequitur:imò si dat primum, necessariò dat secundum.Prima tamen responsio videtur melior,quia dicentes eam naturam nullā habere posse actionem, negarent quòd habere virtutem agendi consequatur necessariò esse in actu. Quintò, & est confirmatio præcedentis,Deus est summum bonum,ergo eius est optimè omnia facere, ergo sic rebus creatis suam bonitatem communicauit, vt vna res quod accepit, possit in aliam rem trāsfundere.ergo detrahere proprias actiones à rebus creatis,est diuinæ bonitati derogare.probatur prima consequentia,quia sicut boni est bona facere,ita summi boni est aliquid optimè facere,id est,ipsum decet optimè facere secundum rei factæ exigentiam. Secunda quoque probatur, quia melius est bonum quod alicui collatum fit multorum commune,quàm quod sit proprium, cùm bonum quantò communius, tantò diuinius: bonum autem vnius fit multis commune si ab vno in alia per propriam actionem deriuatur. Sextò,subtrahere à rebus actiones est ab eis ordinem earum adinuicem subtrahere, ergo est subtrahere eis id optimum quod habent,ergo primum est inconueniens:probatur antecedens,quia diuersarum naturarum non est colligatio in ordinis vnitatem nisi per hoc, quòd quædam agant,& quædam patiuntur.prima verò consequentia probatur, quia singula in seipsis sunt bona , simul autem omnia sunt optima,propter ordinem vniuersi,cùm totum semper sit melius partibus, & finis earum. Septimò, effectus non producuntur ex actione rerum creatarū, ergo impossibile est quòd per effectus manifestetur virtus alicuius causæ creatæ, ergo nunquam naturaliter alicuius rei creatæ poterit cognosci per effectum,ergo subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis in qua præcipuè demonstrationes per effectum sumuntur. probatur prima consequentia,quia effectus non ostendit virtutem causæ nisi ratione actionis quæ à virtute procedens ad effectum terminatur. Secunda verò probatur,quia natura rei creatæ non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus quæ eum consequitur. Octauò,apparet per inductionem, quòd simile agat suum simile,sed quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantùm,sed compositū ex materia & forma, cùm generatio sit ex materia,& ad formam terminetur, ergo generatum est compositum ex materia & forma,ergo nō est species separata , vt Platonici voluerunt , neque intelligentia aggregata,vt voluit Auicēna. Aduerte quòd ista ratio sumpta est ex Aristotele septimo Metaphysicæ contra Platonem , & conuincit etiam Platonicos quàm Auicennam,quia supponebant vnum falsum,scilicet quòd sola forma generaretur,non autem compositum,& non poterant saluare aliquam generationem vniuocam esse. Nonò,& est ratio particulariter contra Auicennam. Formæ accidentales quæ sunt in rebus corporalibus , habent proprias actiones, scilicet per Auicennam , ergo & formæ substantiales, ergo cùm eius actio non sit disponere materiam, quia ad hoc sufficiunt formæ accidentales, forma generantis est principaliter introductionis formæ substantialis in generatum. probatur prima consequentia, quia cùm agere consequatur ad esse in actu, incōuenies est quòd actus perfectior qui est forma substantialis,actione destituatur,quando scilicet formæ accidentali conueniat. Quantum ad tertium respondet san. Tho. rationibus prædictæ opinionis. Ad rationem quidem primam, quæ erat Saracenorum, respondet, quòd sicut forma dicitur ens non quasi ipsa habeat esse,scilicet primò, sed quia per eam compositum est,ita nec propriè fit,sed incipit esse per hoc quòd compositum fit reductum de potentia in actum quæ est forma.

ADVERTE quòd sanctus Tho. ex his vult habere quòd non oportet formam creari, licet ex materia non fiat, quia ipsa non est id quod fit,sed est id quo compositum fit,& consequenter nulla productio ad ipsam primò terminatur. Ad primam rationem pro Platonis opinione & Auicennæ respondet,quia non oportet vt habens formam quasi participatam recipiat eam immediatè ab eo quod est essentialitet forma,sed immediatè ab alio habente formam simili modo participatam, quod tamen agit virtute illius formæ separatæ siqua sit talis.

ADVERTE quòd sub dubitatione dixit de forma separata siqua sit talis, quia non putat verum esse ideas separatas quas Platonici posuit,nec esse intelligentiam vnam creatam cuius sit omnes formas substantiales inferioribus dare ad modum Auicennæ. Sed tamen quia non est intentionis suæ hoc loco de eorum positionibus disputare,ideo respondet admissa etiam eorum positione quantum ad esse illarum substantiarum separatarum.

Ad secundam respōdet,quòd licet omnis actio inferiorum cortinet fiat per qualitates actiuas & passiuas , quæ sunt accidentales,non tamen oportet quòd non producatur ex earum actione nisi accidens,quia agunt virtute formę substantialis,& sic ex earum actione producuntur formæ substantiales inquantū agunt instrumentaliter in virtute formarum substantialium. Ad tertiā dicit primò , quòd in genitis ex putrefactione forma generatur non ex substantia separata immediatè, sed ex agente corporali, scilicet ex cælesti corpore. Dicit secundò, quòd licet ad producendas aliquas formas imperfectas sufficiat virtus cælestis absq; agente vniuoco, cō quòd corpus cæleste sit primum alterans in eius virtute omnia mouentia ad formam in istis inferioribus agunt:ad producendas tamē formas perfectiores,sicut sunt formæ animalium perfectorum,requiritur cum agente cælesti agēs vniuocum,quia talia animalia non generantur nisi ex semine,id est nisi cum virtute corporis cælestis concurrente semine.

De hīq̄ ex putrefactione generatur.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est quòd licet hīc nō fiat mētio nisi de virtute corporis cælestis in productione eorum quæ per putrefactionem generantur, in septimo tamen Metaphicæ,lectione octaua ponit sanctus Thomas , & est de mente Auerrois 12.Metaphicæ,commēto 13.quod præter virtutem corporis cælestis est etiam in materia ex qua generātur huiusmodi animalia,aliquod principiū simile virtuti actiuę, quæ est in semine , ex quo huiusmodi animaliū animæ causantur: quia tamē huiusmodi principiū & virtus nō prouenit ab anima, sicut virtus quæ est in semine ex quo perfecta animalia generātur, sed tantùm à corpore cælesti in quo virtualiter omnes formæ generatæ sicut in principio actiuo continentur : ideo generatio horum soli corpori cælesti attribuitur hoc loco & in aliis etiam locis,dicitur quæ se habete virtutem solis ad horum genę rationem,sicut virtutem formatiuam quæ est in semine in genę ratione perfectorum.

Virum idē specierum pos fit ex putre factione & ex semine generari.

VTRVM autem idem secundum speciem possit ex putrefactione & ex semine generari videtur secundum sanct. Thomæ doctrinam,quòd sic. Nam 10.Metaphysicæ lectione 6.& lectione octaua,vbi ex proposito hāc materiam determinat,tenet hoc de mente Aristotelis esse in naturis imperfectis. Videtur autem hoc rationabile esse.Nam in multis huiusmodi,vt in apibus quę Commentator videtur dicere vtroque modo generari 12.Metaphycæ,commēto 18. videmus eandem figuram esse, eadem accidentia,eaſdem operationes,eoſdem motus,eadémque organa motus: item eadem conseruantia,eadémque corruptentia, ex quibus solemus in cognitionem speciērum deuenire:& hac ratione vtitur Scotus ad confirmationem positionis sancti Tho. in primo sent.dist.2.q.7. Est etiam expressa mens Aristotelis 7. Metaphysicæ,tex.23.vt etiam ex textu Græco apparet,vbi ait q quædam eadem & ex spermate fiunt & sine spermate.

fecundum ſpecierum poſſe ex putre factione & ex ſemine generari.

SED circa hoc difficultatem faciunt primò verba Aristotelis primo de generatione animalium cap.1. & 16.vbi vult quòd quæ non ex coitu animalium prodeunt,sed ex putri materia, licet generent,non tamen sui generis prolem procreant.

Secundò,difficultatem afferunt quædam dicta sancti Thomæ quæ contrarium sonare videntur. Nam prima quæst.71. artic.1. ad primum,ait quòd illa quæ naturaliter generantur ex semine non possunt naturaliter sine semine generari.Primo quoq;sent. dist.10.ar.5.ait quòd idem in specie non est per putrefactionem & seminationem. De potentia etiam quæst.3.art.11.ad primum, ait quòd animalia generata ex semine & ex putrefactione in genere conueniunt,& specie differunt. Inde veri. etiam quæst. 12. ar.2. ad quartum,videtur admittere quòd mures genetati ex semine nō possunt esse eiusdem speciei cum illis qui ex putrefactione generantur. Tertiò,difficultatem afferunt rationes Auerr.8.Physicorum,commento 45.& in Paraphrasi de generatione animalium libro 1. cap.1. prima est : Si materiæ sunt diuersæ, & formæ sunt diuersæ. sed constat aliam materiam esse rem putrem,& aliam sanguinem menstruum,ergo &c.maior probatur,tum quia alioquin non esset forma propria huius materiæ, & tunc quodliber posset ex quolibet generari,tum quia materię essent ociosæ. Secunda est,Si sic esset,tunc eadem species esset à natura & à casu.hoc autem est falsum:tum quia quod fit à natura,opponitur ei quod fit à casu,tum quia nulla species est à casu. Tertia est, Si quod generatur ex semine,potest idem generari ab agente æquiuoco per putrefactionem,aut hoc fiet de necessitate & semper,aut in pluribus,aut rarò.Si primum,ergo nunquam generabitur ex semine. Si secundum,ergo naturaliter generabitur æquiuocè:& sic rarò generabitur ex semine, quod falsum esse constat.Si tertium,ergo generabitur à casu:hoc autem dictū est superius speciei repugnare,ergo &c.Quarta est:Vnius rei est tantum vnus modus procedendi ex alio,ergo &c.Ad rationem autem superius adductam pro positione sancti Thomę, dici posset ex his quæ in Paraphrasi adducta habentur, quòd similitudo inter genita per putrefactionem & per seminationem, non necessariò arguit identitatem specificam, quia sensus nō potest in omnibus iudicare id in quo species vna est aut plures.Nā etiam inter naturale & artificiale tanta poterit esse similitudo, quòd iudicabitur ipsa esse vnum secundum speciem,vt patet de argento à natura genito,& de argento per artem alchimiæ producto.

PRO solutione istorum dubiorum sciendum quòd ea quæ ex putrefactione generantur sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt quæ hunc determinatum generationis modum sibi à natura vendicant vt ab agente tantùm æquiuoco & ex putri materia generēturquædā verò sunt quæ ita ab agente æquiuoco ex putri materia generantur,quod etiam ab agente vniuoco per seminationem pōssunt generari.Verumque autem genus ex suæ naturæ imperfectione hoc habet vt ab agente æquiuoco generari possit ex materia putri.Sed primum genus imperfectius est quàm secundum.In primo enim genere vermes qui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dam collocantur,& huiusmodi.In secundo verò mures,ranæ,& similia.Quæ primo modo generantur ex putrefactione, constat quòd cùm nullo genito per seminationem idem specie esse possunt,repugnat enim quòd talis natura per putrefactionem tantùm generetur,& quòd etiam per seminationem. Vnde huiusmodi aut nullo modo generant,aut si generant, diuersum quidam generant à sua specie, quod nec mas est nec fœmina, puta vermiculos quosdam,vt inquit Aristoteles loco allegato,cap.16. Quæ autem secundo modo generantur, manifestum est quòd eum aliquo per seminationem producto idem secundum speciem esse possunt: & ideo non inconuenit vt sibi simile secundum speciem generent.

AD authoritatem ergo Aristotelis dicitur quòd non est vniuersaliter de omnibus genitis per putrefactionem intelligenda, sed de iis tantùm quæ à primum genus spectant, quæ inquam habent à natura vt ex putri tantùm materia & ab agente æquiuoco generentur. ex his enim aliqua sunt quæ non generant secundum Aristotelis mentem,in prædicto capite,vt culices & vermiculi: aliqua verò sunt quæ generant quidem, sed alterum genus,vt pulices,muscæ,& huiusmodi.si insterur quòd sit authoritas prædicta vniuersaliter de omnibus intelligenda, quia ratio quam adducit ad omnia se extendit, hæc scilicet: Si ex coitu eorum quæ non ex animalibus orta sunt, animalia orirentur: hæc si eiusdem generis essent, primum quoque eorum parentum talem esse oporteret.Si autem dissimilia essent,sed quæ coire inter se possent,tursus ex his alia quædam natura procrearetur,& alia ex ea,& ita in infinitum.Dicitur quòd hæc ratio non vniuersaliter concludit de omnibus,sed tantùm de primo genere. Nam si ex his quæ habent vt tantùm ex putri materia & ab agente æquiuoco generentur, produceretur aliquid simile secùdum speciem per seminationẽ: sequitur quòd & parentes essent talis naturæ quæ posset per seminationem procreari.hoc autem est impossibile per suppositum.Si etiam masculus & fœmina producerentur diuersa à parentibus secundum speciem,& ipsa similiter alia diuersa procrearent, & sic in infinitum, quod abhorret natura.De secundo autem genere loquendo non est inconueniens si producant aliquid sui generis,quòd & parentes habeant similem ortum,id est,quòd habeant naturam quæ simili modo in ipsis quantum est ex se procreari potuisset per seminationem.

AD difficultatem quæ ex verbis sancti Thomæ oritur, respondetur. Ad dictum primæ partis dicitur quòd non intendit negare san. Tho. quin aliqua genita ex semine possint etiam eadem secundum speciem ex putri materia generari, sed quòd ea quæ ex inclinatione & virtute actiua propriè naturæ generantur ex semine,non possunt ex virtute huiusmodi suæ naturæ per putrefactionem generari. virtus enim actiua vnius naturæ ad vnum modum producendi determinatur: huic autem non repugnat quòd possint per virtutem corporis cælestis gerentem vicem virtutis talis naturæ ex putri materia generari. Ad dictum primi sen.dicitur similiter quòd sensus illorum verborum est, idem in specie non esse à virtute actiua suæ naturæ vtroque illorum modorum:potest etiam dici sensum esse,quòd idem in specie non producitur per se ex seminatione & putrefactione, ad causas particulares compatando.Nam vt inquit san.Th.7.Metaphysicę,generatio animalis ex putrefactione si ad causas particulares hic infetius agentes referatur, inuenitur per accidens & casualis, quia præter intentionem caloris qui putredinem causat,est,quòd ex putrefactione hoc animal generetur. Ad dictum in q.de potentia dicitur,quòd intelligitur de iis quæ ex putrefactione tantùm propter summam naturæ imperfectionem habent generari. nõ autem vniuersaliter de omni per putrefactionem genito.Hunc autem sensum exprimit 3.sen. dist.33.art.2.q.4 ad primum si bene inspiciatur.Ad dictum ex q. de verit. potest primò dici quòd secundum mentem Com.loquitur. Vnde & in arguendo,ipsum allegat. Potest secundò dici quòd non loquitur vniuersaliter de toto genere murium ex putrefactione genitorum,sed de quadam eorum specie determinata quæ ex putrefactione tantùm generari potest. talis enim species distinguitur ab illa specie murium qui & ex seminatione & ex putrefactione possunt generari. Ad rationes deinde ex Auerroe sumptas respondetur. Ad primam quidem dicitur, quòd materia proxima rei duplex est,vna inexistens ac permanens in re genita,sicut caro,& os, materia humani corporis sunt:alia verò transiens, & in re genita non permanens, sicut sanguis menstruus corporis humani materia est. si maior de prima materia intelligatur, ipsa est vniuersaliter vera,sed dicitur quòd materia talis in genitis ex semine & ex putrefactione quæ eiusdem speciei sunt, eiusdem est rationis in vtrisque. Non enim virtute cælestis corporis ex putri materia tale animal generatur nisi per ipsam virtutem ad eam materiæ dispositionem reducatur,quam talis forma requirit.Si verò intelligatur de secunda materia,ipsa habet veritatem in naturis tantùm perfectis. Nam sunt naturæ aliquæ quæ non tantùm ex materia ad aliquam perfectionem reducta tanquam ex materia transeunte produci possunt, sed etiam ex materia imperfectè disposita & putri. Ad primam eius probationẽ dicitur, quòd licet cuiuslibet materiæ specificæ sit vna forma specifica propria ex qua constituitur,non tamen oportet vt cuiuslibet huiusmodi materiæ sit vna propria forma, quæ scilicet ex ipsa tota materia educi possit. Videmus enim in homine quòd ex cibis diuersarum specierum sanguinis natura generatur, non tamen sequitur quòd quodlibet possit ex quolibet generari. Determinat enim sibi forma materiã alicuius generis determinatã,ita quòd ex materia extra illud genus educi nõ posset, licet ex speciebus pluribus illius generis educatur.licet enim ex multis speciebus rerum generetur sanguis,non tamẽ ex vnaquaque re. Ad secundã quoque probationem patet ꝙ consequẽtia falsa est. Ad secũdam rationẽ dicitur iuxta doctrinam Arist. 7. Metaphysicæ tex.22.& san.Th.ibidẽ,quòd non incõuenit aliquã speciem secundum aliquod sui indiuiduũ fieri à natura, & secundũ aliud fieri à casu, si ad causas particulares fiat relatio. vnde negatur falsitas consequentis si ad ipsas causas particulares huiusmodi generatio referatur.si autem in virtutem cælestem referatur generatio ex putrefactione, negatur consequentia. Est enim vt dicit ibidẽ san.Th.de intentione virtutis cælestis vt educantur in actu omnes formæ quæ sunt in potentia materiæ.Ad primam imposs. tionem consequentis, dicitur quòd licet fieri à natura, & fieri à casu,sint modi ex se oppositi, non inconuenit tamen vt in ordine ad diuersas causas vni & eidem speciei conueniant. inuentio enim thesauri quæ ab vno est intenta,alteri euenit per accidens. Ad secundam dicitur, ꝙ licet nulla tota species sit a casu,non inconuenit tamen quòd aliquod indiuiduũ speciei in ordine ad alias causarum inferiorum eueniat à casu. Ad tertiam rationẽ dicitur primò, ꝙ si absolutè loquamur,ratius huiusmodi animal generatur ex putrefactione quàm ex seminatione.Dicitur secundò,quòd si in causam cælestem generatio ex putrefactione referatur,in pluribus euenit.pro maiori enim parte ex materia talis ter putrefacta virtus cælestis animal huiusmodi generat. Vt enim superius de mente san.Th. dictum est, de intentione virtutis cælestis est,vt omnes formæ quæ in materia sunt, in potẽtia educantur in actu: ideo sicut aliæ causæ naturales effectus ad quos naturaliter inclinantur pro maiori parte si in materiam agant dispositam,producunt, ita & de cælo dicendum est. Cum autem contra primum dictum instatur, quia tunc species esset à casu: negatur consequentia: quòd enim absolutè aliquid à casu euenisse non facit vt à casu euenire dicatur,alioquin coniunctio omnium Planetarum in signo piscium, quæ rarissimè euenit,diceretur à casu esse:sed tunc dicitur aliquid à casu accidere, quando præter intentionem agentis eius effectui rarò coniungitur,vt ex secundo Physicorũ patet. Cum etiam cõtra secundum dictum arguitur,quia tunc tale animal naturaliter æquiuocè generetur. Propter quod videtur aliquibus quòd dictũ ipsius s. Physicorum,sit de naturis perfectis duntaxat,de quibus tantùm ibi exemplificat,intelligendum. Ad responsionem autem quæ data est ad rationem pro opinione san.Th.dicitur quòd non satisfacit.Datò enim ꝙ aliquando propter similitudinem in figura & colore non possimus perspicuè diuersitatem aliquorum specificam cernere:similitudo tamen in figura & operatione,& motu atque motuum organis, conuenientiáque in eisdem consumptibus & corrumpentibus, non videtur esse inter ea quæ diuersa sunt specie,& ideo conuenientia in istis, identitatis specificæ sufficiens indicium est. Non enim à posteriori aliter in cognitionem vnitatis aut diuersitatis specificæ deuenimus,nisi ex horum consideratione.

AD primam rationem Auicebron,dicit primò sanctus Tho. quòd quantitas non impedit actionem formæ nisi per accidens, inquantum omnis quantitas continua est in materia:forma autem quæ est materia, quum sit minoris actualitatis, est etiam minoris virtutis in agendo. Dicit secũdò quòd supposito modo actionis quam forma in materia existens habere potest,quantitas nõ minuit,sed magis auget actionem & motum naturalem, per corpora grauia sint tardioris motus innaturalis,cùm fuerit maioris quantitatis.

CIRCA illam propositionem: Omnis quantitas continua est in materia: aduerte quòd detetminat se sanctus Thomas ad quantitatem continuam, & quia de illa intendebat obrectio, & quia secundum aliquos quãtitas discreta inuenitur etiam in rebus immaterialibus. licet enim apud ipsum quantitas discreta inueniatur tantùm in rebus materialibus, sicut & continua: vt tamen absolutior sit eius responsio, & magis à calumnia aliena, determinauit se ad quãtitatem continuam, de qua nullus in via Aristot.dubitat quin materiam consequatur. Ad secundam dicitur primò quòd licet corporalis substantia sit infima in ordine rerum,non tamen oportet vt omne corpus careat actione, quia etiam inter corpora vnum est superius & formalius & magis actiuum altero,vt patet de igne respectu inferiorum corporum. Dicit secundò, quòd nec etiam infimum corpus excluditur ab agendo,quia omne corpus agit secundũ suam formam ad quam comparatur aliud corpus secũdum suam materiam vt subiectũ, inquantum eius materia est in potẽtia ad formam agentis:quod si conuerso etiam ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia & potentia adinuicem, vt in elementis accidit:sinautem, vnum erit agens tantùm,alterum verò tantùm patiẽs respectu illius, sicut se habet cœlum ad elementa. Ad tertiam respondet, negando quòd corpus sit in maxima distantia à Deo.materia enim prima quæ est pura potentia,est illa quæ maximè distat à Deo,qui est actus purus:ideo ipsius est pati tantùm,non autem agere:corpora verò accidunt ad diuinam similitudinem inquantum habent formam,ideo agunt secundum quòd formam habent,patiuntur verò secũdum quòd habent materiam.

AD rationem Maurorum respondet, quòd ridicula est,quia non dicitur corpus calidum calefacere quasi idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat in corpus calefactũ, sed quia virtute eius fit alius calor numero actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia, & hoc est commune omni agenti naturali.

ADVERTE ex sancto Thoma,potentia.q.3.ar.7. quòd illa propositio: Idem accidens non migrat de subiecto in subiectum,intelligitur de eodem accidente secundum numerum,non autem quin simile secundum speciem virtute accidentis in aliquo subiecto existentis in aliud subiectum induci possit.

Quomodo idem effectus sit à Deo & à naturali agente.

Cap. 70.

VIDVSDAM autem difficile videtur ad intelligendum quòd effectus naturales attribuantur Deo & naturali agenti.Nam vna actio à duobus agentibus non videtur progredi posse. si igitur actio per quã naturalis effectus producitur, procedit à corpore naturali,non procedit à Deo.

2. Item,quòd potest fieri sufficienter per vnum, superfluum est quòd fiat per multa. videmus enim quòd natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per vnum.cùm igitur virtus diuina sufficiens sit ad producendos effectus naturales: superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes: vel si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quòd diuina virtus ad eundem effectum agat.

3 Præterea,si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. non videtur igitur esse possibile quòd eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt. Hæc autem difficultatem non afferunt si præmissa considerentur. In quoliber enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quæ agit, & virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem: virtus autem inferioris agentis dependet à virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conseruat eam: aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat per quam agit instrumentum,nec conseruat,sed dat ei solum motum.Oportet igitur quòd actio inferioris agentis non solùm sit ab eo per virtutem propriam: sed per virtutem omnium superiorum agentium.agit enim in virtute omnium: & sicut agens infimũ inuenitur immediatum actiuum, ita virtus primi agẽtis inuenitur immediata ad producẽdũ effectũ. nam virtus infimi agentis non habet quòd producat hunc effectum ex se,sed ex virtute superioris proximi: & virtus illius ex virtute superioris: & sic virtus supremi agentis inuenitur ex se productiua effectus, quasi causa immediata: sicut patet in principiis demonstrationum quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconueniens quòd vna actio producatur ex aliquo agente,& eius virtute: ita non est inconueniens quòd producatur idem effectus ab inferiori agente,& à Deo:ab vtroque immediatè, licet alio & alio modo. Patet etiam quod si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quòd Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum, nisi virtute diuina: neque est superfluum si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere,quòd per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia diuinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solùm quantum ad hoc quòd essent, sed etiam quantum ad hoc quòd aliorum causæ essent. his enim duobus modis creaturæ communiter omnes diuinam similitudinem consequuntur, vt suprà * ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. Patet autem quòd non sic idem effectus causæ naturali & diuinæ virtuti attribuitur, quasi partim à Deo,& partim à naturali agente fiat: sed totus ab vtroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento & principali agenti etiam totus.

Solutio ad primam.

Ad secundam.

**Cap. ar. huius lib. Ad tertiã.*

Super cap. 70.

EXCLVSA opinione illorum qui proprias actiones à rebus creatis subtrahebant, vult sanctus Thomas soluere quædam dubia quæ aliquibus circa præmissa difficultatem afferunt. Non enim videtur aliquibus possibile esse ꝙ effectus naturales attribuantur Deo & naturali agenti:& arguunt.Primò sic:Vna actio à duobus agentibus non videtur progredi,ergo &c. Secundò, diuina virtus sufficit ad effectus naturales producendos: ergo superfluum est adhibere naturales virtutes: vel si naturalis virtus sufficit, superfluum est quòd diuina virtus agat,ergo &c.

Tertiò, si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum, ergo &c.

AD PRIMVM RESPONDET sanctus Thomas quòd cum in quolibet agente sit considerare rem quæ agit, & virtutem per quam agit, virtus inferioris agentis dependet à virtute superioris agentis, inquantum superius agens

Universidad de Deusto
Biblioteca

dat virtutem inferiori agenti per quã agit vel cõseruat eam, vel applicat ad agendum dando illi solum motũ, ideo actio inferioris agentis sit ab eo non solùm per propriã virtutẽ, sed etiam per virtutem omnium superiorum agentium: & sicut agẽs infimum inuenitur immediatum actiuum, ita virtus primi agentis inuenitur immediata ad producendum effectum. Ex quo sequitur, ϕ sicut non est inconueniens vnam actionem procedere ab agente & eius virtute, ita non est inconueniens eundem effectum à Deo & inferiori agente immediatè produci, licet alio & alio modo, à Deo scilicet immediatione virtutis, ab inferiori verò agente immediatione suppositi agentis.

Superius agens dat inferiori virtutẽ per quam agit.

CIRCA illam propositionem, superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conseruat eam, vel applicat ad agendum: aduertendum ex doctrina sanct. Thom potentia quæst. 3. artic. septimo ad septimum, duplex vis ad agẽdum rebus creatis inest dum agunt, vna est forma habens esse firmũ & tatum in natura per quam agunt tanquam propria & naturali virtute. alia est vis quæ est intentio sola virtutis diuinæ habens esse incompletum per modum quo colores sunt in aere, & virtus actis in instrumento, & ista vis non conuenit rebus nisi quãdo actualiter operantur & agunt tanquam diuinæ virtutis instrumenta, sicut & virtus artis non remanet in instrumento nisi quando ipso vtitur ad operationem artis. Deus ergo dat à rebus naturalibus vtramque virtutem, sed secundam tantum illis communicat dum eas ad operationem applicat: ideo dixit sanctus Thomas quòd superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit vel conseruat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per secundam virtutem efficitur.

Quomodo Deus in omnibus agit immediatè immediatione virtutis.

DE IMMEDIATIONE virtutis & suppositi dictum est in præcedentibus, ideo satis est nunc vnum exoriens dubium excludere. videtur enim quòd virtus supremi agentis non sit productiua effectus quasi causa immediata, vt hic dicitur. Sicut enim primum ageus operatur per secunda agentia tanquam per instrumenta, ita virtus primi agentis vtitur virtutibus secundorum agentium tanquam instrumentis, sed quia primum agens operatur per secunda tanquam per instrumenta, ipsum non dicitur agens immediatum, sed mediatum: & infimum ageus, vt hic dicitur, est immediatum actiuum: ergo quia primi agentis virtus agit per virtutes secundorum tanquam per instrumenta, ipsa non erit immediata causa effectus, sed mediata. Respondetur quòd in hac obiectione accidit deceptio, quia accipitur ordo eodem modo in virtutibus & in suppositis agentibus, cum dicimus vnum operari per alterum, & eodem modo accipitur immediatio. hoc autem non sic est, sed ordo qui consideratur in suppositis, cum dicimus vnum suppositum per aliud operari, est ordo descensus: ordo verò qui in virtutibus consideratur, est ordo ascensus. Cum enim dicimus vnum suppositum agere per aliud, intelligimus ϕ agit per ipsum tanquam per instrumentũ ab eo motum ad aliquod producendum, sicut cum dicimus fabrum lignarium facere scamnum per serram: & ideo si multa agentia ad vnam operationem concurrunt dum dicimus vnum operari per aliud, ibi considerãtur descensus quidam à supremo agente non moto vsque ad infimũ agens motum. sed cum dicimus virtutem vnius agere per virtutem alterius, intelligimus ipsius virtutem ab alterius virtute tanquam ab agente siue tanquam à superiori forma dependere, inquantum ab ipsa ad suam operationem mouetur: & sic vbi multæ virtutes fuerint subordinatæ, vt vna dicatur per alteram operari, ibi consideratur ascensus quidam à virtutibus motis ad virtutes mouentes. Ex quo sequitur quòd cum dicimus aliquod agens esse immediatum, intelligimus post ipsum non esse aliud suppositum agens ab ipso motum. Cum autem dicimus aliquam virtutem esse immediatè productiuam effectus, intelligimus ipsam non habere ante se aliam virtutem à qua moueatur, sed ipsam esse ex se productiuam effectus, vt hîc dicitur. Vnde hanc immediationem virtutis assimilat sanctus Thomas immediationi primi principij. Nam & primum principium dicitur immediatum, quia ex propriis terminis virtutem habet, & veritas ipsius à nullius alterius propositionis veritate dependet. Cùm ergo dicitur, quòd sicut primum agens operatur per secunda agentia tanquam per instrumenta, ita virtus primi agẽtis vtitur virtutibus secundorum agentium tanquam instrumentis, hoc admisso negari potest consequentia, quia vt ostensum est, alia est immediatio suppositi agentis, & alia immediatio virtutis, secundum quòd ipsis vtuntur Philosophi. Potest etiam negari illud assumptum, quia ratio instrumenti conuenit propriè ipsi agenti, non autem virtuti instrumenti: & si aliqua virtus dicatur virtus instrumentalis, hoc non dicitur quasi ipsa virtus sit instrumentum, sed quia est instrumenti virtus. Si autem velimus alio modo vti vocabulis quàm philosophi vtantur, & vocare virtutem immediatè agentem illam qua nulla est inferior virtus mota ad productionem effectus, sic nullum inconueniens esset dicere, quòd sicut primum agens non est immediatum effectui secundum suppositum, ita neque est immediatum secundum virtutem. sed hoc esset abuti vocabulis in philosophia.

SED circa prædicta adhuc dubitatur. Nam videtur sanctus Thomas oppositum eius quod hîc dicitur, alibi dicere. Idem 1. dist. 37. nim ait quod iidem effectus proueniunt à Deo immediatè immediatione virtutis, ab inferioribus autem immediatè immediatione suppositi. In primo autem Sententiarum, distinctione 37. quæst. 1. artic. 1. ad quartum, videtur velle quòd Deus sit immediata causa omnium etiam immediatione suppositi. Nam postquã dixit quòd virtus Dei est immediatissima omnibus, subiungit, sed quia ipsemet est sua virtus, & ideo non tantũ est immediatus principium operationis in omnibus, sed immediatè in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit. In quæstionibus autem de potentia Dei, quæst. 3. artic. 7. in fine, postquã concluserat quòd Deus est causa operationis cuiuslibet inquantum eius virtute omnis alia virtus agit, subiungit, & cum iis conuenit, sicut tenens rem in esse, sequetur quòd ipse in quolibet operante immediatè operetur. Ex quibus videtur velle, quod Deus in omnibus immediatè operetur, non tantùm immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi.

AD euidentiam huius dubij notandum est primò, quod differentia est inter agens corporeum & Deum quantum ad existentiam in rebus & simultatem cum eis, quia substantia rei corporeæ non dicitur esse in alia re propriè loquendo à se distincta, nisi quia localiter ab ea continetur. vnde vnum corpus esse in alio est ipsum ab alio localiter contineri. similiter vnum corpus non dicitur simul esse cum alio corpore, nisi aut quia ambo sunt in eodem loco, sicut miraculosè fieri potest: aut quia sunt immediatè situata, ita videlicet quòd inter situm vnius & situm alterius non mediat alterius corporis situs. Deus autem secundum proprium modum suum & aliarum substantiarum separatarum dicitur esse in rebus quantum ad substantiam & essentiam suam, non per localem continentiam & situalem, sed per causalitatem. Vnde ipsius substantiam esse in rebus, est ipsum esse causam immediatam, id est, habere habitudinem agentis proximi ad ipsas res: & similiter ipsum esse simul cum rebus, est ipsum esse rerum immediatum causam. Considerandum secundò, quòd aliter dicitur absolutè aliquod agens corporeum esse agens immediatum, & aliter Deus. Agens enim corporeum dicitur agẽs mediatum, & aliter Deus. Agens enim corporeum dicitur agẽs immediatum quando inter situm suæ substantiæ & situm sui effectus non mediat situaliter aliud agẽs corporeum ab ipso motum. Non enim dicitur substantia corporea immediata alteri, nisi quia extremitas suæ quãtitatis est simul cum extremitate quantitatis sui effectus, aut passi in quod agit, vt patet ex his quæ dicuntur quarto Physicorum. Sed Deus absolutè dicitur agens immediatum alicuius rei, quando inter ipsum & effectum non est aliud agens secundum ordinem causalitatis, non autem secundum ordinem situs. Sciendum tertiò, quòd quia substantia corporea non est idem cum virtute qua agit, non oportet si virtus eius est in aliqua re extrinseca, quòd in ea sit sua substantia, quum substantia eius non dicatur esse nisi vbi situaliter collocatur: virtus autem dicatur esse etiam vbi aliquid per ipsam causaliter attingitur, quia verò substantia diuina est idem quòd sua virtus, ideo vbi est eius virtus, ibi est eius substantia. Ex quo sequitur, quòd si propriè volumus loqui, non sufficit ad hoc vt corpus aliquod dicatur in aliud immediatè agere, quòd virtus eius sit immediata passo secundum causalitatem, sed requiritur etiã quòd ipsum agens sit proximum passo situaliter & secundum suppositum agens, quia immediatio in corporibus propriè loquendo attenditur secundum ordinem situs. Vnde quanuis virtus solis in ordine virtutum corporalium dicatur immediata iis quæ in visceribus terræ generantur, inquantum proxima agentia virtute eius operantur, non tamen conuenienter dicitur quòd sol est illorum agens immediatum, cùm inter ipsum & illa multa sint agentia corporalia media secundũ situm. Et quãdo dicimus quòd sol immediatè illa generat, aliquo impropriè dicitur, quia videlicet dicitur illa generare, non quia ipse agat, sed eò quòd agentia proxima eius virtute generẽt. Ad hoc autem quòd Deus dicatur agens immediatum absolutè, sufficit vt eius virtus sit immediata causaliter, quia immediatio ipsius substantiæ sit idem quod sua virtus: vbi est sua virtus, est etiam sua substantia, & ipsa causat immediatè id quod ab eius virtute immediatè causatur.

Sciendum quartò, quòd aliud est dicere absolutè Deum esse agẽs immediatè in omnibus rebus, & aliud est dicere Deum esse agens in omnibus immediatè immediatione suppositi, quia ad primum sufficit quòd res immediatè attingat suã virtutẽ, id est, quòd ipse sit agens, & inter ipsam virtutem Dei & effectum non sit aliqua virtus superior per quam agat. quum enim sit idem in ipso agens & virtus, non tantùm dicitur quòd alia agentia agat in virtute ipsius, sed etiam quòd ipse agit immediatè sua virtute. ad secundum verò requiritur quòd inter Deum & res nulla sit causa ipsi coagens tanquã ab ipso mota, sed quòd se solo proximè operetur. Ad dubium ergo dicitur primò quòd non est mens sancti Thomæ, vbi allegatur quòd Deus differat ab aliis agentibus, quia illa agant immediatè immediatione suppositi tantùm, Deus autem agat immediatè & immediatione virtutis & immediatione suppositi: quia istud implicaret. si enim Deus esset immediatè agens immediatione suppositi in omnibus esse cuius aliarum causarum, aliæ causæ non agerent immediatè immediatione suppositi, nisi diceremus quòd inter Deũ & alias causas non est ordo per se in causando secundum supposita agentia: cuius oppositum omnis schola & philosophorum & theologorum tenet, & maximè apparet in hoc loco ex sancto Thoma & in aliis locis allegatis. Dicitur secundò quòd meus eius est quòd Deus non solùm ad effectus aliarum causarum sic se habet quòd virtus eius sit effectibus immediata, & ipse causa dicantur agere immediatè per eius virtutem, non autem ipse dicatur absolutè sua virtute immediatè agere, sicut accidit in primo agente corporali, vt declarauimus, sed sicut virtus eius est omnibus rebus immediata, & est principium quo agendi in omnib*, ita ipse dicitur agere sua virtute immediatè, vt principiũ, quod absolutè cùm sit idem realiter cum ipsa, & vbi est virtus eius secundum causalitatem, sit etiam ipse Deus eodem modo. In hoc enim differt Deus ab aliis primis agentib* quæ sunt corpora respectu effectus à proxima causa producti, quia primũ agens corporeum non dicitur propriè immediatum agens sicut quod, sed tantùm virtus eius est, sicut quo inferiora agentia agunt, quia non est in inferioribus agentibus secundum suam substantiam in quibus est sua virtus, neque est idem quod virtus ipsa, vt idem sit agens quo, & agens quod, Deus autem quia est idem quòd sua virtus, & est vbi ipsa est, non tãtùm habet vt eius virtus sit quo ageutia secunda agant, sed etiam habet vt sit ageus quod, in eodem ordine quo sua virtus est agens quo, vt scilicet immediatè agat immediatione virtutis, & non per virtutem alterius agentis, & vt dici absolutè possit, Deus immediatè in omnibus operatur. Cum hoc autem stat quòd aliqua agat mediatè mediatione suppositi, dum causis naturalibus vtitur tanquam instrumentis non solùm virtutis suæ, sicut inferiores causæ corporeæ sunt instrumentum virtutum superiorum corporum, sed etiam ipsius Dei agentis.

SED circa istam responsionem remanent quædam dubia. primum est. Nam secundum dicta, verum est absolutè loquendo, quòd Deus immediatè producit vnumquodque, quia sua virtute immediatè attingit omnia: & hoc videtur ab omnibus concedi. Ergo vanum est quærere vtrum Deus sit causa omnium immediata, an aliquorum sit causa mediata, aliquorum verò immediata: & tamen hoc à præclarissimis philosophis in dubium vertitur, & aliqui dicũt Deum aliqua immediatè produxisse, alia verò mediatè. Secundum dubium est. Aut loquimur de virtute diuina secundum seipsam vt est in Deo, aut quantum ad eius intentionem & similitudinem in agentibus inferioribus receptam. Si primo modo, non est verum quòd ipsa sit in agentib* inferioribus, sed est tantùm in Deo, sicut & Dei sapientia in solo Deo est secundum seipsam. Si verò secundo modo loquamur, sic falsum est quòd Deus sit ipsa virtus, quum virtus illo modo sit accidens in creatura.

AD primum dupliciter potest responderi. Primò quòd dum philosophi quærunt vtrum Deus sit causa effectiua immediata omnium, non quærunt de immediatione virtutis, quia hoc pro manifesto & confesso tenent: sed quærunt de immediatione suppositi, an. Omnia per se solũ produxerit inæsse nulla alio agente positi, an. Omnia per se solũ produxerit inæsse nulla alio agente cooperãte, vel potius an aliqua per se solum produxerit: alia verò produxerit aliis causis cooperãtibus. Et sic non est vanũ quæsitum, sed multas paritur difficultates. Secundò responderi potest quòd non ab omnibus philosophis conceditur quòd Deus agat immediatè in omnibus rebus secundum virtutem eo modo quo nos dicimus virtutem diuinam esse omnibus immediatam, quia videlicet per se omnem rem attingit, & nulla causa agit nisi inquantum virtus primi agentis eam applicat ad operationem, & ea virtus sicut instrumento: sed aliqui dixerunt quòd Deus quædam immediatè produxit, ipsa scilicet sua virtute attingendo: quædam verò mediatè, dando videlicet causis ipsorum virtutes naturales quibus operantur, & eas in esse conseruando, non autem illa sua virtute immediatè attingendo: & ideo conueniens etiam quæritur à philosophis, an Deus omnia secundum suã virtutem immediatè producat. Ad secundum dubium respondetur, quòd accidit deceptio, quia imaginamur diuinam virtutem esse in rebus eo modo quo forma substantialis aut accidentalis dicitur esse in suo susceptiuo, quum tamen ipsam esse in rebus, non sit ipsam rebus per modum formæ inhærere, sed res cõtingere, eas in esse producendo. Dicitur ergo quòd loquimur de virtute diuina secundum quòd in se est. Cùm autem arguitur cõtra, quia sic non est in causis inferioribus*, negatur. dicitur enim quòd est in causis inferioribus per modum operantis in illas, licet non per modũ formæ inhærentis. agit enim immediatè quãdam sui participationem in omnibus causis inferioribus, & cum illa participata similitudine simul immediatè ipsarum effectus attingit. accipitur enim tanquam vna virtus, ipsa virtus in Deo existens, & eius intẽtio in causis inferioribus producta, sicut ars quæ est in mente artificis, & eius intẽtio in instrumẽto recepta, pro vna virtute accipiuntur. Ad secundum negat san. Th. consequentiam. non enim est superfluum si res naturalis producat proprium effectum, quòd Deus illum producat, quia res naturalis non producit illum nisi virtute diuina. Neque etiam superfluum est si Deus potest per seipsum omnes effectus naturales producere, quòd per alias quasdam causas producantur, quia ex immensitate bonitatis suæ voluit suam similitudinem rebus cõmunicare non solùm quantum ad hoc quòd essent, sed etiam quantum ad hoc quòd essent aliorum causæ, & etiam quia per hoc decor ordinis in rebus creatis apparet.

ADVERTE quòd cùm dicatur superfluum ad operationem, aut quod nõ est ad operationem necessarium, aut quod non solùm non est necessarium, sed etiam propter nullum bonum aut propter nullam vtilitatem adducitur, quum dicitur ϕ res naturalis non producit effectum nisi virtute diuina: datur intelligi quòd non est superfluum Deum agere ad effectum naturæ, quasi sine ipso talis effectus produci possit, imò necessarium est Deum agere ad talem effectum, quia remota virtute diuina per quam res naturalis agit, ipsa non posset agere, sicut remota virtute artis, serra non posset scamnum operari. Quum verò dicitur Deum suam similitudinem voluisse rebus communicare, & quantum ad esse, & quantum ad operari: datur intelligi non esse superfluam actionem rerum creatarum in productione effectuũ Dei secundo modo, quia licet non sit necessaria quasi sine ipsa Deus effectum producere nõ possit, ex hoc tamen magis manifestatur diuina bonitas, & maior decor in rebus creatis apparet, & sic non inutiliter concurrit. Ad tertium negat assumptum. totus enim effectus ab vtroque agente sit, sed secundum alium modum, sicut totus effectus attribuitur & principali agenti & instrumento, vni scilicet tanquam ex se operanti, alteri verò tanquam operanti in virtute alterius.

Quòd diuina prouidentia non excludit malum totaliter à rebus.

Cap. 71.

Idem prima parte, q. 22. ar. 2. ad 2.

EX his etiam apparet quòd diuina prouidentia quæ res gubernat, non impedit quin corruptio & defectus & malum in rebus inueniatur. Diuina enim gubernatio qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam *ostensum est. contingit autem prouenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis absque eo quòd sit defectus in primo agente: sicut cum in effectu artificis habentis perfectè artem contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum: & sicut hominem cuius vis motiua est fortis, contingit claudicare nõ propter defectum virtutis motiuę, sed propter tibię curuitatem. contingit igitur in his quæ aguntur & gubernantur à Deo, aliquem defectum & aliquod malum inueniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus. *Ca. prac.

2 Amplius, perfecta bonitas in rebus creatis non inueniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, vt scilicet quædã sint aliis meliora. non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quòd alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor à rebus, si ab eis ordo distinctorũ & disparium tolleretur: & quod est amplꝰ, tolleretur multitudo à rebus inæqualitate bonitatis sublata: cùm per differentias quibus res abinuicem dif-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ferunt, vnum altero melius existat : sicut animatum inanimato, & rationale irrationali. Et sic si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi vnum bonũ creatum: quod manifestè perfectioni derogat creaturæ. gradus autem bonitatis superior est vt aliquid sit bonum quod non possit deficere à bonitate. inferior autem eo est quod potest à bonitate deficere. vtrunq; igitur gradum bonitatis perfectio vniuersi requirit. ad prouidentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebꝰ gubernatis conseruare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad diuinam prouidentiam vt omnino excludat à rebus potentiam deficiendi à bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quòd potest deficere, quandoque deficit : & ipse defectus boni malum est, vt supra ostensum est. non est igitur ad diuinam prouidentiam pertinens, vt omnino malum à rebus gubernatis prohibeat.

3 Adhuc, optimum in gubernatione qualibet est vt rebus gubernatis secundum modum suum prouideatur. In hoc enim regiminis iustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis, si impedirentur à gubernatore ciuitatis homines agere secundum sua officia, nisi fortè quandoque ad horam propter aliquam necessitatem : ita esset contra rationem diuini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ. Ex hoc autem quòd creaturæ sic agunt, sequitur corruptio & malum in rebus: cùm propter cõtrarietatem & repugnantiam quæ est in rebus, vna res sit alterius corruptiua. non est igitur ad diuinam prouidentiam pertinens, malum omnino à rebus gubernatis excludere.

4 Item, impossibile est quòd agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus apparet. prohibere autem cuiuscũque boni intentionem vniuersaliter à rebus creatis non pertinet ad prouidentiam eius qui est omnis boni causa. sic enim multa bona subtraherentur ab vniuersitate rerum : sicut si subtraheretur ignis intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium: tolleretur hoc bonum quòd est generatio ignis, & conseruatio ipsius secundum suam speciem: non est igitur diuinæ prouidentiæ malum totaliter à rebus excludere.

5 Adhuc, multa bona sunt in rebus, quæ nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset potentia iustorum, si non esset malignitas persequentium: nec esset locus iustitiæ vindicatiuæ, si delicta non essent. in rebus etiam naturalibus non esset vnius generatio, nisi esset alterius corruptio. si ergo malum totaliter ab vniuersitate rerum per diuinam prouidentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui: quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate, quàm in malitia malum, sicut ex superioribus patet. igitur non debet per diuinam prouidentiam totaliter malum excludi à rebus.

6 Amplius, bonum totius præeminet bono partis. ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, vt fiat augmentũ bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamẽtum sub terra, vt tota domus habeat firmitatem. sed si malum à quibusdam partibus vniuersi subtraheretur, multum deperiret perfectio in vniuersi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum & malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus prouenium: & tamen ex eis quædam bona consequuntur ex prouidentia gubernantis: sicut & silentij interpositio facit cantilenam esse suauẽ. non igitur per diuinam prouidentiam debuit malum à rebus excludi.

7 Adhuc, res aliæ, & præcipuè inferiores, ad bonum hominis ordinãtur sicut ad finem. si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur & quantum ad cognitionem, & quantum ad boni desiderium vel amorem. Nam bonum ex comparatione magis cognoscitur: & dũ aliqua mala perpetrantur, ardentius bona opamus: sicut quãtum bonum sit sanitas, infirmi maximè cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quàm sani. non igitur pertinet ad diuinam prouidentiam mala à rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur Isa. 45. Faciens pacem & creans malum. Et Amos 3. Nõ est malũ in ciuitate quod Dominus non fecerit. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui propter hoc quòd mala in mundo euenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut Boetius in primo de consolatione introducit quendã philosophorum quæ erroremtẽ, si Deus est, vt de malũ est. esset autem econtrario arguendum: si malum est, Deus est. non enim esset malũ sublato ordine boni, cuius priuatio est malum: hic autẽ ordo non esset si Deus non esset.

Tollitur etiam & erroris occasio per præmissa illis qui diuinam prouidentiam vsque ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quòd in eis multa mala euenire conspiciebãt. Sola autem incorruptibilia diuinæ prouidentiæ subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod inuenitur. Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichæis, qui duo prima principia agentia posuerunt bonum & malum, quæ sub prouidentia Dei bonum locum habere non posset. Soluitur etiam quorundam dubitatio, vtrum scilicet actiones malæ sint à Deo. Nam cùm ostensum sit omne agẽs agere in actionem suam producere inquantum agit virtute diuina: & ex hoc Deum esse omnium & effectuum & entium actionum causam: itémque ostensum sit quòd malum & defectus in his quæ prouidentia diuina regũntur, accidat ex conditione secundarum causarum in quibus potest esse defectus: manifestum est quòd actiones malæ secundum quòd deficientes sunt, non sunt à Deo, sed à causis proximis deficientibus. quantum autem ad id quod de actione & de entitate habẽt, oportet quòd sint à Deo: sicut claudicatio est à virtute motiua quantum ad id quod habet de motu: quãtum verò ad id quod habet de defectu, est curuitate cruris.

Super cap. 71.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas diuinam prouidentiam ad esse & ad actiones omnium rerum se extendere, vult nunc quædam dubia circa hanc cõmunem de omnibus prouidẽtiam excludere. Sunt autẽ quatuor dubia quæ in quatuor istis capitulis sese consequentibus excludit. Primum dubium est, quia videtur ex quo Deus omnia esse cõseruat, & omnia ad proprias operationes applicat, quòd omne malum debeat à rebus creatis excludere. Ad hoc autem excludendum ponitur hæc conclusio. Diuina prouidentia quæ res gubernat, non impedit quin contrarietas & defectus & malũ in rebus inueniatur. probatur primò. Contingit inueniri defectum in effectu propter defectum causæ secundæ absque eo quòd sit defectus in primo agente, vt contingit in effectu artificis habentis perfectè artem, & in claudicatione hominis habentis virtutem motiuam fortem. ergo in his quæ aguntur & gubernantur à Deo, cõtingit defectũ & malũ inueniri propter defectũ secundorũ agentiũ, licet in ipso Deo nullus sit defectus. probatur cõsequẽtia, quia gubernatio quæ Deus in rebus operatur, nõ excludit operationẽ secundarũ causarũ. Cum sit consistat ex integra causa, malum verò ex singulis defectibus, quando ad vnum effectũ plures causæ concurrunt ad hoc vt sit effectus se effectus sit omnino completus, requiritur vt omnes causæ sine defectu sint : ad hoc autem vt sit aliquis defectus in ipso, sufficit in altera illarum causarum defectum esse. vnde videmus etiam in argumentationibus & syllogismis, quòd ad inferẽdum propositionem vniuersalem affirmatiuam requiritur vtranque præmissarum & vniuersalem & affirmatiuam esse: ad concludendum autem particularem aut negatiuam, sufficit alteram illarum aut particularem esse aut negatiuam: licet eo optimè inquit sanctus Thomas quòd contingit defectum & malum in effectu esse propter defectũ secundæ causæ, dato quòd nullus in prima causa sit defectus. Secundò, ad diuinam prouidentiam non pertinet vt omnino à rebus excludat potentiam deficiendi à bono, ergo neque vt omnino excludat malum. probatur consequẽtia, quia potentiam deficiendi sequitur malum, cùm id quod potest deficere, quandoque deficiat, & ipse defectus boni malum sit, vt suprà est ostensum. antecedens verò probatur. Si excluderet tamen potentiam deficiendi, tolleretur gradus bonitatis, & inæqualitas in rebus, ergo tolleretur perfecta bonitas in rebus creatis. sed hoc non conuenit prouidentiæ, cùm ad prouidentiam gubernatris pertineat perfectionem in rebus gubernatis conseruare, non autem eam minuere, ergo &c. probatur prima sequela, quia gradus bonitatis superior est, vt aliquid sit bonum non potens deficere à bonitate, inferior vt sit bonum potens deficere. Secunda verò probatur, quia sublata inæqualitate à rebus & gradũ diuersitate, tolleretur multitudo à rebus, & non esset nisi vnum bonum creatum, cùm per differentias quibus res abinuicem differunt, vnum altero melius existat. item, tolleretur luminis decor à rebus. Item, non implerentur omnes gradus possibilis bonitatis. Item, nulla creatura assimilaretur Deo quantum ad hoc, quòd alteri emineret: quæ omnia perfectio vniuersi requirit, ergo &c.

ADVERTE, quum dicitur quòd non implerentur omnes gradus bonitatis possibiles, quasi velit sanctus Thomas dicere quòd in vniuerso debent esse omnes gradus possibiles bonitatis, quòd hoc tripliciter potest habere veritatem, vt ex superioribus cõstare potest. Vno modo, vt intelligatur de gradibus vniuersalibus quibus primò diuiditur ens, sicut sunt necessarium & contingens, non autem de gradibus specificis bonitatis: alio modo, vt intelligatur de gradibus per se ad huius vniuersi perfectionem spectantibus, non autem de omnibus gradibus entium possibilibus absolutè à Deo produci. Tertio modo, vt intelligatur de gradibus possibilibus produci à Deo, supposita diuinæ sapientiæ determinatione. omnes enim qui per diuinam sapientiam sunt determinati vt sint, debent esse in vniuerso.

Tertio, optimum in qualibet gubernatione est vt gubernatis secundum modum suum prouideatur, quia in hoc regiminis iustitia consistit: ergo esset contra rationem diuini regiminis si nõ fineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ, ergo &c. declaratur prima consequentia ex proportione ad regimen humanum, in quo fieret contra iustitiam, si impedirentur à gubernatore ciuitatis homines agere secundum sua officia : nisi fortè quandoque ad horam propter aliquam necessitatem. Secunda verò probatur, quia ex hoc quòd creaturæ sic agunt secundum modum propriæ naturæ, sequitur corruptio & malum in rebus propter contrarietatem & repugnantiam in rebus existentem.

ADVERTE quòd sanctus Thomas addidit de humano regimine loquens, nisi fortè ad horam &c. vt daret intelligere, quòd non est contra rationem diuini regiminis, quòd aliquando impediat rem aliquam à suo naturali cursu, sicut cùm impedivit iguis actionẽ erga pueros illos missos in fornacem ignis, de quibus habetur Danielis tertio, & cum tẽpore Iosue fecit solẽ contra Gabaonitas stare, vt habetur Iosue decimo, & de multis aliis miraculosè factis ad manifestationem potentiæ & diuinitatis suæ, aut etiam ad aliorum sanctitatem demonstrandam, aut secundum aliquam aliam diuinæ sapientiæ rationem.

Quartò, impossibile est quòd agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quòd intendit aliquod bonum, vt ex superioribus apparet, sed prohibere cuiuscunque boni intentionem vniuersaliter à rebus creatis non pertinet ad prouidentiam eius qui est omnis boni causa, ergo &c. probatur minor, quia tunc multa bona subtraherentur ab vniuersalitate rerum, sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile ad quam sequitur corruptio rerum combustibilium, tolleretur generatio ignis, & eius conseruatio secundum speciem.

AD hanc rationem fortassis aliquis diceret, quòd licet non pertineat ad prouidentiam diuinam prohibere intentionem boni, ad ipsam tamen pertinet prohibere malum quod bono intento coniungitur. Sed hæc responsio nulla est, quia est aliquod malum inseparabiliter coniunctum bono determinato, sicut corruptio alicuius necessariò coniungitur generationi ignis, cum non possit forma ignis in materia induci nisi per abiectionem formæ præexistentis: ideo non potest permitti quòd intentio ignis de generando sibi simile adimpleatur nisi etiam permittatur corruptio illius substantiæ ex qua generatur ignis.

Quintò. Si malum per diuinam prouidentiam omnino excluderetur à rebus, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui, puta iustorum patientiam, iustitiam vindicatiuam, generationem. sed hoc esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quàm malũ in malitia, vt ex superioribus patet, ergo &c.

CIRCA hoc vltimum dictum aduertendum, vt superius habuimus c. 9. quòd nullum est à Deo excellens malum, quod omne bonum excludat, quia oportet vt malum omne fundetur in bono, & secundum se est impotens & infirmum, vt Dion. inquit 4. ca. di. no. ac contrà bonum nõ repugnat nisi virtute boni. ideo dixit san. Thomas quòd bonum est virtuosius in bonitate quàm malum in malitia, quia videlicet non potest bonũ à malo totaliter excludi, neque potest malum nisi ratione boni agere : bonum verò propria virtute agit. Sic exponit san. Tho. 5. sent. dist. 27. attic. 3. ad tertium. Sed occurrunt duo dubia. Primum est, licet malum fundetur in bono, est tamen aliquod malũ quod videtur excellentius esse in malitia quàm bonum quod sequitur ad ipsum in bonitate, sicut peccatum mortale excedere videtur quodcunque bonum creatum & illi præponderare, cum sit contra bonum infinitum: puta persecutio iustorum præponderat iustorum patientiæ. ergo videtur magis ad diuinam prouidentiam pertinere quòd excludat aliqua particularia bona non permittendo mala ad quæ illa bona sequuntur, quàm q. permittat illa mala vt inde aliqua bona proueniant. Secundum est circa illud quod dicitur. non esset locus iustitiæ vindicandi si delicta non essent, ex quo vult habere san. Th. quòd permittit Deus delicta, vt sit hoc bonum quod est iustitia vindicatiua. Ex hoc enim videtur sequi quòd Deus delectetur in pœnis, quod est crudelitatis: nam permittere aliquem peccare vt habeatur occasio puniẽdi, non est nisi eius qui delectatur in pœnis.

Virtuosius est bonũ in bonitate quàm malum in malitia.

AD primum horum dicitur, quòd dupliciter loqui possumus de bono ex malo consequente. Vno modo secundum se, alio modo vt ad vniuersi perfectionem pertinet, tanquam eius pars constitutiua, si consideretur bonum quod ex malo consequitur, secundum se absolutè, sic non inconuenit illud minus bonum esse quàm remotionem mali, & per consequens minus esse appetendum : sicut minus bonum absolutè est generatio aquæ ex igne, quàm remotio corruptionis ignis quæ generationem aquæ concomitatur, quia ignis est maius bonum quàm aqua. si autem consideretur vt est constitutiuum integritatis & perfectionis vniuersi, sic quodlibet secundum se bonum quod ex malo aliquo occasionatur est melius remotione illius mali, quia ex tali bono vniuersum est extensiuè saltem perfectius, inquantum aliquis gradus bonitatis est in vniuerso, qui non esset, si malum illud omnino prohiberetur, & sic vniuersum suam integritatem & complementum suum habet. Vnde dicendum est admisso etiam quòd malum culpæ plus habeat malitiæ quàm bonum inde prouenies secundum se consideratum habeat bonitatis, si tamen consideretur, vt ad perfectionem & integritatem vniuersi ordinatur, cuius bonum est summum inter bona creata & principaliter intentum à prouidentia diuina, sic plus habet bonitatis quàm culpa habeat malitiæ, si culpa formaliter accipiatur, vt scilicet importat actum debito ordine priuatum, adeo pertinet ad prouidentiam diuinam magis permittere malum culpæ ex quo aliquis gradus bonitatis in vniuerso resultat, quàm prohibere malum ex cuius prohibitione sequeretur priuatio alicuius gradus perfectionis in vniuerso, & eius integritatis diminutio. Sed quia videtur velle sanctus Thomas quòd bonum sit non solum in ordine ad vniuersi perfectionem excellentius in bonitate, quàm malum in malitia, sed etiam aliquo modo secundum se consideratum, cum inquit absolutè, quòd virtuosius est bonum in bonitate, quàm malum in malitia : ideo dicitur secundò, quòd hoc etiam admisso (quod fortassis non est verum) dictum sancti Thomæ intelligitur de bono propter se eligibili. tale enim dicitur esse virtuosius in bonitate, quàm malum in malitia, quia huiusmodi bonũ magis est natum ad se trahere omnino sua bonitate appetitum, quàm malum sit sua malitia natum omnino repellere appetitum siue sui fugam efficere: cuius ratio est, quia bonum secundum se eligibile nihil habet vnde sit fugiendum, cum nullam habeat rationem mali adiunctam, propriè accipiendo malum, sed ipsum malum habet in se aliquid per quod potest aliquo modo eligi, cum vt superius est ostensum, omne malum in aliquo bono fundetur. Vnde cum dicitur quòd peccatum magis habet de malitia quàm bonum inde sequens habeat de bonitate, negatur. licet enim extrinsecè & obiectè habeat quandam infinitatem, intrinsecè tamen vt dictum est inquantum dicit actum debito ordine priuatum, non tantum habet de malitia quantum bonum habet de bonitate.

Ad secũdum dicitur quòd non est crudelis Deus dum permit-

Universidad de Navarra Biblioteca

Exemplo vniuersi est perfectissima. Lo sitr aut vniuersitas diuin.

tit delicta,vt sit hoc bonum quod est iustitia punitiua:neq; deleatur in pœnis,quia hoc non agit quia velit punitionem delicti inquantum est malum peccantis, sed hoc permittit, quia magis vult & diligit bonum vniuersi quàm bonum particulare istius. ad bonum enim vniuersi requiritur vt sint naturæ defectibiles, & liberi arbitrij: ex quo sequitur ipsas deficere,& Deꝰ ipsas suos cursus agere sinens, aliquem etiam bonitatis gradum elicit, ex quo vniuersum extensiuè perfectius est.Dico extensiuè,quia san. Th.primo sententiarum,distl.49.art.3 ad quintum,ait quòd sunt quædam mala quæ si non essent, vniuersum perfectius esset,sicut sunt mala culpæ : sed hoc intelligitur de perfectione intensiua vniuersi quantum ad speciem humanam . esset enim perfectior natura humana intensiuè,quantum scilicet ad perfectionem accidentalem, non autem quantum ad perfectionem essentialem, si nullum esset peccatum,quàm si aliqua committantur peccata. Nam & de perfectione extensiua in eodem lib.distl.44 art.2.ad 5. loquens, ait quòd vniuersum in quo nihil esset mali, non esset tantæ bonitatis quantæ hoc vniuersum, quia non essent tot bonæ naturæ in illo sicut in isto . Sextò,si malum à quibusdam partibus vniuersi subtraheretur,multum deperiret perfectionis vniuersi,ergo non est per prouidentiam excludendum.probatur antecedens , quia pulchritudo vniuersi ex ordinata bonorum & malorum adunatione consurgit,dum mala ex bonis deficientibus proueniunt,& ex eis quædam bona cosequuntur:sicut & interpositio silentij facit cantilenam esse suauem . consequentia verò probatur,quia cùm bonum totius præmineat bono partis, ad prouidentem gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum in parte,vt fiat augmentum bonitatis in toto.declaratur exemplo domificatoris, qui abscondit fundamentum sub terra, vt tota domus habeat firmitatem.

ADVERTE quòd ista ratio à præcedenti differt, quia prima procedebat de perfectione substantiali quæ in partibus consistit,hæc autem de perfectione concomitante substantiam, scilicet de pulchritudine & decore vniuersi procedit. Septimò, multum de bono hominis diminueretur & quantum ad cognitionem , & quantum ad desiderium & amorem boni , ergo &c. probatur antecedens,quia bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, & dum aliqua mala perpetrantur , ardentius bona optamus.declaratur exemplo sanitatis. consequentia verò probatur,quia aliæ res præcipuè inferiores,ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum ꝙ addidit san.Th.præcipuè inferiores,quia (vt inquit secundo sen.d. 1.q.2.ar.3.) omnes quidem creaturæ aliquo modo sunt propter hominem à Deo factæ,inquantum ex omnibus creaturis prouenit aliqua vtilitas homini , sed particulari modo creaturæ inferiores ordinantur ad hominem sicut ad finem, inquantum tendunt in assimilationem ipsius tanquam superioris, secundum ꝙ per hoc summæ bonitati assimilantur. Vnde & 2.de anima dicitur animam rationalem esse vltimum finem intentum à natura inferiori.hoc autem modo substantiæ separatæ nõ sunt propter hominem,cùm ipsæ sint nobilioris & superioris naturæ. Confirmatur conclusio auth.Iste 45.& Amos 3.

Tantùm se extẽdit causalitas primi agentis quantũ se extendit ordinatio effectuum in finem.

SED contra conclusionem in hoc cap. probatam occurrit dubium ex his quæ dicit sanctus Thom.1.q.22.ar.2.Inquit enim quòd cùm omne agens agat propter finẽ, tantùm se extẽdit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis:& videtur velle ꝙ etiam econuerso tantùm se extendat causalitas primi agentis , quantum se extendit ordinatio ad finem , dum subiungit , ꝙ ex hoc contingit in operibus alicuius agentis aliquid prouenire non ad finem ordinatum,quia effectꝰ ille consequitur ex aliqua alia causa præter intentionem agentis. Ex hoc igitur arguitur sic : Nihil à Deo ordinatur ad finem ad quod non se extendat eius causalitas : sed Dei causalitas ad malum culpæ non se extendit : ergo malum culpæ non ordinatur à Deo ad aliquem finem,ergo non cadit sub prouidẽtia,quæ est ratio ordinis rerum in finem: ergo prouidentia excludit silicet malum culpæ.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ verit.quæst.5. artic. 4. quòd dupliciter aliquid sub diuina prouidentia cadit. Vno modo tanquam ordinatum ad aliud, & tanquam id ad quod aliud ordinatur,sicut actus generationis qua homo generat hominem perfectum, ordinatur ad hominis naturam,& ad ipsum vis generantis ordinatur . Alio modo tanquam id quod ordinatur ad aliud , non autem aliquid ordinatur ad ipsum,sicut actus deficiens quo monstra generantur inquantum huiusmodi.Primi respectu dicitur prouidentia approbationis , respectu verò secundi , dicitur prouidentia concessionis & permissionis secundum Damascenum in secundo . Dicitur ergo quòd ista propositio,Tãtùm se extendit causalitas primi agentis , quantum se extendit ordinatio effectuum in finem, habet veritatem de ordinatione eorum quæ cadunt sub prouidentia approbationis,non autem de ordinatione eorum quæ cadunt sub prouidentia concessionis & permissionis. modo dicitur quòd malum cadit sub prouidentia concessionis.non autem approbationis, vt ibi declarat sanct.Thomas.ordinatur enim à Deo ad aliquam vtilitatem, sed nihil ad ipsum ordinatur,ideo ratio non sequitur. Posset secundò dici quòd loquitur sanctus Thomas de ordinatione non quorumcunque,sed effectuum,vt patet ex eius verbis : modò constat quòd peccatum inquantum huiusmodi non est aliquis effectus,cùm sit negatio siue priuatio,ideo non oportet ꝙ causalitas diuina ad ipsum se extendat, quanuis ordinetur. Per hanc conclusionem excluditur error negantium Deum esse,quia videbãt mala in mundo euenire, vt est apud Boëtium primo de conso.cùm tamen magis concludi debeat Deum esse,quia malum est:nõ enim esset malum subtracto ordine boni,qui non esset Deo non existente.

ADVERTE quòd cùm bonum vniuersi consistat in ordine partium eius ad totum,& in ordine totius ad Deum non potest esse malum in vniuerso nisi per remotionem alicuius ordinis debiti inesse alicui parti.malum enim est priuatio boni debiti inesse.non esset autem debitum partibus inesse talem ordinẽ, nisi ex aliquo ordinãte & statuente,quem dicimus Deum,talem ordinem habuisse:: ideo malũ præsupponit ordinẽ à Deo rebus inditum.propter hoc optimè inquit S. Th.ꝙ magis arguendum est Deum esse,quia malum est,ꝙ Deum non esse. Tollitur etiam erroris occasio & iis qui negabãt ad hæc corruptibilia diuinam prouidentiam extendi propter hoc quod in eis multa mala euenire cõspiciebant:& Manichæis qui duo principia agentia bonum & malum posuerunt,quasi sub prouidentia Dei bonum locum habere non posset.soluitur postremò quorundam dubitatio,vtrum scilicet actiones malæ sint à Deo.Patet enim ex dictis quòd secundum quod deficientes sunt,non sunt à Deo,sed à causis proximis deficientibus.quantum verò ad id quod habent de actione & entitate,sunt à Deo: declaratur in claudicatione, quæ quantum à id quod habet de motu,est à virtute motiua:quantũ verò ad id quod habet de defectu,est ex curuitate cruris.

ADVERTE, quòd ex ista responsione habetur effectum causæ secundæ reduci in causam primam quãtum ad illud quod agit,inquantũ subsstat ordini ipsius primæ causæ , & inquantum ab ipsa mouetur.quantùm verò ad id quod prouenit ex ipsa, nõ inquantum subsstat ordini primæ causæ.& ab ea mouetur,sed in quantum deficit à debita perfectione & ordine , non oportet vt in primam causam reducatur.

SED occurrit vnum dubium.Nam mouens causam secundã ad actionem quam semper & inseparabiliter concomitatur defectus & malum,videtur non solum esse causa bonitatis actionis, sed etiã malitiæ concomitantis:vnde vt habetur ex secũdo Physicorum,quod pro maiori parte euenit , non dicitur esse præter intentionẽ, sed sunt aliquæ operationes humanæ habentes semper annexam malitiam, puta odiũ Dei.ergo si Deus est causa entitatis actionis , oportet dicere quòd etiam sit causa malitiæ & deformitatis coniunctæ,& sic non refertur illa operatio inquãtum deficiens est solum in causam proximam deficientem.

Respondetur ex doctrina san.Tho.ma.q.5.ar.2. quòd malitia consequi inseparabiliter actum aliquem,dupliciter potest intelligi,vno modo vt consequatur ipsum absolutè considerantem secundum entitatem suam,alio modo,vt cõsequatur ipsum secundum quòd à tali agente puta à libero arbitrio procedit. Primo modo nulla deformitas peccati concomitatur aliquem actum, quia si essentia illius actus odiendi Deum producti à libero arbitrio creaturæ à solo Deo produceretur,non esset malus actus & deformis,quia non malè fieret. vnde ad hunc sensum minor est falsa,sed bene deformitas talis concomitatur actum aliquem vt procedit à libero arbitrio creaturæ subdito regulis diuinis & regulis rationis. Sed tunc negatur maior. licet enim ille actus non possit ab homine sine deformitate procedere,quia nunquã ab ipso procedit nisi inquantum diferepat à sua regula,potest tamen agens primum mouere causam ad agendum entitatẽ actionis,& nõ agere ad deformitatem.similiter potest intendere vnũ alio non intento , sicut in eo qui claudus est, virtus motiua agit quidem motũ quantum ad id quod bonitatis est,nõ agit tamen defectũ motus qui est in ipsa claudicatione,quanuis semper ille defectus motũ iltius cõsequatur,sed prouenit tantũ ex defectu instrumenti.Quod autem adducitur ex secundo Physicorũ non videlicet,quia loquitur Aristot.de eo quod concomitatur rem absolutè secundum suam entitatem. De hac materia habes à Capreolo in secundo sententiarum distinctione 37. Vnum duntaxat bene aduertendum, quòd quanuis Deus producat actionem odij , & totam illam entitatem possit per se producere : si produceret immediatè essentiã illius actus,non propter hoc diceretur Deus habere se odio,aut velle se nõ esse,sicut homo per illum actum dicitur Deum habere odio, quia ad hoc vt aliquis per actum odij dicatur alium habere odio,non sufficit quòd essentia illius actus sit ab illo immediatè causata, sed requiritur ꝙ sit operatio ab ipsius voluntate deficiente immediatè elicita : actus autem ille odij immediatè à Deo productus non esset operatio à voluntate diuina deficiente elicitus,sed esset effectus qui dam diuinæactionis supplentis vicem etiam secundarij agentis.

Quòd diuina prouidentia non excludit contingentiam a rebus. Cap. 72.

SICVT autem diuina prouidentia non excludit vniuersaliter malum à rebus : ita etiam non excludit contingentiam , nec necessitatem rebus imponit.

Ad 4. 71. Iam enim ostensum est * quòd operatio prouidentiæ qua Deus operatur in rebus,non excludit causas secundas : sed per eas impletur inquantum agunt virtute Dei . Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarij vel contingentes : non autem ex remotis causis . nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis germinatiua,quæ potest impediri & deficere,quanuis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. cum igitur inter causas proximas multa sint quæ deficere possint,non omnes effectus qui prouidentiæ subduntur erunt necessarij,sed plurimi sunt contingentes.

Ad 4. 71. 2 Adhuc,ad diuinam prouidentiam pertinet , vt gradus entium qui possibiles sunt,adimpleantur , vt ex supradictis * patet.ens autem diuiditur per contingens & necessarium:& est per se diuisio entis . Si igitur diuina prouidentia excluderet omnem contingentiam , non omnes gradus entium conseruarentur.

3 Amplius , quantò aliqua sunt propinquiora Deo, tantò magis de eius similitudine participant; & quantò magis distant, tantò magis à similitudine ipsius deficiũt. Illa autem quæ sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia,scilicet subsstantiæ separatæ, quæ maximè ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis:ea autem quæ sunt his proxima,& mouentur immediatè ab his quæ semper eodem modo se habent,quandam immobilitatis speciem retinent , in hoc quòd semper eodem modo mouentur: sicut corpora cælestia : sequitur ergo quòd ea quæ consequuntur ad ista , & ab eis mota,longius ab immobilitate Dei distant:vt scilicet non semper eodem modo moueantur:& in hoc ordinis pulchritudo apparet . omne autem necessarium inquantum huiusmodi , semper eodem modo se habet : repugnaret igitur diuinæ prouidentiæ ad quam pertinet ordinem in rebus statuere & conseruare,si omnia ex necessitate euenirent.

4 Præterea,quod necessarium est esse,semper est: nullum autem corruptibile semper est . si igitur diuina prouidentia hoc requirit,quòd omnia sint necessaria:sequitur quòd nihil sit in rebus corruptibile , & per consequens nec generabile.subtraheretur ergo à rebus tota pars generabilium & corruptibilium:quod perfectioni derogat vniuersi.

5 Adhuc,in omni motu est quædam generatio & corruptio. nam in eo quod mouetur,aliquid incipit, & aliquid desinit esse. si ergo omnis generatio & corruptio subtraheretur subtracta contingentia rerum omnium, vt ostensum est : consequens est quòd & motus subtraheretur à rebus,& omnia mobilia.

6 Item,debilitatio virtutis alicuius subsstantiæ & eius impedimentum ex aliquo contrario agẽre, est ex aliqua eius immutatione.si ergo diuina prouidentia non impedit motum à rebus , neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum ex resistentia alterius . ex virtutis autem debilitate & eius impedimento, contingit quòd res naturalis non semper eodem modo operatur , sed quandoq; deficit ab eo quod cõpetit sibi secundum suã naturam : vt sic naturales effectus non ex necessitate proueniant.non igitur pertinet ad prouidentiam diuinã quòd rebus prouisis necessitatem imponat.

7 Amplius , in his quæ prouidentia debitè reguntur, non debet esse aliquid frustra . cùm igitur manifestũ sit causas aliquas esse cõtingẽtes,ex eo quòd impediri possunt vt non producant suos effectus, patet ꝙ contra rationem prouidentiæ esset ꝙ omnia ex necessitate cõting.rent.nõ igitur diuina prouidentia necessitatem rebus imponit, contingẽtiam à rebus vniuersaliter excludens.

Super cap. 72.

SECVNDVM dubium est,quia videtur si ad omnia diuina prouidentia se extendit,quòd omnia de necessitate eueniant.Ad hoc excludendum ponit san. Tho.hanc conclusionem: Diuina prouidentia nec contingentiam nec necessitatem à rebus excludit. probatur primò. Operatio diuinæ prouidentiæ non excludit causas secundas , sed ex causis secundis effectus aliqui dicuntur contingentes vel necessarij,non autem ex causis remotis, vt patet in fructificatione plantæ quæ est contingens, quanuis sol sit causa ex necessitate agens , ergo non omnes effectus qui prouidentiæ subduntur,erunt necessarij.

Dupliciter potest dici causa ex necessitate agens.

ADVERTE cùm dicitur solem esse causam ex necessitate agentem , quòd dupliciter potest dici aliqua causa necessariò agens.Vno modo,quia à suo effectu impediri nullo modo potest: & sic non accipitur hic,quia effectus ad quos virtus corporũ cœlestium se extendit,multotiens impediuntur . Alio modo, quia necessariò ad productionem effectus quantum est ex se , tendit nisi impediatur : & hoc modo intelligitur solem ex necessitate agere.Sol enim à sua naturali dispositione alterari non potest:& ideo motu suo & suo lumine , nisi impediatur per aliquod resistens , effectum suum quantum est ex se necessariò producit , vt dicitur verit.q.6.ar.3.ad tertium . Sed de hoc satis dictum est in superioribus,& latius dicetur inferius cap.86. Secundò , tunc non omnes gradus entium conseruarentur,sed hoc est contra diuinam prouidentiam ad quam pertinet vt gradus entium.s.communes iuxta prius dicta qui possibiles sunt adimpleantur , ergo &c.probatur sequela, quia ens diuiditur per se in necessarium & contingens. Tertiò , Omnia de necessitate euenire repugnat diuinæ prouidentiæ , ergo &c. probatur antecedens,quia ad diuinam prouidentiam pertinet ordinem in rebus statuere & conseruare:omnia autem de necessitate euenire tollit ordinem rerũ secundum propinquitatem & elongationem à Deo , in quo ordinis pulchritudo apparet , dum quædam scilicet subsstantiæ separatæ tanquam Deo propinquissimæ sunt omnino immobiles, quædam verò,scilicet corpora cælestia, aliquam speciem immobilitatis recipiunt, in hoc quod semper eodem modo mouẽtur: quædam autem,quæ scilicet ad ista consequuntur,longius ab immobilitate distant,vt scilicet nõ semper eodem modo moueantur,& per consequens non necessariò eueniant.

Quomodo quædã magis in elongatur à Deo, & quædã minus.

CIRCA id quod intenditur in hac ratione. s.quædam magis elõgari à Deo,& quædam minus,dubiũ occurrit.Nã omnes creaturæ in infinitum distant à Deo , cùm ipse sit infinitæ perfectionis,creatura verò finitæ.ergo vnũ non magis distat à Deo quàm alterum. ab infinitè enim distanti vnum non magis altero distat . Respondetur negando consequentiam. licet enim ab eo à quo aliqua infinitè distarent secundum situalem distantiam,vnum non posset fortè altero magis distare,ab eo tamen à quo aliqua distãt in infinitũ secundũ perfectionẽ,vnũ magis altero distare potest.quãtò enim aliquid minus habet de perfectione, tantò magis à perfectissimo distat : & quantò aliquid magis de perfectione habet , tantò magis ipsi perfectissimo appropinquat,licet sua perfectio ab illa infinita pertectione in infinitum distet.Nam talis appropinquatio & elongatio nihil aliud importat ꝙ participationem maioris aut minoris perfectionis ab illa infinita perfectione , siue maiorem aut minorem similitudinem cum illa,vt habetur quoli.11.artic.1.ad primum.Non inconuenit autem aliquas esse illius infinitæ perfectionis participationes, quarum vna sit in se altera perfectior,licet omnes à prima in infinitum distent. Quartò, si diuina prouidentia requirit vt omnia sint necessaria,nihil esset in rebus corruptibile, neque per consequens generabile,& sic subtraheretur à rebus tota pars generabilium & corruptibilium . sed hoc derogat perfectioni vniuersi, ergo &c. probatur antecedens , quia necessarium semper est,nullum autem corruptibile semper est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quartò, & est confirmatio præcedentis rationis. Subtraheretur à rebus motus & omnia mobilia, quia subtraheretur generatio & corruptio subtracta contingentia rerum omnium. in omni autē motu est generatio & corruptio, cùm in omni eo quod mouetur, aliquid incipiat esse, & aliquid desinat esse. Sextò, diuina prouidentia nō impedit motum à rebus, ergo neque impeditur debilitatio virtutis ipsirum aut impedimentum ex resistentia alterius: ergo non omnibus prouisis imponitur necessitas.

Probatur prima consequentia, quia debilitatio virtutis alicuius substantiæ & eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. Secunda verò probatur, quia ex virtutis debilitate & eius impedimento contingit quòd res naturalis quandoque deficiat ab eo quod sibi competit secundum naturam, vt sic effectus non ex necessitate proueniant. Septimò, Manifestum est aliquas causas esse cōtingentes, ex eo quòd à suorum effectuum productione possunt impediri, ergo contra rationem prouidentiæ esset quòd omnia euenirent de necessitate. probatur consequentia, quia in his quæ debitè prouidentia regūtur, non debet aliquid esse frustrà, tales autem causæ defectibiles frustrà essent.

CIRCA probatam conclusionem occurrit dubium ex Aureolo apud Capreolum in primo sent. dist. 40. sed quia illud soluitur ex his quæ dicet sanctus Thomas inferius, vbi de certitudine diuinæ prouidentiæ determinauit, non est opus circa ipsum hoc loco immorari.

Quòd diuina prouidentia non excludit arbitrij libertatem.

Cap. 73.

Idem prima parte, q. 22. ar. 2. ad 4.

EX quo etiam patet quòd prouidentia diuina voluntatis libertati non repugnat. Cuiuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur, vel adipiscendam, vel augēdam, vel conseruandam. Quod igitur perfectionis est, magis conseruandum est per prouidentiam, quàm quod est imperfectionis & defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione & defectu est. secundum enim suam naturam sunt determinata ad vnum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indispositione: & propter hoc causæ naturales agentes non sunt ad vtrunque, sed vt frequentiùs eodem modo suum effectum producunt: deficiunt autem ratò. Quòd autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione prouenit: quia non habet virtutem limitatam ad vnum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad vtrumlibet. magis igitur pertinet ad prouidentiam diuinam conseruare libertatem voluntatis quàm contingentiam in naturalibus causis.

2 Amplius, ad prouidentiam diuinam pertinet vt reb⁹ vtatur secundum modum earum: modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius qua est principium actionis: forma autem per quam agit voluntariè agens, non est determinata. agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu: nam bonum apprehēsum monet voluntatem vt eius obiectum: intellectus autem non habet vnam formam effectus determinatam sed de ratione sua est vt multitudinem formarū comprehendat: & propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. non igitur ad rationem prouidentiæ pertinet quòd excludat libertatis voluntatem.

3 Item, per gubernationem cuiuscunque prouidentis res gubernatæ deducuntur ad finem conuenientem: vnde & de prouidentia diuina Gregorius Nicenus dicit quòd est voluntas D. i., per quam omnia quæ sunt, conuenientem deductionem accipiunt: finis autem vltimus cuiuslibet creaturæ, est vt consequatur diuinam similitudinem, sicut suprà *ostensum est. esset igitur diuinæ prouidentiæ repugnans, si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur diuinam similitudinem. *Cap. 17. huius lib.*

Agens autem voluntarium assequitur diuinam similitudinem in hoc quòd liberè agit. ostensum est enim in primo lib. *liberum arbitrium in Deo esse: non igitur per *Cap. 81.* prouidentiam subtrahitur voluntatis libertas.

4 Adhuc, prouidentia est multiplicatiua bonorum in rebus gubernatis. illud ergo per quod multa bona subtraherentur à rebus, non pertinet ad prouidentiam. Si autē libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtrahentur. Tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est, si homo liberè non agat. Tolleretur etiam iustitia præmiantis & punientis, si non liberè homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circunspectio in cōsiliis, quæ de his quæ ex necessitate aguntur, frustrà tractarentur. Esset igitur contra prouidentiæ rationem si subtraheretur voluntatis libertas. Hinc est quod dicitur Ecclesiastici decimo quinto: Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui, & iterum: Ante hominem vita & mors: bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi. Per hoc autem excluditur error & opinio Stoicorum qui secundum ordinem quēdam causarum intransgressibilem quem Græci εἱμαρμενην vocabant, omnia ex necessitate dicebant prouenire.

Super cap. 73.

TERTIVM dubium est, quia videtur diuina prouidentia libertatem arbitrij tollere. Ad hoc excludendum ponit sanctus Thomas hanc conclusionem: Prouidentia diuina, voluntatis libertati non repugnat. probatur primò. Quod perfectionis est, magis conseruandum est per prouidentiam, quàm quòd est imperfectionis & defectus: sed in rebus inanimatis causarum contingentia ex imperfectione & defectu est. Quòd autem voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione prouenit ergo magis pertinet ad diuinā prouidentiam libertatem voluntatis cōseruare, quàm contingentiam in naturalibus causis: ergo &c. maior probatur, quia prouidentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarū vel adipiscendam vel augendam vel conseruandam ordinatur. minor verò probatur, quo ad primam quidem partem, quia illæ sunt secūdum suam naturam ad vnum effectum determinatæ, quem semper consequuntur, nisi sit impedimētum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex indispositione materiæ. Quo ad secundam verò partem, quia voluntas non habet virtutem determinatam ad vnum, sed habet in potestate producere hunc vel illum effectum: propter quod est ad vtrumlibet contingens.

Vide hic Scotum.

CIRCA istam propositionem: Quòd voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione prouenit, dubium occurrit. Licet enim libertas voluntatis quantum ad hoc quòd est posse in diuersa ad finem ordinata, proueniat ex eius perfectione, inquantum (vt hîc dicitur) non habet limitationem ad vnum, sed suprà diuersa potestatem habet: quantum tamen ad hoc quod est posse in bonum & malum, & posse mutari, vt videlicet possit non velle quod prius volebat, prouenit ex imperfectione voluntatis, quia (vt inquit sanctus Thomas in quæstionibus de malo, quæstione decimasexta, articulo quinto) primum horum prouenit inquantum liberum arbitrium inuenitur in natura deficere potēti: alterum verò prouenit ex eo quòd inuenitur in natura mutabili, ergo non est vniuersaliter verum quòd libertas & contingentia voluntatis ex ipsius perfectione proueniat.

Vide Scotum.

Respondetur quòd ista ratio concludit prouidentiam non tollere liberum arbitrium absolutè, nō determinando modum liberi arbitrij: ideo sufficit ad veritatem illius propositionis assumptæ, vt id quod est commune omni libero arbitrio tāquam ipse per se conueniens inquantum huiusmodi, illi ex perfectione conueniat, scilicet hoc quod est posse in diuersa ordinata ad finem, & non esse determinatum ad vnum, licet aliquid aliud conueniat libero arbitrio ex imperfectione naturę in qua est, & per accidens. Vnde san. Th. non ostendit voluntatis contingentiā ex perfectione prouenire nisi ex eo quod libero arbitrio pertinet se conuenit, scilicet ex eò quòd non determinatur ad vnum, sed habet in potestate suā in diuersa ferri.

Secundò.

Secundò. Ad prouidentiam diuinam pertinet, vt rebus vtatur secundum modum earum, sed modus voluntatis est, vt multiformes effectus producere possit, ergo &c. probatur minor, quia forma per quam agit voluntariè agens, scilicet forma per intellectum apprehensa, non est determinata, cùm non habeat intellectus vnam formam effectus determinatam, sed multitudinem formarum comprehendat: modus autem agendi cuiuslibet rei consequatur formam eius quæ est actionis principium.

Vide doctrina sancti Thomæ veri. q. 24. ar. 2. quòd cùm appetitus cognitionē sequatur (bonum enim apprehensum siue bonum cognitū est eius obiectum) tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet: vnde si iudicium virtutis cognoscitiuæ non sit in potestate alicuius, sed sit aliundè determinatum, nec appetitus liber erit & indifferens, sed erit ad vnum determinatus sicut in brutis accidit. quia enim ouis videns lupum non potest iudicare ipsum nō inimicum, sed est sibi naturaliter inditum iudicium quo ipsum inimicum & esse fugiendum iudicat, ideo non potest ipsum non fugere. Si autem iudicium non sit naturaliter vt vnum determinatum, sed sit in potestate iudicantis vt hoc iudicet vel oppositum, etiam appetitus talem virtutem cognoscitiuam cōsequens indeterminatus erit & liber: sicut videmus in hominibus esse. quia enim homo videns lupum potest iudicare ipsum esse fugiendum, & potest iudicare ipsum non fugiendum, ideo in potestate voluntatis est eligere fugam, & eligere permanentiam. propter hoc inquit sanctus Thomas in hac ratione, quòd voluntas potest multiformes effectus producere, quia forma per quam voluntarium agens agit non est determinata: quod quidem intelligendū est de effectibus ad finem ordinatis, & subinuicem non subordinatis. si enim loquamur de effectibus inter se ordinem habēntibus per comparationem ad finem, etiam appetitus brutorum in multiplices effectus potest. videmus enim aues primùm colligere paleas & lutum, deinde nidum construere ad generationem filiorum: & apes vidimus primùm flores colligere, deinde mellificare, vt cibum habeant in hieme. Homo autem sicut per intellectum potest multas formas & naturas apprehendere, & diuersa iudicare et conuenientia ad finem quorum vnum alteri non subordinatur, ita voluntate ferri potest in diuersa ordinata ad finem inter se nullum habentia ordinem.

Vide Scotum in 1. sen. d. 38.

SED occurrit dubium ex Scoto in 1. sen. d. 38. Nullus enim actus præueniens actum voluntatis potest esse liber, sed est naturalis, cùm liberum arbitrium nihil aliud sit quàm voluntas, ergo actus intellectus præueniens voluntatē non est liber, sed naturalis. ergo falsum est quòd voluntas possit in multiplices effectus, quia forma intellecta sit indeterminata. Et potest confirmari ista ratio Scoti, quia à potentia indeterminata non potest prouenire actio nisi ipsa potentia ab aliquo determinetur, vt dicit Commen. 2. Physic. commento 48. ergo oporteret inuenire aliquid aliud à quo intellectus ad hoc iudicium determinetur vel ad aliud: illud autem non apparet quid sit ante omnem voluntatis actum.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd dupliciter potest dici aliqua operatio libera. Vno modo, quia est operatio per electionem voluntatis producta & eleitatalio modo, quia est operatio procedens à potentia non magis determinata ad hoc particulare obiectū quàm ad illud, neque magis ad hoc iudiciū quàm ad illud. Operatio primo modo libera dicitur propriè & formaliter libera, quia vt dicitur prima quæst. 83. artic. 3. Proprium liberi arbitrij est electio, cum ex hoc dicamur liberi arbitrij, quòd possumus vnum recipere alio recusato. Secundo autem modo operatio libera non dicitur propriè & formaliter libera, sed tantùm originaliter & radicaliter, inquantum ex tali operatione habet appetitus ipsam sequens, quòd vnum alte ri possit præeligere, & nō sit determinatus ad vnum. Primo igitur modo operatio intellectus præueniens omnē actum voluntatis non est libera. repugnat enim quòd omnem actum voluntatis præueniat, & quòd sit per electionem elicita, cum electio sit actus voluntatis. Sed bene potest esse libera secundo modo, quia est aliqua operatio intellectus cuius oppositum potuisset intellectus elicere. intellectus enim iudicat aliquid esse prosequendum quod potuisset iudicare fugiēdum esse, ex quo etiam apparet quòd si actus dicatur naturalis vt naturale opponitur libertatis est naturalis. Si autem accipiatur vt opponitur libero primo modo sumpto, actus præueniens omnem actum voluntatis est naturalis.

Vide actus præmissos.

Si autem accipiatur vt opponitur libero secundo modo sumpto, vt naturalis operatio dicatur, quæ prouenit à potentia ad vnum determinata, sic nō omnis talis actus est naturalis. Vnde in primo sensu admissis omnibus præmissis negatur vltima consequentia obiectionis facta: in secundo verò sensu negatur antecedens. Ad cōfirmationem dicitur, quòd intellectus ad vnum iudicium determinatur magis quàm ad aliū per consiliū & discursum rationis à sensu originatum, ex quo per resolutionem ad aliqua principia nota ad tale iudiciū peruenit, cùm tamen posset per alium discursum & aliam rationem aliud iudicium facere, verbi gratia si ante oculos alicui proponatur panis & ferrum, iste famescens cognoscens illum esse panē, & illud esse ferrum, considerat panem esse conuenientem cibum humanæ naturæ, & argumentatur ipsum magis esse pro nunc eligendum quàm ferrum, ex eo quòd nouit hominem non posse viuere nisi conuenienti cibo nutriatur. potuisset tamen ex alio principio iudicare esse pro tunc præeligendum ferrum, puta si cuperet domum ædificare, & cognosceret ad ædificationem domus necesse esse vt ferro compaginentur ligna, aut quòd per ipsum parietes stabiles reddantur & firmi. Et sic patet quòd non deest intellectui secundum se indeterminato aliquid ad certum iudicium determinans ante omnē actum voluntatis circa id de quo iudicatur. Tertiò. Repugnat diuinæ prouidentiæ, quòd rei subtrahatur illud per quòd assequitur diuinam similitudinem, ergo per ipsam nō subtrahitur libertas voluntatis. probatur antecedens, quia per gubernationem cuiuscunque prouidentis res gubernatæ deducuntur ad finem conuenientem, vt ex Gregorio Niceno probatur, finis autem cuiusliber creaturæ est vt diuinā similitudinem consequatur. consequentia verò ostenditur ex eo quòd agens voluntarium diuinam similitudinem assequitur ex eo quòd liberè agit, cùm in Deo etiam sit liberum arbitrium.

Quartò. Si libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherētur, scilicet laus virtutis, iustitia præmiantis & punientis, circunspectio in consiliis, &c. ergo esset contra prouidentiæ rationem ipsam tollere. probatur consequentia, quia prouidentia est multiplicatiua bonorum in rebus gubernatis. Confirmatur conclusio author Eccle. 15. Per hoc excluditur opinio Stoicorū ponentium omnia ex necessitate prouenire secundum quendā ordinem causarum intransgressibilem, quem Græcè εἱμαρμενην vocabant.

Quòd diuina prouidentia non excludit casum & fortunā.

Caput 74.

EX præmissis etiam apparet quòd diuina prouidentia nō subtrahit à rebus casum & fortunam. In his enim quæ in minori parte accidunt, dicuntur esse fortuna & casus. si autem non prouenirent aliqua vt in minori parte, omnia ex necessitate acciderent. nam ea quæ sunt contingentia vt in pluribus, in hoc solo à necessariis differunt, quòd possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem diuinæ prouidentiæ, si omnia ex necessitate contingerent, vt ostensum est. igitur & contra rationem prouidentiæ diuinæ esset, si nihil fieret fortuitum & casuale in rebus.

2 Amplius, contra rationem prouidentiæ esset si res prouidentiæ subiectæ non agerent propter finem: cum prouidentiæ sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem vniuersi, si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, vt ex supradictis patet. ex hoc autem quòd aliquod agens propter finem deficit ab eo quòd intendit, sequitur aliqua casu contingere. esset igitur contra rationem prouidentiæ & perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

3 Adhuc, multitudo & diuersitas causarum ex ordine prouidentiæ diuinæ & dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione oportet vnam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel iuuetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum causarum vel plurium contingit aliquid casualiter euenire dum finis non intentus ex concursu alicuius causæ prouenit: sicut inuentio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, prouenit ex hoc quòd debitor etiam ad forum venit. Non est igitur diuinæ prouidentiæ contrarium quòd sint aliqua fortuita & casualia in rebus.

4 Item, quod non est, non potest esse alicuius causa: vnde oportet quod vnumquodque sicut se habet ad es-

Universidad de Deusto
Biblioteca

fecta se habeat ad hoc quòd sit causa. Oportet igitur q̃ secundum diuersitatẽ ordinis in entibus sit diuersitas etiã ordinis in causis. Ad perfectionem autẽ rerũ requiritur q̃ nõ solùm sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens. Res enim quæ nõ habent in sua subsistãtia vltimã perfectionem, oportet quòd perfectionẽ aliquã cõsequãtur per accidentia: & tantò per plura, quãtò magis à Dei simplicitate distant. Ex hoc autẽ q̃ aliquod subiectum habet multa accidentia, sequitur quòd sit aliquod ens per accidens. Nã subiectum & accidens & etiã duo accidentia vnius subiecti sunt vnum per accidens: sicut homo albus, & musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quòd sint etiam quædam causæ per accidens: ea autem quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicũtur accidere à casu, vel à fortuna. Non est igitur contra rationem prouidentiæ, quæ perfectionem rerum conseruat, vt aliqua fiant vel casu vel fortuna.

4 Præterea, ad ordinem diuinæ prouidentiæ pertinet vt sit ordo & gradus in causis; quantò autem est aliqua superior causa, tantò est maioris virtutis: vnde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causæ naturalis intentio se extendit vltra virtutem eius. esset enim frustra. Oportet ergo quòd intentio causæ particularis non se extendat ad omnia quæ contingere possunt: ex hoc autẽ contingit aliquid casualiter vel fortuitò, quòd eueniunt aliqua præter intentionem agentium. Ordo igitur diuinæ prouidentiæ exigit quòd sit casus & fortuna in rebus. Hinc est quod dicitur Ecclesiast. 9. Vidi nec velocium esse cursum, &c. sed tempus casumque in omnibus, scilicet inferioribus.

Auth. sacræ scripturæ.

Super cap. 74.

VARTVM dubium est, quia posita diuina prouidentia videtur excludi casus & fortuna. quod enim est prouisum, non est fortuitum aut casuale, cum ista præter intentionem agentis eueniant. Si ergo omnia quæ in vniuerso contingunt, sunt prouisa, sequitur quòd nihil erit casuale & fortuitum. Ad hoc autem remouendum ponit sanctus Thomas hanc conclusionem. Diuina prouidentia non subtrahit à rebus casum & fortunam. probatur primò. Si non prouenirent aliqua à casu & fortuna, non prouenirent aliqua in minori parte, ergo omnia ex necessitate acciderent. sed hoc est contra rationem diuinæ prouidentiæ, vt superius est ostensum, ergo &c. probatur antecedens, quia fortuna & casus dicuntur in iis quæ in minori parte accidunt. prima verò consequentia probatur, quia ea quæ sunt contingentia, vt in pluribus à necessariis differunt hoc solo, quòd possunt in minori parte deficere.

Si nihil eueniret in minori parte omnia euenirent de necessitate.

ATTENDE circa primam consequentiam, & eius probationem, quòd cum tria sint effectuum genera, quædam scilicet quæ semper à sua causa proueniunt, quæ necessaria dicuntur: quædam quæ pro maiori parte eueniũt, sicut effectus causarum naturalium inferiorum, quæ dicuntur contingentia vt in pluribus: quædam verò quæ rarò & pro minori parte eueniunt à sua causa, sicut monstra quæ dicuntur rarò contingentia. Si remouentur rarò contingentia, remoueri necesse est & contingentia vt in pluribus, quia rarò contingentia proueniũt ex eo quòd aliquæ causę à suis producendis effectibus impediuntur aliquã do, sed rarò. ex eo autem quòd causa aliquando impeditur, sed rarò, sequitur quòd pro maiori parte suos effectus producat, & sic quòd sint contingentia vt in pluribus, sequitur necessariò, ex eo quòd ponuntur contingentia vt in paucioribus, & econuerso. ideo etiam vno remoto remouetur & reliquum, & econuerso, sicut in conuertibilibus accidit. remotis autem contingentibus vt in paucioribus, & contingentibus vt in pluribus, sequitur illa sola esse in entibus quæ semper eueniunt, quæ dicuntur ex necessitate euenire. ideo optimè infert sanctus Thomas si nihil euenit in minori parte, quòd omnia eueniunt de necessitate.

SED occurrit dubium. Posset enim aliquis dicere, quòd præter contingentia vt in pluribus, & contingentia vt in paucioribus, sunt etiam contingentia ad vtrumlibet, vt sunt ea quæ à voluntate procedunt. ideo quamuis ponatur nihil esse à casu & in minori parte, & per consequens nihil esse pro maiori parte, nõ sequitur quòd omnia sint ex necessitate, sed poterunt aliqua esse ad vtrumlibet contingentia.

Respondetur ex doctrina san. Tho. secundò Physicorum, lec. 8. & est de mente Auer. ibidem commento 48. q. ex causa cõtingenti ad vtrumlibet nihil prouenit nisi per aliquid determinetur ad vnum, cum sit in potentia: ideo vt possit in actum exire, & effectum aliquem producere, oportet quòd aut pro maiori parte illum producat, aut in minori parte: & sic oportet vt effectus proueniens à causa quæ est ad vtrumlibet secundum se considerata, aut in maiori parte proueniat, aut in minori, & nullus sit effectus ad vtrumlibet contingens vt natus est in actum educi, cum non proueniat ab causa nisi inquantum determinata est ad vnum. A causa enim ad vtrumlibet inquantum ad vtrumlibet est, nullus potest effectus prouenire: propterea optimè sequitur si nihil euenit in maiore parte, & nihil in minori parte, quòd omnia semper de necessitate euemiãt. Secundò. Contra rationem prouidentiæ esset si res prouidentiæ subiectæ non agerent propter finem, cum prouidentiæ sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem vniuersi, si nulla res corruptibilis esset, & nulla virtus potens deficere: ergo & si non essent aliqua casualia, contra rationem prouidentiæ & contra perfectionem vniuersi esset. probatur consequentia, quia ex eo quod aliquid agẽs propter finẽ deficit ab eo quod intẽdit, sequitur aliqua casu contingere. Tertiò. Ex ordine diuinæ prouidentiæ & dispositionis multitudo & diuersitas causarum prouenit. Supposita verò causarum dispositione oportet quandoque vnam per alteram impediri vel iuuari ad effectum producendum: ex concursu autem plurium causarum contingit aliquid casualiter euenire dum finis non intentus prouenit, vt inuentio debitoris ab eo qui vadit ad forum non ob hanc causam. ergo diuina prouidentia non excludit casualia.

ADVERTE quòd ex concursu plurium causarum, contingit aliquid casualiter euenire per comparationem ad aliquam illarum causarum concurrentium, aut per comparationem ad vtramque, dum aliquid euenit præter intentionem aut vnius illarum aut vtriusque, sicut cum aliquis vadit ad forum vt inueniat debitorem, debitor autem ad forum vadit non vt inuentur à creditore, sed vt aliquid emat, inuentio debitoris à creditore est casualis per comparationem ad debitorem tantùm, quia præter eius intentionem euenit. cum autem à Domino mittuntur duo serui vt sibi obuient, illis hoc ignorantibus, concursus duorum seruorum non intendentium sibi obuiare, est respectu vtriusque casualis. Per comparationem autem ad superiorem causam ordinantem concursum talium causarum & effectuum ex earum concursu prouenientem, non dicitur concursus ipse aut effectus inde prouenies casualis esse, cùm non sit præter eius intentionem, sed sit intentus, propter quod dicit sanct. Tho. prima q. 22. art. 2. ad primum, quòd respectu causæ vniuersalis nullus effectus dicitur casualis, cum nihil ab eius ordine subtrahi possit.

Quòd prouidentia diuina sit singularium contingentium.

SED occurrit dubium. Videtur enim sanctus Thomas dicere contradictoria, cum ait euenire aliquid casualiter dum finis non intentus prouenit. Nam de ratione finis est quòd sit intentus. est enim cuius gratia aliquid fit, ergo repugnat quòd aliquid sit finis, & tamen non sit intentum. Respondetur, quòd finis dupliciter accipi potest. Vno modo materialiter, quantum scilicet ad ipsam rem absolutè quæ terminat actionem. Alio modo formaliter scilicet pro re quę terminat actionem vt habet rationem causæ finalis. Secundo modo repugnat quòd aliquid sit finis, & non sit intentum. Primò verò modo non repugnat: & sic intelligitur dictum sanct. Thom. Nam constat quòd effectus fortuitus inquantum huiusmodi non est finis actionis quam terminat nisi materialiter. Quartò. Ad perfectionem rerum requiritur quòd non solum sint entia per se, sed etiam entia per accidens, ergo ad perfectionem earum requiritur quòd sint etiã causæ quædam per accidens: ergo non est contra prouidentiam quæ rerum perfectionem conseruet, quòd aliqua fiant à casu. probatur antecedens, quia cum res non habeant in sua subsistentia vltimam perfectionem, oportet vt aliquam per accidentia cõsequantur, & per plura quandoque. ex hac autem sequitur esse ens per accidens, cum subiectum & accidens, & etiam plura accidentia vnius subiecti sint vnum & ens per accidens. prima verò consequentia probatur, quia cum quod non est, non possit esse alicuius causa, oportet vt secundum quòd vnumquodque se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quòd sit causa. & per consequens quòd secundum diuersitatem ordinis in entibus sit diuersitas etiam ordinis in causis. Secunda verò consequentia probatur, quia ea quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur à casu accidere vel à fortuna.

CIRCA assumptum ad probationem secundæ consequentiæ dubium occurrit, quia nõ viderur vniuersaliter verũ ea quæ accidunt ex causis per accidens eueniunt, esse à casu vel à fortuna. Cum enim dicimus quod musicum ædificat, non dicimus domum fieri à casu aut à fortuna, & sic de multis aliis.

Respondetur quòd non est intentio sancti Thomæ dicere omnia quæ per accidens eueniunt, à casu esse aut à fortuna, sed quòd aliqua quæ per accidens eueniunt ex aliquibus causis, quæ scilicet sunt præter intentionem agentis, & in minori parte coniunguntur effectui per se, à casu & à fortuna proueniunt.

Vniquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad hoc quòd sit causa.

CIRCA istam propositionem, Vnumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad hoc quòd sit causa, dubitatur. Nam album habet esse per accidens, & tamen est per se causa disgregationis visus. Multæ etiam aliæ sunt causæ quæ habent esse per se, & tamen sunt causæ per accidens alicuius præter earum intentionem euenientis.

RESPONDETVR quòd ista propositio intelligitur, quòd omnis causa talem modum causalitatis habet, qualẽ modum habet essendi, ita quòd sibi proportionaliter respondent modus causandi, & modus essendi causæ, & intelligitur de esse non quocunque, sed de eo secundum quod rei attribuitur causalitas. si enim illud esse cõueniat rei per se, & causalitas sibi cõueniet per se. si autem illi conueniat per accidens, & causalitas sibi per accidens conueniet: & sicut dicitur de istis modis per se & per accidens, ita intelligitur de aliis modis essendi & causandi. disputa de primo & secundario, de quo & quod. Cùm autem dicitur primò, quòd album habet esse per accidens, & tamen per se disgregat, dicitur quòd nomine albi duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam albedinem, secundum quòd habet esse in subiecto, aut ipsum subiectum albedine informatum, puta hominem aut parietem. Si ipsam albedinem intelligamus, negatur, quòd habeat esse per accidens, tanquam videlicet sit quoddam ens per accidens, imò est ens per se, vt ens per se opponitur enti per accidens: non autem vt opponitur enti in alio. est enim natura quædam ad vnum genus & ad vnam speciem determinata, & similiter est per se causa disgregationis, quia ista propositio est per se, album disgregat. Si autem intelligamus subiectum albedine informatum, puta hominem aut parietem, vt dicamus quòd lignum aut paries disgregat: sic dicitur quòd album per accidens disgregat, non autem per se. sicut enim album per accidens prædicatur de ligno, vt patet quinto Metaphysicæ cap. de ente, ita & disgregare per accidens de ipso prædicatur: & sic lapis habet esse album per accidens, & per accidens disgregationem visus causat, quia hoc facit inquãtum accidit sibi esse album. Cùm secundò dicitur q̃ causæ multæ per se habentes esse, sunt causæ per accidens, negatur loquẽdo de esse ratione cuius sibi causalitas attribuitur. sicut enim fodiens sepulchrum per accidens inuenit thesaurũ, & dicitur causa illius inuentionis per accidens, ita habet aliquod esse per accidens ratione cuius ista causalitas sibi per accidens attribuitur. hoc enim sibi conuenit inquantum est inuentiuus thesauri. esse autem thesauri inuentiuum accidit fodienti sepulchrũ inquantum huiusmodi. Ista enim propositio, fodiẽs sepulchrum est inuentiuus thesauri, per accidens est similiter in aliis causis per accidens semper causalitas consequitur aliquod ens per accidẽs, scilicet prædicationem per accidens alicuius de eo cui attribuitur causalitas. Sic enim ab Aristotele accipitur ens per accidens quinto Metaphysicæ, quando scilicet vnum de altero per accidens prædicatur, & hoc siue accipiatur per accidẽs ex parte causæ tantum, quando scilicet id quod accidit causæ per se, dicitur causa per accidens: siue accipiatur ex parte effectus, quando videlicet aliquid non intentum coniungitur effectui per se. Nam tunc oportet aliquid prædicari per accidens de causa per se alterius effectus, ex quo causæ illi talis effectus per accidens attribuatur. Quartò. Ad ordinem diuinæ prouidentiæ pertinet vt sit ordo & gradus in causis: sed quantò aliqua causa est superior, tantò est maioris virtutis, & per consequens ad plura eius causalitas se extendit. ergo ordo diuinæ prouidentiæ exigit vt causa superior sit quæ ad plura se extendat quàm causa inferior: ergo etiam exigit quòd aliquid eueniat præter intentionẽ causæ inferioris & particularis, ergo & quòd sit casus & fortuna. probatur secunda consequentia, quia cum nullius causæ intentio se extendat vltra virtutem eius, quia esset frustra, vtpote nõ potens adimpleri per ipsam causam, intentio causæ particularis non se extendit ad omnia quæ contingere possunt, scilicet ex superiori causa, & per consequens aliqua euenire possunt præter eius intentionem. Tertia verò consequentia probatur, quia ex hoc contingit aliquid casualiter vel fortuitò, quòd aliqua præter agentium intentionem eueniunt.

ADVERTE quòd in hac deductione aliquæ propositiones interpositæ sunt quas sanctus Thomas non posuit breuitati studens. hoc enim ideo factum est, quia illas ipse manifestè erat intelligere, & ad completam & formalem deductionem exigebantur.

CONFIRMATVR conclusio autho. Eccle. 9. Vidi nec velocium esse cursum, sed tempus casumque in omnibus, expo- nit sanctus Thomas, scilicet inferioribus.

Quòd prouidentia diuina sit singularium contingentium.

Caput 75.

EX his autem quæ ostensa sunt, manifestum fit quòd diuina prouidentia prouenit vsque ad singularia generabilium & corruptibilium. Non enim videtur horum non esse prouidentiam nisi propter eorum contingentiam: & quia in eis multa casualiter & fortuitò eueniunt. In hoc enim solùm differunt ab incorruptibilibus, & vniuersalibus corruptibilium quorum dicunt prouidentiam esse: prouidentiæ autem non repugnat contingentia & casus & fortuna, & neque voluntarium, vt ostensum est. nihil igitur prohibet horum prouidentiam esse sicut incorruptibilium & vniuersalium. *Idem 1. p. q. 22. ar. 2.*

2 Adhuc, si Deus horum singularium prouidentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curam habere. Nõ autem potest dici quòd Deus singularia non cognoscat. ostensum enim est suprà *, quòd Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quòd Deus eorum curam habere non possit, cùm eius potentia sit infinita, vt suprà probatum est *. Neque etiam hæc singularia gubernationis non capacia sunt, cùm videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus: & per naturalem instinctum, sicut patet in apibus & multis animalibus brutis, quæ quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quòd Deus non velit ea gubernare: cum voluntas ipsius sit vniuersaliter omnis boni: bonum autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maximè consistit. Non igitur potest dici quòd Deus horum singularium curam non habet. *Lib. 1. c. 19.* *Lib. 2. c. 80.*

3 Amplius, omnes causæ secundæ in hoc quòd causæ existunt, diuinam similitudinem cõsequuntur, vt ex supradictis patet *. inuenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quòd curam habent eorũ quæ producuntur: sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos. Deus igitur curam habet eorũ quorum causa existit: est autem causa etiam istorum particularium, vt ex supradictis patet. habet igitur eorum curam. * Præsenti lib. c. 21.

4 Item, ostensum est suprà * quòd Deus in rebus creatis non ex necessitate naturæ agit, sed per voluntatem & intellectum. Ea autem quæ aguntur per voluntatem & intellectum, curæ prouidentis subduntur: quæ in hoc consistere videtur, quòd per intellectum aliqua dispensentur. Diuinæ ergo prouidentiæ subduntur ea quæ ab ipso aguntur. ostensum est autem suprà *, quòd Deus operatur in omnibus causis secundis, & omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam: & sic oportet quòd ea quæ in istis singularibus aguntur, sint sicut ipsius opera. Igitur hæc singularia & motus & operationes ipsorum diuinæ prouidentiæ subiacent. *Lib. c. 27* * Cap. 70.

5 Præterea, stulta est prouidentia alicuius, qui non curat ea, sine quibus ea quæ curat, non possunt esse. Constat autem quòd si omnia deficerent particularia, quòd vniuersalia eorum remanere non possunt. Si igitur Deus vniuersalia tantùm curat, singularia verò ista omnino derelinquit: stulta & imperfecta erit eius prouidentia.

Responsio tacita. Improbatio.

Si autem dicat aliquis quòd horum singularium Deus curam habet vsque ad hoc quòd conseruentur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. nam omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum conseruationem vel corruptionem ordinantur. si ergo Deus habet curam singularium quan-

Universidad de Deusto Biblioteca

rium ad eorum conseruationem: habet etiam curam omnium circa eam contingentium. *Dubitatio.* Potest autem aliquis dicere quòd sola cura vniuersalium sufficit ad particularium conseruationem in esse prouisa. sunt enim cuilibet speciei ea per quæ quodlibet indiuiduum illius speciei potest conseruari in esse, sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum & dirigendum, & cornua ad protegendum se: vtilitates autem horum nõ deficiunt nisi in minori parte, cum ea quæ sunt à natura, producunt effectus suos vel semper, vel frequenter: & sic non possunt omnia indiuidua deficere: etsi aliquod deficiat. *Solutio.* Sed secundum hanc rationem omnia quæ circa indiuidua contingunt, prouidentiæ subiacebunt, sicut & conseruatio eorum in esse: quia singulari alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subiacent diuinæ prouidentiæ quantum ad conseruationem in esse, quàm quantum ad alia.

6 Præterea, in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quòd accidentia sunt propter substantias, vt per ea perficiatur: in substantiis autem materia est propter formam. per hanc enim participat diuinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, vt suprà ostensum est.* Ex quo patet quòd particularia sunt propter naturam vniuersalem: cuius signum est quòd in his in quibus potest natura vniuersalis conseruari per vnum indiuiduum, non sunt multa indiuidua vnius speciei: sicut patet in luna & sole. Cùm autem prouidentia sit ordinatiua aliquorum in finem: ideo oportet quòd ad prouidentiam pertineant & fines, & ea quæ sunt ad finem. Subiacent enim prouidentiæ non solùm vniuersalia, sed etiam singularia.

*Cap. 18. huius lib.

7 Adhuc, hæc est differentia inter speculatiuã cognitioné & practicam, quòd cognitio speculatiua, & ea quę ad ipsam pertinẽt, perficiuntur in vniuersali: ea verò quę pertinent ad cognitionem practicã, perficiuntur in particulari. Nam finis speculatiuæ est veritas, quæ primò & per se & in immaterialibus cõsistit, & in vniuersalibus. Finis verò practicę est operatio quę est circa singularia. Vnde medicus non curat hominẽ in vniuersali, sed hũc hominem: & ad hoc est tota sciẽtia medicinæ ordinata. Constat autem quòd prouidentia ad practicã cognitionem pertinet, cùm sit ordinatiua rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei prouidentia, si in vniuersalibus consisteret, & vsque ad singularia non perueniret.

8 Item, cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari: quia magis sciuntur vniuersalia quàm particularia: & propter hoc vniuersalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille verò est perfectior in scientia speculatiua, qui non solùm vniuersalem, sed propriã cognitionem de rebus habet. Nam qui cognoscit in vniuersali tantùm, cognoscit rẽ solùm in potentia: propter quod discipulus de vniuersali cognitione principiorum reducitur in propriã cognitionem conclusionum per magistrum qui vtrãq; cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in vniuersali, sed etiã in particulari res disponit ad actum. Diuina igitur prouidentia quæ est perfectissima, vsque ad singularia se extendit.

9 Amplius, cum Deus sit causa entis inquantum est ens, vt suprà ostensum est*, oportet quòd ipse sit prouisor entis inquantum est ens. prouidet enim rebus inquantũ est causa earũ. quicquid ergo quocunque modo est, sub eius prouidentia cadit. singularia autem sunt entia, & magis quàm vniuersalia: quia vniuersalia non subsistunt per se, sed sunt solùm in singularibus. Est igitur diuina prouidentia etiam singularium.

*Li.2.c.15.

10 Item creaturæ diuinæ prouidentiæ subduntur prout ab ipso in finem vltimum ordinantur, qui est bonitas sua: participatio igitur diuinæ bonitatis à rebus creatis est per diuinam prouidentiam: bonitatem autem diuinam participant etiam singularia contingentia. oportet ergo quòd etiam ad ea diuina prouidentia se extendat. Hinc est quod dicitur Matth. 10. Duo passeres asse veneunt, & vnus ex eis non cadit in terram sine patre meo. Et Sap. 8. Attingit à fine vsque ad finem fortiter. id est, à primis creatis vsque ad infima eorum. Ezechiel. etiam 9. arguitur opinio quorundam qui dicebant, Dereliquit Dominus terram: Dominus non videt. & Iob. 22. Circa cardines cæli perambulat, nec nostra considerat. Per hoc autem excluditur opinio quorundã qui dixerunt quod diuina prouidentia non se extendit vsque ad hæc singularia: quam quidẽ opinioné quidã Aristoteli imponũt, licet ex verbis eius haberi nõ possit.

Super cap. 75.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas in communi diuinam prouidentiã ad omniũ esse omniumque operationes se extendere, vult particulariter demonstrare quoniam etiam ad singularia contingentia se extendit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quòd sub diuina prouidentia hæc singularia cadũt. Secundò quòd immediatè, capitulo sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Diuina prouidentia peruenit vsque ad singularia generabilium & corruptibilium. probatur primò. Prouidentiæ non repugnat neque contingentia, neque casus & fortuna, neque voluntarium, vt ostensum est: ergo nihil prohibet horum esse prouidentiam, sicut incorruptibilium & vniuersalium. probatur consequentia, quia non videtur horum non esse prouidentiam nisi propter aliquod illorum in quibus solum corruptibila ab incorruptibilibus differunt, & vniuersalibus corruptibilium de quibus dicunt prouidentiam esse, illi videlicet qui negant horum singularium esse prouidentiam.

Secundò. Deus horum notitiam habet, vt superius est ostensum: neque non potest ipsorum curam habere, cum eius potentia sit infinita, neque hæc singularia gubernationis capacia non sunt, cum videamus ea & industria rationis gubernari vt homines, & per industriam naturalem vt apes & bruta: neque Deus non vult ipsa gubernare, cum voluntas eius vniuersaliter sit omnis boni: bonũ autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maximè consistat, ergo &c. probatur consequentia, quia si Deus istorum prouidentiam non haberet, esset propter alterum prædictorum. Tertiò. Causæ secundæ in hoc quòd causæ existunt, diuinam similitudinem consequuntur, sed ipsæ earum quæ producunt curam habent, vt patet in animalibus, ergo & Deus, sed Deus est omnium istorum particulariũ causa, ergo &c. Quartò. Deus in rebus creatis non ex naturæ necessitate agit, sed per voluntatẽ & intellectũ, ergo suæ prouidentiæ subduntur omnia quæ ab ipso agunt, ergo & hæc singularia & motus & operationes. probatur prima consequentia, quia ea quæ per voluntatem & intellectum aguntur, curæ prouidentis subdũtur, quæ in hoc consistere videtur, quòd per intellectũ aliqua dispensentur. Secũda verò probatur, quia Deus in omnibus causis secundis operatur, & omnes effectus in ipsum reducuntur sicut in causam. Quintò. Si Deus vniuersalia tantùm curat, sequitur quòd stulta & imperfecta sit eius prouidentia, quia stulta est prouidentia alicuius qui non curat ea sine quibus ea de quibus curam habet, esse non possunt. Cõstat autem quòd si omnia particularia deficerent, vniuersalia eorum remanere non possent. Si dicatur quòd horum singularium Deus curam habet vsque ad hoc quòd conseruẽtur in esse, non autem quantum ad alia: contrà arguitur, quia omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum conseruationem vel corruptionem ordinantur, ergo si Deus eorum conseruationem curat, etiam de omnibus circa ipsa contingentibus curam habet. Si dicatur quòd sola cura vniuersalium sufficit ad particularium conseruationem in esse, quia cuilibet speciei prouisa sunt ea per quæ indiuiduum illius speciei potest conseruari in esse, vt patet in animalibus, & vtilitates horum non deficiunt nisi in minori parte, & sic non possunt omnia indiuidua deficere, licet aliquod indiuiduum deficere possit: secundum hanc rationem omnia quæ circa indiuidua accidunt, prouidentiæ subiacebunt, quia singularibus alicuius speciei nihil potest accidere quod non reduca-

tur

tur aliquo modo ad principia illius speciei, vel scilicet tanquam alicuius illorum conseruatiuum, vel tanquam corruptiuum, ergo &c. Sextò. Ad prouidentiam pertinet & finis & ea quæ sunt ad finem, ergo & vniuersalia & singularia. probatur antecedens, quia prouidentia est ordinatiua aliquorum in finem. consequentia verò probatur, quia particularia sunt propter naturam vniuersalẽ: quod ratione quidem ostenditur. quia in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quòd accidentia sunt propter substantiã, vt scilicet per ea perficiatur: materia verò est propter formam, cum per hanc participet diuinam bonitatem propter quam omnia sunt facta. Signo autem ostenditur, quia in quibus natura vniuersalis per vnum indiuiduum conseruari potest, non sunt multa indiuidua vnius speciei, vt patet in luna & sole.

ADVERTE quòd ex hoc quòd accidentia sunt propter substantiã tanquã naturæ perfectiua, & materia est propter formam, deducit tãquam manifestum singularia propter naturam vniuersalem esse, quia singularitatis principium est materia accidentibus indiuidualibus limitata, quæ dicitur materia signata. Ex hoc enim optimè sequitur propositum. Nam si indiuiduum nõ habet indiuiduationem suam qua à natura vniuersali distinguitur nisi ex materia & accidentibus, si ipsa accidentia ordinantur ad naturam substantiæ, & materia ad formam ex qua sumitur ratio speciei, sequitur manifestè ipsa singularia ad speciem ordinari. Septimò. Prouidentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinatiua rerum in finem, ergo imperfecta esset Dei prouidentia si ad particularia nõ perueniret. probatur consequentia, quia speculatiua cognitio, & ea quæ ad ipsam pertinent, perficiuntur in vniuersali cum finis ipsius sit veritas, quæ primò & per se in immaterialibus consistit & in vniuersalibus. ea verò quæ ad cognitionem practicam pertinent, perficiuntur in particulari, cum finis ipsius sit operatio quæ est circa singularia. declaratur exemplo medici.

ADVERTE cum dicitur, quòd ea quæ pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari, ea verò quæ pertinent ad cognitionem speculatiuam, perficiuntur in vniuersali, quòd per ea quæ pertinent ad istas scientias, non intelligit sanctus Thomas obiecta circa quæ versantur, sed ea quæ ex parte ipsius actus cognoscendi se tenent. Nam ipsa cognitio practica principalis obiecti, perfecta erit si in particulari cognoscatur & secundum particulares conditiones quibus operabilis est. Similiter ad perfectam argumentationem practicam requiritur vt ex aliquo particulari principio procedat, & vt ad particularem conclusionem terminetur: & vniuersaliter loquendo, perfectio cognitionis practicæ principalis obiecti exigit vt omnia quorum cognitio ad illius cognitionem requiritur, particulariter considerentur. & non tantùm secundum vniuersales rationes: & hoc est omnia requisita ad practicam cognitionem perfici in particulari. Similiter dicuntur omnia requisita ad speculatiuam cognitionem perfici in vniuersali inquantum cognitio intellectiua omnium quæ exiguntur ad cognitionem principalis obiecti, debet circa vniuersales rationes versari, & similiter omnis argumentatio tali cognitioni deseruiẽs debet ex vniuersalibus procedere. Octauò. Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari, cum magis sciantur vniuersalia quàm particularia: propter quod vniuersalissimorum principiorum cognitio est communis: sed ille est perfectior in scientia speculatiua, qui non solùm vniuersalem, sed propriam cognitionem de rebus habet. ergo multo magis in scientia practica perfectior est qui non solùm in vniuersali, sed etiã in particulari res disponit ad actum. ergo diuina prouidentia quæ est perfectissima, vsque ad singularia se extendit. probatur minor, quia qui cognoscit in vniuersali, cognoscit rem, scilicet sub ipso contentam tantùm in potentia, declaratur per signum exemplo magistri.

ADVERTENDVM quòd fundamentum huius rationis est, quoniã si cognitio speculatiua cuius est vniuersalia dumtaxat speculari, est perfectior de aliqua re quando nõ solùm cognoscuntur de ipsa rationes communes sibi & aliis, sed etiam propria ipsius ratio cognoscitur qua ab aliis distinguitur, multo magis cognitio practica cuius est disponere aliquid ad hoc vt sit in actu, quod primò rebus singularibus conuenit, perfectior erit si res non solùm in vniuersali, sed etiam in particulari disponat ad hoc vt in acta sint.

CIRCA istam propositionem, Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari: cõsiderandum, quòd cum cognitionis perfectio ex parte cognoscentis in duobus consistat, scilicet in certitudine & euidentia, nihil aliud datur intelligi per supradictã propositionem quàm quòd certior & euidentior intellectui est cognitio speculatiua vniuersalis obiecti, quàm rei singularis, quia ipsa vniuersalia certius & euidentius cognoscuntur tali cognitione speculatiua, qua scilicet rei veritas apprehenditur, quàm particularia materialia quæ mutabilia sunt & variabilia. Et ad hunc sensum procedit signum adductum, quòd videlicet vniuersalissimorum principiorum cognitio est communis. Nam cognitio quæ omnibus est communis, est certissima & euidentissima, vtpote quæ ex ipso solo lumine naturali intellectus quod omnibus commune est, proueniat. hoc enim signum est, quòd cognitio speculatiua vniuersalium perfectior est quàm singularium, & quòd magis sciuntur vniuersalia quàm particularia, id est, certius & euidentius: vt sic arguatur à signo. Quantò magis aliqua principia à particularitate recedunt, tantò eorum cognitio perfectior est, vtpote & euidentior & certior, si videlicet secundum seipsa formaliter sumantur, & quantum ad eorum simplicem veritatem. ergo singularia minus sciuntur quàm vniuersalia. patet consequentia, quia quando aliquid est tale per recessum & elongationem ab aliquo signum est quòd illud aut non est tale, aut quòd minus tale est quàm ea quæ ab ipso distant: sicut quia tantò aliquid est magis intelligibile quantò magis à materia recedit, ideo materiam dicimus esse minimè intelligibilem, & minus quàm ea quæ à materia sunt separata. Antecedens verò probatur, cognitio vniuersalissimorum principiorum est perfectissima, ergo &c. probatur antecedẽs. cognitio quæ omnibus inest, est perfectissima & certissima atque euidẽtissima, vtpote ab ipso communi lumine intellectuali quod est omnis cognitionis fons & origo proueniẽs: vniuersalissimorum autem principiorum cognitio est omnibus communis, ergo &c.

Qui cognoscit rẽ in vniuersali tãtum, cognoscit ipsam solũ à potentia.

CIRCA illam propositionem, Qui cognoscit rem in vniuersali tantùm, cognoscit ipsam solùm in potentia: aduertendũ, quòd sicut non inconuenit aliquid esse vnum actu, & potentia aliud, sicut aqua est actu humida, & potentia calida, ita non inconuenit aliquid secundum se cognosci in actu & tamen in ipso aliud potentialiter cognosci, inquãtum per ipsum potest intellectus in alterius ignoti notitiam deuenire, vel inquantum aliud in re cognita potentialiter continetur. quia ergo in vniuersaliori natura potentialiter continentur minus vniuersalia, sicut in genere potentialiter continentur suæ species, & in principiis potentialiter continentur conclusiones: ideo si consideretur vniuersalioris cognitio inquantum est cognitio talis naturæ absolutè, sic est ipsius actualis cognitio. si autem consideretur inquantum est cognitio eorũ quæ in ipso potentialiter continentur, sic est cognitio potentialis. propterea non dixit sanctus Thom. quòd qui cognoscit vniuersale, cognoscit ipsum in potentia: sed quòd qui cognoscit rem in vniuersali, id est, qui cognoscit aliquam rem cognoscendo solùm vniuersale in quo potentialiter continetur, ipsam rem in potentia solùm cognoscit. propter hoc adducit signum de discipulo, qui cum habeat cognitionem vniuersalium principiorum, indiget tamen magistro reducente ipsum in actum cognitionis conclusionum quas potentialiter tantùm in vniuersalibus principiis cognoscebat.

Nonò. Quicquid est quocunque modo, sub Dei prouidentia cadit, singularia sunt entia, & magis quàm vniuersalia quæ nõ subsistunt per se solùm, sed sunt in singularibus, ergo ipsorum est prouidentia. probatur maior, quia cum Deus sit causa entis inquantum ens, est etiam eius prouisor, cùm rebus prouideat inquantum est earum causa.

CIRCA probationem maioris, aduerte quòd sicut potentia cognoscitiua quæ fertur in aliquod obiectum inquantum tale, fertur in omne in quo illud obiectum inuenitur (visus enim quia fertur in colorem inquantum color est, fertur in omne coloratum) ita causa actiua quæ habet pro obiecto aliquid inquantum tale, est causa omnium in quibus illud inuenitur inquantũ huiusmodi. ideo cum Deus sit causa entis inquantum ens, erit causa omnis entis quomodocunque sit ens, siue quomodocunque habeat esse. & idem dicendum est de prouisore, quia prouisor entis inquantum est ens, est prouisor omnium quę quocunque modo habent esse. Et ex hoc fundamento procedit ratio.

Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia.

CIRCA istam propositionem, Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia: attendendum, quòd dupliciter potest aliquid dici magis ens altero. Vno modo, quia est perfectioris naturæ & perfectioris essentiæ, & isto modo non intelligitur hic. Non enim aliam essentiam & aliam naturam habent singularia quàm habeant earum species, vt possit dici essentia singularis perfectior esse quã essentia speciei, sed ipsa essentia speciei est etiam essentia indiuidui, in ipso determinatis accidentibus limitata: imò si per intellectum natura vniuersalis à principiis indiuiduantibus secernatur, inuenietur perfectior, vtpote actualior, & magis à potentialitate materiæ remota. Alio modo quia magis existit, & sibi per prius conuenit esse actualis existentiæ tanquã ei quod est, quàm alteri: & hoc modo hic intelligitur: quod patet ex ratione quam assignat sanctus Thomas, quia scilicet vniuersalia non subsistunt per se, id est, non habent esse à singularibus separata, sed sunt solùm in singularibus. ex hoc enim da-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cur intelligi quòd singularia dicuntur esse magis entia, quia per ipsa habent esse, & non in alio cui per prius esse conueniat.

Decimò. Bonitatem diuinam participant singularia contingentia, ergo &c. probatur consequentia, quia cum creaturæ diuinæ prouidentiæ subdantur prout ab ipso in finem virtuũ qui est bonitas sua ordinantur, participatio diuinæ bonitatis à rebus creatis est per diuinam prouidentiam.

CONFIRMATVR conclusio author. Matth. 10. Sap. 8. Et etiam quia Ezech. 9. & Iob 22. arguitur opinio dicentium q̃ Deus nostra non considerat. Per hoc excluditur opinio quorundam dicentium diuinam prouidentiam ad singularia ista non extendi, quam Aristoteli quidam imponunt, licet ex eius verbis haberi non possit.

Opinio Ct. & Aristo. de prouidẽtia. ADVERTE quòd opinio quæ hic tãgitur, est Auerrois 12. Metaphysicæ, commento 37. & commento 52. ponit enim quòd Deus habet prouidentiam de singularibus tantùm inquantum dispositio propria indiuiduj inuenitur in aliquo modo speciei, & nonnisi secundum quòd communicant in natura communi, & quòd si aliqua sunt sine solicitudine, proueniunt ex necessitate materiæ, non ex diminutione agentis: & hanc videtur velle esse Aristot. opinionem. Sed vt ait sanctus Thomas ex verbis Aristot. super quibus se Auerrois fundat, hoc haberi non potest, vt patet ipsa eius verba considerantibus, imò vt ostendit sanctus Thomas veri. q. 5. art. 3. ex ipso habetur oppositum in eo quòd ponit duplicem ordinem in vniuerso, scilicet ordinem partium vniuersi inter se, & ordinem totius vniuersi ad Deum, atque primum ordinem esse propter secundum. ex hoc enim patet eum partes vniuersi corruptibiles & incorruptibiles sint ordinatæ adinuicem, & ordo ipsarum sit propter ordinẽ vniuersi ad primum principium, quòd in vno ordine prouidentiæ principij exterioris conueniunt & corruptibilia & incorruptibilia.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina sancti Thomæ loco allegato, quòd opinio Auerrois posset habere veritatem si intelligeretur quòd indiuidua corruptibilia nõ sunt propter se prouisa, sed tantùm propter aliud. Nam propter se prouisa sunt ea in quibus essentialis perfectio vniuersi consistit, vt sunt omnia indiuidua incorruptibilia, & species rerum incorruptibilium: indiuidua autem corruptibilia sunt prouisa propter perpetuũ esse speciei tantùm, non autẽ propter se. Dicuntur enim aliquæ partes propter se esse prouisæ quando non sunt principaliter intentæ propter aliquam aliã partem, licet ex ipsis aliqua vtilitas aliis partibus proueniat. propter aliud autem dicuntur prouisæ quando principaliter sunt propter aliam partem. Sic enim dicũtur indiuidua corruptibilia esse prouisa propter aliud, quia propter hoc primò sunt volita, vt perpetuum esse speciei saluetur: ipsæ autẽ species & alia incorruptibilia sunt propter se volita, quia principaliter propter ipsum vniuersum & propter diuinam bonitatem sunt volita. Non repugnat enim q̃ sint propter se volita, & quòd sint volita propter perfectionem vniuersi, quia in hoc perfectionem vniuersi constituunt, inquãtum à Deo habent esse, & in suis naturis subsistunt, quo modo inquit sanctus Thomas potentia quæstione 5. artic. 4. quòd ista duo non repugnant, Deũ velle vniuersitatem creaturarum propter seipsam, & Deum velle illã propter seipsum, quia vult creaturarum vniuersitatem propter bonitatem suam, vt scilicet eam suo modo imitentur & repræsentent. hoc autem faciunt inquantum ab ea habent esse, & in suis naturis subsistunt.

Quòd prouidentia Dei sit singularium immediatè.

Caput 76.

Idẽ 1. p. q. 22. ar. 2. QVIDAM autem concesserunt prouidentiam diuinam vsque ad hæc singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato (vt Gregorius Nicenus dicit) triplicem prouidentiam: quarum prima est summi Dei, quæ primò & principaliter prouidet proprijs, id est, omnibus spiritualibus & intellectualibus, consequenter verò toti mundo quantum ad genera & species & vniuersales causas quæ sunt corporalestia. Secunda verò est qua prouidetur singularibus animalium & plantarum & eorum generabilium & corruptibilium quantum ad eorum generationem & corruptionem & mutationes alias: quam quidem prouidentiam Plato attribuit diis qui cælum circumeunt. Aristoteles verò horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam verò prouidentiam ponit rerum quæ ad humanam vitam pertinent: quam quidẽ attribuit quibusdã dæmonibus circa terram existentibus, qui secundum ipsum humanarum actionum sunt custodes. Sed tamen secundũ Platonem secũda & tertia prouidentia à prima dependent: nam Deus summus secundos & tertios statuit prouisores. Hæc autem positio catholicæ fidei consonat quantũ ad hoc, quòd omniũ prouidentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sentẽtiæ fidei repugnare quãtum ad hoc quòd non omnia particularia diuinæ prouidẽtiæ dicit ei subiecta. Quod ex prædictis ostendi potest. Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantùm, sed etiam in seipsis: sicut in primo huius operis est ostensum *. Inconueniens autem videtur quòd singularia cognoscẽs, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. oportet igitur quòd sicut immediatè singularia cognoscit, ita immediatè eorum ordinem statuat.

*3. de gen.

*Quomodo complet hoc verbum veritatis.

*Contra Priscil.

*Cap. 81.

2 Amplius ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo prouenit quem prouisor in sua mente disposuit: sicut & forma artis quæ fit in materia, ab ea procedit quæ est in mente artificis. oportet autem vbi sunt multi prouisores vnus sub alio, quòd ordinem contentum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia à superiori. si igitur secundi & tertij prouisores ponuntur esse sub primo prouisore, qui est Deus summus: oportet quòd ordinem statuendum in rebus à summo Deo accipiant. Non est autem possibile quòd iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo: quinimo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proueniunt, vt ex superioribus patet. oportet autem quòd ordo rerum sit in secundis prouisoribus non solùm in vniuersali, sed etiã quantum ad singularia: aliàs non possent sua prouidentia in singularibus ordinem statuere: multo magis ordo singularium est in diuinæ prouidentiæ dispositione.

3 Adhuc, in his quæ humana prouidentia reguntur, inuenitur q̃ aliquis superior prouisor circa quædã magna vniuersalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinãda: minor verò ordinẽ ipse nõ excogitat: sed aliis inferioribus excogitandũ relinquit: & hoc quidem cõtingit per eius defectũ, inquãtũ vel singulariũ minorũ cõditiones ignorat: vel nõ sufficit ad omniũ ordinẽ excogitandum propter laborem & temporis prolixitatem quæ requireretur. Huiusmodi autẽ defectus longè sunt à Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit nec intelligendo laborat, aut tempus requirit: cum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut suprà ostensum est. ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat: eius igitur prouidentia est omnium singularium immediatè.

*Cap. 77.

4 Item in rebus humanis inferiores prouisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis à præsidente committitur: quam quidem industriam à præsidente habere non possunt, sed vtùm ipsius. Si verò à superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret: ipsi autem essent illius ordinationis non prouisores, sed executores. Cõstat autem per supradicta quòd omnis sapientia & intellectus à summo Deo in omnibus intellectibus causatur: nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute diuina. sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit virtute ipsius. est igitur ipse Deus immediatè sua prouidẽtia omnia dispensans: quicunque verò sub ipso prouisores discuntur sunt prouidentiæ ipsius executores.

5 Præterea

5 Præterea superior prouidentia dat regulas prouidentiæ inferiori, sicut politicus dat regulas & leges duci exercitus, qui dat regulas & leges Centurionibus & Tribunis. Si igitur sub prima prouidẽtia Dei summi sunt aliæ prouidentiæ: oportet quòd Deus illis secundis vel tertiis prouisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat regulas & leges vniuersales, vel particulares. Si autem dat eis vniuersales regulas regiminis, cùm vniuersales regulæ non possint semper ad particularia applicari, & maximè in rebus mobilibus quæ nõ semper eodem modo se habent: oporteret quòd illi prouisores secundi vel tertij quãdoque præter regulas sibi datas ordinarent de rebus suæ prouisioni subiectis. haberent ergo iudicium super regulas acceptas quando secundum eas oporteret agere, & quando eas prætermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet. nam eius est interpretari leges, & dispensare in eis, cuius est eas condere. hoc igitur iudicium de regulis vniuersalibus datis oportet quòd fiat per supremum prouisorem. Quod quidem esse non posset si sp ordinationi singularium immediatè non immisceret. Oportet igitur secundum hoc quòd sit horum immediatus prouisor. Si verò secundi & tertij prouisores à summo prouisore particulares regulas & leges accipiunt, manifestè apparet quòd horum singularium ordinatio sit immediatè per prouidentiam diuinam.

6 Amplius, semper prouisor habet iudicium de his quæ ab inferioribus prouisoribus ordinãtur, vtrum sint bene ordinata, nec ne. Si igitur secundi prouisores vel tertij sint sub Deo primo prouisore, oportet quòd Deus iudicium habeat de his quæ ab eis ordinãtur: quod quidem esse non potest si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur ipse per seipsum curam de singularibus.

7 Adhuc, si Deus per seipsum immediatè inferiora singularia non curat, ideo est, vel quia ea despicit, vel ne eius dignitas inquietur, vt quidam dicunt. hoc autem irrationabile est: nam dignius est prouidè aliquorum ordinationem excogitare, quàm in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut suprà *ostensum est, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimo pertinet ad eius vniuersalẽ & summã virtutẽ: nullo modo despicièdum est ei, vel eius dignitatem commaculat, si circa hæc singularia immediatè prouidentiam habeat.

*Cap. 77.

8 Item, omnis sapiens qui prouidè sua virtute vtitur, in agendo moderatur suæ virtutis vsum, ordinans ad quid & quantum prouenirat: aliàs virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex præmissis quòd diuina virtus in operando vsque ad infima rerum peruenit. igitur diuina sapientia est ordinatiua qui & quot & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus etiam in infimis rebus. est igitur ipse immediatè sua prouidentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur Romanorum 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. & Iudith 9. Tu fecisti priora: & illa post illa cogitasti: & hoc factum est quod ipse voluisti.

Super eap. 76.

QVM sit ostensum diuinã prouidentiã vsq; ad singularia corruptibilia se extendere, restat ostendendũ quòd sit istorum singularium immediatè. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò recitat opinionem Platonis. Secundò ostendit in quo à veritate fidei catholicæ discrepet. Quantum ad primum Plato (vt Gregorius Nicenus narrat) triplicem prouidentiam posuit. Primam summi Dei, quæ est primò & principaliter de spiritualibus & intellectualibus: secundariò verò de toto mundo quantum ad genera & species & corpora cœlestia. Secunda est deorsũ qui cœlos circumeunt, quæ se extendit ad singularia generabilium & corruptibilium quãtum ad eorum generationem & corruptionem & alias mutationes, quorum tamen qualitatem Aristot. in secundo de gest. text. 58. obliquo circulo asscribit. Tertia verò est quorundam dæmonum circa terram existentium, quæ est rerum ad humanam vitam pertinentium. Dixit tamen quod secunda & tertia prouidentia à prima dependent. Quantum ad secundum ait sanctus Thomas quòd hæc opinio catholicæ fidei consonat quantum ad hoc quod omniũ prouidentiam reducit in Deum sicut in primum actorem: videtur autem illi repugnare quantum ad hoc quòd nõ omnia particularia dicit diuinæ prouidẽtiæ immediatè esse subiecta. Ideo contra ipsam arguitur, primò sic. Deus habet immediatè singularium cognitionem in seipsis, vt in primo libro est ostẽsum, ergo immediatè eorum ordinem statuit. probatur consequentia, quia cum voluntas Dei sit totius bonitatis principium, inconueniens videtur quòd singularia cognoscẽs eorum ordinem non velit, in quo præcipuum bonum rerum consistit.

Quomodo Deus de creaturis immediatè habeat prouidentiam.

A D euidentiam huius rationis & etiam conclusionis considerandum primò est, quòd cum duo ad prouidentiam pertineant, scilicet excogitatio ordinis rerum prouisarum ad suos fines, & executio ordinis excogitati, sicut diceretur Deus immediatè prouidere rebus quantum ad executionem si per seipsum solum nulla interueniente causa media res ad suos fines perduceret, ita dicitur immediatè prouidere quantum ad ordinis excogitationem, quia ipse in mente sua excogitat quomodo vnumquodque singulare suum finem consequi debeat, & quæ impedimenta remouenda sint, atque quæ sint impendenda adiumenta, vtùtque vnumquodque ad proprium finem esse dispositum, vt ad illum possit peruenire suo modo, scilicet contingenter vel necessariò: non autem imponit alicui alteri vt excogitet ordinem ipsorum singularium ipso talem ordinem non excogitante, sicut rex præposito ciuitatis imponit vt excogitet ordinem ciuitati conuenientem, quod esset mediatè prouidere. Vnde Deum immediatè prouidentiam de omnibus habere hoc modo, nihil aliud est quàm actum immanentem diuini intellectus excogitantem ordinem in rebus nõ solùm ad ordinem generum & specierum per se terminari, sed etiã ad ordinem vnius cuiusque singularis extendi, quantis illum ordinem excogitatum mediantibus secundis causis exequatur, vt in sequentibus ostenderur, sicut si diceremus regem per seipsum excogitare omnem ordinem ciuitati conuenientem, & velle illum seruari, ipséque imponeret ministris suis vt illium ordinem seruarent. Considerandum secundò, quòd licet prouidentia essentialiter pertineat ad intellectum, cum sit ratio eorum quæ ordinantur ad finem inquantum huiusmodi, quia tamen est cognitio practica, quæ scilicet per voluntatem ad opus ordinatur, includit etiam voluntatem finis, & voluntatem ordinandi res in finem: ideo volens sanctus Thomas ostendere quòd Deus qui cognoscit singularia, habet etiam ipsorum prouidentiam, nominat voluntatem ex qua prouidentia complementum habet, quum inquit quòd inconueniens est vt Deus singularia cognoscens, eorum ordinem non velit. Secundò. Supponit quòd ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo prouenit quem prouisor in sua mente disposuit, vt ex artificialibus constat. Tunc sic. Vbi sunt multi prouisores vnus sub alio, oportet quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia à superiore. ergo si secundi & tertij prouisores ponuntur sub primo qui est Deus summus, vt scilicet voluit Plato, oportet quòd ordinem statuendum in rebus à summo Deo accipiat. ergo ordo singularium est sub diuinæ prouidentiæ dispositione. probatur vltima consequentia, quia oportet quòd ordo rerum sit in secundis prouisoribus nõ solum in vniuersali, sed etiam quantum ad singularia, aliàs non posset in singularibus sua prouidentia ordinem statuere. non est autẽ possibile quòd iste ordo sit in eis perfectior quàm in summo Deo, cum omnes perfectiones per modum deiecensus ab eo in alia proueniant. ergo &c.

AD hanc rationem posset aliquis dicere, quòd inferior prouisor accipit à superiori ordinem in rebus statuendum in vniuersali, non autem in particulari: sicut & inferior scientia accipit à superiori principia sua, non autem conclusiones quæ ex illis principiis deducuntur. Sicut etiam diceremus quòd præpositus ciuitatis accipit à rege ordinem in ciuitate imponendum, non in particulari, sed tantùm in vniuersali, inquantũ sibi à rege cõmittitur vt ciuitati ordinem imponat. Sed si bene processus huius rationis consideretur, patet quòd hæc responsio eam non euacuat. Cùm enim (vt suppositum est) ordo in rebus statuendus prius sit in mente prouisoris, oportet vt vbi sunt multi prouisores subordinati, in mente vniuscuiusque sit ratio ordinis statuendi, & vnus cognitionem & excogitationẽ illius ordinis à superiori accipiat. huic si addatur quòd à supremo prouí-

Universidad de Deusto
Biblioteca

fore qui est summus Deus, nõ potest esse excogitatus iste ordo imperfectiori modo quàm ab inferioribus prouisoribus, optimè sequitur eam alij prouisores illum ordinem in particulari considerent, quòd à Deo non tantùm in vniuersali excogitetur, quod est imperfectiori modo excogitari, sed etiã in particulari. Nam cognitio rei in vniuersali tantùm est cognitio ipsius solũ in potentia. Cum autem datur primò exemplum de scientia superiori à qua scientia inferior accipit principia tantùm, non autẽ conclusiones, dicitur quòd hoc est quia scientia superior non est perfecta cognitio conclusionum inferioris scientiæ, licet in ipsa sit scientia perfectior. Si autem aliquis esset perfectè sciẽs conclusiones, eas inferiori traderet in particulari, non autem in vniuersalibus principiis duntaxat, sicut accidit de magistro respectu discipuli. ipse enim illi tradit cognitionem illarũ conclusionum in particulari quas ipse prius nouit, & postea discipulo tradit. Similiter exemplum adductum de Rege non obstat, quia in illo casu rex non perfectè habet in mente sua ordinem rerum, sed imperfectiori modo quàm præsuppositus qui in particulari ciuitatis ordinem excogitat, non tantùm in vniuersali, sicut Rex, vt patet in ratione sequenti.

Tertiò. Quod aliquis superior prouisor circa vniuersalia quædam magna per seipsum excogitet qualiter sint ordinãda, minorum verò ordinem aliis inferioribus excogitandum relin quat, prouenit aut quia singularium minorum cõditiones ignorat, aut quia nõ sufficit ad omnium ordinẽ excogitandum propter laborem & temporis prolixitatẽ quæ requireretur. Sed huiusmodi defectus longe sunt à Deo, cum ipse omnia singularia cognoscat, nec intelligendo laboret, aut tempus requirat. intelligẽdo enim seipsum alia cognoscit, ergo, &c. Ista ratio est præcedentis confirmatio. Quartò. Omnis sapientia & intellectus à summo Deo in omnibus intellectibus causatur, nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute diuina, vt in aliis agentibus patet, ergo, &c. probatur consequentia ex rebus humanis in quibus videmus quòd superior non excogitat ordinem eorum quæ curæ inferiorum committuntur, quia non dat inferioribus industriam qua illorum ordinẽ excogitant. Si autem illam daret, iam ordinatio per illum fieret, inferiores verò essent executores tantùm.

ATTENDE quòd ratio hæc fundatur in hoc quòd Deus ad actiones omnium rerum operatur, vt superius est ostensum non solùm dando agentibus virtutes per quas operantur, sed etiam dando vsum ipsarum virtutum, id est, applicando eas ad operationes: propter quod dicitur ad omnẽ effectum immediatè operari immediatione virtutis. ex hoc enim sequitur quòd ad omnem intellectionem & excogitationem ordinis concurrat vt immediatum agens, & sic per ipsum fiat talis ordinatio.

SED tunc occurrit dubium. non enim videtur secundum hunc sensum ratio esse ad propositum. Nam hîc intendit ostendere sanct. Thom. quòd Deus omnium ordinem in seipso excogitet, hæc autem ratio concludit quòd excogitationem in aliis causet.

RESPONDERI ad hoc dupliciter potest. Primò quòd licet principale intentum sit ostendere quòd Deus per seipsum in mente sua omnium ordinem excogitet, tamen quia contra positionem Platonis arguit ponentis quòd non immediatè aliquid circa singularia ordinat, voluit secundariò ostendere quòd immediatè ordinat ea quæ singularibus conueniunt, inquantũ immediatè causat in quocunque ordinante illam ordinis excogitationem quam mente concipit. Secundò potest responderi quòd supponit sanct. Thom. Deum agere per intellectum & voluntatem, vt in superioribus ostendit. Ex hoc autem sequitur, si ordinem singularium in mente inferiorum prouisorum causat, quòd illum ordinem prius ipse in sua mente concipiat.

Quintò. Superior prouidentia dat regulas prouidentiæ inferiori, vt patet in politico qui dat regulas duci exercitus, & ille centurionibus & tribunis: ergo si sub prouidentia summi Dei sunt aliæ prouidentiæ, aliis prouisoribus dat sui regiminis regulas, aut ergo dat vniuersales tãtùm regulas, aut particulares. si vniuersales tantùm, sequitur quòd alij prouisores haberent iudicium super regulas acceptas, quando secundum ipsas oporteret agere, & quando eas prætermittere oporteret, quia vniuersales regulæ non possunt semper ad particularia applicari, maximè in rebus mobilibus: & iccirco oportet quãdoque præter eas aliquid de rebus ordinare: hoc autem esse non potest, quia hoc iudicium ad superiorem pertiner, cum eius sit leges interpretari, & in eis dispensare, cuius est eas condere. Si verò dat particulares regulas, patet quòd horum particularium ordinatio immediatè erit per diuinam prouidentiam.

Ad superiorem per suos ADVERTE circa illam propositionem, Ad superiorem pertinet suas leges interpretari & in eis dispensare, ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione 96. articulo sexto & quartu sententiarum distinct. 15. quæst. 3. quòd hoc intelligitur regulariter, & ad hunc sensum proposito defectu casu autem *leges interpretari* subito non patiente tantam moram vt ad superiorem recurri possit, potest etiam inferior superioris legem interpretari, quia tunc necessitas habet dispensationem annexam. Sextò. Semper prouisor superior habet iudicium de iis quæ ab inferioribus prouisoribus ordinantur. vtrum sint bene ordinata nẽne: ergo & Deus habet iudicium de iis quæ ab inferioribus ordinantur, ergo singularium ordinem considerat, ergo &c.

ADVERTE quòd cùm vniuersaliter sit verum quòd superior prouisor habeat iudicium de iis quæ ab inferioribus ordinantur, hoc differenter accidit in hominibus & in Deo. In hominibus enim hoc contingit quòd posterius quàm inferiores superior rerum ordinem cõsideret, quia inferiores prius aliquem ordinem statuunt, deinde statutus ordo ad superioris iudicium defertur: in Deo autem nõ est sic, quia ipse ab alio cognitionem non accipit, imò est omnis cognitionis causa, sed ipse omnium ordinem per se considerat, & ex suo ordine in mente constituto de inferiorum ordinationibus iudicat. Septimò. Si Deus inferiora non curat. aut hoc est quia vel ea despicit, vel ne eius dignitas inquinetur, vt quidam dicunt. nõ propter primum, quia dignum est prouidè aliquorum ordinationem excogitare, quàm in eis operari, & tamen Deus in singularibus operatur. non etiã propter secundum, quia per hoc nihil eius dignitati derogatur quinimò pertinet ad eius vniuersalem & summam virtutem. Octauò. Diuina virtus in operando vsque ad infima rerum pertingit. igitur diuina sapientia est ordinatiua qui & quot & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus etiam in infimis rebus, ergo &c. probatur prima consequentia, quia omnis sapiens qui prouidè sua virtute vtitur in agendo, moderatur suæ virtutis vsum ordinans ad quid & quantum proueniat. aliàs virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Confirmatur conclusio autho. Roman. 13. & Iudith 9.

Quòd executio diuinæ prouidentiæ fit mediantibus causis secundis.

Cap. 77.

ATTENDENDVM est autem quòd ad prouidentiam duo requiruntur: ordinatio scilicet & ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitiuam: vnde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur. Ipientis enim est ordinare. Secundum verò fit per virtutem operatiuam e contrario autem se habet in his duobus. nam tantò perfectior est ordinatio, quantò magis descendit ad minima. minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem quantum ad vtrumque summa perfectio inuenitur. Est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, & virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quòd ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum: exequatur verò minima siue infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur: sicut virtus vniuersalis & altior per inferiorem & particularem virtutem. Conueniens est igitur quòd sint inferiores virtutes agentes diuinæ prouidentiæ executrices.

Contra

2 Item, ostensum est suprà quòd diuina operatio non excludit operationes causarum secundarum: ea verò quæ ex operationibus secundarum causarum proueniunt, diuinæ prouidentiæ subiacent, cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, vt suprà ostensum est. sunt igitur secundæ causæ diuinæ prouidentiæ executrices.

3 Adhuc, quãtò virtus alicuius agẽtis est fortior, tantò in magis remota suã operationẽ extẽdit: sicut ignis quantò est maior, tantò magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit, est sibi proximum. cum igitur virtus diuinæ prouidentiæ sit maxima, per aliqua media ad vltimam suam operationem producere debet.

4 Amplius, ad dignitatem regentis pertinet vt habeat

beat multos ministros & diuersos sui regiminis executores: quia tantò altius & magis suum dominium ostenderur, quantò plures in diuersis gradibus et subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati diuini regiminis. conueniens igitur est quòd per diuersos gradus agentium fiat diuinæ prouidentiæ executio.

5 Præterea, conuenientia ordinis perfectionem prouidentiæ demonstrat: cùm ordo sit proprius effectus prouidentiæ. Ad conuenientiam autem ordinis pertinet vt nihil inordinatũ relinquatur. perfectio igitur diuinæ prouidentiæ requirit vt excessum aliquarũ rerum supra alias ad ordinem conuenientem reducat. Hoc autem fit cùm ex superabundantia aliquorum magis habentium prouenit aliquod bonum minus habentibus, cùm igitur perfectio vniuersi requirat q̃ quædam aliis abundantius diuinam bonitatem participent, vt suprà ostensum est: exigit diuinæ prouidentiæ perfectio, vt per ea quæ plenius diuinam bonitatem participant, executio diuini regiminis compleatur.

Ordo fact. perfectæ.

6 Adhuc, nobilior est ordo causarum quàm effectuũ: sicut causa potior est effectu. magis igitur in eo perfectio prouidentiæ demonstratur. si autem non essent aliquæ causæ mediæ exequentes diuinam prouidentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantùm. exigit igitur diuinæ prouidentiæ perfectio quòd sint causæ mediæ exequentes ipsam. Hinc est quod in Psal. dicitur, Benedicite Dominum omnes vitutes eius. mi. eius qui. fa. vo. eius. & alibi, Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quæ faciunt verbum eius.

Super cap. 77.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de diuina prouidentia & gubernatione quantum ad ipsam rerum ordinationem, determinat de ipsa quãtum ad ordinis executionem. Circa hoc autem tria facit. Primò agit de executione diuinæ prouidentiæ in communi. Secundò in speciali, cap. sequenti. Tertiò facit dictorum epilogum, cap. 83. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Secundæ causæ sunt diuinæ prouidentiæ executrices.

AD cuius euidentiam considerandum, quòd cum executio diuinæ prouidentiæ nihil aliud importet quàm operationẽ ordinis præconcepti, idem est dicere q̃ secundæ causæ sint diuinæ prouidentiæ executrices, & quòd Deus ordinem in reb⁹ excogitarum non per seipsum immediatè causat immediatione suppositi, sed mediantibus causis secundis, ita q̃ causæ secundæ sint instrumenta & ministri Dei causantis ordinem creaturarum. probatur itaq; conclusio primò sic. In Deo inuenitur summa perfectio quantum ad ordinationem, & quantum ad executionem. quorum vtrumq; ad prouidentiã pertinet, ergo per se & per suã sapientiam omnium etiam minimorũ ordinem disponit, exequitur verò minima per alias inferiores virtutes per quas operatur, ergo &c. proba. antec. quia ordinatio fit per vim cognoscitiuam: sapientis enim est ordinare, executio verò fit per virtutẽ operatiuam. in Deo autem est perfectissima sapientia ad ordinandum, & perfectissima virtus ad operandum. consequentia verò probatur, quia tantò perfectior est ordinatio, quantò magis ad minima descendit, minimorum verò executio inferiorem virtutem effectui proportionatam condecet.

Prou. per sap. 15. per quam Deus ordinem etiam minimorũ disponit, q̃ per se, & suam sapientiã, excludit mediũ per quod rerum ordinẽ disponat, dicitur enim aliquis ordinẽ aliquarũ rerũ per alterũ disponere q̃um ad ipsam ordinationẽ existentẽ in mente, quãdo ipse illarũ ordinẽ non excogitat in particulari, sed aliter suo superio ipsũm in sua mente disponit, quando verò ipse talẽ ordinẽ apud se per suã sapientiã excogitat, dicitur per se talẽ ordinem statuere & disponere, non autẽ per illud medium. forma enim quã intellectus in seipso cõcipit, sit in intellectu nõ mediãte alio suppositо, sed immediatè. Vnde cum Deus in sua mente quorunc̃ũq; etiã minimorũ ordinẽ excogitet dicitur per se & per suã sapientiã. i. immediatè ordinẽ rerum omnium disponere, non immediatione tantũ virtutis, vt quidã arbitrãtur, sed etiã immediatione suppositi. Nec obstat q̃ videtur ratio humana mediare inter Deũ & act⁹ humanos ab ipso ordinatos. Dicitur enim q̃ licet etiam ratio humana actus humanos in seipsa ordinet, nõ tamẽ ratio humana est mediũ quo Deus in mẽte sua illos actus disponat, sicut nec⁹ est mediũ per quod diuina intellectio ad illos terminetur, sed bene est mediũ quo Deus ordinationẽ illorũ actuũ in ipsa mente humana causat, cuius causationi præsupponitur ordo in mente diuina dispositus, sicut regula & exemplar illius humanæ ordinationis, sicut omnis causa inferior est medium quo Deus causas effectũ illius causæ inferioris, non est tamen medium quo Deus illum effectum practicè intelligat, imò illa practica cognitio præsupponitur productioni effectus.

Secundò. Ea quæ ex actionibus secundarum causarum proueniunt, diuinæ prouidentiæ subiacent, ergo &c. Probatur antecedens, quia Deus omnia singularia ordinat per seipsum, scilicet in mente sua. Tertiò. Quantò virtus alicuius agentis est fortior, tantò magis in remota suam operationem extendit, vt patet in igne. sed virtus diuinæ prouidentiæ est maxima, ergo ad remotissima suam operationem extendit, ergo per media debet ad vltima suam producere operationem. probatur vltima consequentia, quia non contingit in agente quod non agit per medium, vt suam operationem ad remotissima extendat, cum quodlibet in quod agit, sit sibi proximum.

Quomodo virtus diuina ad remotissima se extẽdat.

CIRCA istam rationem dubitatur. videtur enim falsum quòd virtus diuina ad remotissima se extendat, in quo tota vis rationis consistit. Nam probat sanctus Thomas superius quòd Deus est vbique, quia in qualibet re est aliquis effectus proximus & immediatus ipsius Dei, ergo nihil est ab ipso remotum. Augetur secundo dubitatio, quia in prima parte quæstione octaua articulo primo vbi quærit vtrum Deus sit in omnibus rebus, hanc rationem soluit. Nam cum sic arguisset, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit: Deus est virtuosissimum agens, ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quòd sit in omnibus. Respondet q̃ hoc ad maximam virtutem eius pertinet, quòd immediatè in omnibus agit, & ideo nihil est distans ab eo.

AD huius euidentiam duo sunt consideranda. Primum est quòd multis modis vna res potest esse distãs ab alia: vno modo secundum distantiam situalem, sicut duo corpora inter quę mediat aliud corpus: alio secundum distantiã naturæ & perfectionis, sicut homo & planta inter quæ mediant multæ naturæ animalium imperfectiores homine & perfectiores planta. Tertiò secundum distantiam agentis & passi inquantum huiusmodi, sicut inter cælum & terram in quam cælum agit, mediant alia elementa in quæ cælum prius agit quàm in terram, & quæ prius patiuntur à cælo quàm terra. Illa ergo propositio, quantò virtus alicuius agentis est fortior, tantò in magis remota suã operationem extendit, formaliter intelligitur de distantia passi ad agentis inquantum huiusmodi, quia quanto agens est virtuosius, tantò in plura potest agere, quorum vnum agat in aliud, & vnum ab alio patiatur, & tanto inter ipsum & vltimum passum plura patientia & agentia mediant. Secundum verò diuersam conditionem agentium & patientium huic distantiæ adiungitur alia distantia, sed illa accidit agenti & passo inquantum huiusmodi. Si enim agens & patiens sint corpora distantiæ agentis & passi inquantum sunt agens & patiens, adiungitur distantia situalis, quia diuersa corpora diuersos habent situs. Si autem sint res incorporeæ, adiungitur distantia naturarum. In proposito cum dicitur Deus agere in remotissima, non potest intelligi secundum distantiam situalem, cùm Deus nullo contineatur situ, sed vbique adsit. Non etiam potest intelligi secundum distantiam naturæ solum, quia non esset ad propositum. starent enim simul quòd Deus ageret in ea quæ ab ipso maximè distant secundum naturæ perfectionem, & tamen non ageret in ea mediantibus aliis causis, sed per seipsum solum, & sic non sequeretur quòd secundæ causæ essent executrices diuinæ prouidentiæ. relinquitur ergo quòd intelligatur secundum distantiam in ratione agentis & passi. agit enim Deus in remotissimum passum, inquantum per multa media agentia & passa suam operationem ad aliquod passum extendit. Secundum est, quòd dupliciter loqui possumus de effectu Dei. Vno modo quantum ad omnia quæ sunt in ipso: alio modo quantum ad aliqua. Si loquamur quantum ad omnia quæ sunt in effectu, sic non est verũ quòd Deus agat in distans in ratione passi, quia in quolibet effectu est aliquid quod à solo Deo producitur. ea enim quæ per creationem producuntur, à solo Deo immediatè producuntur, vt substantiæ rerũ immaterialium, & materia prima in rebus corporalibus, vt patuit in secundo libro: & sic inter Deum & eius effectum quantum ad ista non mediant alia agentia & passa, vt possit dici agere in distans in ratione passi. Si autem intelligatur quantum ad aliquid

ctorum est, quòd agit in aliquid sicut in distans, quia videlicet in aliquo est aliquid quod mediantibus causis secundis Deus operatem, vera operatio aut aliquod superueniens bonum: similiter illa propositio. Quantò virtus agentis est fortior, tantò in magis remota suam operationem extendit, si debeat esse vniuersaliter vera, intelligitur quantum ad aliquid repertum in effectu, non autem quantum ad omnia.

ATTENDENDVM autem quòd non concludit absolutè S.T. in hac ratione quòd Deus per aliqua media suam operationem extendat, sed quòd debet extendere, quia non est necessarium quòd Deus per medias causas agentes operetur, imò potest per seipsum omnem effectum producere: sed voluit ex eo quòd in rebus creatis videmus virtuosiorē causam per plura media ad vltimum suam operationem extendere, concludere decēs esse & conueniens, vt Deus cuius virtus est perfectissima, per aliqua media operetur. hoc enim significat li producere debet. Ad primum ergo in oppositum dicitur, quòd vtique nihil est à Deo remotum in ratione passi quantum ad omnia quæ sunt in ipso, quia in omnibus rebus creatis est aliquid à solo Deo per creationem productum, sunt tamen aliqua ab ipso remota & distantia quantum ad aliqua quæ in ipsis producuntur. Similiter dicitur ad secundum. Nam nihil aliud intendit sanctus Thomas nisi quòd in omnibus entibus est aliquid immediate causatum à Deo, & sic nihil est distans à Deo quantum ad omnia, quasi Deū in se non habeat tanquam immediatum agens alicuius existentis in ipso: huic autem non repugnat quòd aliquid à Deo differt in ratione passi quantum ad aliquid in ipso à Deo causatum.

Quartò. Ad dignitatem regentis pertinet vt habeat multos ministros & executores sui regiminis, quia per hoc magis eius dominium manifestatur, ergo &c. probatur consequentia, quia nulla dignitas alterius regentis comparabilis est dignitati diuini regiminis. Quintò. Perfectio diuinæ prouidentiæ requirit vt excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem conuenientem reducat, sed hoc fit cùm ex superabundantia aliquorū habentium magis, prouenit aliquod bonum minus habentibus: ergo exigit diuinæ prouidentiæ perfectio vt per ea quæ plenius diuinam bonitatem participant, quæ ad perfectionem vniuersi exiguntur, executio diuini regiminis compleatur. antecedens probatur, quia conuenientia ordinis perfectionem prouidentiæ demonstrat: ad conuenientiam autem ordinis pertinet vt nihil inordinatum relinquatur. Sextò. Si non essent causæ aliquæ mediæ diuinam prouidentiam exequentes, non esset in rebus ordo causatorum, sed effectuum tantùm: hoc est inconueniens, ergo &c. probatur secunda pars antecedentis, quia cum ordo causarum sit nobilior quàm effectuū, sicut causa potior est effectu, in eo magis perfectio prouidentiæ demonstratur. Confirmatur authoritate Psal. 102. & 148.

Quòd mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur a Deo. Cap. 78.

QVIA verò ad prouidentiam diuinam pertinet vt ordo seruetur in rebus: congruus autem ordo est vt à supremis ad infima descendatur proportionaliter: oportet quòd diuina prouidentia secundum quandam proportionem vsque ad res vltimas perueniat. Hæc autem proportio est, vt sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo, & gubernantur ab ipso: ita inferiores creaturæ sint sub superioribus, & regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales, vt ex superioribus patet. * exigit igitur diuinæ prouidentiæ ratio vt cæteræ creaturæ per creaturas rationales regantur.

* Cap. 49 huius lib.

2 Amplius, quæcunq; creatura exquirit diuinæ prouidentiæ ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi prouidentis, sicut instrumentum non mouet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. quæ igitur amplius de virtute diuinæ prouidentiæ participant, sunt executiua diuinæ prouidentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant. Nam cùm ad prouidentiam requiratur dispositio ordinis quæ fit per cognoscitiuam virtutem, & executio quæ fit per operatiuam: creaturæ rationales vtraq; virtutē participant: reliqua verò creaturæ virtutem operatiuam tantùm per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub diuina prouidentia reguntur.

3 Adhuc, cuicunque à Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis. sic enim optimè omnia disponuntur, dum vnumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt prouenire. Virtus autem intellectiua de se est ordinatiua & regitiua: vnde videmus quòd quādo coniunguntur in eodem, virtus operatiua sequitur regimen virtutis intellectiuæ: sicut in homine videmus quòd ad imperium voluntatis mouetur membrum. Ieē etiam appatet si in diuersis existant. nam illi omnes qui excedunt in virtute operatiua, oportet quòd dirigātur ab illis qui in virtute intellectiua excedunt: exigit igitur diuinæ prouidētiæ ratio quòd creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur.

4 Item, virtutes particulares natæ sunt moueri à virtutibus vniuersalibus: vt patet tā in arte quàm in natura. constat autem quòd virtus intellectiua est vniuersalior omni alia virtute operatiua. nam virtus intellectiua continet formas vniuersales. omnis autem virtus operatiua tantùm est ex aliqua propria forma operantis: oportet igitur quod per virtutes intellectuales moueantur & regantur omnes aliæ creaturæ.

5 Præterea in omnibus potentiis ordinatis vna est directiua alterius, quæ magis rationem cognoscit. Vnde videmus in artibus quòd ars illa ad quam pertinet finis ex quo sumitur ratio tertius artificij, dirigit illam, & imperat ei quæ artificium operatur: sicut ars gubernatoria nauifactiuæ: & illa quæ formam inducit, imperat ei quæ materiam disponit. Instrumenta autem quæ nō cognoscūt aliquam rationem, reguntur tantùm. cum ergo formæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possint: earū erit regere & gubernare omnes alias creaturas.

6 Adhuc, quod est per se, est causa eius quod est per aliud: formæ autem creaturæ intellectuales operantur per seipsas, vtpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ existentes: aliæ verò creaturæ ex necessitate naturæ operātur, tanquam ab alio motæ. creaturæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motiuæ & regitiuæ aliarum creaturarum.

Super cap. 87.

POSTQVAM ostēdit S.T. quod Deus ordinē suæ prouidentiæ per secundas causas exequitur, vult in particulari ipsum ordinē diuinæ executionis manifestare. Circa hoc autem tria facit. Primò ostēdit q̄ per intellectuales substātias alia regitur à Deo. Secundò quomodo substantiæ intellectuales ab ipso gubernentur, cap. seq. Tertiò quod corpora inferiora per superiora regūtur, cap. 82.

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem, Exigit diuinæ prouidentiæ ordo vt cæteræ creaturæ per creaturas rationales, id est, intellectuales regantur. probatur primò. Ad diuinam prouidentiam pertinet vt ordo seruetur in rebus. ergo vt secūdum quādam proportionē vsque ad vltimas res perueniat, ergo vt cæteræ creaturæ per rationales gubernēcur. probatur prima consequentia, quia congruus ordo est vt à supremis ad infima proportionaliter descendatur. Secunda verò probatur, quia hæc proportio est vt sicut supremæ creaturæ sub Deo sunt. & ab ipso gubernantur, ita inferiores sint sub superioribus, & ab ipsis regāntur. inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales. Secundò. Quæcunque creatura exequitur aliquid de virtute sibi prouidentis, declaratur exemplo instrumenti. ergo quæ amplius de virtute diuinæ prouidentiæ participant, sunt executiua ipsius in illa quæ minus participat, creaturæ intellectuales plus de illa participant, cum ipsæ & virtutem cognoscitiuam, scilicet intellectualem & virtutem operatiuam ad prouidentiam requisita participent, reliquæ verò creaturæ tantùm virtutem participent operatiuam, ergo &c. Tertiò.

Tertiò. Cuicunque datur aliqua virtus à Deo, datur ei in ordine ad effectū illius virtutis. sed virtus intellectiua est de se ordinatiua & regitiua, ergo &c. probatur maior, quia sic optimè omnia disponuntur. minor verò declaratur, quia quando coniungantur in eodem, virtus operatiua sequitur regimen virtutis intellectiuæ: sicut in homine mēbra imperio voluntatis mouentur. Si etiam in diuersis existāt, idem apparet. Nā qui in virtute operatiua excedunt, oportet ab illis qui in virtute intellectiua excedunt, dirigi, scilicet secundum debitum & cōuenientem ordinem: aliquando tamen oppositum videmus, sed etiam tunc qui videntur regere alios, magis in veritate reguntur ab his qui ingenio præstant, & à quibus consilium capiunt, quàm ipsi regant sapientes. Quartò. Virtus intellectiua est vniuersalior omni alia virtute operatiua, ergo &c. probatur antecedens, quia virtus intellectiua continet formas vniuersales: omnis autem virtus operatiua est tantùm ex aliqua propria forma operantis. consequentia verò probatur, quia virtutes particulares natæ sunt moueri à virtutibus vniuersalibus, vt patet tam in arte quàm in natura.

ADVERTE quòd differentia ista inter virtutem intellectiuam & virtutem operatiuam sic intelligenda est, quòd virtus operatiua est determinata & limitata, inquantum vnam determinatam formam & singularem cōsequitur: & ideo ait S.Tho. q̄ est tantùm ex aliqua propria forma operantis, virtus autē intellectiua apprehendit formas vniuersales nō limitatas per materiam: & ideo potest ad plura se extendere inquantum forma vniuersalis multis modis potest determinari & limitari. hoc autem virtuti intellectiuæ conuenit, quia substantia intellectualis non est limitata per materiam, sicut forma corporalis, sed est à materia absoluta. Quintò. Solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possunt, ergo &c. probatur cōsequentia, quia in omnibus potentiis ordinatis illa est directiua alterius, quę magis cognoscit rationē, propter quā scilicet sic est agendū, declaratur in ordine agētium per artem. Sextò. Solæ creaturæ intellectuales per seipsas operantur, vtpote suarum operationum per liberum arbitrium dominæ existentes: aliæ verò creaturæ ex necessitate naturæ operātur tanquam ab alio motæ, ergo &c. probatur cōsequentia, quia quod est per se, est causa eius quod est per aliud.

Quòd substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores. Cap. 79.

CVM autem inter creaturas intellectuales quædam sint aliis altiores, vt ex superioribus patet: oportet quòd inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

2 Adhuc, virtutes magis vniuersales sunt motiuæ virtutum particularium, vt dictum est. superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis vniuersales, vt suprà ostensum est. sunt igitur regitiuæ inferiorum intellectualium naturarum.

3 Item potētia intellectiua quæ est propinquior principio, semper inuenitur regitiua intellectualis virtutis quæ magis à principio distat. Quod quidē apparet tam in scientiis speculatiuis quàm in actiuis. Nam scientia speculatiua quæ accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata: & scientia actiua quæ est propinquior fini qui est principium in operatiuis, est architectonica respectu magis distantis. cùm ergo inter intellectuales substantias quædam sint primo principio, scilicet Deo propinquiores, vt suprà ostensum est: ipsæ erunt aliarum regitiuæ.

4 Adhuc, superiores intellectuales substantiæ perfectius diuinæ sapientiæ influentiam in seipsis recipiunt, cū vnūquodque recipiat aliquid secundū modum suū: per sapientiā autem diuinā omnia gubernantur: & sic oportet q̄ ea quæ magis participant diuinā sapientiam, sint gubernatiua eorū quæ minus participant. Substantiæ igitur intellectuales inferiores gubernātur per superiores. dicuntur igitur superiores spiritus & angeli, inquantū inferiores spiritus dirigūt, quasi eis annunciādo. nā angeli quasi nuncij dicuntur & ministri, inquantum per suam operationem exequuntur etiam in rebus corporalibus diuinæ prouidentiæ ordinem. nā minister est quasi instrumentum animatum secundum Philosophū. Et hoc est quod dicitur in Psal. Qui facis angelos tuos spiritus, & ministros tuos ignem vrentem. *Auth. San scriptura.*

Super cap. 79.

POSTQVAM ostendit san. Thom quòd per substantias intellectuales reguntur cæteræ creaturæ à Deo, consequenter vult ostendere quomodo substantiæ spirituales gubernentur ab ipso. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit inferiores intellectuales substantias per superiores gubernari. Secundò de ordine ipsarum determinat cap. sequenti.

Quantum ad primū ponitur hæc conclusio: Inferiores substātiæ intellectuales per superiores reguntur: & arguit primò sic: Inter intellectuales naturas quædā sunt aliis altiores, ergo &c.

ADVERTE quòd san. Tho. consequentiam tanquam per se ex antedictis manifestam aliter non probat. Nam in præcedēti capitulo ostensum est quod ordo cōgruus est vt inferiora per superiora gubernentur. Secundò. Virtutes magis vniuersales sunt motiuæ particularium virtutum, sed superiores inter intellectuales naturas habent formas magis vniuersales, vt in secundo est ostensum, ergo &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd supponit san. Th. substantiam intellectualem operari per formam intellectam, & tantùm eius virtutem extendi quātum forma intellecta scilicet practicè se extēdit. ideo cum deberet subsumere quòd superiores substantiæ habent virtutes magis vniuersales, hoc prætermisso subsumit eius probationē, scilicet quòd habēt formas magis vniuersales, intellige non vniuersalitate potentiæ litatem includente, quomodo animal est vniuersale, sed vniuersalitate perfectionis & actualitatis, quomodo forma solis dicitur vniuersalis. sic enim formæ siue conceptus superiorum substantiarum intellectualium sunt magis vniuersales inquantum plurā distinctè repræsentāt, & sunt plurium exemplaria.

Tertiò. Superiores substantiæ intellectuales sunt propinquiores primo principio scilicet Deo, ergo sunt aliarū regitiuæ. probatur consequentia, quia potentia intellectiua quæ est propinquior principio, tanquam scilicet sua cognitione illi magis appropinquans, semper inuenitur regitiua intellectualis virtutis quæ magis à principio distat. declaratur in scientiis & speculatiuis & actiuis. Quartò. Superiores substantiæ intellectuales perfectius diuinæ sapientiæ influentiam in seipsis recipiunt, ergo &c. probatur antecedēs, quia vnūquodque recipit aliquid secūdum modum suum. consequentia verò probatur, quia cum per sapiētiam diuinam omnia gubernentur, ea quæ sapientiam diuinam magis participant, sunt gubernatiua eorumquæ minus participant. Confirmatur tam ista conclusio quàm præcedens ex nominibus attributis superioribus speciebus, dum dicitur in Psal. Qui facis angelos tuos spiritus, & ministros tuos ignem vrentem. dicuntur enim angeli, id est, nuntij, inquantum inferiores dirigunt eis annunciando. dicuntur verò ministri inquantum in rebus corporalibus diuinæ prouidentiæ ordinem exequuntur.

De ordinatione angelorum adinuicem. Cap. 80.

QVVM autē corporalia per spiritualia regātur, vt ostensum est: corporalium autē sit quidā ordo: oportet quòd superiora corpora per superiores intellectuales substantias regātur, inferiora verò per inferiores. Quia verò quanto aliqua substantia est superior, tantò virtus eius est vniuersalior: virtus verò intellectualis substantiæ est vniuersalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes nō explicabiles per aliquam virtutem corpoream: & ideo non sunt corporibus vnitæ: inferiores verò habēt virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta: & ideo oportet quòd corporibus vniantur. Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt vniuersalioris virtutis, ita etiam & perfectius diuinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc *Idē 7. 9. 108. ar. 5.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

quòd vsque ad singularia ordinis rationẽ cognoscunt per hoc quòd à Deo accipiunt. hæc autem diuinæ ordinationis manifestatio diuinitus facta vsq; ad vltimas intellectualiũ substantiarũ pertingit: sicut dicitur Iob 25. Numquid est numerus militũ eius: & super quem non surget lumen eius? sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt, quòd per eã singula quæ ad ordinẽ diuinæ prouidentiæ spectãt, ab ipsis exequenda cognoscere possint: sed soluũ in quadã cõmunitate, quamuis sunt inferiores, tamen per primã illuminationem diuinitus acceptã minus in speciali diuini ordinis cognitionẽ accipiunt: minimum quòd intellectus humanus qui est infimus secũdum naturalẽ cognitionem, solum quorundã vniuersalissimorũ notitiã habet. Sic igitur substãtiæ intellectuales superiores perfectiorem cognitionem prædicti ordinis immediatè cõsequuntur à Deo: quã quidem perfectionẽ oportet quòd aliæ inferiores per eas cõsequantur, sicut suprà diximus quòd vniuersalis discipuli cognitio per cognitionẽ magistri qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectũ. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis quas primæ hierarchiæ, id est, sacri principatus nominat. 7. cap. cælestis hierarchiæ dicit quòd non per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa diuinitate in ipsa immediatè extenduntur, etiã ad immaterialẽ & intuisibilem pulchritudinem quantum fas est in contẽplationem adducuntur: & ad diuinorum operum sensibiles rationes & per has dicit suppositas cælestium essentiarũ dispositiones eruditi. Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionẽ suscipiunt. In qualibet autem dispositione prouidentiæ ipsa ordinatio effectuum ex forma agentium deriuatur: oportet enim effectus à causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quòd autẽ agens suæ formæ similitudinem effectibus cõmunicet, est propter aliquẽ finem. Primum ergo principium in dispositione prouidentiæ est finis: Secundũ forma agentis. Tertium ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quòd in fine ordinis ratio attendatur, secundum autem quòd in forma: tertium verò quòd ipsa ordinis dispositio in seipsa non in aliquo altiori principio cognoscatur. Vnde & ars quæ considerat finem, est architectonica respectu eius quæ considerat formam: sicut gubernatoria respectu nauifactiuæ. Ea verò quæ considerat formam, respectu eius quæ cõsiderat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam: sicut nauifactiua respectu manus artificum. Sicut ergo inter illos intellectus qui immediatè in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis prouidẽtiæ diuinæ percipiunt, est quidam ordo: quia supremi & primi ordinis prouidentiæ rationẽ accipiunt in ipso vltimo fine, qui est diuina bonitas. Quidã tamen eorum alios clarius: & isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes *vel incendentes: quia per incendium soler designari intensio amoris vel desiderij, qui sunt de fine. Vnde Dionysius dicit 7. ca. cælestis hierarchiæ quòd ex hoc eorũ nomine designatur & immobilitas eorũ erga diuina feruens, & conflexibilis reductio inferiorũ in Deum sicut in finem. Secundi autẽ rationẽ prouidẽtiæ in ipsa forma diuina perfectè cognoscunt: & hi dicuntur *Cherubim, quod interpretatur scientiæ plenitudo, scientia enim per formã scibilis perficitur. Vnde dicit Dionysius quòd talis nominatio signat quòd sunt contẽplatiui in prima operatrice virtute diuinæ pulchritudinis. Tertij verò ipsam dispositionẽ diuinorum iudiciorũ in seipsa considerãt: & hi dicuntur throni *. nã per thronum potestas iudiciaria designatur, secundũ illud. Sedes super thronum qui iudicat iusti. Vnde dicit Dionysius quòd per hanc denominationem designatur quòd sunt Deiferi, & ad omnes diuinas susceptiones familiariter apti. Nõ autẽ sic præmissa intelligẽda sunt quasi aliud sit diuina bonitas, & aliud diuina essentia, & aliud scientia rerũ dispositionẽ continens: sed quia secundum hoc alia & alia est eius cõsideratio. Itẽ inter ipsos etiã inferiores spiritus qui diuini ordinis per eos exequendi perfectã cognitionẽ per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinẽ esse. nam qui inter eos sunt altioris virtutis, etiã sunt vniuersaliora in cognoscendo: vnde cognitionem ordinis prouidẽtiæ in principiis & causis magis vniuersalibus adipiscũtur: inferiores verò in causis magis particularibus. altioris enim intellectus esset homo qui ordinẽ omnium naturaliũ considerare posset in corporibus cælestibus, quàm qui indiget ad perfectam cognitionẽ ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis vniuersalibus quæ sunt mediæ inter Deũ qui est vniuersalissima causa, & causas particulares, possunt ordinem prouidentiæ perfectè cognoscere: medij sunt inter illos qui in ipso Deo rationem prædicti ordinis considerare sufficiunt: & eos qui in causis particularibus necesse habent considerari. Et hiã Dionysio ponuntur in media hierarchia: quæ sicut à supremo dirigitur, ita dirigit infimã, vt dicit in 8. cap. cælestis hierarchiæ. Inter has etiam intellectuales substãtias oportet quòd ordo quidã existat. nã ipsa vniuersalis prouidentiæ dispositio distribuitur quidẽ primò in multos executores: quod quidẽ fit per ordinẽ dominationum: *dominorũ enim est præcipere quid alij exequãtur. Vnde Dion. dicit 8. cæl. hierar. quòd nomẽ dominationis designat aliquam anagogen suppositã omni seruituti & omni subiectioni superiorẽ. Secundò autẽ ab operante & exequente distribuitur & multiplicatur ad varios effectus: quod quidẽ fit per ordinem virtutum *quarum ordo, vt dicit Dionysius ibidẽ, significat quandã fortem vehitatem in omnes deiformes operationes non relinquentem sui imbecillitate aliquẽ deiformem motum. Et sic patet q principium vniuersalis operationis ad hunc ordinẽ pertinet. vnde videtur quòd ad hunc ordinẽ pertineat motus cælestiũ corporum, ex quibus sicut à quibusdã causis vniuersalibus consequuntur particulares effectus in natura: & ideo virtutes cælorũ nominantur Luc. 21. vbi dicitur quòd virtutes cælorum mouebuntur. & ad eos etiã spiritus pertinere videtur executio diuinorũ operũ quæ præter naturæ ordinẽ fiunt: & ideo ista sunt sublimissima in diuinis ministeriis: propter quod dicit Gregorius, quòd virtutes dicuntur illi spiritus per quos frequentius fiunt. Et liquid aliud vniuersale & primũ est in ministeriis diuinis exequendis, conueniẽs est ad hunc ordinem pertinere. Tertiò verò vniuersalis prouidentiæ ordo iam in effectibus institutis inconfusus custoditur dũ cohibẽtur ea quæ possent hunc ordinẽ perturbare: quod quidẽ pertinet ad ordinẽ potestatum. Vnde Dionysius dicit ibidẽ, quòd nomẽ *potestatũ importat quandã bene ordinatam & inconfusam circa diuinas susceptiones ordinationẽ. Et ideo Gregorius dicit quòd ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere. Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem diuinæ prouidentiæ in particularibus causis cognoscibilem diuinitus accipiunt: & hi immediatè rebus humanis præponuntur, vnde Dionysius * de eis dicit, quòd ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchiis per consequentia præcipit: per res autem humanas intelligendæ

De prima hierarch.

*Seraphi.

*Cherubim.

*Throni.

ligendæ sunt omnes inferiores naturæ & causæ particulares quæ ad hominem ordinantur, & in vsum hominis cedunt, sicut patet ex præmissis. Inter has etiam quidam ordo existit. nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum ciuitatis vel agentis, quod videtur ad principatuum *ordinem pertinere. vnde dicit in eodẽ capitulo. quòd nomen principatus designat quod dam dominium cum ordine sacro. propter quod Danielis decimo fit mentio de Michaele principe Iudæorum: & principe Persarum & Græcorum. & sic dispositio regnorum & mutatio dominationis de gente in gentem, ad ministerium huius ordinis pertinere oportet. instructio etiã eorum qui inter homines existunt principes, de his quæ ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur. Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad vnumquemque pertinet secundum seipsum: non tamen vni soli est vtile, sed multis: sicut quæ sunt ab omnibus & singulis credenda & seruanda: sicut ea quæ sunt fidei, & cultus diuinus, & alia huiusmodi. & hoc ad archangelos *pertinet: de quibus Gregorius dicit quòd summa nunciãt: sicut Gabrielem archangelum nominamus, quia vnigeniti verbi incarnationem nunciauit: quod ab omnibus credendum est. Quoddam verò humanum bonum est ad vnumquodque singulariter pertinens: & hoc ad ordinem pertinet angelorum, *de quibus Gregorius dicit quòd infima nunciãt. vnde & hominum custodes esse dicuntur, secundum illud Psalm. Angelis suis mandauit de te, vt custodiant te in omnibus vijs tuis, &c. Vnde & Dionysius dicit quòd archãgeli medij sunt inter principatus & angelos habentes aliquid commune cum vtrisque: cum principatibus quidem inquantum inferioribus angelis ducatum præstant: nec immeritò, quia quæ sunt propria in humanis, secundum ea quæ sunt communia dispensari oportet. cum archangelis verò quia annunciant angelis, & per angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quæ ad eos pertinent secundum vniuscuiusque analogiam, propter quod & commune nomen vltimus ordo quasi specialẽ sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediatè nunciãdi, & propter hoc archangeli nomen compositum habẽt. ex vtroque dicuntur enim archangeli, quasi principes angeli. Assignat autem & Gregorius aliter cælestium spirituum ordinationem. Nam principatus inter medios spiritus connumerat post dominationes immediatè: virtutes verò inter infimos ante archangelos. Sed diligenter inspicientibus vtraque ordinario in modico differt. nam secundum Gregorium principatus dicuntur non qui gentibus præponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidentes in ministeriorũ diuinorum executione. dicit enim quòd principari est inter alios priorem existere. hoc autem secundum assignationem antedictam diximus ad virtutum ordinem pertinere. virtutes autem sẽcũdum Gregorium sunt quæ ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum aliquo speciali casu præter cõmunem ordinem oportet aliqua miraculosè fieri. secundum quam rationem satis conuenienter cum infimis ordinantur. vtraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim Ephe. 1. Constituens illum, scilicet Christum, ad dexteram suam in cælestibus supra omnem principatum & potestatem & virtutẽ & dominationem. In quo patet q̃ ascendendo supra potestates principatus posuit: & supra has, virtutes, supra quas dominationes collocauit: quem ordinem Dionysius obseruauit. Ad Coloss. autem primo loquens de Christo dicit, Siue throni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsum & in ipso creata sunt. in quo patet quòd à thronis incipiens, descendendo sub eis dominationes, sub quibus principatus, & sub his potestates posuit. quem ordinem Gregorius obseruauit. De seraphim autẽ fit mentio Isaiæ 6. de cherubim autem Ezechielis 1. De archangelis in canonica Iudæ cum Michael archangelus cũ diabolo disputans. &c. De angelis autem in Psalmis vt dictum est. Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi superioris omnes inferiores agunt, vnde id quod diximus ad seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur: & similiter etiã in alijs ordinibus est considerandum.

Isaiæ. Iudæ. Psalm.

Super cap. 80.

POstquam ostendit sanct. Tho. substantias inferiores intellectuales à deo per superiores gubernari, vult consequẽter de ordine ipsarũ substantiarum intellectualium determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de ordine substãtiarum intellectualium separatarũ, quos angelos appellamus. Secundò de ordine hominum inter se, ca. sequenti. Circa primũ duo facit. Primò agit de ordinatione angelorum secundum opinionem Dionysij. Secundò opinionem Gregorij opinioni Dionysij comparat, circa finem capituli. Circa primum duo facit. Primò præmittit quædam ad intelligentiam ordinationis Dionysij necessaria, secundò ipsam opinionem prosequitur.

QVANTVM ad primum præmittit primò, quòd cũ corporalia per spiritualia regantur, oportet vt ordo spiritualium & corporalium sibi respondeat, vt scilicet superiora corpora per superiores spiritus, inferiora verò per inferiores regãtur. Aduertendum quòd non est sic intelligendum quod hic dicitur quasi accepta tota multitudine substantiarum intellectualium absolute supremę substantię suprema corpora regant, (hoc enim falsum est, vt ex sequentibus patebit) sed quia accepta multitudine spirituum gubernantium corpora, illi qui superiora corpora regunt, sunt superiores, qui verò regunt inferiora, sunt inferiores. Secundum quod præmittit, scilicet quòd quia quantò aliqua est superior, tantò virtus eius est vniuersalior, & virtus substantię intellectualis est vniuersalior virtute corporis: superiores substantię intellectuales habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, & ideo non sunt corporibus vnitę, inferiores verò habent virtutes particulatas per corporea instrumẽta explicabiles, & ideo oportet quòd corporibus vniantur.

Superiores

ADVERTE quòd istam differentiam substantiarum intellectualium dupliciter intelligere possumus. Vno modo, vt sit *substantiæ* differentia illarum tantùm intellectualium substantiarũ quas *intellectuas* nos angelos dicimus, philosophi verò substantias separatas ap *les habens* pellant, & tunc sensus est, quòd superiores inter istas habent vir *virtutesnõ* tutes non explicabiles per corpora, quia in aliquos effectus pos *expli. abi* sunt ad quos corpora se extendere non possunt, eo quòd virtus *lei per vir* ipsarum sit vniuersalior virtute corporum, tam illa videlicet *tutem cor* virtute quę ipsis naturaliter conuenit, quàm illa quę nata est *poream sed* illis instrumentaliter conuenire: ideo non vniuntur corpo- *bene infe*ribus: inferiores verò habent virtutes quę per corpora expli- *riores.* cari possunt, eo quòd in nullum effectum possint quem per corpora non valeant explicare, ideo corporibus vniuntur. & sic intelligendum erit virtutem ipsarum esse virtutem corporum vniuersaliorem, quę inquam per se corporibus conuenit, non autem quę illis nata est instrumentaliter cõuenire. Sed ista expositio non videtur conueniens, tum quia falsum est quòd inferiores angeli non possint in aliquem effectum quem per corpora explere non possint, possunt enim illuminare intelligibiliter confortando sua actione intellectum humanum, vt dicitur prima quęst. centesima vndecima articulo primo, quòd nõ fit instrumentaliter per corpus, tum quia licet possunt vti ad aliquem earum effectum aliquo corpore sicut instrumento, applicando particularia agentia suis passiuis: ex hoc tamen non sequitur quòd oporteat ipsas corporibus vniri, tanquam videlicet de necessitate hoc earum naturis conueniat, vt hic ait sanct. Thomas, imò vt dicitur prima parte q. 51. ar. 1. & habetur ex superius dictis in secundo libro, & in aliis locis, angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita, tum quia ista differentia nihil proposito deseruiret. inducitur enim ad ordinẽ hierarchia-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sum manifestandum, ad hoc autem prædictus sensus in nullo deseruit, ideo secundo modo exponendus est hic locus, vt ponatur differentia inter substantias separatas, & animam intellectiuam. quia enim substantia quanto superior est, tanto vniuersaliorem habet virtutem, sicut corpora cælestia corporibus inferioribus, cū substantia intellectualis sit superior substantia corporali, sequitur quòd virtus substantię intellectualis est vniuersalior virtute corporali, vtpote potens in aliquam operationem quæ per corpus exerceri non potest, sed differentia est inter ipsas substantias intellectuales, quia quædam sunt quæ nullam habent virtutem, cuius operatio habeat per corpus exerceri, & istę sunt superiores substantię, quos angelos dicimus. In iis enim nō est nisi virtus intellectiua & appetitiua, quarū nulla per corpus exercetur: neque etiam virtus motiua ipsarum instrumento corporeo indiget, cum ipsa ab intellectu & voluntate non distinguatur: ideo non sunt corporibus vnitæ tanquam formæ, licet diuina dispositione aliquæ ipsarum corporib. cælestibus, vt motrices vniantur: quædam verò sunt quę licet habeant aliquas virtutes corpus excedentes, habent tamen aliquas quæ sine corpore expleri non possunt, sicut sunt animæ humanæ quę habent intellectum & voluntatem quæ nullo corporeo organo indigēt: habent verò virtutes sensitiuas & vegetatiuas, quæ siue corporeo instrumento exerceri non possunt, & ideo ad hoc vt possint exire in actum harum virtutum, necesse est vt corporibus vniātur tanquam formæ. Ista differentia propositò deseruit, quia per hoc vult habere san. Tho. quòd cum angeli sint substantiæ intellectuales à corporib. separatæ, diuinas illumnationes in ipsa intelligibili puritate percipiunt: animæ verò intellectiuæ, quia sunt corporibus vnitæ, & via sensuum cognitionem accipiunt, ipsas diuinas illuminationes sub sensibilium similitudinibus recipiunt, vt inquit Dionysius 1. capitulo cælestis hierarchię: ideo aliam oportet esse hierarchiam angelorū, eò quòd sit alius modus angelorum recipiendi diuinas illuminationes, & alius modus hominum. Ex quo vlterius vult habere quòd de hierarchia angelorum conuenienter determinandum est separatim ab hominum hierarchia. Tertium quod præmittit, est, quòd sicut superiores substantiæ intellectuales sunt vniuersalioris virtutis, ita & perfectius diuinam dispositionem à deo suscipiūt in hoc, quòd vsque ad singularia ordinis ratione cognoscunt, id est, nō solùm cognoscunt dispositionem vniuersalem rerum quā deus in sua mente disposuit, puta quòd disposuit vniuersum esse propter manifestationem diuinæ bonitatis, & motum corporum cælestium ordinauit ad generationem horum inferiorum, & similia, sed etiam à deo accipiunt cognitionem ordinis vniuscuiusque rei singularis quem deus in ipso concepit. sicut enim cognoscunt ad quid ordinetur graue, ad quid leue, ad quid ordinetur calidum, ad quid ordinetur frigidum, ad quid talis herba ordinetur, ad quid verò talis ita de mysteriis gratiæ, & de hominum salute, & de aliis quæ particulariter per diuinam dispositionem sunt ordinata, particularem habent cognitionem, & non tantùm vniuersalem.

ADVERTENDVM q̄ in hoc dicto per substantias superiores intellectuales intelligit angelos, sicut & in secūdo dicto: quòd patet, quia inferius loquens de angelis infimæ hierarchię vocat ipsos infimos inter superiores intellectuales substantias. Quartū quod præmittit, est, quòd hæc diuinæ ordinationis manifestatio diuinitus facta vsque ad vltimas intellectualium substantiarum pertingit, vt ostenditur Iob. 25. inferiores tamē per eam singula quæ ad ordinem diuinæ prouidentię spectant ab ipsis exequenda cognoscere non possunt, sed solum in quadā communitate, & quantò inferiores sunt, tantò per primam illuminationem diuinitus acceptam minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, in tantum quòd humanus intellectus secundum naturalem cognitionem quorundam tantùm vniuersalissimorum notitiam habet. ex hoc autem datur intelligi, q̄ cū dictum est in tertio dicto superiores substantias vsque ad singularia ordinis rationem cognoscere, hoc intelligitur de genere ipsarum substantiarum quæ supra humanam animam sunt, non autem de singulis illius generis. ad illud enim genus substantiarū pertinet ordines rerum in particulari cognoscere, non autē ad omnes illius generis substantias.

AD euidentiam eius quod hic dicitur, considerandum est, q̄ videtur sanctus Thomas duplicem illuminationem ponere in substantiis separatis per acceptionem supernaturalis luminis à deo, vnam, qua rerum cognitionem habent in diuinæ essentiæ visione: aliam verò, secundum quòd de iis quæ in diuina essentia non vident, illuminentur à deo. De prima illuminatione loquens hoc loco inquit, quòd hoc est commune omnibus huiusmodi substantiis, quòd manifestatio ordinationis diuinæ, scilicet de rebus creatis, secundum quod diuinæ prouidentiæ subsunt, ad ipsas pertingit: nam peruenit vsque ad vltimas talium substantiarum. Omnes enim dum vident diuinam essentiam, vident quidem omnia genera & species, atque earum virtutes & proprietates, videntique omnium creaturarum ordinem per diuinam sapientiam statutum & excogitatum, vt ex superioribus patet. sed inter istas quantum ad hoc est differentia, quòd inferiores angeli in diuina essentia non accipiunt adeò perfectam cognitionem ordinis diuinę prouidentię, vt cognoscere possint singula exequenda ab ipsis quæ ad ordinem diuinæ prouidētiæ spectant, sed solùm in quadam communitate: & tantò minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, quantò sunt inferiores: superiores autem perfectam & particularem accipiūt cognitionem. Hoc enim ex iis quæ superius ostensa sunt, cum de beatitudine sermo fuit, facilè est cognoscere. Ibi enim dictū est, quòd non omnes videntes diuinam essentiam vident omnes rerum dispositiones, siue omnes earum ordines, vt diuinæ prouidentiæ subsunt, excepta anima Christi, sed aliqui plures, aliqui pauciores, ex quo sequitur quòd multæ habitudines rerum & ordinationes ex diuina prouidentia rebus conuenientes à superioribus beatis in diuina essentia cognoscuntur distinctè, quę ab inferioribus non cognoscuntur distinctè, sed confusè, siue in aliquo communi, sicut de mysterio incarnationis inquit sanctus Thomas, 1. quęst. 57. articul. quinto quòd omnes angeli cognitione qua vident res in verbo, illud in generali à principio cognouerunt, quia est quoddam generale principium ad quod omnia eorum officia ordinantur: quantum autem ad speciales conditiones non sunt omnes à principio edocti, sed aliqui de ipsis plura, aliqui verò pauciora cognouerunt: & aliqui posteriùs à superioribus edocentur, secundum quòd eorum officiis congruit. Declarat autem hoc sanctus Thomas proportionaliter ex naturali cognitione. Videmus enim quòd intellectus humanus qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solùm quorundam vniuersalissimorum notitiam habet, scilicet notitiam primorum principiorum sibi inditā natura, cum tamen videlicet superiores intellectus distinctam de rebus habeant notitiam. ostensum est enim suprà esse illis inditam omnium notitiam quæ naturaliter cognoscere possunt. Ex hoc enim apparet, q̄ etiam secundum supernaturalem cognitionem quanto intellectus angelicus est inferior, tanto minus distinctam de rebus ad mysteria gratię pertinētibus, & de iis quæ à sola diuina voluntate dependent, notitiam habent. oportet enim in illis cognitionis gratuitæ modum naturali cognitioni proportionari. Attendendum autem quòd per primam illuminationem diuinitus acceptam non potest hoc loco intelligi cognitio angelorum per naturale lumen habita, quia secundum illam cognitionem non distinguuntur angeli per hoc quòd superiores habeant magis distinctam cognitionem de rebus ex parte ipsarum rerum cognitarum, inferiores verò minus distinctè, cum (vt patet ex secundo libro) omnes habeant connaturales species rerum quę ad eorum naturalem cognitionem spectent, repræsententque illæ species & naturas vniuersales & singularia existētia distinctè: ideo oportet vt intelligatur de prima supernaturali illuminatione qua supernaturali lumine illuminantur. Quintum quod præmittit ex precedentibus sequens, est, q̄ substantiæ intellectuales superiores perfectiorem cognitionem dicti ordinis immediatè consequuntur à deo, eamque aliæ inferiores per ipsas consequuntur, quòd manifestatur exemplo discipuli, cuius vniuersalis cognitio per cognitionem magistri q̄ in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. & author. Dion. 7. cap. cęlestis hierarchiæ.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina sanct. Thomæ in 1. parte quæst. allegata, & quæst. 106. q̄ superiores angeli perfectius diuinam essentiam contemplantes plura & altiora mysteria de iis quæ pertinent ad dispositionem vniuersi, & præcipuè ad salutem electorum, in ipsa dei visione cognoscunt, quàm inferiores: ideo dicūtur immediatè accipere à deo perfectiorem cognitionem de ordine creaturarū quàm inferiores qui in diuina essentia tot diuina mysteria non cognoscunt. Sed licet inferiores non habeant de diuinis mysteriis tantam cognitionem videndo diuinam essentiam quātam superiores, illarum tamen rerum notitiam quam superiores habent per reuelationem à superioribus factam consequūtur: quādiu in superioribus remaneat excellentior & clarior notitia de iis quæ inferioribus reuelant, sicut vnam & eandē rem plenius intelligit magister quàm discipulus qui ab eo addiscit.

SED CIRCA prædicta dubium occurrit. Nam ad ea quæ vt in præcedentibus est ostensum, de mente san. Thomæ beati videndo diuinam essentiam vident in eo omnia quæ ad ipsos spectant, vide quarto distinctione quadragesima quinta quæst. 3. artic. primo tenet, quòd in verbo videntorationes tam mentales quàm vocales quę ad ipsos dirigūtur: ex quo dicere necesse est, quòd à principio suę beatitudinis quilibet omnes orationes ad ipsum dirigendas cognoscat, alioquin in visione rerum in diuina essentia successio esset cōtra prædeterminata: ergo male dicitur hic quòd inferiores intellectus per primā illuminationem non cognoscunt singularia quæ ad ordinem diuinæ prouidentiæ spectant ab ipsis exequenda, sed solum in quadam communitate. Respondetur & dicitur primò, quòd angelis beatis sufficit scire in vniuersali quæ sint à se agenda, cognoscēdo scilicet officium ad quod sunt deputati ex diuina dispositione: non autem requiritur ad eorum beatitudinem vt singula in particulare cognoscant quæ ibi sunt in futurum committenda. Nec ad hoc naturale eorum desiderium fertur. In humanis enim administratoribus qui regis iussa exequuntur, apparet q̄ eorum quieseit desiderium, si sciāt quod sit suum officium apud regem, nec quærunt qui sapientes sunt, omnia scire in particulari quæ per ipsos in futurum sunt ex regis impositione exequenda. Dicitur secundò, quòd orationes ab hominibus ad sanctos directæ causam habent creatam, ideo non est præsumptionis si quis sanctorum eas scire desideret. ea autem quæ sunt per angelos ex ordine diuinæ sapientiæ exequenda, ex mera & simplici voluntate dependent: ideo velle ea scrutari, temeritatis magis esset ac præsumptionis: nec circo nullus recta voluntate potest eorum agnitionem desiderare. Vnde quod dicitur sanctos in diuina essentia videre vniuersa quę ad eos spectant: intelligēdum est de iis quę ex causa creata dependentiam habent, non autem de iis quę in sola diuinæ voluntatis dispositione sunt cōstituta tanquam per eos erga alios exequenda. Quantum ad secundum ex istis præsuppositis ostendit sanctus Thomas ordinē inter substantias ipsas intellectuales & cum à Dionysio distinguuntur angeli in tres hierarchias, i. sacros principatus, & quęlibet hierarchia tres ordines habeat: hierarchias sic distinguit san. Tho. de mente Dionysii.

INQVIT enim quòd distinguuntur secundum diuersum modum accipiendi cognitionem perfectam ordinis diuinæ prouidentiæ. Nam angeli primæ hierarchiæ in altiori principio, in ipso scilicet deo, immediatè talem cognitionem accipiunt, intelligendo videndo ea quæ inferioribus reuelant in ipsa diuina essentia, sicut sunt ea quę à principio suę beatitudinis cognoscūt, aut etiam accipiendo eorum cognitionem immediatè à deo per reuelationem, & sic videndo in lumine diuinæ reuelationis. Nā vt dicitur prima parte locis prælegatis, vsque ad diem iudicii semper noua aliqua supremis angelis reuelantur de iis quæ per eos tenent ad dispositionem vniuersi & præcipuè ad salutem electorum. Angeli verò secundæ siue mediæ hierarchiæ non accipiunt hanc perfectam cognitionem immediatè in deo per visionem diuinæ essentiæ, aut per immediatam illuminationem à deo, sed eam ab angelis primæ hierarchiæ per illuminationem consequuntur, & in causis vniuersalibus creatis quæ sunt medię inter supremam causam qui est deus, & causas particulares, diuinę prouidentiæ ordinem cognoscunt. Angeli autem infimæ hierarchię ordinem prouidentię in particularibus causis cognoscibilem diuinitus accipiunt, id est cognitionem talis ordinis in causis particularibus per illuminationem ab angelis secundæ hierarchiæ factam consequuntur. Nam ista cognitio dicitur diuinitus infimis angelis aduenire, quia à deo originē habet aut per essentiam viso, aut immediatè aliqua mysteria & secreta suprēmis angelis reuelante.

Notat autem san. Thom. quòd ideo angeli secundæ hierarchię per causas vniuersaliores cognoscunt quàm angeli infimæ hierarchiæ, quia sunt vniuersaliores in cognoscendo, sicut & vniuersalioris sunt virtutis. Altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus cęlestibus, quàm qui indiget ad perfectam cognitionē ad inferiora prospicere: & ideo conuenienter ponuntur à Dion. in media hierarchia, vtpote qui in causis vniuersalibus quę sunt mediæ inter deum, & causas particulares possunt ordinem prouidentiæ perfectè cognoscere.

ADVERTENDVM hoc loco, quòd cum conditiones rerum particularium, & ordinationes ipsarum secundum determinationem diuinę prouidentię à deo mediantibus causis creatis proueniant, ita quòd ad ipsum ordinem executioni mandandum concurrit causa vniuersalissima, quę est ipse deus causa vniuersalis creata, & causa particularis, oportet vt angeli quorum natura est cognoscere per vniuersalissimos conceptus illas particularium conditiones & ordinationes in vniuersalissima causa cognoscant: illi autem quorum est cognoscere per conceptus minus vniuersales, illas cognoscant per causas vniuersaliores creatas, quæ videlicet propinquiores sunt vniuersalissimæ causæ, illi autem quorum est cognoscere per conceptus magis particulares, illas conditiones in causis magis particularib. cognoscant. ratio huius est, quia vbi aliquid cognoscitur in causa, oportet conceptui intelligentis proportionaliter correspondere causam, vt scilicet conceptui vniuersaliori correspondeat vniuersalior causa. non dicitur enim aliquis vniuersaliori conceptus, nisi quia sibi aliquid vniuersalius obiectum respōdet: & sic conceptui vniuersaliori quo cognoscitur aliquid in causa, ipsam videlicet causam in qua virtualiter continetur cognoscēdo, oportet vniuersaliorem causam respondere. Ostensum est autem superius in secundo libro, superiores angelos habere vniuersaliorem cognitionem, vtpote per vniuersaliores species intelligentes, & vnico cōceptu plura distincte cognoscētes: ideo conuenientissimè à Dionysio & sancto Thoma attribuitur suprēmis angelis cognitio ordinis diuinę prouidentię in ipsa suprema omnium causa, mediis autem cognitio huiusmodi ordinis in causis vniuersalibus creatis, infimis verò cognitio in causis particularibus. Hoc autem possumus exemplariter declarare, primò in malis. Nam deus ab æterno determinauit igne absumere Sodomam & Gomorram propter demerita. Huius autem incendii tres causę fuerunt. f. iustitia diuina, tanquam causa vniuersalissima: peccata in communi, tanquam causa vniuersalis. hoc peccatum particulare, quod est contra naturam, tāquam particularis causa. Dicemus quòd angeli primę hierarchię in diuina essentia: quæ est vniuersalissima omnium causa, aut per reuelationem ipsis à deo immediatè factam, conflagrationem futuram harum rerum diuinam iustitiam considerantes cognouerunt, & hanc noticiam inferioribus angelis mediæ hierarchię per reuelationem communicarunt: angelos mediæ hierarchię dicemus per reuelationem & illuminationem sibi à superioribus factam, considerantes malitiam illiorum populorū in communi, siue eorum peccata, in qua omnia eorum peccata cognouerunt, scitusse q̄ talis conflagratio futura esset. De infimis verò dicem⁹, quòd illuminati ab angelis medię hierarchię conflagrationem hanc cognouerunt, considerantes in particulari peccatum contra naturam, quod in inuenes exercebant. sic enim constat q̄ superiores vniuersaliori concepto, plura videlicet distinctè repręsentante, & in vniuersalioris causę cognitione, dictum ordinem harum ciuitatum ad conflagrationē à deo institutum & præordinatum cognouerunt, inferiores verò cōceptu minus vniuersali, vtpote pauciora repræsentante cognouerunt, & in causa minus vniuersali. Secundò in bonis. Nā deus ordinauit Petrum & Paulum per martyrium saluandos virtute passionis Christi, quę est vniuersalis causa humanę salutis. huius enim vniuersalissima causa fuit deus, causa vniuersalis passio Christi, martyrium verò eorum causa particularis. Dicemus quòd angeli primę hierarchię hanc diuinam ordinationem in ipsa diuina essentia cognouerunt, aut in lumine à deo immediatè accepto: verbi gratia diuinam bonitatem considerantes, qua vult aliquos homines ad beatitudinem perducere, angeli autē mediæ hierarchię ab angelis primę hierarchię illuminati ipsam diuinam ordinationem virtutem passionis Christi considerantes cognouerunt, sed infimę hierarchię angeli à media illuminati & directi ipsam ordinationem in ipsa martyrii consideratione, cognouerunt Petrum & Paulum esse in cęlesti patria virtute martyrii coronandos.

QVANTVM autem ad distinctionem ordinum in qualibet hierarchia contentorum, inquit sanctus Thom. quòd cum ordines primæ hierarchiæ in hoc conueniant, quòd omnes à deo immediatè cognitionem ordinis diuinę prouidentię accipiunt, in hoc distinguuntur, quòd primi & suprēmi illius hierarchię rationem ordinis prouidentię accipiunt in ipso vltimo fine, qui est bonitas diuina, quidam tamen eorum aliis clarius, & isti Seraphim dicuntur, id est ardentes siue incendentes. Secundi verò prędictam ordinis rationem in ipsa forma diuina perfectè cognoscunt, & hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientię plenitudo. Tertii verò dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa considerant, & non in aliquo altiori principio, & hi dicuntur throni, quia per thronum potestas iudiciaria significatur. Ne autem aliquis occasionem errandi accipiat, inquit san. Thom. quòd non sunt sic præmissa intelligenda, quasi aliud sit diuina bonitas, aliud diuina essentia, & aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc est alia & alia consideratio. i. ratione & cōsideratione nostra distinctis concepribus apprehenduntur.

De ordinibus distinctione hierarch. primæ.

SED occurrit dubium. Videtur enim contradictio quędam esse in verbis sancti Thom. Nam ponit commune esse omnibus spiritibus primę hierarchię, vt rationem diuinorum operum in ipso deo immediatè cognoscant, posterius autem dicit q̄ throni dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa cognoscunt, non in aliquo altiori principio. Ad huius euidentiam considerandum est, q̄ sicut in rebus à deo ordinatis inuenitur, & assimilatio ad deum tanquam finis intrinsecus, & forma secundū seipsa quam deo assimilantur, & ipsa ordinatio effectuum, secundum q̄ ad vnus effectus ad alium ordinatur, aut sicut causa ad effectum, oportet conceptui intelligentis proportionaliter correspondere

Quomodo angeli tertiæ primæ hierarchiæ differant in cognitione ordinis diuinorum in seipsa consideratorum.

Universidad de Deusto Biblioteca

fectum, aut sicut materia ad formam, aut quocunque alio modo: ita oportet in deo tria considerare secundum rationem distincta, istis tribus quæ in effectibus inueniuntur, correspondentia, & sic ponitur diuina bonitas tanquam finis propter quem deus omnia prouidet, correspondens fini effectibus intrinseco. ponitur essentia diuina tanquam forma per quam in effectibus propriç formæ producuntur: ponitur dispositio siue ordinatio qua deus in mente sua ordinem in effectibus ponendum statuit. ista ergo ordinatio diuini intellectus in ipsa mente diuina existens potest cognosci cognoscendo bonitatem diuinam per se sub ratione qua distinguitur ab essentia & ipsa ordinatione: & similiter potest cognosci in essentia, inquantum habet rationē formæ, ad cuius similitudinem res producuntur: ex formę enim consideratione potest cognosci quomodo alia sint ordinanda ad hoc vt talis forma proueniat. potest & tertiò cognosci in seipsa talis ordinatio, inquantum consideratur secundum propriā rationem, vt distinguitur ab essentia & bonitate, & videtur nō in alio ad quod per prius terminetur cognitio. Ex his apparet quòd nulla est contradictio in verbis sancti Thomæ. non enim intendit quòd throni dispositionem rebus inhærentem in seipsa videant, vt in ipsis rebus existentem, non in ipso deo, vt obiectio supponit, sed quòd in ipso deo vident scientiam diuinam & cognitionem rerum ordinatiuam secundum se, vt distinguitur ratione ab essentia diuina & bonitate, non autem in bonitate aut essentia quæ dicuntur altiora principia sicut finis, & forma sunt nobiliora motu, quo aliqua in finem diriguntur & formam. Patet autem hoc ex eo quòd remouens errorem dictum, inquit, ꝙ hoc non est intelligendum quasi aliud sit bonitas diuina, aliud essentia, aliud scientia rerum dispositionem continens: ex his enim liquet quòd per dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa cognitam, intellexit ipsam scientiam diuinam rerum dispositionem continentem, non autem eam dispositionem quæ rebus inhæret.

ADVERTENDVM tamen, ꝙ ex parte rei non ponitur talis distinctio quasi throni diuinorum iudiciorum dispositionem in seipsa videant, non autem videant bonitatem & essentiam. vnico enim actu quo vident essentiam diuinam, vident & bonitatem & scientiam, sed hoc est secundum considerationem intellectus nostri distinguentem ipsum actum videndi deum, secundum ꝙ ad diuersa obiecta secundum rationem distincta terminatur, & ab hoc diuersa nomina imponentē, primos enim nominamus ab ipsa dei cognitione, vt ad bonitatem terminatur, & dicimus eos Seraphim. Secundos verò ab ipsa cognitione vt ad diuinam essentiam terminatur, vocamus Cherubim. Tertios verò ab ipsa cognitione, vt terminatur ad scientiā rerum ordinatiuam, thronos appellamus.

Distinctio ordinum secundæ hierar. ORDINES secundæ hierarchiæ sic distinguuntur, quòd cum omnes conueniant in hoc, quòd cognoscunt ordinem diuinę prouidentię per considerationem vniuersalium causarum, primi distribuunt vniuersalis prouidentię dispositionē in multos executores, & vocantur dominationes. Nam domini est pręcipere quid alii exequantur. Vnde Dionys. 8. cap. cælest. hierarchię dicit, quòd nomen dominationis significat aliquam anagogen &c. Secundi verò qui sunt exequentes distribuunt, & multiplicant ipsam dispositionem prouidentiæ ad varios effectus, & vocantur virtutes. sunt enim veluti vniuersales executores, vnde ad hunc ordinem pertinet principium vniuersalis operationis, & videtur ad ipsos pertinere motus cælestium corporū, ex quibus tanquam ex vniuersalibus causis particulares effect⁹ consequuntur, videtur etiam ad eos pertinere executio diuinorum operum quæ pręter naturę ordinem fiunt. Infimi autem custodiunt inconcussum ordinem diuinę prouidentię in effectibus institutum, cohibendo ea quę possent hunc ordinem perturbare, & dicuntur potestates.

Quid anagoges nomine intelligatur. CIRCA authoritatem Dionysii adductam ad manifestationem primi ordinis, vbi dicitur quòd nomen denominationis designat aliquam anagogen superpositam omni seruituti, cōsiderandum quòd licet anagoges nomine Græci recessum significent, & classis emissionem, vt est apud Suidam, tamen hic accipitur pro celsitudine & excellentia, vt etiam Latinus interpres videtur interpretari. Nam à verbo anago deducitur: quod non solùm recedo significat, sed etiam superago, vnde & anagoge potest etiam superactionem, siue eminentem actionem significare, & inde ad significandam excelsam intelligentiam trahi.

Distinctio ordinū tertiæ hierarchiæ. TERTIAE hierarchiæ ordines conueniunt in hoc, quòd est cognoscere ordinem diuinæ prouidentiæ in particularibus causis & rebus humanis, id est, inferiorib. naturis & causis particularibus quæ ad hominem ordinantur, & in eius vsum veniunt, præponuntur, sed differunt, quia ad primos qui vocantur principatus, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hos pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes, in iis quæ ad administrationem regiminis pertinent. Ad medios autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum quod non incommunitate consistit, sed ad vnumquemque pertinet secundum seipsum, non est tamen vni soli vtile, sed multis, vt sunt quę ab omnibus credenda sunt & seruanda, sicut quę sunt fidei, & cultus diuinus, & huiusmodi. Ad infimos autem qui nomen commune retinent, & angeli vocantur, pertinet bonum humanum quod ad vnumquodque singulariter pertinet.

ATTENDENDVM vnum hoc loco ex doctrina sancti Thomę 1. qu. 108. quòd licet aliqui inferiorum ordinum ab aliqua imperfectione particulariter nominentur, per hoc tamen non excluditur quin illa in superioribus ordinibus inueniatur: imò quicquid perfectionis inuenitur in inferioribus spiritibus, in superioribus etiam inuenitur secundum quendam excellentiorem modum, sed ab illa nominatur inferior ordo, non autem superior, quia illa perfectio est quasi adæquans inferiorem ordinem, & summa perfectio in ipso inuenta: non autem est suprema perfectio quam superior ordo habet, sicut throni denominantur à cognitione ordinis diuinæ prouidentiæ in ipsa mente diuina. Cherubim autem licet hanc ipsam perfectionē habeant, non tamen ab ipsa denominantur, sed à superiori perfectione, id est, ab hoc ꝙ est inspicere in essentia diuina, tanquam in forma vniuersorum intelligibilium, dictum prouidētiæ ordinem & sic de aliis est dicendum.

QVANTVM ad secundum principale, comparat sanctus Thomas ordinationem Dionysij ad Gregorij ordinationem. & ait quòd differunt, quia cum Dionysius principatus in vltima posuerit hierarchia, virtutes verò in media: Gregorius ecōtrario principatus in media hierarchia collocat, ponitque immediatè post dominationes, virtutes verò in vltima hierarchia ante archangelos collocat. Sed circa horum differentiam duo dicit sanctus Thomas. Primò, quòd vtraque ordinatio in modico differt. Nam apud Gregorium principatus dicuntur, non solùm qui gentibus præsunt, vt videlicet Dionysius interpretatur, sed etiam qui ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidētes in ministeriorum diuinorum executione. ideo vbi Dionysius virtutes quibus hoc attribuit posuit, Gregorius posuit principatus. Item apud Gregorium virtutes dicuntur, quæ ad quaedam particulares operationes ordinantur, cum aliqua contingit miraculosē fieri: secundum quam interpretationem satis cōuenienter cum angelis infimę hierarchię ordinantur. ideo vbi Dionysius posuit principatus, Gregorius virtutes collocauit. Dicit secundò, quòd vtraque ordinatio ex verbis Apostoli authoritatem habere potest. Ordinatio quidem Dionysii ex ordine qui seruatur ascendendo, ad Ephesios primo. Ordinatio verò Gregorii ex ordine posito, ad Colossenses primo, descendo. De aliis autem spiritibus de quibus dictum est suprà, quos Apostolus in illa enumeratione non nominat, ostendit sanctus Thomas in quibus locis sacræ scripturæ fiat mentio. Vltimò notat, quòd in omnibus ordinatis virtutibus hoc fit commune, ꝙ cū in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt, id quod dicitur ad Seraphim ordinem pertinere, scilicet incēdere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur, & similiter est in aliis ordinibus considerandum.

CIRCA differentiam inter Dionysium & Gregorium aduerte, quòd sanctus Thomas in secundo sententiarum, distinctione nona, tenet ordinationem Dionysii rationabiliorem esse, licet & Gregorii ordinatio rationabilis sit. Addit autem, ꝙ Gregorius non multum intensionis apposuit ad ordinationem istorum spirituum, sed solùm ordines angelorum voluit numerare.

CIRCA vltimum quod notat sanctus Thomas considerandum primò, quòd triplicem intentionem in illis verbis possumus accipere. Vna est, quòd omnes inferiores species possunt in omnem effectum in quem possunt Seraphim, sed in virtute ipsorum Seraphim, non autem virtute duntaxat propria. Alia est, quòd inferiores ordines omnem effectum in quem possunt agunt in virtute superiorum, & ipsorum Seraphim: quorum ordo primum locum tenet. Tertia est, quòd si inferiores agunt aliquem effectum ad Seraphim spectantem, illum agunt in virtute Seraphim. Omnes illi sensus habere virtutem possunt. Primus quidem, quia cum virtutes ordinatæ dicantur quarum vna mouet alteram ad operandum, & quarum vna per alteram operatur, oportet omnes effectus qui à prima procedunt, inquantum cum aliis ordinatur, per inferiores virtutes expleri posse. Nam si in aliquem effectum posset, qui non posset per inferiores expleri, iam quantum ad illum effectum non haberet ordinem cum inferioribus ordinibus, & sic sequitur quòd cum respectu diuinorum mysteriorum, Seraphim primum locum teneant, ab ipsisque vsque ad infimum ordinem reuelationes huiusmodi secretorum perueniant, quidquid possunt Seraphim in huiusmodi mysteriis exequendis possunt & inferiores, virtute tamen ipsorū seraphim. Secundus etiam sensus veritatē manifestam continet, quia causa inferior non agit, nisi in virtute causæ superioris. Tertius itidem sensus manifestè verus est. Nam satis constat quòd effectus primæ causæ non potest per secunda produci, nisi vi ipsius primę causæ, sed licet omnes isti sensus veri sint possintque textui applicari, primus tamē sensus hic videtur intendi. Nam vt dicitur prima quæst. 112. superiores angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis.

Considerandum secundò, quòd hoc notauit sanct. Thom. vt remoueret dubium quoddam quod oriri posset. Ex iis enim quæ dicta sunt superius, habetur quòd angeli primæ hierarchiæ non exercent aliquid circa inferiora, sed ab operatione circa deum nominātur: huic autem videtur obstare, quòd vnus de seraphim missus est ad incendendum labia prophetę, vt habetur Isaiæ sexto. sed per hoc quod hic dicitur, respōdetur, & est de mente Dionysij 13. cap. cælest. hierachiæ, ꝙ ille angelus non fuit de ordine seraphim, sed de ordinib⁹ inferioribus, vocatur autē nomine seraphim, quia illum effectum qui est incēdere, fecit virtute seraphim. Nam cum seraphim ardētes siue incendentes dicantur, ad ipsos pertinet homines in deum incendere, mediatè quidem non autem immediate.

CIRCA istam hierarchiarum & ordinum distinctionem considerandum est, quòd licet sanct. Thom. diuersimodè in diuersis locis loquatur, tamen si diligenter consideretur, omnes isti modi in vnum facilè reduci possunt. Quod manifestari facillimè potest, si per ipsos distinctionis modos discurramus. Inter hierarchias enim ponit hoc loco distinctionem, quia angeli primæ hierarchiæ ordinem diuinæ prouidentiæ in diuina essentia vident, angeli mediæ hierarchiæ vident in causis vniuersalibus, sed infimæ hierarchiæ angeli in causis particularibus intuentur. In prima verò parte quæstione 118. articulo sexto hanc differentiam ponit. quòd prima hierarchia accipit rationes rerum prout procedunt à deo, secunda verò prout dependent à causis vniuersalibus, sed tertia secundum quod huiusmodi rationes à causis particularibus dependēt. At in secundo sententiarum distinctione 9. articulo tertio ait, quòd prima hierarchia accipit cognitionem diuinorum effectuum in ipsa prima causa vniuersali, secūda hierarchia cognoscit res in vniuersalibus rerum rationibus, tertia verò hierarchia res in propriis rationibus cognoscit. Diligenter autem consideranti apparet, quòd duo vltimi modi ad illum qui hic ponitur, reducuntur. Nam conueniunt in hoc omnes isti modi, quòd hierarchiæ distinguuntur secundum diuersum modum recipiendi diuinas illuminationes. Illi enim ordines qui vniuersaliorem cognitionem ex sui natura habent, sic diuinas illuminationes recipiunt, vt per illas cognoscant ea quæ agenda sunt, in aliquo vniuersaliori principio, sicut ille qui eleuatioris ingenij est, in vno principio sibi tradito à magistro multas cōclusiones cognoscit quas non cognoscit ille qui est hebetioris & tardioris ingenij. illi verò ordines qui particulariorē cognitionē ex natura sua habent, per illas diuinas illuminationes cognoscunt quæ sunt agenda in aliquo particulariori principio. Modus ergo qui tangitur in prima parte, idem est cum isto qui hinc tangitur, quia nō videtur esse differentia inter illos, nisi quòd in vno accipitur differentia ex parte cognitionis rationum rerum, in alia verò ex parte cognitionis ordinis diuinæ prouidentiæ, & tamen quantum ad hoc non est differentia nisi in nomine. Nam quod hic vocat sanctus Thomas ordinem diuinę prouidentię, vocat in prima parte rationes rerum. per ista enim nomina nihil aliud significatur quàm id quod deus ordinauit per suam prouidentiam, in rebus efficere. prius enim intelligimus esse in mē te diuina conceptum ideam & exemplar ordinis ponendi in rebus, quàm talis ordo in ipsis rebus ponatur, & talis idea talisque exemplar dicitur ordo per diuinam prouidentiam statutus, inquantum est eiusdem rationis cum ipso extrinseco ordine aliquo modo, eo modo quo dicimus exemplar domus producendę in mēte domificatoris existens esse domum in esse intelligibili, dicitur etiā ratio rei prout cōceptus rei existens in mente diuina dicitur eius ratio & similitudo. Vnde idē dictū est, cognoscere ordinē diuinę prouidentię, & cognoscere rationes rerum in ipso deo, ꝙ cognoscere quid deus in mente sua determinauerit in rebus creatis efficere, siue quem ordinem in aliquibus rebus ponere excogitauerit. Modus autem tactus in secundo sententiarum cum duobus primis quantum ad aliquid conuenire videtur. Nam diuini effectus secundum quorum cognitionem dicuntur distingui hierarchię simul cognoscuntur cū ordine diuinę prouidentię in mente diuina existente & rationibus rerum. Diuinę enim prouidentię effectus producendi in rebus, qui nihil aliud sunt quàm ordines quidam in ipsis ponendi, de quibus tanquam de futuris producendis illuminantur angeli, in mente diuina primum habent esse per eorum rationes & exēplaria: ideo cognito ipso ordine in mente diuina existente cognoscuntur effectus diuini secundum illum ordinem producendi. Videtur autem modus ille differre ab aliis quantum ad hoc. Illi enim ponūt angelos mediæ hierarchiæ cognoscere rationes diuinorum operum in causis creatis: iste verò modus ponit, quòd cognoscūt in rationibus rerum quę sunt in intellectu. Sed dupliciter possumus quantum ad hoc inter istos modos conuenientiam inuenire: primò dicendo, quòd per causas creatas in duobus primis modis nihil aliud intelligitur quàm ipsi conceptus in mente angelica existentes, qui in tertio modo rationes rerum vocantur, secundum quos operantur illos effectus in quibus deo ministrant. Nam, vt ibidem dicitur formæ per quas angeli cognoscunt, sunt operatiuę ad minus respectu effectuum in quibus deo ministrāt, & quia in superioribus ordinibus huiusmodi conceptus sunt vniuersaliores, in inferioribus verò sunt particulariores, inquantum superiores vnico conceptu plura cognoscunt quàm inferiores: ideo dicuntur angeli mediæ hierarchiæ in vniuersalibus causis cognoscere, inferiores verò in causis particularibus. Secundò, possumus conuenientiam inuenire, dicendo quòd vnus modus alium infert. Cùm enim causa vniuersalior non cognoscatur à superioribus angelis, nisi conceptu vniuersaliori, ex eo quòd ponitur superiores angelos cognoscere aliquid faciendum per diuinam prouidentiam, dum per diuinam illuminationem videndo causam vniuersalem, vident ipsam per diuinam prouidentiam talis effectus esse ordinatam: sequitur quòd illum effectum in ratione & conceptu vniuersali cognoscant. & idem dicendum est de cognoscente in causa particulari. Cognoscens enim in consideratione passionis Christi esse saluādum Petrum per ipsam Christi passionem, cognoscit Petrum esse saluandum ex illo conceptu, quo Christi passionem cognoscit, qui conceptus est conceptus vniuersalis respectu conceptuum, qui formantur de causis particularibus salutis alicuius, sicut & ipsa passio Christi est communis causa omnium saluandorum: cognoscens verò Petrum esse saluandum per martyrium in seipso consideratum, quæ est particularis causa salutis ipsius, cognoscit illud per conceptum particularem quem de martyrio format. Iste modus magis videtur esse de mente sancti Thomę, si eius processus bene consideretur.

Concordia dictorū S. Th. circa distinctionē ordinum. CIRCA distinctionem etiam ordinum vnius hierarchiæ videtur esse diuersitas. Nam hic angelos primæ hierarchiæ distinguit per hoc quòd seraphim ordinem diuinæ prouidentiæ in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, siue in ipsa dei scientia rerum ordinatrice. Angelos medię distinguit, quia dominationes distribuunt in multos executores dispositionem diuinæ prouidentiæ, quid alii exequantur præcipientes: Virtutes tanquā exequentes & operantes, dictam dispositionem distribuunt & multiplicant ad varios effectus: potestates cohibent ea quę possent dictum ordinem perturbare. Angelos infimæ distinguit, quia ad principatus pertinet boni communis gubernatio, ad archangelos gubernatio bonorū quę ad vnumquodque secundum seipsum pertinent, sed multis sunt vtilia: ad angelos pertinet gubernatio boni quod ad vnum singulariter pertinet. In prima verò parte distinguit angelos primę hierarchiæ, quia seraphim excellūt in hoc quòd est deo vniri, qui est finis creaturarum. Cherubim supereminenter dei secreta cognoscunt, Throni deum in seipsis familiariter recipiūt rationes rerum in ipso immediatè cognoscendo, quod est proprium totius primæ hierarchiæ. Angelos secundę distinguit, quia ad dominationes pertinet distinctio eorum quę agenda sunt, ad virtutes pertinet præbere facultatem ad implendum, ad potestates ordinare qualiter ea quæ sunt præcepta vel diffinita possint impleri. Angelos tertiæ sic distinguit, quòd principatus incipiunt actiones, & alios ducunt, angeli simpliciter exequuntur, archangeli medio modo se habent. Sed in secundo sententiarum angelos primæ hierarchię distinguit, quia seraphim ab actu amandi quo perficitur voluntas denominantur, Cherubim ab actu vidēdi quo perficitur intelligentia. Throni ab actu comprehensionis, siue retentionis quo perficitur memoria. Angelos mediæ distinguit, quia ad dominationes pertinet dirigere in omnib⁹ diuinis mysteriis, ad virtutes pertinet adiuuare & propugnare, vt non sit impossibile præstari exitu diuina mysteria, ad Potestates pertinet sententiare quid vnicuique debeatur. Angelos tertiæ sic distinguit, quòd Principatus habent actum limitatum ad vnam prouinciam. Archangeli habent actum limitatum ad vnum hominem, sed de iis quæ pertinent ad bonum multorum quæ explentur per actum vnius personæ. Angeli verò habent actum limitatum ad vnum hominem de iis quæ ad ipsum tantùm pertinent. Omnes autem isti modi possunt in vnum reduci hoc modo. Quantum enim ad primam hierarchiam con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

venium omnes modi hic enumerati, quòd angeli primæ hierarchiæ acceperunt cognitionem diuinorum operum immediate in ipso deo, sed quia deus & est deus, & primum principium & vltimus finis: hic dicitur quòd accipiunt hanc cognitionem omnes in ipso deo non limitando ad aliquã rationem: in prima verò parte dicitur quod omnes hanc cognitionem accipiũt in fine qui est deus, in secundo verò sensu dicitur quòd accipiũt hãc cognitionem in prima causa vniuersali, idem tamen per omnia ista nomina significatur, sed in diuersis locis diuersas dei cõditiones secundum nostrum modum intelligendi distinctas considerauit. Quod dicitur in prima parte seraphim in hoc excellere quod est vniri deo: in secundo verò sensu quòd ab actu amandi denominantur: idem est eum eo quod hic dicitur, scilicet quòd accipiunt cognitionem in fine, qui est diuina bonitas. Nam per omnia hæc dicta significatur quòd ab amore denominantur. Nam per amorem amans figitur in re amata, & illi vnitur: & similiter quia intensè amant ipsum finem, & ex intenso amore totam aciem intellectus in ipso figunt, dicuntur accipere cognitionem in bonitate diuina, secundum quòd est finis vehementer amatus. Cùm dicitur de Cherubim quòd superemineter dei secreta cognoscunt, quòd denominantur ab actu videndi, quòd cognoscunt perfectè in ipsa diuina forma, significatur plenitudo scientiæ illorum angelorum dum vident rerum ordinem in essentia diuina, quæ est forma omnis intelligibilis. Hoc autem dicitur non quòd seraphim qui sunt superiores, non tanta eminentia diuina secreta cognoscant, sed quia hoc in cherubim est nobilissimum: seraphim verò &eminentius ipsa diuina secreta vident, & ardentius omnibus deo per amorem vniuntur, ideo ab ista maxima vnione tanquam à perfectissimo actu in ratione vnitiui denominantur. De thronis patet, quòd omnia dicta referuntur ad vnum. Denominantur enim tanquam infimi illius hierarchiæ ab eo quod est cõmune toti primę hierarchię, & ex quo prima hierarchia ab inferioribus distinguitur: ab eo scilicet quòd est videre rationes rerũ in ipso deo, quia nihil illo excellentius habent: ideo dicuntur deum in se tenere, tanquam videlicet eum sua cognitione perseuerãter & immutabiliter ampiectentes, & videre diuinę mẽtis ordinationem & cognitionem in seipsa. Quantum ad secundam hierarchiam patet quòd omnes modi in hoc conueniunt, quòd ad ipsam pertinet dispositio vniuersalis de agendis, sicut & in causis vniuersalibus ordinem diuinę prouidentię cognoscunt. Circa Dominationes quoque patet nullam esse differentiam, omnia enim ad hoc tendunt, quòd ipsarum est distinguere ea quę agenda sunt, & præcipere vt exitu præstentur, sicut architector distinguit circa ędifitium esse aptandos lapides, esse complanãda ligna, esse cementum terendum, præcipitque vt hęc fiant, sed per se nihil horum exequitur. Quę de virtutibus dicuntur, videntur esse differentia, sed omnia tamen in hoc concordant, quòd sunt primi inter exequentes, tanquam videlicet aliquod primum & vniuersale in diuinis ministeriis per se exequentes puta corporum cęlestium motum, & aliis executoribus tradendo quid vnusquisque agere debeat: circa tamen vniuersalem gubernationem, hoc autem quòd est virtutes esse primos in executione diuinorum operum, & distributores ministeriorum vniuersalium, trahit secum hoc quod est iuuare vt omnia fiant, & propugnare ac defendere sua virtute ne aliquid impediat executionem diuinę prouidentię, quod est præbere facultatem ad agendum.

Quę de potestatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quod potestatum est ordinem diuinę prouidẽtię in effectibus institutum inconcussum custodire, cohibendo sua sẽtẽtia ea quę possent hũc ordinem perturbare, & determinate quòd hoc ad hũc pertinet, non autem ad illum: & propter hoc dicũtur etiam ordinare qualiter ea quę præcepta sunt impleri possint.

Quantum ad tertiam hierarchiam omnes modi conueniunt in hoc, quòd hęc hierarchia habet actus suos circa res humanas, scilicet circa inferiores naturas ad hominem ordinatas. Quę autem de principatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quòd regnis & ciuitatibus præponuntur, & ideo dicuntur quasi incipientes actionem circa huiusmodi, & alios ducentes ad executionem suorum operum circa res humanas. Archangelis cõuenit secundum omnes modos gubernatio eorum quę multitudini conducunt, & ad vnumquemque pertinent: ideo dicuntur aliqua per se ipsa exequi circa res humanas, scilicet magna, inferiores verò in aliqua dirigunt veluti eorum principes & doctores: ideo inter principatus & angelos medij collocantur. In his quę de vltimo ordine angelorum dicuntur, constat nullam esse differentiam. Reliqua quę ad hanc materiam pertinent, sunt diffusè tractata in locis præallegatis.

De ordinatione hominum adinuicem & ad alia.

Caput 81.

INter alias verò intellectuales substantias humanæ animæ infimum gradum habent, quia sicut suprà *dictum est, in sui institutione cognitionem ordinis prouidentiæ diuinæ in sola quadã vniuersali cognitione suscipiunt, ad perfectam verò ordinis singularitũ cognitionem oportet, quòd ex ipsis rebus in quibus ordo diuinæ prouidentiæ iam particulariter institutus est, perducantur. vnde oportuit quòd haberet organa corporea per quæ à rebus corporalibus cognitionem hauirent: ex quibus tamen propter debilitatem intellectualis luminis perfectam notitiam eorum quæ ad hominem spectant, adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adiuuantur, hoc exigente diuina dispositione, vt inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirãt, vt suprà *ostensum est. quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum prouidentiæ diuinæ ordinem subduntur animalia bruta quæ intellectu nullo modo participant. Vnde dicitur Gen.1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: scilicet, secundum quòd intellectum habet. & præfit pi.ma. & vo.ce. & be.te. animalia verò bruta, etsi intellectu careant, quia tamẽ cognitionem aliquam habent plantis & aliis quæ cognitione carent, secundum diuinæ prouidentiæ ordinem præferuntur. vnde dicitur Genesis primo, Ecce dedi vobis omnem her. af. se. su. terram: & vni. li. quæ habent in semetipsis sementem generis sui, vt sint vobis in escam & cunctis animantibus terræ. Inter ea verò quæ penitus cognitione carent, vnum subiacet alteri, secundum quòd vnum est altero magis potentius in agendo. non enim participant aliquid de dispositione prouidentiæ, sed solùm de executione. Quia verò non habet intellectum, & sensum, & corporalem virtutem, hæc in ipso adinuicem ordinantur secundum diuinæ prouidentiæ dispositionem ad similitudinem ordinis qui in vniuerso inuenitur. nam virtus corporea subditur sensitiuæ & intellectiuæ virtuti velut exequens earum imperium: ipsa verò sensitiua potentia intellectiuæ subditur, & sub eius imperio continetur. Ex eadem ratione & inter ipsos homines ordo inuenitur, nam illi qui intellectu præeminent, naturaliter dominantur: illi verò qui sunt intellectu deficientes, corpore verò robusti à natura videntur instituti ad seruiendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica. cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit Prouerbiorum vndecimo, Qui stultus est, seruiet sapienti. Et Exo.18. dicitur: Prouide de omni plebe viros sapientes, & timentes deum, qui iudicent populum omni tempore. Sicut autem in operibus vnius hominis ex hoc inordinatio prouenit, quòd intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis verò virtus propter corporis inditispositionem trahitur ad corporis motum, vt in claudicantibus apparet: ita & in regimine humano inordinatio prouenit ex eo quòd non propter intellectus præeminentiam aliquis præest, sed vel robore corporali dominium sibi vsurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum præficitur: quam quidem inordinationem nec Salomon tacet: qui dicit Ecclesiast. 10. Est malum quod vidi sub sole quasi per errorem egrediens à facie principis, positũ stultum in dignitate sublimi. Huiusmodi autem inordinatio diuinam prouidentiam non excludit. prouenit enim permissione diuina ex defectu inferiorum agentium, sicut & de aliis malis dictum est. Sed neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo peruenitur. nam stultorum dominiũ infirmũ est, nisi sapientũ consilio roboretur. *Prou.20. Cogitationes cõsiliis roborabuntur, & gubernaculis tractãda sunt bella. & 24. Vir sapiẽs fortis est. & vir doctus robustus & validus, quia cũ dispositione iniitur bellũ: & erit salus vbi multa cõsilia. & quia cõsilio regit eũ qui cõsiliũ accipit, & quodãmodo ei dominatur, dicitur Pro.17. Quòd seruus sapiẽs dominabitur filiis stultis. patet ergo quòd diuina prouidẽtia omnibus rebus ordinem imponit, vt sic verum sit quod dicit Apostolus Roman.23. quæ à Deo sunt, ordinata sunt.

cap. 77. simili.

*praxim.

Super cap. 81.

POstquam determinauit sanct. Th. de ordinatione angelorum, vult de hominũ ordinatione determinare. Et triplicem ordinem in hominibus ponit, vnum hominem ad alias res, alium eorum quæ in homine inueniuntur, tertium hominum inter se. Primus ordo est, quòd animæ humanę in ter intellectuales substantias infimum gradum tenent, quia in sui institutione, vt supra dictum est scilicet in cap. præcedenti, cognitionem ordinis diuinæ prouidentiæ in sola quadam vniuersali cogitione suscipiunt: ad perfectam verò singulorum cognitionem, ex ipsis rebus in quibus talis ordo iam particulariter est in institutus perducuntur. propter quod data sunt eis organa corporea, sed tamen ex ipsis rebus perfectam cognitionem de iis quæ ad homines spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adiuuẽtur, hoc diuina dispositione exigente, vt inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant: bruta verò omnia secundum diuinę prouidentię ordinem homini subduntur, quia aliquid de lumine intellectuali participant, vt patet Genes. primo. Bruta quia cognitionem aliquam habent plantis & aliis cognitione carentibus præferuntur, vt etiam Genes. primo habetur. eorum verò quæ cognitione carent, vnum subiacet alteri, inquantum vnum est potentius altero in agendo: participant enim solum de executione, non autem de dispositione prouidentiæ. Secundus ordo est, quòd ad similitudinem ordinis in vniuerso, virtus corporea in homine subditur sensitiuæ & intellectiuæ virtuti, vt exequens eorum imperium, sensitiua verò potentia intellectiuæ subditur, & sub eius imperio continetur. Tertius ordo est, quòd inter homines illi qui intellectu præeminent, naturaliter dominantur: qui verò sunt intellectu deficientes, corpore verò robusti, à natura videntur instituti ad seruiendum, vt ostenditur in Politicis, & Prouerbiorum 11. & Exo. 18. Si autem inseritur quoniam inueniatur in regimine humano quod aliquis non propter intellectus eminentiam aliis præest, sed vel robore humano sibi dominũ vsurpat, vel propter sensualem affectionem aliquorum ad regendum præficitur, quod Salomon non tacet Ecclesiast. decimo. & sic videtur quod ille tertius ordo non sit secundum diuinam prouidentiam: Respondet sanctus Thomas, & dicit duo. Primum est, quod ista inordinatio non excludit diuinam prouidentiam. Prouenit enim ex permissione diuina propter defectum inferiorum agentium, sicut & de aliis malis superius dictum est. Dicit secundò, quòd per huiusmodi inordinationem non totaliter naturalis ordo peruertitur, quia stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur, vt habetur Prouerbi. 20. & 24. consilians autem regit eum qui consilium accipit, & ideo quodammodo dominatur, vt habetur Prouer. 17. Concludit vltimò sanctus Thomas, ex authoritate Apostoli, Rom. 13. quòd diuina prouidentia omnibus rebus ordinem imposuit.

CIRCA primum ordinẽ aduertendũ primò, quòd sicut multa per inferiores angelos exequenda non cognoscuntur ab ipsis perfecta cognitione, nisi per illuminationem à superioribus facta, ita & secreta diuinę prouidẽtię quę ad homines pertinẽt, ab ipsis hominibus non nisi per reuelationem ab angelis accepta cognoscuntur perfectè, vt sic seruetur diuinę prouidentię ordo dum inferiora per superiora gubernantur, & reducuntur in deũ. Et circo sicut vno hierarchia angelorũ ponitur sub alia, inquantum vna ab alia de diuinis mysteriis illuminatur, ita conuenienter ponitur sub cælestibus spiritibus, vt ab ipsis de diuinis rebus instruantur. Nam vt dicitur, propter debilitatem intellectualis luminis in hominibus non possunt homines de iis quę ad ipsum hominem spectant, ex solo scilicet ordine solãque diuinæ prouidentiæ dispositione, per res à quibus cognitionem capiunt, perfectam notitiam habere. Considerandum secundò, quòd sicut bruta licet prudentiam non habeant, aliquam tamen habent prudentię similitudinem, inquantum in suis operibus ordinatè procedunt, ita prouidentiam quidem non habent *qua similitudine* aliqua tamen similitudine prouidentię participant, inquantum *prouidenter* per cognitionem operantur diuersa quorum vnum est propter *tic partici* aliud, ac si ipsa vnum ad aliud tanquam ad finem ordinarent, *pant.* cùm tamen agant propter finem, non tãquam ordinantia ex seipsis aliquid ad finem, sed tanquam ab alio directa & mota, sicut sagitta à sagittante. Quam ergo videtur ex modo dicendi S. Tho. innuere, quòd bruta aliquid prouidentię participent, cùm de illis dixit, quòd quia cognitionem aliquam habent, præferuntur cognitione carentibus: de his verò quę cognitione carent, dixit quòd non participant aliquid de dispositione prouidentię, sed tantùm de executione: illud dicit propter quandam similitudinem prouidentię in ipsis existentem, non quia aliquid verę prouidentię in sua cognitione habeant.

Quòd corpora inferiora reguntur à deo per superiora.

Caput 82.

SIcut autem in substantiis intellectualibus est superius & infernus: ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiæ autem intellectuales reguntur à superioribus, vt dispositio diuinæ prouidẽtiæ proportionaliter descendat vsque ad infima, sicut iam dictũ est. ergo pari ratione inferiora corpora per superiora disponuntur.

2 Amplius, quantò aliquod corpus est superius loco, tãtò inuenitur esse formalius. & propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris. nam formæ est continere, sicut loci. aqua enim est formalior terra: aer aqua: & ignis aere: sed corpora cælestia sunt omnibus loco superiora. ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis: ergo magis actiua: agunt ergo in inferiora corpora: & sic ea per inferiora disponuntur.

3 Item, quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est vniuersalioris virtutis quàm illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate. contrarietas enim est ex differentiis determinatibus & contrahẽtibus genus. vnde in acceptione intellectus, quia est vniuersalis, species contrariorum non sunt contrariæ, cùm sint simul. corpora autem cælestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta. non sunt enim leuia, neque sunt grauia, neque calida, neque frigida. corpora verò inferiora non perficiuntur in suis naturis, nisi cum aliqua contrarietate. & hoc etiam motus eorum demonstrat: nam motui circulari corporum cælestium non est aliquid contrarium: vnde nec in eis violentia esse potest: motus autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. corpora ergo cælestia sũt vniuersalioris virtutis quàm corpora inferiora. vniuersales autem virtutes sunt motiuæ particularium, sicut ex dictis* patet. corpora ergo cælestia mouent & disponunt corpora inferiora. *cap. 78.

4 Adhuc, ostẽsum est suprà, *quòd per substantias intellectuales omnia alia reguntur; corpora autem cælestia sunt similiora substantiis intellectualibus quàm alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia: sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediatè mouentur, vt suprà ostẽsum est. per ipsa igitur reguntur inferiora corpora. *cap. 78.

5 Præterea, oportet primum principium motus esse aliquid immobile. quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiua. corpora autem cælestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quàm inferiora, quia non mouentur nisi vna specie motus, scilicet motu locali: alia verò corpora mouentur omnibus speciebus motus, corpora igitur cælestia sunt motiua & regitiua omnium inferiorum corporum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

¶ Amplius, primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. inter omnes autem alios motus primus est motus cæli. primò quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, & tempore, quia solus potest esse perpetuus: vt probatur in octauo Physicorum: * & naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum. non enim augmentatur aliquid, nisi præexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, conuertatur & fiat simile. neque alteratio potest esse nisi præexistente loci mutatione: quia ad hoc quòd fiat alteratio, oportet quòd alterans sit magis propinquū alterato nūc quàm prius. est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhærens, sed solùm secùdum aliquid extrinsecum. & propter hoc est rei iam perfectè. Secundò, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior. & tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, vt probatur in octauo Physicorum *. & naturaliter: quia est magis simplex & vnus, cùm non distinguatur in principium, medium & finem. sed totus sit quasi medium. & etiam perfectione: quia reflectitur ad principium. Tertiò, quia solus motus cæli inuenitur semper regularis & vniformis. In motibus enim naturalibus grauium & leuium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quòd motus cæli causa sit omnium aliorum motuum.

* 8. de. 54

* 8. de. 64

6 Adhuc, sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secùdum hunc motum ad motum talem. id autem quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, vt suprà probatum est. quod ergo est immobile secundum alterationem, principium omnis alterationis. corpora autem cælestia solà inter corporalia sunt inalterabilia: quod demõstrat dispositio eorum, quæ semper eadem inuenitur. est ergo corpus cæleste causa omnis alterationis in his quæ alterantur, alteratio autem in his inferioribus est principiū omnis motus. nam per alterationem peruenitur ad augmentum & generationem: generans autem est motor per se in motu locali grauium & leuium. opotet ergo quod cælum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus. Sic ergo patet quod corpora inferiora à deo per corpora superiora reguntur.

Super cap. 82.

POstquam ostendit sanctus Thomas qualis sit ordo in substantiis intellectualibus, vult de ordine corporum determinare: & ponit hanc conclusionem: Inferiora corpora per superiora dispõnuntur: probatur primò. Subsitiæ intellectuales inferiores regũtur à superioribus, vt dispositio diuinę prouidentię proportionaliter vsque ad infima descendat; ergo & inferiora corpora per superiora. Probatur cõsequentia, quia etiam in corporibus est superius & inferius, sicut in substantijs spiritualibus. Secundò, corpora cælestia sunt superiora loco. ergo magis formalia. ergo magis actiua. ergo in inferiora agunt. ergo &c. probatur prima consequen. qui quantò aliquod corpus est superius loco, tantò inuenitur esse formalius: probatur à signo, quia locus superior est locus inferioris, quod est signum ipsum esse formaliorem, quum formæ sit continere, sicut & loci. probatur etiam ex ordine elementorum.

comparatio loci ad formam.

ADVERTE circa probationem antecedẽtis à signo, quod non intendit arguere sanct. Thomas in secunda figura sic: Formæ est continere, locus superior continet inferiorem. ergo est, forma. tunc enim argueretur in secũda figura ex puris affirmatiuis contra regulas syllogismorum, sed intendit arguere ex similitudine & proportione loci ad formam in hoc quod est continere, sic arguendo. Forma & locus conueniunt in hoc quod est continere. ergo ille locus qui est alterius contẽtiuus, magis accedit ad rationem formę: sed locus superior est contentiuus inferioris. ergo est ipso formaliot. Attendendum tamen quod licet tam formę quàm loci sit continere: hoc tamen est alter & aliter. dicitur enim locus cõtinere quantitatiuè inquantũ quãtitatem corporis locati in seipso comprehendit: forma autẽ dicitur continere formaliter & virtualiter, inquantum dat esse & speciem corpori: quandiu enim sub forma manet, suum esse & suam speciem tenet: cum verò recesserit forma, & esse & speciẽ amittit.

Corpus superius est causa inferioris.

CIRCA probationem primę consequentię & alias adductas consequentias, considerandum ex doctrina sancti Thomę secundo cęli, lect. 10. quòd cum cõtineus habeat rationem determinantis & finientis, contentum autem habeat rationẽ terminati & finiti, rationabiliter corpus continens naturaliter aliud corpus ponitur magis habere de ratione formę quã contentum. formæ enim est determinare & finire, materiæ verò determinari & finiri per formam: & quia quantò corpus naturali ordine est superius loco, tantò magis ad inferiora comparatur, sicut continens ad contenta. ideo conuenienter dicitur quòd est etiam formalius. quia verò forma est actus, ideo etiã tale corpus est aliis actualius: & quia vnumquodque agẽs agit per suam formam, sequitur etiam quòd sit magis actiuum. Tertiò, corpora cælestia sunt in suis naturis absque omni cõtrarietate perfecta: corpora verò inferiora non perficiũtur in suis naturis, nisi cum aliqua contrarietate. ergo corpora cælestia sunt vniuersalioris virtutis quàm inferiora, ergo ea mouent & disponunt. Probatur antecedens exemplariter in aliquibus contrarietatibus, & ex motibus. quia motui circulari cælestiũ corporum non est aliquid contrarium: & ideirco in eis violentia esse non potest, motus autem inferiorum sunt contrarij. Prima verò consequentia probatur, quia quod est in natura sua perfectum absque cõtrarietate, est vniuersalioris virtutis quàm id quod non perficitur nisi in contrarietate, declaratur, quia contrarietas est ex differentiis contrahentibus genus: cuius signum est, quòd in acceptione intellectus, quia est vniuersalis ípecies contrariorum non sunt contrariæ. secunda verò consequentia probatur, quia vniuersales virtutes sunt motiuæ particularium.

corpora superiora sunt causa inferiorum.

CIRCA antecedens considerandum quòd corpora inferiora perfici in sua natura cum contrarietate, dupliciter potest intelligi. Vno modo quia eorum natura ex contrarijs componitur. & sic non intelligitur hic. Nam elementa quæ sunt de numero corporum inferiorum, cùm sint corpora simplicia, nõ sunt compositi ex contrarijs. Alio modo potest intelligi, quia eorum naturam & eorum formam naturalem consequitur aliqua qualitas, cui qualitas alterius corporis cõtrariatur: & sic intelligitur. Nam ignis naturam cõcomitatur siccitas & caliditas, quibus humiditas & frigiditas aliorum corporum contrariatur. Nulla autem huiusmodi qualitas naturam corporum cælestium concomitatur.

corpora inferiora non perficiũtur in suis naturis absque contrarietate.

CIRCA probationem antecedentis dubitatur. Nam motus corporis cælestis ab occidente ad orientem videtur contrariari motui eiusdem ab oriente ad occidentem, cùm sint ad loca maximè distantia. ergo falsum est quòd motui corporum cælestium nihil sit contrarium. Confirmatur, quia motui circulari contrariatur motus rectus.

Motus corporis cælestis habet contrarium.

AD euidentiam huius considerandum ex doctrina sanctę Thomæ, primo cæli, lect. 8. quòd cùm motus circularis fit ab eodem in idem, non possunt in ipso assignari duo termini maximè distantes qui ipsum morum terminent, tanquam terminus à quo, & terminus ad quem. etsi enim aliquod punctum maximè distet à termino à quo incipit motus, quod scilicet ab ipso per diametrum distat, illud tamen non est terminus talis motus, sed medij rationem habet, quo fit vt talis motus non possit dici esse inter contrarios terminos. Vnde motus primi mobilis ab oriente in occidentem non est ab istis punctis tanquam à termino ad terminum, sed tanquam à termino ad medium per quod ipsum mobile ad orientem redit. Ex hoc sequitur quòd motus corporis cælestis non possunt sic inter se habere diuersitatẽ, quòd sint motus facti inter cõtrarios terminos, sicut motus deorsum, quorum vnus est à medio ad circunferentiã, alius à circunferentia ad medium: sed quia quod est terminus vnius, est medium alterius, ad quod cõtrarijs viis perueniunt. sicut primum mobile quod mouetur ab oriente, recedit ad orientem per occidentem transiens, qui est terminus motus, à quo motus planetarum incipit, & ad quem terminatur: & econuerso motus planetarum incipiens ab occidente transit per orientem, quod est principium motus primi mobilis. Ad illud autem quod est medium motus vnius mobilis, & principium alterius, diuersis viis ista mobilia perueniunt. Nam primum mobile ab oriente versus occidẽtem per hemisphærium superius transiens redit ad occidẽtem per hemisphærium inferius: planeta autem ad orientem per hemisphærium inferius transiens, per hemisphærium superius ad occidentem redit: & sic ad oriẽtem vtroque motu pertenit diuersis viis: quod non facit cõtrarietatem motuũ, sed diuersitatem: ideo illi motus corporum cælestium non sunt contrarij, licet sint diuersi. Tangit etiam duas aliasrationes sanctus Thomas ibidem, quare isti motus non sunt contrarij: quarum vna

cum vna est, quia illi motus non sunt super eisdem polis, cum vi deficet vnus sit super polis mundi, alius verò super polis zodiaci. Alia verò est, quia non sunt in eodem circulo, sed motus planetarum est in inferioribus circulis, & per consequens non sunt inter eosdem terminos, neque in eadem distantia sunt: oportet autem contrarietatem attendi circa eandem distantiam, vt patet in moribus rectis, quorum contrarietas consistit in distantia cẽtri & circunferentiæ. Ad argumentum ergo negatur quòd motus corporum cælestium ab occidente in oriẽtem rediens in occidentem, sit contrarius motui circulari ab oriente in occidentem, redeuntique in orientem: cum probatur quia sunt inter terminos maximè distantes dicitur primò quòd hoc est falsum, quia oriens est terminus à quo & terminus ad quem vnius illorum motuum, & occidens alterius. dicitur secundò quòd licet orientes & occidens accipiantur in eodem circulo tanquam duo termini maximè distantes, vt eorum distantia mensuratur diametro quæ est maxima linea rectarum ab vno puncto circunferentiæ ad aliud punctum ductarum, non sunt tamen maximè distantes vt sint termini motus facti super lineam curuam, imò in motu primi mobilis punctum quod dum recedit mobile ab occidente, magis appropinquat orientis puncto à quo primò recedit primum mobile, secundum distantiam mensuratam linea curua procedendo secundum ordinem motus, magis distat a puncto orientis quàm punctum occidentis. Verbi gratia, sit circulus a. b. c. d. ita quòd. a. & c. diametraliter opponantur procedendo ab. a. ad. b. & ad. c. & ad. d. & postremo ad secundo ad. a. magis distat. d. ab. a. quàm. c. quia maior est arcus inter. a. & d. quàm arcus inter. a. & c. sicut in zodiaco maior est distantia inter principium arietis & principium capricorni procedendo ab ariete ad taurum, & successiue secundum ordinem signorum redeundo ad principium Arietis, quàm inter ipsum principium Arietis & principium libræ quæ diametraliter opponuntur. maior est enim arcus inter principium arietis & principium capricorni secundum dictum ordinem, quam sit arcus inter principium arietis & principium libræ, cum ipse sit semicirculus, ille verò sit maior semicirculo: & vt breuiter dicatur, in circulo non sunt duo termini maximè distantes si eorum distantia linea curua sine arcu mensuretur, nisi forte darentur duo puncta immediata in circulo, quorum vnus esset principium, & alter esset finis: quod constat impossibile esse. Dicitur tertiò, quòd posito quòd essent duo termini maximè distantes, adhuc non sequitur tales motus esse contrarios, quia vltra hoc requireretur quòd illi morus essent super eodem axe, & super eisdem polis: quod in proposito non contingit. Ad confirmationem dicitur secundum sanctum Thomam ibidem quòd si motus recti sunt contrariatur motui circulari, hoc est tantum ratione differentiarum eiusdem generis: differentiæ enim eiusdem generis sunt contrariæ, vt dicitur 10. Metaphysicę: secundum tamẽ quòd eodem genere, vt exponit sanct. Thom. quinto Physic. non sunt autem contrarij isti motus ratione specierum, secundum quòd vna species est alterius nihil esse contrarium. non inconuenit enim isto modo esse contrarietatem in corporibus cælestibus, sicut est contrarietas secundum par & impar, & similia, licet ibi non sit contrarietas corruptiua.

Corpus cæleste non habet contrarium.

CIRCA probationem primæ consequentiæ, cum declaratur ex conditione intellectus, attendendum est sensum illius declarationis esse, quòd quia intellectus noster est vniuersalis in sua acceptione, hoc est, quòd non limitatur ad accipiendum magis hanc naturam limitatam quàm illa, imò etiam ipsam naturã generis absque omni determinatione ad aliquam speciẽ apprehendere potest, & potest perfici absque determinatione per aliquam differentiam genus contrahentem, ideo species contrarium in ipso nullam habent contrarietatem, licet contraria repræsentent. illimitatio enim & vniuersalitas intellectus facit vt sit ab omni contrarietate alienus, & vt in ipso omnia intelligibilia quantumcunque in propriis naturis sint contraria, congregari possint absque contrarietate. & hoc signum est, quòd cõtrarietas alicuius naturæ ad aliã prouenit ex limitatione ipsius per aliquam differentiam genus contrahentem.

Intellectus est vniuersalis.

ATTENDENDVM tamen, quòd nõ ita intelligendum est contrarietatem prouenire ex differentijs limitantibus, quasi omnes species quæ differentijs eiusdem generis constituuntur, sint contrariæ aut habeant contrarias qualitates, sed quia in illis speciebus in quibus huiusmodi contrarietas inuenitur hoc ex ipsarum differentijs prouenit. Ex hoc verò sequitur quod natura quæ est absque omni contrarietate perfecta, est vniuersalio. ris perfectionis & virtutis quàm natura quæ in aliqua contrarietate perficitur. Nam si contrarietas sequitur limitationem naturæ per aliquam differentiam, sequitur quòd natura quæ est ab omni contrarietate remota, nulla illarum differentiam sit limitata ex quibus contrarietas prouenit, sed sit supra omnes huiusmodi naturas & differentias, & per consequens quòd non sit limitata ad operationem vnius talium naturarum tantùm, puta ignis, aut aeris, sed sua virtute vniuscuiusque talium naturarum virtutem excedat, & sic sit vniuersalioris virtutis. Quartò, corpora cælestia sunt similiora substantijs separatis quàm alia corpora, inquantum sunt incorrupibilia, & sunt eis propinquiora inquantum ab eis immediatè mouentur. ergo &c. probatur consequentia, quia per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Quintò, quæ magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiua, quia primum principium motus oportet esse aliquod immobile, corpora cælestia sunt magis immobilia quã inferiora, inquantum vna tantùm specie motus nouẽtur, scilicet motu locali: inferiora verò omnibus speciebus motus mouentur. ergo &c. Sextò, motus cæli est primus inter omnes alios motus. ergo est causa omnium aliorum motuum. probatur consequentia, quia primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post antecedens. probatur quia motus localis primus est inter omnes motus, tempore, natura, & perfectione: & similiter circularis est primus inter motus locales: & solus motus cęli inuenitur regularis & vniformis. Prima pars probatur, quia motus localis solus potest esse perpetuus, vt dicitur octauo Physicorum, tex. 54. & sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum, vt patet discurrendo per species motus, & non variat rem secundum aliquid ei inhærens, scilicet absolutum, sed tantùm secundum extrinsecum, scilicet secundum locũ: & ideo est rei iam perfectæ. Secunda verò pars probatur, quia solus circularis motus potest esse perpetuus, vt probatur octauo Physicorum texto 64. & est magis simplex & vnus, cùm non distinguatur in principium medium & finẽ, sed totus sit quasi medium, & reflectatur ad principium. Tertia verò pars probatur ex comparatione ad motus grauium & leuium, qui intenduntur in fine.

Motus localis est naturaliter prior aliis motibus

CIRCA probationem antecedentis considerandum primò, quòd prius natura aliquando accipitur vt distinguitur contra prius duratione: & sic tam prius ordine generationis, quã prius perfectione dicitur prius natura: aliquando verò vt distinguitur cõtra prius ordine generationis, vt inquam idem est quòd prius perfectione, cum dicitur hic quòd motus localis est naturaliter prior, datur intelligi quòd accipitur prius natura primo modo, non autem secundo modo, quum distinguatur contra prius perfectione: sic enim ordine præsuppositionis motus localis est prior, inquantum ab omnibus aliis motibus præsuppomitur.

Quomodo motus circularis dicitur esse totus quasi medium.

Considerandum secundò, quòd motus circularis dicitur esse totus quasi medium, non autem diuidi in principium medium & finem, quia in motu locali circulari non est accipere aliquod signum à quo incipiat totum mobile recedere, aliquod ad quod vltimò perueniat, quum totum simul mutet locum secũdum rationem, non autem secundum rem, & in circulo nullum punctum sit principium, & nullum sit finis, nisi secundum signationem intellectus.

SED circa prædicta multiplex dubium occurrit. Primum est: Motus accipit dignitatem & perfectionẽ à termino ad quẽ, vt vult sanctus Thomas prima quæst. 45. art. 1. ad secundum: sed terminus ad quem motus localis, non est perfectior termino ad quem aliorum motuum, & præsertim generationis: ergo nõ est perfectior aliis motibus, vt dicebatur. Secundum est: Vbi non sunt extrema, ibi non est medium, cùm medium non dicatur nisi in ordine ad extrema. ergo si motus circularis non diuiditur in principium medium & finem, non poterit dici totus habere rationem medij. Tertium est: Motus qui non habet principium & finem, est perpetuus. ergo si motus circularis non habet principium & finẽ, omnis motus circularis erit perpetuus: hoc est falsum, ergo &c. Quartum est: Motus circularis semper est in fine, vt dicitur primo Meteororũ. ergo falsum est quod non diuiditur in principium & finem.

Quomodo motus localis est aliis motibꝰ perfectior.

AD primum horum respondent quidam, quòd motus dupliciter accipi potest. Vno modo quantum ad entitatem suam, secundum quam est, & secundum quam est idem termino. Alio modo secũdum suam formalẽ rationem. Si primo modo accipiatur, sic cõceditur quòd motus localis nõ est perfectior aliis, si autem accipiatur secundo modo, sic est aliis perfectior: quia cùm motus ad suum terminum comparetur sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum: quãtò terminus est imperfectior, tantò motus est perfectior, quia est priuatio minoris perfectionis: sicut quanto terminus est perfectior, tantò motus est imperfectior, vtpote maioris perfectionis priuatio. sed licet ista responsio sit doctissimorum virorum, Capreoli scilicet, in secundo dist. 14. & Pauli Soncinatis septimo Metaphysicæ. q. 25. non videtur tamen mihi vera, neque ad mentẽ Philosophi & sancti Thomę esse. Nam à quocunque aliquid habet speciem, ab eo accipit dignitatem & perfectionem sibi ex sua ratione cõuenientem, cùm perfectio essentialis rei in speciei perfectionem

Universidad de Deusto
Biblioteca

consistat. constat autem ex quinto Physicorum, quòd motus à termino ad quem speciem accipit, ergo & ab ipso perfectionem capit. Si ergo terminus ad quem motus localis est imperfectior terminis aliarum mutationum, non potest motus localis secundum suam formalem rationē esse aliis mutationibus perfectior, & sic repugnant quòd inquantum est idem termino, sit imperfectior aliis, & quòd secundū suam propriā rationem sit perfectior. Propterea dicendum mihi videtur, quòd quum motus dicat respectum ad mobile & ad terminum motus, eò quòd sit actus mobilis, inquantum mobile est, siue inquantum ad terminum motus tendit, dupliciter possumus de eius perfectione loqui. Vno modo de ea quæ sibi conuenit ex ordine ad terminum motus. Alio modo de ea quæ sibi conuenit ex ordine ad subiectum. Prima sibi conuenit formaliter & ex propria ratione, vtpote sibi cōueniens ex eo à quo inquantum est motus speciem accipit. Secunda verò sibi conuenit materialiter & extrinsecè, vtpote sibi conueniens ex mobili quod est materia eius. Si ergo quantum ad formalem eius perfectionem consideretur loci mutatio, sic non est aliis mutationibus perfectior, sed imperfectior. si verò quantum ad sui materialem & extrinsecam perfectionem consideretur, sic aliis mutationibus perfectior est: quod est dictu quòd eius subiectum substantiis aliorum perfectius & actualius est. Nā motus localis requirit subiectum suum inquantum huiusmodi in potētia, aut ad aliquod extrinsecum tantùm, scilicet ad locum, aut in potentia ad vbi, quod relationem dicit, non autem in potentia ad aliquem formam absolutam intrinsecam: omnes autem aliæ mutationes requirunt subiectum in potentia ad formam intrinsecam, aut substantialem, aut accidentalem, cùm varient subiectum de forma in formam. Primum dictum ostenditur primò authoritate sancti Thomæ, prima parte, loco allegato, vbi de mutationibus formaliter sumptis loquēs vult quòd motus dignitatē ad perfectionem à termino ad quem accipit. Secundò etiam ostenditur ex quæstionibus ma. q. 16. artic. 10. Ibi enim ex ordine motuum qui eis secundum propriam rationem conuenit, arguit substantiam spiritualem posse mouere corpora localiter, licet ea formaliter mouere non possit, quia effectus debiles possunt fieri immediatè à remotiori agente. Constat enim in hac ratione includi, quòd loci mutatio secundum suam rationem, & debilior & imperfectior est aliis mutationibus. Secundum verò dictum probatur, quia Aristoteles 8. Physicorum, tex. 58. hunc motum aliis perfectiorem esse ex subiecti perfectione declarat. Vnde Commentator hoc modo eius rationem format. Translatio est rei perfectioris: sed quod est rei perfectioris, est perfectius, ergo &c. cōstat enim quòd ista propositio, quod est rei perfectioris, est perfectius, habet veritatem de perfectione materiali formæ. Vtrunque postremò dictū simul ostenditur ex responsione quam dat sanctus Thomas ad primum argumentum, loco allegato in quæstionibus de malo. Nam cùm arguisset substantiam spiritualem non posse mouere localiter corpora, quia motus localis est aliis perfectior: non potest autem aliis mutationibus mouere, respondet quòd motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secūdum ipsum minima fit variatio. Manifestū est enim hanc responsionem ad hoc tendere, quòd motus localis non est formaliter & simpliciter perfectior, sed tantùm secundum quid & materialiter. Propterea 8. Physicorum in expositione textus 59. formans rationem Arist. ait, Quantò aliquis motus minus remouet à mobili, tantò subiectum eius est perfectius: & sic ipse motus etiam est perfectior quodammodo: motus localis est huiusmodi, ergo &c. Ex his enim patet quòd vult loci mutationem esse non formaliter & simpliciter aliis perfectiorem, sed secundum quid & materialiter, cùm proponat motum qui minus remouet à subiecto, habere subiectum perfectius, & ex hoc ipsum esse perfectiorem quodammodo.

Duplex in motu potest attendi perfectio.

AD rationem verò alterius opinionis dicitur quòd super falso fundatur, scilicet quòd motus non sit aliud quàm priuatio termini: hoc enim falsissimum est. Nam motus non est formaliter priuatio, sed actus subiecti priuati termino motus, & per motū tendentis ad illum.

SED circa hāc determinationem duplex occurrit dubium. Primum est, motus primi mobilis est mensura omnium aliorum motuum, vt patet 10. Metaphys. tex. 4. sed vnūquodque mensuratur primo & perfectissimo sui generis. ergo talis motus est secūdum suam rationem prior & perfectior aliis motibus, & non tantùm materialiter ratione subiecti, ergo &c. Secundum est: Probat sanctus Thomas & hic & in plerisque aliis locis, quòd omnes motus corporales reducuntur in motū corporum cælestium sicut in causam, quia motus localis est aliis prior tēpore, natura, & perfectione: sed esse causam aliorū videtur sibi ex propria ratione conuenire, cùm ab ipso habeat corpus cæleste quòd aliorum motuum sit causa. Nam apud san. Tho. cessante motu cæli, omnes alij motus naturales cessabunt, ergo &c.

AD primum respondetur, quòd duplex quantitas in motu considerari potest, secundum quam sibi potest attribui mensura vna est quantitas essentialis & quidditatiua, secundum quam in genere entium & in genere motus determinatū gradum tenet. alia est quantitas velocitatis & tarditatis, inquantum videlicet in maiori aut minori tēpore tantùm de spatio pertranseat, secundū quam dicitur determinatū gradum in velocitate tenere. Si loquamur de motu quantū ad eius primam quantitatem, sic non est verum quod omnes alij motus loci mutatione mēsurentur, sed omnium ipsorū generatio est mensura. cognoscitur enim quæ mutatio sit formaliter & quidditatiuè perfectior aut imperfectior, ex eo q̄ magis aut minus ad perfectionem generationis appropinquat. Si verò de motu loquamur quantum ad aliam eius quantitatem, sic omnes alij motus motu localis primi mobilis mensurantur, tanquā videlicet motu velocissimo & simplicissimo: sed ista perfectio non conuenit sibi ex absoluta motus localis ratione, sed ex eo quod est primi mobilis motus, cui conuenit quod velocissimè & simplicissimè moueatur. ideo non sequitur quod ex sua formali ratione sit aliis perfectior, sed tantùm materialiter & ex subiecto. Ad secundum similiter dicitur quod conuenit motui corporis cælestis esse causam aliorum non ex formali motus ratione, sed ex perfectione subiecti. quia enim requirit subiectum in potentia tantùm ad vbi, non autem ad aliam formam intrinsecam absolutam, ideo solus potest conuenire primo corpori cælesti, quod suo motu est omnium aliorum motuum causa. vnde minor assumpta est falsa. Ad cuius probationem dicitur quòd non habet corpus cæleste à motu, quòd sit aliorum motuum causa tanquam à forma per quam agat, sed tanquam à dispositione sibi ad hoc vt moueat necessaria, quia proprium est corporis vt non agat actione sibi conueniente, inquantum corpus est, nisi moueatur: & propter hoc cessante motu, cessat illa cælestis corporis actio. Ad secundum dubium dicitur quod non inquit sanctus Thomas totum motum esse medium absolutè, sed quasi medium: quia videlicet non est propriè medium, eo quòd non habeat principium neque finem in magnitudine quæ pertranseat, vt arguebatur, sed habet quandam similitudinem medij, inquantum est aliquod extensum. sicut enim extensum in linea quod est inter indiuisibilia ad quæ linea terminatur, est medium inter illa: ita totus motus circularis consideratur vt extensio quædam motus: & ideo quandam medij similitudinem habet: deficit tamen à propria ratione medij inquantum non est in ipso accipere duo extrema in actu quibus terminetur, sicut & in circulo nulla sunt talia duo extrema. Ad tertium dubium dicitur, quòd licet motus circularis non habeat principium & finem per cōparationem ad magnitudinem super quam fit motus, habeat tamen principium & finem durationis secundum quod ad diuisionem tempor. s diuiditur. est enim aliquod instans à quo incipit corpus circulare moueri, & aliquod instans ad quod eius motus terminetur. ideo non sequitur quod omnis motus circularis sit perpetuus. Ad quartum dubium dicitur de mente Aristotelis octauo Physicorum, quod motus circularis potest dici semper esse in principio, in medio & in fine, quia in magnitudine circulari quodlibet pūctum potest accipi vt principium & vt medium & vt finis, eò quòd nullum sit punctum in tali linea quod sit actu principium aut finis, sed secundum nostram signationem potest signari aliqua pars mobilis, & in loco continente signari aliquod punctum principio illius partis correspondens, & sic dicere quod mobile incipità tali signo magnitudinis moueri, erit que signum illud principium à quo incipit motus secundum signationē nostram, non secūdum rem. cùm ergo hīc dicitur quod motus circularis non habet principium neque finem, intelligitur secundum rem, inquantum quod circulariter mouetur, semper in eodem loco reali manet secundum rem, non ēstque ex parte magnitudinis aliquod principium aut aliquis finis in actu. quod verò dicitur ipsum semper esse in fine in primo Meteororū, intelligitur quantum ad potentialem signationem nostram, secūdum quam possumus quodlibet punctum magnitudinis accipere tanquam principium, & tanquam finem motus alicuius partis mobilis. Septimò, corpora cælestia sola inter corporalia sunt inalterabilia, scilicet alteratione corruptiua. ergo sunt causa omnis alterationis. ergo sunt causa omnis motus in istis inferioribus. probatur prima consequentia, quia sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita immobile secundum hunc motum ad motum talem, quando scilicet tali immobili conuenit mouere, immobile autem simpliciter est causa omnis motus secunda verò consequētia probatur, quia alteratio in istis inferioribus est causa omnis motus, cùm per ipsam perueniatur ad augmentum & generationem, generans verò sit motor per se in motu grauium & leuium.

ADVERTE quòd motus inferiorum dupliciter possunt comparari: vno modo in ordine ad vnum & idem: alio modo in

ordine, vt sint ad diuersa. In ordine ad vnum & idem etiā duobus modis dicuntur considerari possunt, vno modo secundum quod illi attribuuntur ex parte mutæ sicut causæ, alio secundum quòd sibi attribuuntur sicut mobili. Si consideretur secundum quòd vni attribuuntur in ratione causæ alterius, sic generans gratia huius ordinem habet, quid primò alteret materiam ex qua debet graue generari, secundo generat graue, tertiò dat motum localem, & sic alteratio alius motus præcedit. Si autem vni attribuantur in ratione mobilis, ita quòd fit vnum & idem mobile omnibus illis motibus, generatio omnes alios motus præcedit. omnis enim motus scilicet alterationis, & augmenti & localis, præsupponit subiectum sui in actu, hoc autem fit per generationem. Si autem isti motus in diuersis mobilibus considerentur, sic motus localis præcedit alterationem, quia nō potest aliquid de nouo alterari, nisi alterans & alteratum fiant propinqua, quod non fit sine motu locali, aut alterantis, aut alterati: alteratio verò præcedit generationem, quia non potest aliquid generari, nisi prius per alterationem disponatur propria materia ex qua debet generari. generationem verò alij motus sequuntur. ordo ergo motuum hic assignatus in istis inferioribus qui est de mente Arist. 8. Physic. intelligitur secundum quòd in mobilibus considerantur.

Epilogus prædictorum. *Cap. 83.*

EX omnibus autem his quæ ostensa sunt colligere possumus quod quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi Deus omnia per seipsum disponit. Vnde super illud Iob. 33. Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est: dicit Greg. mundum quippe per seipsum regit, qui per seipsum condidit. & Boëtius. 4. de consolatione, Deus per se solum cuncta disponit. Sed quantum ad executionē inferiora per superiora dispensat: corporalia quidem per spiritualia. Vnde Greg. dicit in 4. dialogo, in hoc mundo visibili nihil nisi per inuisibilem creaturam disponi potest: inferiores verò spiritus per superiores. vnde dicit Diony. 4. ca. cęlest. hier. &c. quòd cælestes essentiæ intellectuales primò in seipsas diuinam edunt illuminationem, & in nos defluunt quæ supra nos sunt manifestationes. Inferiora etiā corpora per superiora. Vnde Diony. dicit 4 cap. de di. no. quòd sol generationem visibilium corporum confert, & ad vitam ipsam mouet, & nutrit & auget & perficit, & mundat & renouat. De his autem omnibus simul dicit Augustinus in tertio de trinit. Quemadmodum corpora grossiora & inferiora per subtiliora & potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem, & spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem iustum.

Super cap. 83.

COLLIGIT ex omnibus præmissis san. Th. quòd Deus omnia per seipsum disponit quantum ad excogitationem ordinis rebus imponendi, quod etiā ostendit Greg. super Iob. 33. & Boëtius 4. consol. quantum verò ad executionem inferiora per superiora gubernant, corporalia quidē per spiritualia, quod & Greg. in dial. ostendit, inferiores verò spiritus per superiores, vt est de mente Diony. 4. cap. cæ. hierar. inferiora etiam corpora per superiora, vt ibidem tenet Dionysius. Confirmantur omnia prædicta author. Augustinus tertio de trinit.

Quòd corpora cælestia nō imprimant in intellectus nostros.

Cap. 84.

EX his autem quæ præmissa sunt, in prōpru apparet quòd eorum quæ sunt circa intellectum corpora cælestia causæ esse non possunt. Iam enim ostēsum est q̄ diuinæ prouidentiæ ordo est vt per superiora regantur inferiora & moueantur: intellectus autem ordine naturæ omnia corpora excedit vt ex prædictis patet. impossibile est igitur quòd corpora cælestia agant in intellectum directè. non igitur possunt esse causa per se eorum quæ sunt circa intellectum.

2 Adhuc, nullū corpus agit nisi per motus, vt probatur in octauo Physicor*. quæ autē sunt immobilia, non causatur ex motu. nihil enim causatur ex motu alicuius agentis nisi inquantum mouet. passum autē mouetur: quæ igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata à corporib⁹ cælestibus. Sed ea quæ sunt circa intellectum, sunt omnino extra motū per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo Physicorū*. quinimo per quietem à motibus fit anima prudens & sciēs, vt ibidem dicitur. impossibile est ergo quòd corpora cælestia sint per se causa eorū quæ sunt circa intellectum. *Te. cō. 53. *Te. cō. 18.

3 Amplius, si nihil causatur ab aliquo corpore nisi inquantum mouet dum mouetur: oportet omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis, moueri: nihil autem mouetur nisi corpus, vt probatur in sexto Physicorum*. oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. ostensum est autem in secundo, quòd intellectus neque est corpus, neque virtus corporea. impossibile est igitur quòd corpora cælestia directè imprimant in intellectum. *Te. cō. 86.

4 Item, omne quod mouetur ab aliquo, reducitur ab eo de potētia in actum. nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actū. nisi per id quod est actu. oportet ergo omne agens & mouens esse aliquo modo actu respectu eorū ad quæ passum & motū est in potētia. corpora autem cælestia nō sunt actu intelligibilia, cùm sint quædam singularia sensibilia. quum igitur intellectus noster nō sit in potētia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quòd corpora cælestia directè agāt in intellectum.

5 Adhuc, propria operatio rei consequitur naturam ipsius quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione. sicut patet de gravi & levi quæ habēt statim proprium motum in termino suæ generationis, nisi sit aliquid impediēs, ratione cuius generās dicitur mouens. illud ergo quod secundum principiū suæ naturæ nō est subiectum actionibus corporum cælestium, neque secundum operationem suam potest ei esse subiectum. pars autē intellectiua non causatur ab aliquibus principiis corporis, sed est omnino ab extrinseco, vt suprà probatum est. operatio igitur intellectus non directè subiacet corporibus cælestibus.

6 Amplius, ea quæ causantur ex motibus cælestibus, tēpori subduntur, quod est numerus primi motus cælestis. qui igitur omnino abstrahunt à tēpore, nō sunt cælestibus motibus subiecta. intellectus autem in sua operatione abstrahit à tempore sicut & à loco. cōsiderat enim vniuersale quod est abstractū ab hic & nunc: non igitur operatio intellectualis subditur cælestibus motibus.

7 Adhuc, nihil agit vltra suam speciem: ipsum autem intelligere transcendit speciem & formam cuiuslibet corporis agentis: quia omnis forma corporea est materialis & indiuiduata. ipsum autem intelligere habet speciem à suo obiecto, quod est vniuersale & immateriale. vnde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. multo igitur minus possit quodcunque corpus causare ipsum intelligere in alio.

8 Item, secundum illud quo aliquid vnitur superioribus, non est inferioribus subiectum: anima autem nostra secundum quòd intelligit, vnitur substantiis intellectualibus, quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus cælestibus. non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quòd lumen intellectuale inde sor-

Universidad de Deusto
Biblioteca

situr impossibile est igitur quòd intellectualis operatio directè motibus cælestibus subdatur.

Præterea, huic rei fidē faciet si consideremus ea quæ à philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim philosophi naturales, vt Democritus, Empedocles, & huiusmodi posuerunt ꝙ intellectus non differt à sensu, vt patet in 4. Meta. 2. de anima, text. 150. quarto Metaphysicæ, & in tertio de anima: & ideo sequebatur quòd intellectus sit quædam virtus corporea sequens corporum transmutationem. & ideo dixerunt quòd cùm transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem superiorum corporum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum cælestium motus, secundum illud Homeri: Talis est intellectus in diis & hominibus terrenis, qualem in die inducit pater virorum deorúmque, id est, sol, vel magis Iupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totū cælum, vt patet per Augustinum in libro de ciuitate Dei*. Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quòd imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum imagines, & pagina recipit literas impressas absq; hoc quòd aliquid agat, vt Boëtius narrat in quinto de consolatione, secundum quorum sententiam sequebatur quòd maximè ex impressione corporum cælestium intellectuales notiones nobis imprimerentur.

Improbatio.

Vnde & Stoici fuerūt qui præcipuè necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed hæc positio inde falsa apparet, vt Boëtius ibidem dicit, quòd intellectus cōponit & diuidit & comparat suprema ad infima, & cognoscit vniuersalia & simplices formas quę in corporibus nō inueniūtur. & sic manifestū est quòd intellectus non est sicut recipiens tantùm imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem. nam sensus exterior, qui solùm imagines corporū recipit, ad prædicta se non extendit. Omnes autem sequentes philosophi intellectum à sensu discernentes, causam nostræ scientiæ non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt, sicut Plato ponit causam nostræ scientiæ esse ideas, Aristoteles autem intellectum agentem. Ex his omnibus est accipere quòd ponere corpora cælestia esse causam nobis intelligendiū est consequens opinionē eorū qui ponebant intellectū à sensu non differre, vt patet etiam per Aristotelē in libro de anima*, hanc opinionē manifestum est esse falsum. igitur manifestum est & eam esse falsam quæ ponit corpora cælestia esse nobis causas intelligendi directè. Hinc est quòd sacra scriptura causam nostræ intelligentiæ attribuit non alicui corpori, sed Deo, Iob 25. Vbi est Deus qui fecit me: qui dedit carmina in nocte: qui docet nos super iumenta terræ, & super volucres cæli erudit nos. & in Psal. Qui docet hominem scientiā. Sciendum est tamen quòd licet corpora cælestia directè intelligentiæ nostræ causæ esse nō possint, aliquid tamen ad hoc operātur indirectè. licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutū corporearum, quæ sunt imaginatio, & vis memorativa & cogitativa, vt ex superioribus patet. & inde est quòd impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionē corporis, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis & lethargicis & aliis huiusmodi: & propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc prædictæ vires fortiores existunt. vnde dicitur in secundo de anima, quòd molles carne, aptos mente videmus. dispositio autem corporis humani subiacet cælestibus motibus. Dicit enim Augustinus quinto de ciuitate Dei, quòd non vsquequaque absurdè dici potest ad solas corporū differentias afflatus quosdam valere sidereos. Et Damascenus dicit in 2. libro, quòd alij & alij planetæ diuersas complexiones & habitus & dispositiones in nobis constituunt: ideo indirectè corpora cælestia ad bonitatem intelligentiæ operantur. & sic sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis cōplexione, sicut ex dispositione proximata astrologus ex moribus cælestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verè ari quod Ptolemæus in centiloquio dicit: Cùm fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni, & ipse sortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus.

Super cap. 84.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de diuina prouidentia secundum quòd ad omnia communiter se extendit, nunc incipit agere de ipsa secundum quòd particulariter se extendit ad homines. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit à quibus humanæ electiones gubernentur, secundò quædam corollaria infert cap. 91. Circa primum tria facit. Primo ostendit quòd corpora cælestia non sunt causa humanarum electionum, secundò quòd neque substantiæ separatæ, cap. 88. tertiò quòd diuinæ prouidentiæ subduntur, capitulo 90. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd corpora cælestia non imprimant in intellectus nostros. secundò quòd non sint causa electionum nostrarum, capitulo sequenti. Quantum ad primum ponuntur duæ cōclusiones: prima est. Eorum quæ sunt circa intellectum corpora cælestia causa per se esse non possunt directè. Probatur primò sic. Intellectus ordine naturæ omnia corpora excedit: ergo impossibile est quòd corpora cælestia agant in intellectum nostrum, infert quod non sunt per se causa eorum quæ sunt circa intellectum. probatur consequentia, quia diuinæ prouidentiæ ordo est vt per superiora regantur inferiora & moueantur.

Quæst. 84. artic. vnico.

AD euidentiā huius rationis considerandū est, quòd ex parte effectus dicitur causa per se alicuius effectus quæ propria vi & propria actione attingit effectum secundum seipsum, nō ratione alicuius alterius cui coniungatur. Illa verò dicitur esse causa per accidens, quæ non attingit propria actione effectum secundum seipsum, sed aliquid aliud cui coniungitur, sicut dicimus fodientem sepulchrum esse causam per se sepulchri, inuentionis autem thesauri esse causam per accidens. Considerandum secundò, quòd vnum agere in aliud dupliciter contingit. Vno modo directè, alio modo indirectè. Dicitur aliquid in aliud directè agere, quando actio eius & influxus ad ipsum tanquam ad passum pertingit aliquod in ipso causando. Indirectè autem dicitur agere quando eius actio non pertingit ad ipsum causando aliquid in eo, sed pertingit ad aliquid aliud ex quo in ipso aliquid resultat, primo modo dicimus ignem agere in aquam quam calefacit. Secundò modo dicimus ipsum agere hominem inter quos ex acceptione aquæ calidæ discordia est exorta.

Considerādum tertiò, quòd agere directè in aliquod passum necessariò infert ex hoc quod est esse causam per se eius quod fit in tali passo. Non enim potest aliquid agens esse per se causa alicuius in aliquo facti, nisi in subiectum & passum directè agat. Nam quod ab agente causatur in aliquo, oportet per aliquid agentis actionem terminatam ad passum tanquam ad subiectum fieri, non autem ex hoc quod est directè, infertur agere per se, quia etiam agens per accidens directè agere potest, inquantum sua actione aliquid attingit, licet non primo sed per aliud. Agere etiam in passum indirectè necessariò infert ex hoc quod est esse causā per accidēs eius quod fit in passo. Et quia quando aliquod cōsequēs necessariò sequitur ad aliquod antecedēs, necessariò etiam ex negatione consequentis infertur negatio antecedentis. ideo circa propositum sanct. Tho. ex eo quòd corpora cælestia non directè agunt in intellectum nostrum, infert quod non sunt per se causa eorum quæ in intellectu fiunt. neque enim per se causat ea quæ in intellectu fiunt, neque eorum actio intellectum attingit.

Secundò. Ea quæ sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum, non causantur ex motu, corpus autem non agit nisi per motum.

ADVERTE quòd addit sanct. Tho. ad antecedens per se loquendo, quia ea quæ in intellectu fiunt, per accidens possunt in motu esse ratione phantasmatum ad intellectionem concurrentium. Tertiò, intellectus neque est corpus, neque virtus corporea: ergo non possunt corpora cælestia in ipsum directè imprimere. probatur consequentia, quia cùm nihil causetur à corpore, nisi inquantum dum mouetur mouet, oportet id quod imprimit corporis recipit, moueri: nihil autem mouetur, nisi corpus. Quarto, omne agens & mouens oportet aliquo modo esse actu, respectu eorum quæ causat: sed corpora cælestia non sunt actu intelligibilia, quum sint singularia sensibilia: ergo non possunt causare intelligibilia. ergo &c. probatur maior, quia omne quod mouetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum: nihil autem reducitur in actum, nisi per id quod est actu. Vltima verò consequentia probatur, quia intellectus noster non est in potentia nisi ad intelligibilia in actu, scilicet tanquam ad formas in ipso immediate recipiendas. Ista ratio probat particulariter cælum non esse causam speciei intelligibilis. Quintò, quod subditur corpori cælesti secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suæ naturæ, sed pars intellectiua nō causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco. ergo eius operatio nō subditur corporibus cælestibus. maior probatur, quia propria operatio rei consequitur naturam ipsius rei, quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione. declaratur in graui & leni.

Prob. sub.

CIRCA istam rationem duplex occurrit dubium. Primū est, quia si nihil potest subdi secundum operationem corpori ꝙ non causatur ab ipso secundum suam substantiam, sequitur ꝙ nullus homo non poterit esse causa operationis alicuius instrumenti, quòd est falsum: nam causa incisionis ensis, & tamen non est eius causa. Secundū est, quia quamuis maior sit vera de actione consequente necessariò naturam statim nisi impediatur: non tamen sequitur quòd actio intellectionis sit etiam causa naturæ intellectiuæ, quia intellectio non est talis operatio vt patet.

AD primum dicitur primò, ꝙ ratio procedit de operatione consequente naturā per se, non autem de operatione instrumenti quæ non conuenit instrumēto nisi per nouum motum quo ab aliquo mouetur. Actio enim instrumenti magis attribuitur tenenti instrumento, quàm ipsi instrumento. nam magis dicimus hominem incidere lignum quàm gladium.

AD secundum dicitur quòd ista ratio videtur concludere de actione intellectus agentis, quæ est facere intellibilia in actu, si ue actuare intellectum possibilem. Nam sicut in præcedenti ratione ostendit corpus cæleste non esse causam speciei intelligibilis, ita hac ratione ostenditur quòd non est causa illius actionis quæ intellectus agēs ipsas species intelligibiles formatideo proposito assumpta optimè propositum infert, quia ista operatio intellectus agentis naturaliter consequitur intellectum agentem positis phantasmatibus conuenientibus in imaginatione & debitè dispositis, sicut calefactio naturaliter consequitur ignem: propterea sicut generans ignem qui est causa calefactionis, est etiam causa naturæ ignis, ita & quod est causa operationis intellectus agentis, oportet esse causam naturæ ipsius.

Sextò, intellectus in sua operatione abstrahit à tempore, sicut à loco, quum consideret vniuersale, quod est abstractum ab hac & nunc, ergo &c. probatur consequentia, quia ea quæ causantur ex motibus cælestibus, tempori subduntur, quod est numerus primi motus.

ATTENDENDVM primò quòd conuenienter sanctus Thomas ex obiecto intellecto inquantum huiusmodi arguit operationem intellectus non esse in tempore, quia quum esse abstractum à loco & tempore, non conueniat vniuersali secundum quòd est in singulari, imò vt sic fit determinatum ad certum tēpus & ad certum locum: habeat autem separationem ab istis cōditionibus secundum quòd est obiectum intellectus, necesse est vt ipsa intellectio quę ex obiecto intellecto inquantum intellectum est specificatur, sit extra tempus. oportet enim naturā rei ex forma specificante ad modum essendi determinari. Attēdendum secundò quòd licet operatio intellectus per se non sit in tempore, per accidens tamen sibi admiscetur tempus ratione phantasmatum quæ ad ipsam exiguntur, vt in præcedentibus de mente sancti Thomæ est ostensum, sicut & ipsum vniuersale quod per se abstrahit à loco & tempore negatiue, ratione tamen singularis in quo est, ad certum locum & certum tēpus determinatur. Septimò. Intelligere transcendit speciem & formam cuiusliber corporis agentis. ergo nullum corpus per formam suam corpoream potest intelligere. ergo multo minus potest in alio ipsum intelligere causare. probatur prima consequentia, quia nihil agit vltra suam speciem, tanquam scilicet primum & per se agēs, antecedens verò probatur, quia forma corporea est materialis & individuata, intelligere autem habet speciem ab obiecto ꝙ est vniuersale & immateriale.

Bene infertur corpus non posse intellectione in alio causare ex eo quod ipsam in se causare nō potest.

CIRCA vltimam consequentiam dubium occurrit. Nam multa sunt quę agens in seipso causare non potest, & tamen in alio causat. Sol enim causat formas in istis inferioribus: quas tamen in seipso non causat, quamuis ergo aliquid in seipso non causet operationem intelligendi, non tamen sequitur quòd in alio causare non possit. Respondetur quòd ista consequentia tenet de actu intelligendi, inquantum excedit formam agentis. Si enim corpus non potest intellectionem in seipso causare propter excessum supra eius formam & speciem corporis, multo magis non poterit propter eandem rationem ipsam in alio causare, magis enim videretur si haberet causalitatem super talem actum, quòd illum in seipso causaret, quàm in alio, eo quod fit operatio immanens, quod si hoc non potest, multo minus & aliud poterit. Non ergo illa consequentia tenet in virtute illius propositionis, agens quòd non potest aliquid in seipso causare, neque illud causare in alio potest, vt obiectio supponit, sed virtute istius: Quod non potest in seipso causare intellectione propter excessum ipsius intellectionis supra formā & speciem eius, multo minus potest illam in alio causare. ista autem manifestissima est. ideirco san. Tho. illam consequentiam tanquam per se manifestam non curauit probare.

Octauò. Anima nostra intelligit secundum quòd vnitur substantiis intellectualibus quæ sunt superiores ordine naturę corporibus cælestibus. ergo &c. probatur antecedens, quia anima non potest intelligere, nisi secundum quòd lumen intellectuale inde fortitur. consequentia verò probatur, quia secundum illud quo aliquid vnitur superioribus, non est inferioribus subiectum.

AD euidentiam huius rationis, considerandum est ꝙ illud quo aliquid quasi per quandam continuationem superioribus vnitur, cum sit quædam superioris participatio, ad naturam superioris pertinere videtur, licet excellentiori modo in illo inueniatur, vnde ex superiori & inferiori quantum ad illud quodammodo efficitur vnum, aut saltem inter illa est talis immediatio, vt nihil dignius inter illa possit mediare: & ideirco quod est illo superiori inferius, est etiam inferius ordine naturæ, eo quod sic illi superiori continuatur: & per consequens sicut non potest in superiorem naturam agere, ita non potest agere in illud quod ei continuatur quantum ad illud in quo vniuntur. cum ergo ratione luminis intellectualis sit quædam contiuuatio inter animam humanam & superiores intellectus, & operatio intellectualis à tali lumine procedat, optimè sequitur quòd corpora cælestia quæ sunt inferiora substantiis intellectualibus, in humanum intellectum directè agere non possint, sicut neque in superiores intellectus, & secundum hoc procedit hæc ratio. Nono, & est ratio directè contra positionem philosophorum: Ponere corpora cælestia esse causam nobis intelligendi, est consequēs opinionem eorum qui ponebant intellectum non differre à sensu, vt patet ex philosopho secundo de anima tex. cētesimo quinquagesimo. sed hęc opinio est falsa. ergo &c. Ad manifestationē maioris inducit primò opinionem Democriti, Empedoclis, & aliorum antiquorum naturalium philosophorum, qui ponentes intellectum non differre à sensu, dixerunt quòd cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum cælestium motus. manifestatur author. Homeri exposita per Augustinum 4. ciuit. cap. 11. dicentis ꝙ talis est intellectus in diis & hominibus terrenis, qualem in die inducit pater virorum deorumque. Inducit secundo opinionem Stoicorum ponētium necessitate quadam fatali hominum vitam induci, dicebant enim cognitionem intellectus causari ex eo quòd imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, vt narrat Boetius quinto de consolatione. Contra quam opinionem ex ipso Boetio arguitur, quia intellectus componit & diuidit, & comparat suprema ad infima, & cognoscit vniuersalia & simplices formas quæ in corporibus non inueniuntur, & ad quæ sensus exterior non se extendit. Inducuntur tertio contra prædictas opiniones Plato & Arist. qui ponentes à sensu intellectum differre, causam nostræ scientiæ non corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt, ille ideis, iste intellectui agenti. Inducitur & auth. scripta Iob. 25. & Psalmista vbi dicitur: Qui docet hominem scientiam.

Secunda conclusio est: Licet corpora cælestia directè intelligentiæ nostræ causa esse non possint, aliquid tamen ad hoc indirecte operantur, agēdo scilicet in aliquod ex quo aut iuuatur, aut impeditur actio intellectus. Probatur, quia in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio: & vis memorativa & cogitatiua, cuius signum est duplex. Vnum est, quòd impeditis hu-

Universidad de Navarra Biblioteca

tam virtutem operationibus propter aliquam corporis indispositionem, operatio intellectus impeditur, vt in phreneticis, id est mente captis, & lethargis, id est obliuiosis accidit. Aliud est, q̃ bonitas dei, positionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, ex hoc q̃ prædictæ virtutes fortiores existunt, vt patet ex secundo de anima: dispositio autem corporis humani subiacet corporibus cęlestibus, vt patet ex Augustino, quinto ciui. cap. 6. & ex Damasceno secundo libro. Ex quo infert san. Tho. primò, quòd sicut medicus de bonitate intellectus iudicare potest ex corporis dispositione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus cæleſtibus sicut ex causa remota. Secundò, infert Ptolemæi dictum in centiloquio circa bonitatem intelligentiæ secundum hunc modum verificari posse, dum inquit quòd quum fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni: & ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus.

Virtutum corporea cælestia diuersarum effectuum in istis inferioribus sunt causæ.

SED contra hanc secundam cõclusionem & eius corollaria potest argui rationibus Ioānis Pici, hominis ingeniosissimi, in libro aduersus astrologos, tenentis corpora cæleſtia esse causas vniuersales horum inferiorum: & diuersitatem effectuum in istis inferioribus contingentium in causas tantùm proximas, nõ autem in aliquas constellationes siue syderum positiones esse referendam. Ex quo sequitur diuersitatis intellectuum ex diuersa corporis dispositione prouenientis causam esse aliquam particularem virtutem, non autem diuersam syderum positionem. Quo fit vt etiam falsum sit posse astrologum de bonitate intellectus ex motibus cæleſtibus iudicare, vt hic dicitur, & dictum Ptolemæi quod sanctus Thomas verificare nititur, saluari non posse, Arguit enim primo sic: Cælum est causa vniuersalis, causa vniuersalis non distinguit effectus, sed tantùm causæ proximæ tam specificæ quàm singulares. ergo cælum non est causa diuersitatis effectuum in istis inferioribus.

Confirmatur primò, Nulla est syderum positio sub qua de leone leo, de equo equus non nascatur. ergo diuersitas rerum non positioni syderum, sed diuersitati particularium causarum est ascribenda. Confirmatur secundo. Natos simul eodem momento ex diuersis parentibus intra eandem eiusdem tamen regionis latitudinem & longitudinem, fortuna, ingenio, corpore diuersissimos videmus. ergo eorum diuersitas à particularibus causis quæ diuersæ sunt, nõ à syderum positione quæ vna est prouenit. Secundò principaliter arguit sic: Cælum in hęc inferiora agit lumine duntaxat & motu, à quibus non aliud materiæ communicatur quàm motus, lux, & calor, sed hęc ab omnibus fluũt stellis. ergo non sunt diuersi influxus cælorum secundum variam syderum positionem.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est, primò ex doctrina sancti Thomæ primo sententiarum, distin. 38. arti. 3. & in plerisque aliis locis, quòd cùm causa prima & vniuersalis, effectus particulares mediantibus causis secũdis efficiat, oportet virtutem ipsius in causa secunda recipi, vt quasi per ipsam ad effectum deferatur. quia autẽ vnumquodque recipitur in alio per modum recipientis, accipit virtus vniuersalis causæ limitationem quandam & determinationẽ ad determinatos effectus ex secunda causa in qua recipitur. ideirco dictum est superius multos effectus contingentes euenire, quãuis prima causa sit necessaria, propter contingentiam secundæ causę, in qua primę causę virtus limitationem accipit. & eadem ratione dum aliqua vniuersalis causa ad g neration em equi agit, mediante equo generat equum: & dum agit ad generationem bouis, mediante bone generat bouem. pari ratione dum agit mediãte equo debili virtutis, equum debilem & imbecillum generat: & dum equo forti mediante agit, fortem equum producit & robustum. & sic de aliis. Videtur ergo decipi Picus, vir alioquin doctissimus, quia cùm cælum vniuersalem causam esse viderit rerum diuersitatem in eius virtutem referri nõ posse putauit: quũ tamen oppositum ob hanc rationem sit exittimandum. Si enim cælum vniuersalis causa est, sine qua corpora nullum nec agit nec agere potest, fateri nos necesse est cælum esse omnis diuersitatis causam, vtpote quod omnes causas secundas ad agendum moueat, à quibus diuersi effectus prouenient. Propterea ponimus diuersitatem ingenij à cæli impressione: indirectè tamen & ex tranſuerso atque occasione quadam prouenire, quoniam cælum veluti vniuersalis causa diuersas dispositiones corporeas secundum quas sensitiua vires variantur, efficiat, quibus in suo opere vtitur intellectus. Sed hãc dispositionũ corporearum varietatem, non sic in cælum referimus, quasi ab ipso solo nulla media intereuiente causa prouenirat, sed quia cælum secunda causa vtitur quę vigoriosior efficitur, dum agit cælo in tali dispositione existente, quàm si taliter dispositus non esset. ipsum etiam cælum mediante aliqua particulari causa remouet impedimenta, quibus conueniens materię dispositio, aut etiam actio secundæ causę agentis impediri posset. Non enim inconueniens est ex secundis causis aliquem effectum prouenire, vt sunt instrumenta alterius agentis, qui ex virtute duntaxat propriæ naturę non eueniret, sicut videmus operatione artis fieri mirabiles effectus, mediãte igne & aliis causis naturalibus, qui ab illis duntaxat causis naturalibus non prouenirent. Considerandum secundo ex doctrina sancti Thomę, secundo sententiarum, distinctione 15. arti. 1. & 2. prima quæstio. 70. articulo primo ad secundum. in quæst. de spir. articulo octauo ad duodecimum. & secundo cęli, lectione decima, quòd licet motu & lumine vniuersę agant stellę, tanquam virtute omnibus communi: præter tamen communem lucis virtutem habent singulę stellę proprias virtutes, quibus diuersorum effectuum sunt effectrices, quę virtutes speciem vniuscuiusque stellæ consequuntur, & quia secundum quod suo motu diuersimodè se habet stella ad aliam stellam, & ad inferiora diuersos effectus efficit, ideo secundum diuersos aspectus & coniunctiones diuersimodè imprimũt stellæ: & diuersimodè operantur secundum quòd inferior stella participat de virtute superioris stellę, & secundum quod ex pluribus virtutibus agentibus aliquid efficitur quòd vnica sola virtute fieri non posset, aut etiam secundum quod vna stella ex determinata sua virtute nata est aliam stellam aut iuuare, aut impedire à suo proprio effectu, sicut videmus in inferioribus rebus vnam causam aliam iuuare, aliam vero impedire. Nam causa aliqua iuuatur ad suum effectum ex appositione calidi, quæ ex frigidi appositione impeditur. Sic etiam dicimus opinionẽ Ptolemęi hic recitatam sequentes, quod si fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni, & ipse fortis in esse suo, iuuatur ex illa positione Mercurius ad causandum mediantibus tamen causis secundis, quibus vtitur vt instrumentis, eam dispositionem corporis quę sit viribus sensitiuis conuenientissima, qua virtus sensitiua rum dispositione efficitur vt aliquis operatione intellectus efficacissimè vti possit: vnde quis optimi ingenij dicatur esse. Et ideo optimè, inquit sanctus Thomas, quòd astrologus ex motibus, aut ex positione syderum de bonitate ingenij iudicare potest, tanquam ex causa remota: de qua bonitate medicus ex corporis habitudine tanquam ex causa proxima iudicabit. Vnde quod ait Picus noster, si quam virtutem præter lumen & motum habent astra, illam vniuersalem ad omnia inferiora esse, falsissimum est. sunt enim aliquę virtutes stellis ad determinatos effectus datę, non ad omnes, licet communi luminis natura in omnia hęc inferiora aliquid possint, & illę tamen virtutes vniuersales dici possunt, inquantum non tantùm ad vnum indiuiduum sunt determinatę, sed in multa indiuidua, & in multiplices sui effectus differentias extenduntur, & multis particularibus causis vario modo dispositis cooperantur.

QVIA autem meum institutum est non aliorum opiniones impugnare, sed tantùm sancti Thomæ dicta in hoc libro interpretari, eaque ab omni calumnia defendere, in impugnatione huius opinionis non immorabor, sed ad obiecta tantùm respondebo.

AD primum itaque absolutè loquendo, negatur minor. dico enim quòd causa vniuersalis distinguit effectus mediãtibus causis secundis, quod est proprium causæ corporeæ vniuersalis, licet per seipsam huiusmodi causa tales effectus non distinguat. Si autem intelligatur quod causa vniuersalis non habet in seipsa diuersas virtutes, quibus diuersos effectus efficiat, sed hoc est secundarum causarum proprium: dicitur primò quòd nõ est inconueniens causam vniuersalem corpoream secundum diuersas partes habere diuersam virtutem ad diuersos effectus mediantibus causis particularibus producendos: sicut diuersę artes diuersis instrumentis vtuntur ad diuersos effectus: cælum autẽ, nomine cęli intelligendo vniuersalitatem orbium & stellarũ, dicimus habere diuersas virtutes secũdum diuersitatem orbiũ & stellarum: & esse causam vniuersalem non solum inquantum motu & lumine in omnia operatur, sed etiam inquantum huiusmodi diuersis virtutibus in omnia inferiora agit, vna videlicet virtute vnum effectum producendo, & alia alium. Dicitur secundo, quod etiam quęlibet stella potest dici causa vniuersalis, licet aliquam virtutem habeat distinctam à virtute alterius stellæ, producatque aliquem effectum distinctum ab effectu alterius: tum quia motu & lumine quę sunt omnibus corporibus cęlestibus communia, in hęc inferiora agit, tũ quia propria virtute suam speciem & naturam consequente in diuersos effectus potest inquantum in ipsa multarum causarum particularium virtutes vnitè cõtinentur, sicut & in luce omnes effectus rationes continentur vnitè Picus autumat.

AD primam confirmationem negatur consequentia. q̃ enim de leone non generetur nisi leo, etiam virtute syderum est, quia cælum non agit particulares effectus nisi mediante causa secunda, & ad diuersos ac determinatos effectus producendos virtute diuersis ac determinatis causis secundis, sicut artifex diuersis instrumentis ad diuersos effectus vtitur. Vnde sicut non valet ars fabrilis per tale instrumentum non producit nisi talem esse actum, & per tale non nisi talem: ergo diuersitas horum effectuũ non dependet ab artifice, sed tantum ab instrumentis: ita nõ valet, quomodocunque syderа disponantur, à talibus causis particularibus non prouenirent nisi tales effectus, ergo solæ causæ secundæ sunt causæ diuersorum effectuum, & nõ syderum positiõ. Dicitur secundò, quod licet de equo non nascatur nisi equus, aliqua tamen syderum dispositio est sub qua equus potens est equum generare, qui non existente generaret: quæ tamen dispositio non consistit in indiuisibili, sed latitudinem habet, & sic de aliis. Vnde videmus quædam animalia certis anni temporibus esse generationi apta, quæ aliis anni temporibus non generant. Ad secundum confirmationem negatur consequentia. Quòd enim diuersę sint formæ aut dispositiones eodem momento nascentium, & in eadem longitudine & latitudine, non arguit syderum positionem non agere in hæc inferiora. sed arguit ipsam non necessariò agere, & cæli influxum accipere limitationem in causa secunda. quia enim corpora cæleſtia non agunt nisi in materia: & non nisi mediantibus agentibus particularibus: potest influxus corporum cæleſtium impediri, & ex materiæ indispositione, & ex indispositione particularis agentis, in quo cęli virtus limitationem accipit. vnde stant simul quòd syderum positio sit nata hunc effectum producere, & tamen in vno non producatur ex aliquo impediẽte, siue sit causa inferior, siue etiam alia constellatio: in alio verò in quo impedimenta nõ occidunt, producatur. propterea conceditur quidem quod diuersi horum effectuum in causas secundas tanquã in causas proximas referantur: negatur tamen quòd diuersi effectus in diuersas syderum positiones, tanquam in causas remotas referri non debeant. Posset autem ex oppositо sic argui: Filii qui ex eisdem parentibus generantur, & iunt ab eodem magistro & præceptoribus instituti, eisdemque cibis educati, inueniuntur diuersorum motum, & diuersa ac varia fortuna agitari. ergo eorum diuersitas non ex particularibus agentibus, sed ex diuersa syderum positione aliqua ex parte prouenit. Ad secundam rationem principalem dicitur primò quod antecedens est falsum. vt enim ex ipsa est de mente sancti Thomæ, syderа præter motum & lucem habent proprias virtutes eorum species consequentes, quibus determinatos effectus in hæc inferiora producunt. Dicitur secundò, quod admisso etiam antecedente consequentia nõ tenet. quia, vt dicitur de spirit. creat. articulo præallegato, lux non est eiusdem rationis in omnibus stellis, ideo præter communes effectus consequentes communem lucis naturam vnumquodque sydus suo lumine aliquem particularem effectum producere potest.

Vnicuique in sua specie proprię virtutes.

SED contra prædictas responsiones inquantum ponunt præter lucem esse in stellis particulares virtutes. præsertim contra dictum sancti Thomę secundo cęli, quòd omnia cęlestia corpora secundum communem virtutem luminis habent calefacere, secundum autem proprias virtutes habent etiam infrigidare, arguit Picus sic: Lux quæ in corporibus cælestibus ponitur, aut continet eminenter omnes quatuor primas qualitates, aut non. si primum, arguitur sic: Non potest alicui ex propria ratione cõuenire aliquid imperfectius, eò quòd illi conuenit ex communi natura, quum semper differentię vniuersali contractior differentia perfectionis gradum adiungat, sed qualitas illa quę continet omnem qualitatem, perfectior est ea quę tantum frigoris est effectiua. ergo &c. Si secundum, tunc sic: Nulli competit ex propria natura aliquid repugnans proprietatibus illi à communi natura conuenientibus, sed calefacere conuenit stellis ex communi virtute lucis, ergo frigus efficere non potest alicui illarum ex propria & peculiari virtute conuenire.

AD euidentiam illius dicti sancti Thomę, & etiam eorũ quæ dicta sunt, considerandum est quòd dupliciter possumus intelligere cælum siue stellam per propriam virtutem infrigidare, & alios effectus facere, per communem autem naturam lucis calorem efficere. Vno modo quòd illa propria virtus sit qualitas realiter à luce distincta. Alio modo quòd sit ipsa lux determinata ad speciem huius stellę, ita quòd hæc lux inquantum lux absolutè, siue secundum communem lucis naturam habeat calefacere, inquantum verò talis lux consequens, videlicet termina hũius stellæ speciem & naturam, puta Saturni, habeat infrigidare, & alios determinatos effectus producere. Licet autem vterque sensus saluari possit ad mentem sancti Tho. videtur tamen in locis prędallegatis ad secundum declinare. Nam diuersitatem effectuum à stellis prouenientium diuersarum stellarũ tradis tribuit, expressè autem in secundo sen. vbi supra ait, quòd præter naturam lucis quę communis est omnibus corporibus cęlestibus, quęlibet stella habet virtutem determinatam consequentem suam speciem, ratione cuius lux eius & motus habet

vel infrigidare vel humectare, similiter dist. 13. arti. 3. ait, quòd omnis alteratio quę est in inferioribus, perficitur per virtutem luminis, quia cælum est primum alterans, hoc autem intelligo de stella cui lumen est connaturale, secundum enim illud lumẽ inquantum est tale lumen, vniuersos suos effectus operatur qui sibi proprii sunt, sed si lumen sibi ab extrinseco proueniat, & virtatione quadam, sicut videmus in luna, fortasis oportet tunc naturalem ipsius virtutem qua infrigidat & humectat, distincta esse à lumine recepto quo aliqualiter calefacit, sed quicunque sensus teneatur, obiectio non procedit, quanquam contra primum sensum magis videatur afferri. Vnde cum quęritur an lux contineat eminenter omnes quatuor primas qualitates, tenendo primum sensum, dicitur quòd non, fed tantùm continet calorem & qualitatem quę calorem concomitatur. cum autem arguitur contra, quia nulli conuenit ex propria natura aliquid repugnans ei quòd conuenit sibi ex natura communi, licet hoc propriè veritatem habeat de natura communi essentiali, dicitur tamen q̃ hoc verũ est de eo quod repugnat intrinsecè naturæ cõmuni, aut eius naturali proprietati: falsum est autẽ de eo quod repugnat illi extrinsecè, scilicet ratione effectus tantùm, modo dicitur quòd quia cælum est ab omni contrarietate remotum, virtus calefactiua in ipso & virtus frigefactiua non sunt contraria, neque intrinsecè opponuntur, sicut neque species contrariorum in intellectu sunt contrariæ, sed extrinsecè tantùm opponuntur, inquantum vna est productiua caloris, & alia est frigoris productiua, quę sunt qualitates oppositę, ideo non inconuenit vt simul sint in corpore cęlesti. In causa enim vniuersali non inconuenit virtutes quę in particularibus causis sunt dispersę & contrarię, vniri & esse absque contrarietate, sicut omnes creaturarum virtutes in deo quàm maximè vniuntur. & huius ratio est, quia in causa vniuersali non oportet esse effectum secũdum eandem rationem, sed sufficit vt eminentiori modo sit in ipsa & virtualiter tantùm sicut calor productus à sole non est in sole secundum suam specificam rationem, sed tantùm virtualiter, inquantum in luce est virtus productiua caloris. vnde si inquireretur quòd contrarij effectus requirunt contrarias causas, constat q̃ hoc haber veritatem de causis particularibus tantum & vniuocis, non autem de causis aquiuocis, cuiusmodi est cælum. Tenẽdo autem secundum sensum dicitur, quod in luce aliquius stellę habentis infrigidare, & alias qualitates efficere, omnes illæ qualitates eminenter continentur, non inquantum lux est absolutè, quia vt sic habet tantùm calefacere, sed inquantum est talis lux consequens hanc stellam. cum autem arguitur cõtra, quia non potest alicui conuenire ex propria ratione aliquid imperfectius eo quod illi conuenit ex communi natura, constat quod nõ arguitur contra prędictum sensum, quia non dicimus quod vltra lucem continentem omnes illas qualitates sit alia virtus in stella effectiua tantùmodo frigiditatis, sed quod lux sua quę inquantum lux, est tantum effectiua caloris inquantum est lux hanc stellam consequens, habet virtutem, vt etiam sit effectiua aliarum qualitatum, & aliorum effectuum, quod est perfectius quàm calefacere tãtum. dicitur præterea quòd qualitas illa quę est frigoris effectiua, secundum quòd est in cęlo, non est imperfectior ea quę est omnium quatuor qualitatum effectiua, cum sint vna & eadem virtus secundum rem: sicut nec virtus diuina hominis productiua in deo est imperfectior virtute productiua omnium.

SED resultat aliud dubium. Videtur enim sequi si in vna stella est virtus calefactiua, & virtus effectiua frigiditatis, siue sint vna, siue diuersę virtutes, q̃ simul caufabit in eodem calorem & frigus, puta quod luna simul calefaciet & infrigidabit aerem, eũ stella sit agens naturale, hoc autem est impossibile.

Dicitur primo, q̃ cum cælum sit causa vniuersalis & corporea, non agit in hęc inferiora nisi mediantibus causis secũdis: ideo non sequitur quòd in vno & eodem contrarias qualitates inducat, sed in diuersis secundũ q̃ causę particulares in diuersa subiecta operantur. mediante enim igne aliqua calefacit, mediante vero aliqua alia infrigidat & humectat. Dicitur secundo, q̃ etiam diuersitas materię facit ad diuersitatem effectuum, sicut enim cælum eadem luce indurat lutum, & liquefacit ceram propter diuersam materię dispositionem, ita diuersa materię dispositio facit vt aliquid à cęlo calorem accipiat, nõ autem frigiditatem: econtrario verò aliud recipiat frigus, non autem calorem.

Dicitur tertio, quod fortasis secundum opinionem tenentiũ quod formę contrariæ in gradib remissis possint in eodem subiecto simul esse, non est inconueniens quod in vno & eodem simul causentur à cælo frigus & calor in gradibus in quibus se compatiuntur. si ponamus cælum aliquid ad calorem aut frigus immediatè, hoc est non mediatè particulari agente calido aut frigido diuersis suis virtutibus alterare puta aerem, sicut enim non inconuenit si ligno appropinquetur calidum & frigidum.

Universidad de Navarra
Biblioteca

& e contrario sit fortius, lignum accipere caliditatem ab vno: ab altero verò aliquem gradum frigiditatis, non repugnantem gradui illius caloris: ita non inconuenit aërem puta lunam simul in aere causare frigiditatem ratione propriæ virtutis, aliquem verò graduum caloris virtute luminis in ipso causare. Vnde quãuis lunæ magis sit infrigidase virtute propriæ qualitatis quam calefacere ex commun lucis natura, causat tamen in aere ab ipsa infrigidato aliquem etiam caloris gradum suę frigiditati non repugnantem: propter quod noctes plenilunij dicuntur ab Aristotele in libro de partibus animalium esse calidiores, quia videlicet quanto plus luminis habet luna, tanto magis aerem secundum aliquem gradum calefacit, licet semper frigiditatem intensiorem calore propria virtute introducat. Potest etiam dici, quòd non sequitur vt ab vna stella contrarię qualitates simul in eodem causentur, sed tantùm quòd vna virtus aliam impedit ne suum effectum in alio producat. sicut enim aqua calefacta impeditur per caliditatem aduenientem ne infrigidet, & ideo tantùm calefacit: ita luna quæ secundum proprietatem suæ naturæ est infrigiditatiua, adueniente luminis plenitudine impeditur ne aerem infrigidet, aut ne tantùm frigiditatis efficiat: nec hoc est inconueniens in luna ponere, quia receptio luminis non est sibi contra naturam, sed naturalis, ideo sicut sibi naturale est remoto lumine infrigidare, ita naturale est sibi adueniente lumine calefacere, aut minus infrigidare. Hæc dixerim quantum mihi pro nunc occurrit, si quid melius menti succurrerit, iuuante deo, illud in medium promam.

Quòd corpora cælestia non sunt causæ voluntatum & electionum nostrarum.

Cap. 85.

*Id.1.p.q. 115.ar.4.

HOc autem vlterius apparet quòd corpora cælestia non sunt voluntatũ nostrarum neque electionum causa. Voluntas enim in parte intellectiua animæ est: vt patet per Philosophum in tertio de anima. *si igitur corpora

te.cõ.42. cælestia non possunt imprimere directè in intellectum nostrum, vt ostensum est: neque etiam

*cap. 84. in voluntatẽ nostram directè imprimere poterunt.

2 Amplius, omnis electio & actualis voluntas in nobis immediatè ex apprehensione intellectuali causatur. bonũ enim intellectum est obiectum voluntatis: vt patet in 3. de

te.cõ.51. anima. & propter hoc non potest sequi peruersitas in eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, vt patet per Philosophum in 7. Ethicor.* corpora au-

*cap 5. tem cælestia non sunt causæ intelligentiæ nostræ: ergo nec electionis nostræ possunt esse causæ.

3 Item, quæcunque ex impressione corporum cælestium in istis inferioribus eueniunt, naturaliter contingunt: quia hæc inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. si ergo electiones nostræ eueniũt ex impressione corporum cælestiũ, oportet quòd naturaliter eueniant, vt scilicet sic homo naturaliter eligat operari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur, & naturaliter corpora inanimata mouentur. non ergo erunt propositum & natura duo principia agentia, sed vnum tantùm, quod est natura: cuius con

*te.cõ.49 trarium patet per Aristotelem in 2. Physic. *nõ est ergo verum quòd ex impressione corporum cælestium nostræ electiones prouenant.

4 Præterea, ea quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis producuntur ad finem: vnde semper & eodem modo contingunt. natura enim determinata est ad vnum: electiones autem humanæ diuersis mediis tenduntur ad finem tam in moralibus quàm in artificialibus. non igitur electiones humanæ fiunt naturaliter.

5 Amplius, ea quæ naturaliter fiunt, vt plurimum rectè fiunt. natura enim non deficit nisi in paucioribus. si igitur homo naturaliter eligeret: vt in pluribus electiones eius essent rectæ. quod patet esse falsum, non igitur homo naturaliter eligit: quod oporteret si ex impulsu corporum cælestium eligeret.

6 Item, ea quæ sunt eiusdem speciei, non diuersificantur in operationibus naturalibus quæ naturam speciei consequuntur. vnde omnis hirundo similiter facit nidum, & omnis homo similiter intelligit prima principia quæ sunt naturaliter nota. electio autem est operatio consequens speciem humanam. si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quòd omnes homines eodem modo eligerent: quod patet esse falsum tam in moralibus quàm in artificialibus.

7 Adhuc, virtutes & vitia sunt electionũ principia propria. nam virtuosus & vitiosus differunt ex hoc ꝙ contraria eligunt: virtutes autem politicæ & vitia non sunt à nobis à natura, sed ex assuetudine, vt probat Philosophus in

2.ethi. secundo Ethicor. ex hoc quòd quales operationes assuescimus, & maximè à puero, ad tales habitum habemus. ergo electiones nostræ non sunt nobis à natura. nõ ergo causantur ex impressione corporum cælestium secundum quæ res naturaliter procedunt.

8 Adhuc, corpora cælestia non imprimunt directè nisi

*3.ethi. in corpora, vt *ostensum est. Si igitur sint causa electionũ nostrarũ, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in exteriora. neutro autem modo sufficiẽter possunt esse causa electionis nostræ. non enim est sufficiens causa nostræ electionis quòd aliqua corporalia nobis exterius præsententur. patet enim quòd ad occursum alicuius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non mouetur ad eligendum ipsum: intemperatus autem mouetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quæcunque immutatio posset esse in nostro corpore ab impressione corporis cælestis, quia per hoc non sequãtur in nobis nisi quædam passiones vel magis vel minus vehementes. passiones autem quantumcunque vehementes non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequẽdum per electionem: continens autem non inducitur. non potest igitur dici quòd corpora cælestia sint causæ nostrarum electionum.

9 Amplius, nulla virtus datur alicui rei frustrà: homo autem habet virtutem iudicandi & consiliandi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt, siue in vsu exteriorum rerum, siue in admittendo & repellendo in intrinsecas passiones. Quod quidem frustrà esset, si electio nostra causaretur à corporibus cælestibus non existens in nostra potestate. nõ est igitur possibile quòd corpora cælestia sint causæ nostræ electionis.

10 Præterea, homo naturaliter est animal politicũ vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet, quòd vnus homo nõ sufficit sibi si solus viuat: propterea quòd natura in paucis homini prouidit sufficienter, dans ei rationem per quam possit sibi necessaria ad vitam præparare, sicut cibum, indumenta, & alia huiusmodi, ad quæ omnia operanda non sufficit vnus homo. vnde naturaliter inditum est homini vt in societate viuat. sed ordo prouidentiæ non auferet alicui rei quod est sibi naturale: sed magis vnicuique prouidetur secundum suam naturam, vt ex dictis patet. non igitur per ordinem prouidentiæ sic est homo ordinatus, vt vita socialis tollatur: tolleretur autem, si electiones nostræ ex impressionibus corporum cælestium prouenirent, sicut naturalis instinctus aliorum animalium.

Frustrà etiam darentur leges & præcepta viuendi, si homo

homo electionum suarum dominus nõ esset: Frustrà etiam adhiberentur præmia & pœnæ bonis & malis ex quo non est in nobis hæc vel illa eligere: his autem desinentibus statim socialis vita corrumpitur. non ergo homo est sic secundum ordinem diuinæ prouidẽtiæ institutus, vel electiones eius ex motibus cælestium corporum prouenient.

11 Adhuc, electiones hominum ad bona & mala se habẽt. si igitur electiones nostræ ex motibus stellarum prouenirent, sequeretur quòd stellæ per se essent causa malarum electionum: quod autem est malum, nõ habet causam in natura. malum incidit ex defectu alicuius causæ, & non habet causam per se, vt suprà ostensum est. non est igitur possibile quòd electiones nostræ directè & per se à corporibus cælestibus prouenient sicut ex causis. Potest autem aliquis hunc rationem obuiare, dicendo quòd omnis mala electio ex aliquo boni appetitu prouenit, vt suprà *ostensum est: sicut electio adulterij prouenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis: ad quod quidem bonum vniuersaliter quòd est in omnibus ordinata, sequitur aliqua stella mouet: & hoc necessarium est ad generationem animalium perficiendam. nec debuit hoc commune bonum prætermitti propter malum particulare huiusmodi. aliqui ex hoc instinctu elegit malum. Hæc autem responsio insufficiens non est, si ponatur corpora cælestia per se causa electionum nostrarum, vtpote per se imprimentia in intellectum & voluntatem: nam impressio vniuersalis causæ recipitur in vnoquoque secundum modum suum. effectus ergo stellæ mouentis ad delectationem quæ est in coniunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum sibi proprium: sicut videmus quod diuersa animalia habent diuersa tempora & diuersos modos commixtionis secundum congruentiam suæ naturæ, vt Aristoteles dicit in libro de historiis animalium. recipient ergo intellectus & voluntas impressionem illius stellæ secundum modum suum, cùm autem aliquid appetitur secundũ modum intellectus & rationis, non accidit peccatum in electione: quæ quidem semper ex hoc mala est, quòd nõ est secundum rationem rectam. non igitur si corpora cælestia essent causa electionum nostrarum, esset vnquam in nobis electio mala.

12 Amplius, nulla virtus actiua se extẽdit ad ea quæ sunt supra speciem & naturam agentis, quia omne agẽs agit per suam formam. sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut & ipsum intelligere. sicut enim intelligibilis vniuersalia, ita & voluntas nostra in aliquod vniuersale fertur: puta odimus omne latronum genus, vt Philosophus in sua rhetorica. nostrum igitur velle non causatur à corpore cælesti.

13 Præterea, quæ sunt ad finem, proportionantur fini. electiones autem humanæ ordinantur ad fœlicitatem, sicut ad vltimum finem: quæ quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quòd anima coniungatur per intellectum rebus diuinis, vt suprà ostensum est. tam secundum sententiam fidei, quàm secũdum philosophorum opiniones. corpora igitur cælestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur Hier. 10. A signis cæli nolite metuere quæ timent gentes: quia leges populorum vanæ sunt. Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebãt omnes actus nostros, & etiam electiones nostras secundum corpora cælestia disponi. quæ etiam dicitur fuisse positio antiqua Pharisæorum apud Iudæos. Prisci famistæ huiusmodi erroris etiam rei fuerunt, vt dicitur in libro de hæresibus. Hæc etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum & intellectum non differre. Vnde Empedocles dixit, ꝙ voluntas augetur in hominibus sicut in aliis animalibus ad præsens, id est secundum præsens momẽtum ex motu cæli causante tempus, vt Arist. introducit in lib. de anima. Sciendum tamen est quòd licet corpora cælestia non sint directè causa electionum nostrarum quasi directè in voluntates nostras imprimentia, indirectè tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstetur, secun- *li. 2. te 159.
dum quòd habent impressionem super corpora, & hoc dupliciter. Vno quidem modo, secundum quòd impressiones corporum cælestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicuius electionis: sicut cùm per corpora cælestia disponitur aer ad frigus intensum: eligimus calefieri ad ignẽ, vel aliqua huiusmodi facere quæ congruunt tempori. Alio modo secundum quòd imprimunt in corpora nostra ad quorum immutationem insurgunt nobis aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones: sicut cholerici sunt proni ad iram: vel secundum ꝙ ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quæ est occasio alicuius electionis, sicut cum nobis infirmantibus eligimus accipere medicinam. Interdum etiam ex corporibus cælestibus actus humani causantur: inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur vsu rationis priuati, in quibus propriè electio non est, sed monẽtur aliquo naturali instinctu sicut & bruta. Manifestum est autẽ & experimento cognitum, ꝙ tales occasiones siue sint exteriores siue interiores, non sunt causa necessaria electionis: cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire: sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur: pauciores autem, id est soli sapientes, qui occasiones mal è agendi & naturales impetus non sequũtur. Et propter hoc dicit Ptolemæus in cẽtiloquio, ꝙ anima sapiens adiuuat opus stellarum, & quòd non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas, nisi vim animæ & complexionem bene cognouerit: & ꝙ astrologus non debet dicere rem specialiter, sed vniuersaliter: quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectũ: qui non resistunt inclinationi quæ est ex corpore: non autem semper in hoc vel illo qui fortè per rationem naturali inclinationi resistit.

*palchra distinctio quomodo corpora cælestia causant, & quomodo non.

Super cap. 85.

SIcut ostensum est corpora cælestia non agere per se directè in intellectum humanum, ita quòd non agant in voluntatem sua. Th. vult ostendere. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd cælum virtute propria humanæ electionis non est causa. Secundò, quòd nec virtute animæ mouentis cap. 87. Circa primũ duo facit. Primo ostendit propositum, secundo vt magis propositum confirmetur, ostendit nec etiã naturales effectus in istis inferioribus à cælo de necessitate seq. ea, sequenti. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones. Prima est. Corpora cælestia neque voluntatum nostrarum neque electionum sunt causa scilicet per se & directè. Probatur primo. Non possunt imprimere directè in intellectum. ergo neque in voluntatem. probatur consequentia, quia voluntas est in parte intellectiua animæ, vt patet tertio de anima tex. 42. Secundò, Nõ sunt causa intelligentiæ nostræ. ergo &c. probatur consequentia, quia omnis electio & actualis volitio in nobis immediate causatur ex apprehensione intellectuali, quod constat, tum quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, tertio de anima te. 51. tum quia peruersitas in eligendo nõ prouenit nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, vt dicitur septimo Ethicor. cap. 5. *optime ait

CIRCA processum huius rationis dubium occurrit. Videtur enim procedere ratio ex hoc fundamento, ꝙ intelligentia est causa immediata electionis, ex hoc nãque videtur sequi ꝙ nihil posit mediare inter intelligentiam & electionem, ex quo causatur electio: & ideo si aliquid debet esse causa electionis, oportet, vt sit causa intelligentiæ à qua electio immediatè causatur, sed videtur hoc fundamentum ad propositum non valere. Nam intelligentia apud diuum Thomã non mouet voluntatem nisi per modum finis & formæ, illi videlicet obiectum præsentando, nõ est autem inconueniens vt voluntas ab vno immediatè moueatur ea,

*quia intel ligibilis est causa immediata

Universidad de Deusto
Biblioteca

tanquam à fine & tanquam à specificante eius operationem, ab alio verò mouentur tanquam ab efficiente & quantũ ad exercitium, vt est de mente sancti Th. 1.2.q.9.art. 3.ad 3.poterunt ergo esse simul vera ista, & quòd intelligentia est immediata causa electionis, & ꝙ etiam ipsa corpora cælestia sint illius causæ, in alio videlicet genere causæ. Confirmatur obiectio, quia non obstante ista immediatione, ponit sanctus Tho. inferius deum esse causam actus voluntatis. ergo illa immediatio non removet causalitatem alterius causæ supra electionem. Respondetur ꝙ ex illa immediatione causalitatis intelligentiæ supra electionem, in quantum excludit aliam causam mediam, non procedit ratio, quia quum illa non sit immediatio nisi in genere causæ finalis & formalis, non habet excludere nisi aliam causam mediam in eodem genere, non autem in genere causæ efficientis, vt obiectio tangit. Sed dupliciter possumus hãc rationem interpretari. Primò, dicendo quòd procedit ex illa immediatione inquantum includit quandam continuationem illarum operationum, & naturalem ordinem vnius ad alteram, quæ enim sic colligata sunt, talem ordinem habent inter se, quòd nihil potest esse causa posterioris per modũ causæ effectiuæ extrinsecè, quod non sit causa prioris. quia enim visibilitas immediatè ab essentia hominis causatur, non potest esse causa risibilitatis quod non est causa naturæ humanæ. Similiter ergo quia electio immediate causatur ab intelligentia, & non potest esse nisi præsupposita intelligentia. ideo nõ potest aliquid esse causa electionis, quod nõ est causa intelligẽtiæ. Vnde & deus qui est causa electionis, est etiã intelligentiæ causa, vt inferius ostendetur. Sed quia fortè ista propositio, quòd non est causa prioris, non est causa posterioris, habet veritatem tantùm si accipiatur causalitas in eodem genere, puta quòd nihil potest esse causa finalis alicuius causati immediatè ab aliquo fine, nisi sit causa finalis illius finis, & nihil potest esse causa efficiens alicuius dependẽtiæ immediatè ab alio efficienter, nisi sit causa efficiens illud prioris à quo dependet. non apparet autem quare in genere causæ efficientis non possit aliquid esse causa alicuius dependentis ab alio immediatè in genere causæ finalis absque hoc quòd illius causæ finalis sit causa effectiua: ideo secundo respondetur, quòd ex illa immediatione causalitatis vult habere sanctus Thomas, quòd intelligentia & electio ad eundem rerum ordinem pertinent. Actio enim appetitus in nobis est illius ordinis cuius est cognitio ad quam immediatè sequitur. Nam actus appetitus sensitiui est eiusdem ordinis cum apprehensione sensitiua à qua immediatè causatur: vtraque enim ad genus sensibilium pertinet. Similiter actus appetitus intellectiui scilicet voluntatis, est eiusdem ordinis cum apprehensione intellectus à qua causatur immediatè. vtrũque enim ad genus intelligibilium pertinet, & ad tale genus intelligibilium qualis est operatio naturæ intellectiuæ humanæ: & quia actus ad eundem ordinem rerum pertinentes eodem modo debent ab aliquo extrinseco efficiente poni aut non poni causa ei: ideo quod est causa vnius, etiam alterius causa esse potest: & quod non potest esse causa vnius, nec etiam alterius potest esse causa. si ergo corpora cælestia intellectiuæ apprehensionis causa esse non possunt, nec etiam electionis causa esse poterunt. Aduertendum autem quòd ista ratio à præcedenti differt, quia illa procedit ex eo, quòd intellectus & voluntas ad eandem animæ partem pertinent, hæc autem quia actus intellectus & actus voluntatis eiusdem ordinis sunt, veluti propria causa, & proprius effectus. Quomodo autem peruersitas electionis sequatur defectum iudicii in particulari eligibili, diffusè ostendit san. Thomas 1.2.q.19.ar.3.

Tertiò, si electiones nostræ prouenirent ex impressione corporum cælestium, naturaliter euenirent: sed hoc est inconueniens, ergo &c. prima pars antecedentis probatur, quia quæcunque ex impressione corporum cælestium in istis inferioribus euenium, naturaliter contingunt, quum sint hæc inferiora sub illis naturaliter ordinata. Secunda verò pars probatur, quia tunc non esset propositum & natura duo principia agentia, sed vnũ tantùm. s. natura, contra Arist. 2. Phys.

CIRCA probationem primæ partis antecedentis, aduertendum quòd supponit sanctus Thomas corpora cælestia esse naturaliter agentia, sicut & alia corpora: hoc enim supposito optimè sequitur, si electiones nostræ ex impressione cælestium prouenirent, quòd naturaliter euenirent. quæ enim naturali ordine subduntur actioni naturaliter agentis, oportet vt naturaliter mouentur, & vt mota naturaliter agant, nõ autem ex electione & proposito, quia talia agunt secundum ꝙ ab alio mouentur & diriguntur, non autem seipsa ad suas operationes mouẽt, vt patet in brutis & in grauibus & leuibus. Quartò, electiones humanæ diuersis modis tendunt ad finem tam in moralib. quàm in artificialibus: ergo non fiunt naturaliter. ergo &c probatur consequẽtia, quia cùm natura sit ad vnum determinata, quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis producuntur ad finem: cuius signum est, ꝙ semper eodem modo contingunt. Quintò, si homo naturaliter eligeret, vt in plurib. electiones eius essent rectæ. hoc autem patet esse falsum, ergo &c. probatur assumptum, quia quæ naturaliter fiunt, vt plurimum recte fiunt, cùm natura in paucioribus deficiat. Ad hanc rationem posset aliquis dicere quòd non eodem modo corpora cælestia sunt causa electionum in omnibus, sed in aliquibus sunt causa malarum electionum, & ita vt in pluribus male eligunt, & in paucioribus bene: in aliquibus vero sunt causa bonarum electionum, & ita in paucioribus eligunt male. & sic saluatur in vnoquoque quòd naturaliter deficit in paucioribus. sed hæc responsio non tollit rationem, quia si corpora cælestia imprimunt directè in voluntatem tanquam entia directè causa humanæ electionis, & non tantum indirectè per actionem in corpus, mouebunt voluntatem secundum ipsius conditionem & inclinationem inquantum voluntas est vna de aliis subiecta eorum impressionibus mouentur ab ipsis secundũ conditionem suæ naturæ, vt grauia deorsum, & leuia sursum, voluntas autem quantum est de se, habet ordinem ad rectam electionem, cùm eius obiectum sit bonum: electio autem nõ recte ex aliquo defectu prouenit. ideo optime sequitur, si voluntas eligit secundum impressionem corporum cælestium, ꝙ pro maiori parte rectè eliget, & non dabitur impressio quæ ad malas electiones pro maiori parte inclinet & moueat voluntatem, licet aliquando posset voluntas non recte eligere, sicut & in aliis naturalibus causis videmus ꝙ aliquando à suo cursu & ordine deficiant, quòd ensum est superius. Sextò, si homo naturaliter eligeret, omnes homines eodem modo eligerent. hoc patet tam in operationibus quàm in artificialibus esse falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia electio est operatio consequens speciem humanam. quæ autem sunt eiusdem speciei, non diuersificantur in operationibus naturalibus quæ speciem consequuntur, vt patet de rondinibus similiter nidificantibus, & de hominibus similiter prima principia intelligentibus. Septimò: virtutes politicæ existentia non sunt nobis à natura, sed ex assuetudine, vt ex Ethic. probatur, ergo neque electiones, ergo &c. probatur consequentia, quia virtutes & vitia sunt electionum principia propria, diffusè enim vitiosus & virtuosus ex hoc quòd contraria eligunt.

ADVERTE ꝙ quatuor rationes immediatè superius deductæ sunt confirmationes tertiæ rationis.

CIRCA istam propositionem: Virtutes & vitia sunt electionum principia propria, considerandum ex doctr. S. Th. 3. sent. d. 33. q. 2. art. 3. ꝙ cùm electio sit eorum quę sunt ad finem, inclinatio voluntatis in finẽ proximũ inquantum in finem vltimum ordinatur, dicitur electio: & ad hunc sensum dicitur 3. Eth. ꝙ electio est principalis actus virtutis moralis. dicitur ergo virtus politica siue moralis esse propria causa electionis, quia inclinatio voluntatis in proximum finem, siue recta electio proximi finis, est à virtute tanquam à propria causa. quæ scilicet ex sua natura determinatur ad faciẽdum rectam electionem de fine tanquã ad proprium & principalem actum: & similiter vitium est causa determinata ex sua ratione ad faciendum peruersam electionem de fine proximo tanquam ad proprium actum & principalem.

CIRCA illam propositionem, Virtutes politicæ & vitia nõ sunt nobis à natura, aduertẽdum ex doctrina san. Tho. in quest. de vir. ar. 8. 1. 2. q. 63. tertio sen. dist. 33. q. 1. artic. 2. quòd ista propositio intelligitur de virtute quantum ad ipsum complementum & eius perfecta rationem. Nam originaliter & secundum aptitudinem tam actuum quàm passiuam virtutes sunt à natura, partim quidẽ secundũ naturã speciei, prout aptitudo ad virtutem communis omnib. hominibus: partim autem secundũ naturam individui, secundum ꝙ quidam præ aliis sunt apti ad virtutem. quantũ verò ad vitium non põt dici quod etiam sit originaliter & secundum aptitudinem actiuã à natura speciei humanę inquantum huiusmodi, quia vitium vnuscuiusque rei videtur esse quòd sit dispositum secundum quòd conuenit suæ naturæ, vt dicitur 1. q. 71. art. 1. & 2. vnde vitium ab Augustino tertio de libero arbitrio dicitur contra naturam esse. Octauo. Corpora cælestia non agunt directè nisi in corpora, vt est ostensum superius: aut ergo sunt causa nostrarum electionum inquantum imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in corpora exteriora. Secundum non est sufficiens causa nostræ electionis, quia patet ꝙ ad occursum delectabilis, puta cibi aut mulieris, temperatus nõ mouetur ad eligendum, intemperatus verò mouetur. Nõ etiam primum, quia ex impressione corporum cælestium in nostra corpora non sequuntur in nobis nisi quædam passiones magis aut minus vehementes: constat autem quòd per eiusdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non &c.

ADVERTE quòd sanctus Thomas arguit cælum non esse causam sufficientem nostræ electionis per impressionem in corpora: non autem nullo modo esse causam, vt ostendat quòd aliquo quidem modo sunt causa nostræ electionis per impressionem in corpora, per modum scilicet disponentis. & aliquo modo inclinantis, vt inferius ostendetur. non tamen est causa per modum perficientis siue sufficientes ad electionem causandam, dicitur enim sufficiẽs causa ad cuius actionem statim sequitur effectus, quomodo ostensum est cælum non esse electionis causam. Nonò, si electio non esset in nostra potestate, sed à corporibus cælestibus causaretur, frustra homo haberet virtutem in dicãdi & consulendi de omnibus ab ipso operabilibus siue in vsu exteriora vt erum, siue in adoriendo & repellendo interna passiones: sed nulla horum datur alicui frustrà, ergo &c. Decimò, tolleretur vita socialis hominis: sed hoc est inconueniens, ergo &c. prima pars antecedentis probatur, quia frustrà darentur leges & præcepta viuendi, & frustrà adhiberentur præmia & pœnæ bonis & malis, ex quo non esset in nobis hæc vel illa agere. illis autem deficientibus statim vita socialis corrumperetur. Secunda verò pars antecedentis probatur, quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, cuius signum est, ꝙ vnus homo non sufficit sibi si solus viuat, quum natura in paucis hominibus sufficienter prouiderit, sed dederit ei rationem qua sibi possit prouidere. ordo autem prouidentiæ nõ aufert alicui quod est sibi naturale.

CIRCA istam propositionem: Natura in paucis hominibus sufficienter prouidit, dubium occurrit, quia natura non deficit in necessariis, vt dicitur secundo cæli textu.

Responditur ex doctrina san. Tho. 1. quæst. 76. artic. 4. & quæst. 91. artic. 3. ad secundum. Item vir. quæstione 22. articulo 7. & de anima, artic. octauo 20. quòd licet natura non sufficienter prouideris hominibus in particulari, dando scilicet sibi omnia quibus indiget: quia hoc non poterat fieri, tum ex corporis complexione, quæ non patitur aliqui naturalia instrumenta, quæ in aliis animalibus inueniuntur, puta durum corium, plumas, cornua, & huiusmodi: tum etiam ex ratione quę est infinitarum cogitationum, sufficienter tamen illi prouidit in communi dando ei principia, i. rationem & manus quibus de omnibus necessariis possit sibi prouidere.

Vndecimò, tunc stellæ essent per se causa malarum electionum, quum electiones hominum ad bona & mala se habeant, sed hoc est impossibile, quia malum non habet causam in natura, quam incidat ex defectu alicuius causæ. ergo &c.

AD hanc rationem posset aliquis dicere quòd omnis mala electio ex appetitu aliquius boni prouenit, vt suprà dictum est, sicut electio adulterij ex appetitu boni delectabilis, ad quod qui dem bonum vniuersale aliqua stella mouet tanquam necessariũ ad generationem: & sic non sequitur quòd malum habeat causam per se, sed per accidens. sed hæc responsio inquit san. Thomas, insufficiens non est, si ponantur corpora cælestia per se causa nostrarum electionum tanquam directè imprimentia in intellectum & voluntatem: quia tunc nunquam erit in nobis electio mala: quum enim impressio causæ vniuersalis recipiatur in vnoquoque secundum modum suum, electus stellæ mouentis ad delectationem ordinatam ad generationem, recipietur in intellectu & voluntate secũdum modum suum, sicut & in brutis diuersimodè recipitur secundum conuenientiam suæ naturæ, quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus & rationis, tunc accidit peccatum in electione quæ semper ex hoc malus est, quòd non est secundum rectam rationem, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd in pugnatio responsionis datæ ad hoc tendit, quòd ipsa non saluat cælum esse causam omnium nostrarum electionum, imò magis ipsam rationem confirmat. quia si cælum est causa in nobis per se boni appetitus tantum, sequitur quòd sit causa tantum bonæ electionis. illa enim inclinatio in bonum, puta delectabile à cælo data, recipitur in nobis secundum modum intellectus & rationis, & per consequens erit bona electio. cum ergo sint in nobis etiam aliquæ actiones malæ, sequitur ꝙ cælum non sit causa omnium nostrarum electionum. aut ergo oportet dicere ꝙ cælum non est causa nostrarum electionum, quod est inconueniens, aut à cælo dari recipitur in nobis etiam aliquis appetitus boni, quod etiam ipsas malas electiones per se causet, & sic malum haberet causam per se, vt ratio deducebat.

Duodecimo, ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut & intelligere, quum ipsa etiã voluntas in aliquod vniuersale feratur sicut & intellectus, odio enim habemus omnem latronum genus, ergo &c. probatur consequentia, quia nulla virtus actiua se extendit ad ea quæ sunt supra speciem & naturã agentis, ergo &c. quum omne agens per formam suam agat, ista ratio explicata est in cap. præcedenti. Tertiodecimò, electiones humanæ ordinantur ad felicitatem, quę nõ consistit in corporalibus bonis, sed in hoc ꝙ anima per intellectum rebus diuinis coniungitur, ergo &c. probatur consequentia, quia quę sunt ad finem, proportionantur fini.

CIRCA hanc rationem occurrit dubium: quia non solum electio ordinatur ad fœlicitatem intellectiuam, sed etiam exteriora opera quibus mercimur ipsam fœlicitatem. si ergo quia electio ordinatur ad fœlicitatem, sequitur quod nõ subeuntur corporibus cælestibus, sequetur per eandem rationem quòd neque ipsa exteriora opera cadent sub corporum cælestiũ influxu. Præterea licet oporteat quod ordinatur ad finem, esse sic proportionatum fini, quòd sit tale vt per ipsum finis possit haberi, non tamen oportet sic esse proportionatum ꝙ sit eiusdem naturæ cum fine. alioquin omnis res creata esset naturæ diuinæ, cũ omnia ad deum ordinentur tanquam ad finem, ergo quamuis electio ordinetur ad spirituale & fœlicitatem, non tamen oportet vt sit tantæ spiritualitatis, sicut est ipsa fœlicitas, ac per hoc à cælo cũ influxu superabatur. Respondetur ꝙ illa propositio, quod ordinatur ad finem, oportet ibi esse proportionatum, intelligitur ad *Quod dicit*
hunc sensum, vt habetur quarto dist. 49. q. 1. art. 1. q. 3. ad 3. q. 6. *entia depen-*
oportet esse talia vt per ipsa possit res sufficienter ad finem per- *dentia ha-*
uenire. vnde cum coniunctio ad deum per intellectum sine co- *bet non est*
gnitio intellectiua desit finis proprius creaturæ intellectualis, *medium ad*
præsertim existentis in gratia, oportet vt operationes quibus ad *felicitatem*
illum finem tendit, sint tales vt ad illam rationem & intellectio *proportio-*
nẽ perducere possint. Sed hoc non possunt si sint aliquid corpo- *natum.*
reum, siue à corporis influentia dependens. i. quia res corporea vt hic non est medium proportionatum ad tacta incorpoream & omnino spiritualem inducendam: ideo oportet vt & tales operationes sint à corporis influentia absolutæ. si ergo electiones ponantur à corporibus cælestibus directè & per se dependere, non poterũt esse medium per modum meriti quo homo perueniat ad felicitatem: & si sunt medium, oportet illas ab influxibus corporum cælestium non causari, & in hoc consistit ratio san. Th.

AD primam autem obiectionem dicitur, quòd opera exteriora in se non ordinantur ad fœlicitatem, secundum scilicet ꝙ in ipsis considerantur solæ natura operis exterioris: puta largitio pecuniarum, aut aliquid huiusmodi: sed inquantum sub electione cadunt: non enim habent rationem meriti, nisi inquantum voluntaria sunt, & sic ratio merendi conuenit ipsis ex electione charitate informata: propterea electio ipsa est fundamentum omnium operum quę ad fœlicitatem ordinantur, & ideo illa oportet fini huiusmodi proportionari. Ad secundam dicitur, ꝙ non est mens sancti Thom. inter finem & ea quæ ordinantur ad finẽ, oportere esse conuenientiam in natura specifica, cum ipse dicat loco prælegato conuenientiam inter ista non esse conuenientiam secundum genus. sed oportere esse inter illa proportionem dictam. Confirmatur conclusio auth. Hier. 10. Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, quæ etiam dicitur fuisse Pharisæorum apud Iudæos, & quam secuti sunt Priscillianistæ, vt dicitur in libro de hæresib. & quæ etiam antiquorum philosophorum fuit ponentium intellectum à tactu non differre, vt ostenditur auth. Emp. Secunda conclusio est, indirectè ex corporibus cælestibus aliqua occasio nostris electionibus præstatur, secundum quòd habent impressionem super corpora, declaratur, & ex impressionibus in exteriora corpora, sicut cum aer dispositus ad frigus intensum, eligimus ad ignem calefieri. & ex impressionib. in corpora nostra, sicut cum ad ipsorum immutationem insurgunt aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem estimamur habiles ad aliquas passiones, sicut colericis sunt proni ad iram: vel causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quæ est occasio alicuius electionis, sicut cum ægrotamus, eligimus accipere medicinam.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum ex doctrina sanct. Thomæ 1. sententiarum, dist. 46. art. 2. ad tertium, quarto Sentent. dist. 38. q. 4. artic. 1. ad quartum, & 1. 2. quæst. 43. artic. 1. ad tertium, quòd occasio dupliciter potest accipi, aliquando quidem pro causa insufficienti & imperfecta, sed per se, aliquando verò pro causa per accidens, quę aliquid quidem operatur, sed ad illum effectum cuius dicitur occasio vel causa per accidens eius operatio non attingit, sed tantum ad aliquid, cui aliquo modo contingit effectus cuius dicitur causa per accidens, sicut producens domum, dicitur causa discordiæ nascentis ex ipsa. cælum ergo dicitur esse occasio nostrarum electionum, secundo modo: quia sua actio non attingit quidem ipsam electionem, sed tamen attingit aliquam corporalem dispositionem cui contingitur ex propria nostra voluntate aliqua electio, vnde dicitur ex corporum cælestium impressione nostra occasionari electio.

Tertia conclusio est, interdum ex corporibus cælestibus actus humani causantur. probatur, quia aliquando ex corporis indispositione aliqui amentes fiunt & rationis priuati, in quibus proprię non est electio, sed aliquo naturali instinctu mouentur sicut bruta.

Universidad de Sevilla Biblioteca

Operationes amentium non sunt propriè humanæ.

ADVERTENDVM quòd operationes amentium siue eorum qui vsu rationis sunt priuati, non sunt propriè operationes humanæ, cùm non sint liberæ & ex iudicio rationis prouenientes, ex quo operatio aliqua habet quòd sit hominis operatio inquantum est homo, sed quia extrinsecus habent similitudinem actuum humanorum, vocat eas Ian. Thomas actus humanos, dans tamẽ intelligere eas non esse propriè humanos actus, cùm subsit ibi quòd in eis non est propriè electio, est quidem in eis similitudo quædam electionis, dum vnum prosequũtur, & aliud repellunt, quemadmodum & bruta, non est tamen propriè electio, quum non sit in eis consilium & rationis inquisitio cuius terminus est humana electio. vnde magis dicendum est de istis, quòd bruta liter quàm quod humaniter viuant: quia videlicet nõ reguntur iudicio rationis, sed naturali æstimatione, sicut bruta. quòd primum regulatiuum operum ipsorum non est ratio, sed virtus æstimatiua, hinc cogitatiua: & quia corpora cælestia directè imprimunt in organa sensuum, & per hãc impressionem immutãt ipsius sensus: ideo dicitur hic, q̃ ipsa in amentib. sunt causa humanorum actuum: inquantum videlicet ipsam cogitatiuam per accidens immutant ad organi immutationem secundum quam immutationem amentes ad operationem mouentur. quo fit vt sæpenumero tales futura aliqui prædicant de iis quæ ex influxu corporum cælestiũ proueniunt inquantum mouentur ad iudicandum ex aliqua corporum cælestium in interiores vires sensitiuas impressione.

Quarta conclusio est: Occasiones eligendi ex corporibus cælestibus prouenientes, siue interiores, siue exteriores, non sunt causa necessaria electionis. probatur, quia experimento hoc cognitum est, eò quòd homo per rationem potest eis resistere vel obedire, quamuis plures sint qui tales naturales impetus prosequuntur, pauci autem, scilicet soli sapientes non sequantur.

Confirmat auth. Ptolemæi in centiloquio dicentis & quòd anima sapiens adimat opus stellarũ, & quòd astrologus nisi vim animæ & complexionem bene cognouerit, nõ potest per stellas dare iudicia, & q̃ non debet rem specialiter dicere, sed vniuersaliter tantùm. huius dicti assignat rationem san. Thom. quia impressio stellarum in pluribus sortitur effectum qui non resistunt inclinationi datæ, non autem semper in hoc vel in illo qui fortè per rationem naturali inclinationi resistit.

Quomodo electiones humanæ aliquo modo ex impressione corporum cælestium occasionantur.

CIRCA ea quæ hic dicuntur de occasione nostrarum electionum ex impressione corporum cælestium, inquantum ex ipsorum impressione efficimur ad aliquas passiones habiles & inclinati, attendendum q̃ non propter hoc ponit sanctus Thomas mores hominum esse sufficienter ab impressione corporũ cælestium, vt scilicet ex eorum impressione aliqui efficiãtur tẽperati, aliqui verò intemperati, aliqui iusti, aliqui vero iniusti, vt aliqui fortasis astrologorum fabulãtur, quum mores humani ex voluntate dependeant, in quam ostensum est corpora cælestia directè non agere: sed hoc tantùm vult, quòd ex impressione corporum cælestium aliqui ad aliquas passiones inclinationem habent, à quibus aliqui mores hominum occasionantur ratione impetus passionis non regulante. Ex hoc enim quòd aliqui inclinantur ad delectationum appetitum, efficiũtur sua voluntate intemperati, & ex hoc q̃ aliqui inclinantur ad iram, efficiuntur irascibi & crudeles: verumtamen ex impressionibus cælestibus fiunt inclinationes ad huiusmodi passiones, potest tamen homo & ipsarum passionum impetum moderari, & contra ipsas operari & assuescere.

NON valent autem contra hunc sensum rationes Pici, quibus contra astrologos argumentatur mores hominum à cælo non fieri. arguit enim contra hoc, tum quia si ex cælo esset inclinatio ad aliquid flagitium, huiusmodi inclinatio non tam in naturam cæli quàm in ipsum deum naturæ authorem esset referenda: quod sanè est pietati magnopere aduersum: tum quia hoc esset facere optimos dei seruos, scilicet cælos, malorum authores & ministros: cum quis non sit conueniens ordini & institutioni naturæ, vt optimæ & principales partes procurẽt fieri quæ ratio naturæ fieri nollet: tum quia non conuenit causis superioribus efficientibus semper, deficientibus nunquam, ad deficiendum inuitare. qui autem ad peccandum inuitat, ad deficiendum inuitat. cùm qui peccat, non faciat aliquid, imò deficiat: tũ quia tota natura, præsertim superior, naturalis & diuinæ legis obseruationi fauere fortè posset, non autem obesse & aduersari.

AD istas enim rationes simul quidem dicitur, quòd non dicimus cælum ad aliquod flagitium inuitare, directè voluntatem in ipsum inclinando, imò de mente san. Tho. 1. 1. q. 114. passiones ad quas directè appetitum sensualem incitant, non sunt flagitia aut moraliter mala si secundum se considerentur, quamvis ab impressionibus corporum cælestium causantur, quum sic communes sint hominibus & brutis, sed inuenitur in eis bonum aut malum morale secundum quòd subiacent imperio voluntatis & rationis. vnde inquit Philosophus 2. Ethicor. quòd passionibus non laudamur, neque vituperamur. Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter. secundum rationem aut contra rationem. huic autem nõ repugnat q̃ tales passiones inquantum ratione non regulantur, sint occasiones quædam flagitiorum, quomodo frigus etiam exterioris aeris est occasio eligendi ignem. nam ilant simul quòd aliqua naturalis passio sensualis appetitus nec bona nec mala moraliter sit secũdum se, & tamen sic occasio alicuius peccati in eo qui eam sequitur, puta adulterii aut homicidii, & sic cælum non inclinet voluntatem ad peccatum in ipsam voluntatem agẽdo, sed tantùm occasionaliter & indirectè passiones in sensuali appetitu excitando.

Sigillatim autem respondendo ad singulas rationes, ad primam dicitur quòd illud vnde dicitur cælum occasionaliter & indirectè inclinare ad aliquod flagitium, scilicet passio quam voluntas sponte sequitur non est inconueniens in deum sicut in primam causam referri, si secundum se consideretur, sicut & omnis alius naturalis effectus in ipsum refertur: quia vt sic, malum non est, nec ad peccatum inclinat: sed est malum quoddam, & ad peccatum inclinat inquantum est præter ordinẽ rationis: vnde sic non dicitur deus ad peccatum inclinare, sed esse causam alicuius, quod si ratione non regulatur, inclinat ad peccatum. quod autem ratione non reguletur, non est ex deo, sed ex nobis: ideirco ipse non est nobis causa aut occasio peccati, sed est causa boni, quod quia ratione non regulatur, est peccati occasio. Ad secundam similiter dicitur: non enim facimus corpora cælestia esse malorum authores, sed esse causam alicuius secundum se boni in genere naturæ quod propter defectum rationis regulantis est malæ electionis occasio. Ad tertiam patet per idem. non enim dicimus q̃ corpora cælestia procurent fieri peccata, vt tam ostendimus. similiter patet q̃ non dicimus corpora cælestia inuitare hominem ad deficiendum, vt quarta ratio ponit, sed aliquam corporalem impressionem, aut sensualem appetitum sensitiuum sicut mouens ad motum, vt dicitur tertio de anima. deo non est necesse quòd facta illa mutatione appetitus sensitiui per corporum cælestium impressionem, in actu voluntatis variatio aut mutatio fiat, sed semper in sua libertate manet vt secundum inclinationem appetitus sensitiui eligat, aut contrario modo.

Quòd

Quòd corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate à corporibus cælestibus.

Caput 86.

NOn solùm autem corpora cælestia humanæ electionis necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt. Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum: hæc autem inferiora sunt fluxibilia, & non semper eodẽ modo se habentia propter materiã quæ est in potẽtia ad plures formas: & propter contrarietatẽ formarũ & virtutum. non igitur impressiones corporum cælestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2 Item, à causa remota non sequitur effectus de necessitate: nisi etiam sit causa media necessaria: sicut & in syllogismis ex maiori de necessitate, & minori de contingenti, non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem cælestia sunt causæ remotæ: proximæ autem causæ inferiorum effectuum sunt virtutes actiuæ & passiuæ in istis inferioribus quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes. possunt enim deficere vt in pluribus: non ergo ex corporibus cælestibus sequitur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

3 Præterea, motus cælestium corporum semper est eodem modo: si igitur effectus cælestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate prouenirent, semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. nõ autem semper eodem modo se habent, sed vt in pluribus. non igitur ex necessitate prouenĩunt.

4 Adhuc, ex multis contingentibus non potest fieri vnum necessarium: quia sicut quodlibet cõtingentium per se deficere potest ab effectu, ita & omnia simul. constat autem quòd singula quæ in istis inferioribus fiunt ex impressione cælestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quæ in istis inferioribus contingunt ex impressione cælestium corporum, sunt necessaria. manifestum est enim quòd quodlibet eorum impediri potest.

¶ Amplius, corpora cælestia sunt agentia naturaliter, quæ requirunt materiam in quam agant. non igitur ex actione corporum cælestiũ tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora cælestia, sunt corpora inferiora: quæ cum sint corruptibilia secundum suam naturam: fieri desinere possunt ab esse, ita ab operari, & sic eorum natura hoc habet, vt non ex necessitate producant effectus, non igitur ex necessitate prouenĩunt effectus cælestium corporum in corporibus inferioribus.

* Si autẽ aliquis fortè dicat quòd necessariũ est quòd effectus corporum cælestium compleatur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas à rebus inferioribus, eò quòd qui libet effectus est in potentia antequam fiat: & tunc dicitur possibilis: quando autem iam est in actu, transit à possibilitate in necessitatem: & totum hoc subiacet cælestibus motibus: & sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis: licet necessarium sit effectum illum quandoque produci (sic enim Albumasar in primo libro sui introductorii defendere nititur possibile) * Non est autem possibile quòd secũdum hunc modum possibile defendatur. possibile enim quoddã est quod ad necessarium sequitur: nam quod necesse est esse, possibile est esse. quod enim non possibile est esse, impossibile est esse: & quod impossibile est esse, necesse est non esse: igitur quod necesse est esse, necesse est non esse: hoc autem est impossibile: ergo impossibile est quòd aliquid necesse sit esse: & tamen nõ sic possibile illud esse: ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. Hoc autem possibile non est necessarium defendere: quia non contra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur: sed contra possibile quod opponitur necessario: prout dicitur possibile quod potest esse & non esse. Non autem dicitur aliquid per hunc modum possibile & contingens ex hoc solùm quòd quandoque sit in potentia, & quandoque in actu, vt prædicta responsio præsupponit. nam sic etiam in motibus cælestibus est possibile & contingens. non enim semper est eo tunctio vel oppositio solis aut lunæ in actu: sed quandoque quidem in actu quãdoque autem in potentia: quæ tamen necessaria sunt: cum de his dentur demonstrationes: sed possibile vel contingens quod opponitur necessario, hoc in sua ratione habet, quòd non sit necesse illud fieri quando non est: quod quidem est quia nõ de necessitate sequitur ex causa sua. sicut enim dicimus sortem esse sessurum, esse contingens: ipsum autem esse moriturum, esse necessarium: quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur: non autem primum. si ergo ex moribus cælestibus de necessitate sequitur quòd eorum effectus sint quandoque futuri: tollitur possibile & contingens, quod necessario opponitur. * Sciendum est autem, quod ad probandum effectus cælestium corporum ex necessitate prouenire: Auicenna in sua Methaphysica vtitur tali ratione. Si enim effectus aliquis cælestium corporum impeditur, oportet quòd hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem: omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod cæleste principium: ergo impedimentum effectuum cælestium corporum procedit ex aliquibus cælestibus principiis. impossibile est ergo quòd si totus ordo cælestium corporum simul acciptatur, quòd effectus eius vnquam cessetur: vnde concludit quòd corpora cælestia faciunt necessariò esse debere effectus in istis inferioribus tam volũtarios quàm naturales. Hæc autem ratio, vt Aristoteles in secundo Physicorum dicit, * fuit quorundam antiquorum: qui negabant casum & fortunam, per hoc quòd cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata: posita autem causa ponitur effectus de necessitate: & sic cuncta omnia de necessitate prouenĩant: non est aliquid fortuitum neque casuale. Hanc autem rationem ipse Aristoteles * 2. c. 7. soluit in sexto Methaphysicæ, negando duas propositiones, quibus hæc ratio vtitur: quarum vna est, quòd posita causa quæcunque necesse sit eius effectus poni. Hoc enim non oportet in omnibus causis: quia aliqua causa licet sit per se & propria causa sufficiens alicuius effectus: potest tamen impediri ex concursu alterius causæ, vt non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat: quòd non omne quod est quocũque modo, habet causam per se, sed solùm ea quæ sunt per se: quæ autem sunt per accidens, non habent aliquam causam: sicut quòd sit musicum, habet aliquam causam in homine: quòd autem homo sit simul albus & musicus, non habet aliquam causam. quæcũque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinẽ habent adinuicẽ ex illa causa. quæ autẽ sunt per accidens, non habent ordinẽ adinuicẽ. nõ igitur sunt ex aliqua causa per se agẽte, sed solũ per accidẽs hoc euenit. Accidit enim docẽti musicã, q̃ doceat hominem albũ. est enim præter eius intentionẽ: sed intẽdit docere disciplinæ susceptibilẽ. Sic ergo proposito aliquo effectu dicemus, quòd habuit aliquam causam ex qua nõ de necessitate sequebatur:

Opinio Auicen. quæ habetur 10. Meta. cap. 1.

7 ex. cõm. 4. cr infra

qui poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens: & licet illam causam concurrentem habet reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit, non est reducere in aliquam causam: & sic nó potest dici, quòd impedimentum huius effectus, vel illius procedit ex aliquo cælesti principio. vnde oportet dicere, quòd effectus corporum cælestium ex necessitate proueniant in istis inferioribus. *Hinc est quòd Damas. dicit in secundo libro, quòd corpora cælestia non sunt causa generationis alicuius eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur: quia scilicet nó ex necessitate ex eis effectus proueniunt. Aristoteles etiam dicit in secundo de somno & vigilia, *quòd eorum quæ in corporibus sunt signorum etiam cælestium velut aquarum & ventorum multa non eueniunt si enim aliquis alius vehementior isto accidat motus, quod futurum est signum non fit: sicut & multa consulta bene, quæ fieri impediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes. Ptolemæus etiam in quadripartito dicit: Rursus nec æstimare debemus, q̃ superiora procedunt ineuitabiliter: vt ea quæ diuina dispositione contingunt: & quæ nulla tenus sunt vitanda, necnon quæ veraciter & ex necessitate proueniunt. In centiloquio etiam dicit: Hæc indicia quæ tibi trado, sunt media inter necessarium & possibile.

Damas. ca. 7. circa medium.

Aristo. 2. vel. sue libri.

Ptolemæus

Super cap. 86.

MAgis vt magis apparet voluntatem nostram à corporibus cælestibus necessitatem non pati, vult sanctus Thomas ostendere, quòd non solum humana electioni necessitatem inferre non possunt: verum etiam quòd nec corporales effectus ab ipsis in istis inferioribus de necessitate proueniunt. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò respondet ad quandam Auicennæ rationem.

QVANTVM ad primum, arguit primo sic, Hæc inferiora sunt fluxibilia, & non semper eodem modo se habentia propter materiam quæ est in potentia ad plures formas, & propter contrarietatem formarum & virtutum, ergo impressiones corporum cælestium non recipiuntur in istis per modum necessitatis. probatur consequentia, quia impressiones causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum.

Secundò, corpora cælestia sunt causæ remotæ inferiorum effectuum, proprie autem causæ sunt virtutes actiuæ & passiuæ in istis inferioribus, quæ sunt causæ contingẽtes, cum possint deficere vt in paucioribus, ergo &c. probatur consequentia, quia à causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria: declaratur per similitudinem in syllogismis in quibus minori existente contingente non sequitur, nisi conclusio contingens, quanuis maior sit necessaria.

ADVERTE quòd per effectus in istis inferioribus prouenientes intendit sanctus Thomas omnes illos effectus particulares qui in subiunari regione fiunt. de quibus omnibus prima ratio procedit, siue inquam à cælo immediatè prouenire ponantur, siue mediantibus particularibus causis, ista autem secunda ratio probat de effectibus illis tantum qui à cælo mediantibus inferioribus virtutibus prouenium. Tertiò, si sic esset, tunc semper eodem modo, se haberent quæ in inferioribus sunt. hoc est falsum, ergo &c. probatur assumptum, quia motus cælestium corporum semper eodem modo est.

ADVERTE quòd hæc ratio fundatur super hac propositione manifesta, effectus de necessitate prouenientis à causa sem per eodem modo se habente, eodem modo semper euenit.

Quarto, singulæ quæ in illis inferioribus fiunt ex impressione corporum cælestium, sunt contingentia, cum quodlibet eorum impediri possit. ergo conexio eorũ quæ est in inferioribus ex cælorum impressione contingunt, non est necessaria. probatur consequentia, quia ex multis contingentibus non potest fieri vnum necessarium, cum ita omnia simul impedire possint, sicut & quodlibet contingentium.

ADVERTE quòd ista ratio directè concludit contra illos qui dicunt connexionem eorum quæ hic fiunt impressione corporum cælestium, necessariam esse, licet aliqua contingenter eueniant. Quinto, ex actione corporum cælestium non tollitur id quod materia requirit, cum opera cælestia sint naturaliter agentia quæ requirunt materiã in quam agant sed materia in quam corpora cælestia agunt sunt corpora inferiora corruptibilia secundum naturam quæ sicut ab esse, ita & operari deficere possunt, & per cõsequens nõ de necessitate producunt effectus, ergo &c.

ADVERTE quòd ista ratio differt à prima & à secunda. Tripliciter quia cum inferiora corpora ad superiora comparari possint, & corpora vt materia tantùm, & vt agens secundum & instrumentale ad principale agens, tripliciter possumus considerare corpora inferiora. primo vt habent rationem materiæ tantùm: in qua corpora cælestia agant: & secundum hanc considerationem procedit prima ratio. secundò vt habent rationem proximi agentis tantùm in ordine ad effectus cælestes ipsis mediantibus productos, & iuxta hoc procedit secunda ratio. tertiò vt simul habent & rationem materiæ & rationem secundarij & instrumentalis agentis in ordine ad ipsum cælum: & secundum hoc hæc quinta ratio procedit. Concluditur enim effectus cælorum non de necessitate in istis inferioribus euenire, quia cum inferiora desicere possint ab operari secundum rationem suæ naturæ, impressio corporum cælestium hoc ab ipsis non remouet. agens enim non remouet à materia in quam agit & qua vtitur sicut instrumento, id quod ipsi materiæ debetur, & quod in materia præsupponitur: sed suppositâ conditione ipsius ea ad suum effectũ vtitur. licet enim agens aliquando remoueat à materia qua simpliciter vtitur. vt materia, dispositiones præexistentes; & nouas dispositiones introducat, vt patet in generatione, quia videlicet repugnat formæ introducendæ, à materia tamen in quam agit tanquam in instrumentum quo ad suum effectum vtitur, non remouet naturales ipsius dispositiones quas vt materiæ dispositiones præsupponit, non autem sicut terminum à quo suæ actionis aut motus. Ad has rationes forte dici posset vt Albumasar in principio sui introductorij nititur defendere possibile, q̃ necesse est effectus corporum cælestium compleri, nõ tamen per hoc tollitur possibilitas à corporibus inferioribus: quia quilibet effectus est in potentia antequam fiat, quando autem iam est in actu, transit in necessitatem, & sic non tollitur quin effectus aliquãdo fiat possibilis, licet necesse sit effectum illum quandoque produci. Sed non potest, inquit sanct. Th. hoc modo possibile defendi, quòd declaratur: quia cum duplex sit possibile, quoddam scilicet quod ad necessariũ sequitur: aliud verò quod necessario opponitur. primum non oportet defendere, quia contra hoc non dicitur effectus ex necessitate causari, sed secundum. non dicitur autem hoc modo aliquid possibile aut contingens ex hoc solùm quòd quandoque fit in potentia, quandoque in actu, quia sic etiam in motibus cælestibus inueniretur bet in sua ratione, quòd non fit necesse illud fieri quando non est: quia videlicet non sequitur de necessitate ex una causa. declaratur in sessione sortis contigenti, & in morte ipsius necessaria. ergo si ex motib' cælestibus sequitur de necessitate quòd eorum effectus quandoque sint futuri, tollitur possibile & contingens quod necessario opponitur.

A D euidentiam huius impugnationis considerandum est, quòd iuxta hanc responsionem possibile dupliciter accipitur: vno modo vt opponitur impossibili, & sic dicitur possibile id quod non est impossibile esse, siue cui non repugnat esse. & quia non solum contingens, sed etiam necessarium non est impossibile esse, alioquin vt deducit sanct. Th. necesse esse, esset necesse non esse, cum impossibile esse sit necesse non esse: ideo inquit q tale possibile ad necessarium sequitur, sicut. s. magis vniuersale, sequitur ad minus vniuersale vt animal ad hominẽ. Alio modo accipitur possibile vt opponitur necessario: & tunc possibile istẽ est quod contingens, quod. s. potest esse & non esse, sicut necessarium non potest non esse. si ergo effectus corporum cælestiũ de necessitate eueniunt, qui videlicet non possunt non euenire, sequitur quòd non sunt contingentes euenire & non euenire, & sic quòd non sunt possibiles: possibilitate opposita necessario, ideo ponentes effectus cæli necessariò euenire, non possunt saluare possibile quod opponitur necessario. Quantum ad secundum adducitur ratio Auicennæ 10. Metaphysicæ suæ cap. 1. ad probandũ quod ex necessitate corporum cælestium effectus euenirent. Arguebatenim: Si effectus cælestium corporum impeditur, hoc fit per causam aut naturalẽ aut voluntariam: sed omnis talis causa ad aliquod cæleste principium reducitur, ergo illud impedimentum procedit ex aliquibus cælestibus principiis, ergo si totus ordo cælestium corporum simul accipiatur, impossibile est quòd eius effectus vnquam cassetur. Hæc ratio nem dicit san. Th. fuisse etiam quorundam philosophorum naturalium negãtium casum & fortunam per hoc quod secundum ipsos cuiuslibet effect' est aliqua causa determinata, posita autem causa necessitate ponitur effectus. Respondet autem dicendo primo quòd falsa est ista propositio, posita quancunque causa necesse est eius effectum poni: quia propria & per se sufficiens causa alicuius effectus potest impediri ex concursu alterius causę ne sequatur effectus. Dicit secundò, quòd etiam alia propositio est falsa, omne quod est quocunq; modo, habet causam per se. non enim est vera de iis quæ sunt per accidens, sed tãtùm de iis quæ sunt per se. declarat in albo & musico, quæ non sunt simul per aliquam causam, cum non habeant ordinem ad inuicem: quæcunque autem sunt simul per aliquã causam, ordinem habeãt ex illa causa. Dicit tertiò ad rationem Auicennæ respondendo, quòd proposito aliquo effectu dicemus quòd habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua causa concurrente per accidens: & licet illam causam cõcurrentem esset reducere in aliquam causam altiorẽ, ipsum tamen concursum qui impedit, non est reducere in aliquam causam: & sic falsum est quod impedimentum huius effectus ex aliquo cælesti principio proueniat. Quantum ad tertium confirmatur conclusio authoritate Damasceni in secundo libro, authoritate Aristot. in secundo de somno & vigilia, & authoritate Ptolemæi in quadripartito, & centiloquio.

Propria causa sufficiens alicuius effectus potest impedire.

Aliqui effectus per accidens sunt in orẽ dine ad eum per quem cælum.

A D euidentiam responsionis ad rationem Auicennæ & aliquorum philosophorum, considerandum primò quantum ad illam propositionem, aliqua causa licet sit per se & propria causa sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri, quòd causa aliqua dicitur sufficiens quando tantam virtutem habet ex propria forma, vt nulla alia causa sui ordinis concurrente possit effectum producere, sicut ignis est causa sufficiens calefactionis, potest enim se solo nulla alia particulari causa effectiua concurrente calefacere. per oppositum autem dicitur causa insufficiens, quæ non habet ex propria forma tantam virtutem vt se sola nulla alia causa sui ordinis concurrente possit effectum producere, sicut cum multi simul trahunt nauem, quam nullus eorum posset per se trahere, dicitur vnusquisque illorum causa insufficiens illius tractus. non inconuenit autem quòd aliqua causa habeat tantam virtutem quanta requiritur ad productionem alicuius effectus, & tamen impediatur ab illius effectus productione, sicut potest impediri ignis à calefactione alicuius, puta ligni ex aliquo vehementer frigido, aut eius virtutem & calorem remittente, aut aliquam contrariam dispositionem in ligno introducente. vnde non valet ista consequentia, hæc causa propter aliquod superueniens impedimentum non producit hunc effectum, ergo non est causa sufficiens illius effectus, potest enim impediri, & tamen secundum se esse sufficiens: cuius signum est, quia remotis impedimentis nulla alia coadiuuante causa sui ordinis illum effectum produceret. ex hoc enim conuincitur ipsam tantam habere virtutem quantam illius effectus productio exigit. vnde cum dicitur quòd causa est ad quam de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa sufficiẽti nõ impedita. Optime igitur dictũ est ab Aristotele & diuo Thoma non esse verum quòd quæcunque causa posita necesse est effectum poni, & quòd potest esse aliqua causa propria sufficiens alicuius effectus, quæ tamen suum effectum propter aliquod impedimentum superueniens non consequitur.

CONSIDERANDVM secundò circa hanc propositionem, effectus per accidens non habet causam per se: quòd dupliciter potest considerari effectus per accidens, vno modo absolutè, & secundum se inquantum est ens, alio modo inquantum est effectus per accidens. si consideretur secundo modo, sic manifestum est quòd non habet causam per se: ad quamcunque enim causam comparetur vt effectus per accidens, constat quòd illa nõ est eius causa per se, licet alicuius alterius esset causa per se. Oportet enim causa effectibus proportionaliter respondere, vt habetur secũdo Physicorum, vt scilicet effectui per se correspondeat causa per se, effectui verò per accidens causa per accidens respondeat. si autem primo modo consideretur, sic non inuenit aliquem effectum per accidens habere aliquam causam per se aliquo modo cum enim effectus per accidens nõ possit reduci in causam per se inquantũ huiusmodi, vt dicitur 1. q. 115. art. 6. & in fine primi lib. Periher menias à san. Tho. quia nõ est vere ens quũ non sit verè vnum, si contingat tamen aliquẽ effectũ qui secundũ se & in ordine ad causas proximas nõ est verè vnus, eò quòd duo includat, nullum inter ex propriis naturis ordinem habentia, aliquam vnitatem & aliquem ordinem habere per comparationem ad aliquam causam, non inconuenit illum effectũ habere causam per se, quia talis effectus licet per cõparationem ad aliquas causas sit effectus per accidẽs, per comparationem tamen ad aliam causam erit effectus per se, sicut concursus duorum seruorum secundum se, & ad particulares vtriusque causas comparatas, est ens per accidens, quia motus vnius serui ad motum alterius secundum se nullum ordinem habet, similiter inuentio alterius conseruit eum ambulatione serui nullum ordinem nullámque vnitatem secũdum propriam naturam habet, neque secundum propriam causam, ideo huiusmodi concursus si referatur in virtutem motuum vtriusque, aut in corũ intentionem, non habet causam per se, sed tantum causam per accidens, cum virtus motiua aut intentio vnius non habeat efficaciam super alterius motum & intentionem. si autem consideretur huiusmodi seruorum concursus in comparatione ad dominum eos mittentem vt concurrerẽt & sibi obuiarent, iam isti motus & inuentio conseruit eum motu habent aliquam vnitatẽ ordinis ex intentione domini mittentis & ordinantis vnum motum cum alio, & motum vnius ad intentionem conseruit: & ideo vt sic talis concursus est effectus per se, & habet causam per se. eum ergo dicitur quòd effectus per accidens non habet causam per se, intelligitur de ipso inquantum est effectus per accidens, & inquantum est ens per accidens, non autem inquantum est aliquo modo ens per se, & effectus per se.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd licet omnis effectus per accidens in istis inferioribus excepto malo culpę referatur in deum sicut in causam per se: quia respectu illius sunt effectus per se & ordinati & intenti, & aliqui etiam referantur sicut in causam per se in virtutem corporis cælestis, non tamen omnes huiusmodi effectus in virtutem cælestem reducuntur sicut in causam per se, imò aliqui etiam per accidẽs inueniuntur ad corpus cæleste comparati. nam cum effectus qui euenit præter intentionem alicuius causę, sit ab ipsa per accidens, & intentio causæ nihil aliud sit quam inclinatio ipsius ad productionẽ effectus, quidquid euenit præter inclinationem causæ, siue sit aliquid positiuum, siue sit aliquod priuatiuum, euenit per accidens à tali causa. quia ergo cælum est causa agens in hæc inferiora vt in pluribus, & aliquando deficiens, scilicet in paucioribus, si inclinetur verbi gratia ad tempestatem excitandam, & non eueniat tempestas, sed serenitas ex concursu alicuius causæ impedientis, dicetur & ipsa serenitas & non euentus tempestatis per accidens esse in ordine ad cæli influxum, eo quòd præter eius intẽtionem & inclinationem sit: similiter si animã hominis agendo in corpus ad aliquid inclinet, & voluntas quæ nõ subditur cælesti corpori, directè contrarium eligat, dicetur in ordine ad eũ sieri per accidens quod voluntate fit, quia præter eius inclinationem fit & præter eius intentionem. Ex his patet verum esse quod inquit sanctus Thomas respondendo ad rationem Auicennæ, quòd inquam non oportet omnes cælestes effectus de necessitate euenire, eo quòd oporteat omnem effectum reduci in aliquam causam per se, quia effectus poterat impediri ex aliqua causa per accidens concurrente, ne eueniret, & quòd licet contingat illam causam impedientem in aliquod cæleste principium reducere, ipsa tamen non impedit talem effectum nisi ratione concursus cum virtute & inclinatione causæ ad talem effectum, qui concursus per accidens est, accidit enim huic causæ secundum quòd hoc tempore est ad productionem istius effectus inclinata, vt simul sit alia causa quæ illo eodem tempore aliquid agat quod sit sui effectus impeditiuũ talis autem concursus per accidens non habet aliquam causam naturalem per se, sed tantùm per accidens, licet causa concurrens, quæ habet impedire secundum se, aliquam habeat causam.

sunt in ordine ad eum dine ad eum per quem cælum.

SED contra prædicta occurrunt duo dubia. Primum est, quia videtur quòd talis cõcursus diuersarum causarum habeat causam per se contra id quod hic dicitur. nam causa cõcurrens quæ impedit, non agit nisi virtute cæli cum omnes causæ inferiores agant in virtute superioris. similiter causa quæ erat disposita ad productionem sui effectus, virtute cæli ad suum effectum inclinabatur: ergo vtraque causa particularis simul ab vna causa, scilicet virtute cælesti mouebatur ad suum effectum, ergo earum concursus erat per se intentus à cælo. probatur vltima consequentia, quia inquit sanctus Thomas sexto Metaphysicę quòd florittio huius herbę vel illius si referatur ad particularem virtutem quę est in hac planta vel in alia, nullum ordinem videtur habere ad florittionem alterius, imò videtur per accidens quòd hac herba florente illa floreat, quia causa florittionis vnius non est causa florittionis alterius. si autem ad virtutem corporis cælestis quę est causa communis referatur, inuenitur cõcursus harum florittionum non esse per accidens, sed esse ordinatus ab aliqua causa prima quę simul mouet vtramque herbam ad florittionem. Ex his enim patet quòd vbi causę concurrentes ab eadem causa simul mouentur, talis concursus nõ est per accidens: & per consequens si à cælo diuersę causę particulares simul ad operationem inclinantur, sequitur quòd illarum concursus non erit per accidens, sed per se intentus. ex hoc vlterius sequitur, q̃ nihil est per accidens in istis inferioribus in ordine ad virtutẽ cæli, cum omnes causę concurrentes quarum vna alteram impedit, à virtute cæli moueatur. Secundum dubium est, quia non videtur hic assignare san. Tho. aliam rationem quare nõ oportet omnẽ effectum reducere in causam per se, nisi quia effectus per accidens habet causam cõcursum diuersarum causarum agentium quarum vna impedit reliquam, cuius concursus nõ est

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquæ causa per se. contra hoc autem videtur esse dictum ipsius sexto Metaphysicæ, vbi ponit quòd potest per accidens non euenire effectus corporis cælestis propter indispositionem materiæ, ergo non omnis euentus per accidens habet pro causa cōcursum diuersarum causarum agentium.

Quomodo concursus causarum particularum agentium ordinetur ad vnum per se in ordine ad virtutem cælestem.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd licet cælum sit vniuersalis causa omnium effectuum naturalium in istis inferioribus, sunt tamē in cælo virtutes diuersę & diuersi influxus diuersarum stellarum & diuersarum cōstellationum: quæ quidem virtutes licet si secundum se considerentur, sint inter se ordinatę, secundum tamen quòd in operationem exeunt, & ad suos effectus, terminantur, nullum per se ordinem videntur habere, cum virtus vna ad alterius effectum non se extendat. sicut enim omnes potentię animę secundum se sunt ordinatę, inquantum ex intentione & inclination animā ab eius essentia originatur, ideo illarum concursus in vna animę essentia est per se & ab anima intentus, & à deo creante animā: multę tamen ipsarum quantum ad actualem operationem per se ordinem non habent, sed concursus ipsarum operationū per accidens est, sicut quòd visu aliquid vidente, guttis aliquod dulce percipiat, per accidens est, cum neque actio visus requiratur ad actionē guttis, neque e conuerso. ita omnes virtutes cęli sunt quidem ordinatę inquantum illarum ordinem deus qui est earum immediata causa statuit, concursus tamen actualis operationis vnius cū actuali operatione alterius, siue effectus vnius cū effectu alterius potest per accidens esse, sicut per accidens est quòd vna stella moueat aliquam materiam ad frigiditatem, alia stella aliam materiam aut eandem ad caliditatem tunc moueat, si ad ipsas particulares virtutes respiciatur: quo fit vt si ab vna virtute cęlesti mouentur diuersę causę ad agendum, concursus illarum causarum in agendo sit per se in ordine ad cęlestem virtutem: quia est secundum inclinationem & intentionem vnius virtutis simul vtramque causam ad operationem mouentis. si autem diuersę causę particulares à diuersis virtutibus cęlestibus non subordinatis simul ad suos effectus moueantur, concursus illarum causarum in agendo per accidens est etiam ad virtutes cęlestes relatus: quia non mouentur ad agendum ex intentione vnius virtutis, sed ex intentione diuersarum virtutum non habentium inter se ordinem quantum ad suas actuales operationes & suos effectus, & per consequens non intendentium aliquam vnitatem inter operationes & effectus. Dicitur ergo quòd mens sancti Thomę hoc loco est, quòd non semper concursus causarum agentium habet causam per se virtutem cęlestem, quia non semper ab eadem virtute cęlesti mouentur ad proprias actiones. In sexto autem Metaphysicę vult quòd aliquando habet causam per se virtutem cęlestem: quia ab vna & eadem virtute cęlesti mouentur ad agendū, sicut duę herbę mouentur quandoque ab vna virtute cęlesti ad floritionem. quia autem concursus causę dispositæ & ordinatę ad productionem alicuius effectus cum causa impediente ne ille effectus eueniat, non est ex vna virtute cęlesti vtramque causam ad operandum mouente, sed ex diuersis, quarum vna mouet vnam ad productionem vnius effectus, altera verò mouet alteram ad actionem impedientem alterius actionem, ideo cōcursus illarum causarum quarum vna impedit alteram, non est per se etiam ad cęlestem virtutem relatus: & quia hic sanct. Thom. loquitur de tali concursu ex quo causa à suo effectu impeditur, ideo absolutè inquit quòd est per accidens, & non habet causam per se aliquod cęleste principium. In sexto verò Metaphysicę loquitur de concursu causarū vniuersaliter, siue scilicet hic concursu causarum se impedientium, siue causarum non se impedientium. ideo non dixit absolutè concursum ipsarum non habere causam cęlestem, sed dixit aliquem concursum scilicet causarum non impedientium posse habere causam per se cęlestem virtutem.

AD argumentum ergo negatur prima consequentia, quia licet in causis sese impedientibus, vtraque causarum ad suas actiones à virtute cęlesti inclinetur, non autem ab vna virtute cęlesti mouentur, sed à diuersis: & ideo concursus illarum particularium causarum per accidens est etiā ad virtutem cęli comparatus. Si autem initaretur quòd licet itę causę quarum vna impedit alteram, ad diuersas virtutes cęlestes referantur, oportet tamen illas tandem in primum motum cęli referre, qui est vnus, & sic occursus ipsarū habebit causam per se ipsum cęli motū: dicitur q̄ motus cęli non agit in hęc inferiora per se mediātibus virtutibus cęlorum & stellarū: ideo vt mouet illas causas inferiores, non habet rationem vnius causę, sed plurium ratione diuersarū virtutū quibus mouet licet in se sit vnus: propterea non oportet harū causarū concursum propter vnitatē motus cęlestis habere causam per se. Si itē initetur q̄ omnes particulares stellarum virtutes ab vniuersali virtute primi orbis in hęc inferiora influentis dependent. omnis enim causa inferior in virtute superioris causę agit, & sic omnis concursus inferiorū agentium ab vna virtute dependet, & consequenter est per se. Respondetur quòd dupliciter potest illa vniuersalis virtus considerari. Vno modo in sua vniuersalitate absolutè, vt est in ipso primo orbe: alio modo vt est in aliqua virtute inferiori limitata, ad aliquēmque particularem effectum determinata. si cōcursus inferiorum agentium ad ipsam vniuersalem virtutē primo modo sumptam comparetur, sic vtique conceditur quòd omnis concursus inferiorum causarum naturaliū est per se, nullūsque est per accidens, eò quòd ab vna numero causa omnis inferior virtus agens, simul ad agendum moueatur. si autem ad ipsam secundo modo considerata sumptā referatur, concursus ad aliquā virtutem potest esse per accidēs. Sic enim agentia aliqua inferiora sese impedientia non referuntur in illam virtutē vt vna est, sed vt inferiorib' est multiplicata, & multipliciter limitata, accidítque illi sic limitatę, vt dum ad hunc particulare effectum aliquam causarum particularium mouet, ad alium effectū alio modo limitata simul moueat: & ideo prēter intentionem eius est quòd aliqua causa impediēs simul agat. Dictum ergo sanct. Tho. non intelligitur primo modo, sed secundo. Nam & cū dictum est aliquem effectum naturalem in istis inferioribus euenire per accidens in ordine ad cęlestem virtutem, non est hoc in primo sensu accipiēdum, quasi videlicet aliquis effectus naturalis posit prēter inclinationem omnium virtutū cęlestium aut illius primo vniuersalis virtutis in sua vniuersalitate sumptę euenire, sed est accipiendum in secundo sensu. Non enim inconuenit quòd non eueniat in istis inferioribus effectus ad quem hęc particularis virtus cęlestis, aut etiam vniuersalis illa virtus in hac particulari virtute limitata inclinatis, sed aliud propter alias causas prēter eius intentionem & inclinationem eueniat.

Respondetur obiectio.

AD secundum dubium respondetur, & dicitur primo sup posito, quòd sanctus Thomas loquatur de cōcursu causę agentis impedientis, quòd dupliciter possumus loqui de effectu corporis cęlestis scilicet aut de eo quem producit mediante aliqua particulari causa potenti deficere, aut de eo quę per ipsum immediate producit. si loquamur de illo quę mediāte aliqua causa defectibili producere potest, sic potest esse quòd nō sequatur effectus ex aliqua causa efficiente impediēte actionem alterius causę vt ab ipsa egreditur. si autem loquamur de illo quem immediate producit, sic nō potest impediri per actionem alicuius causę agentis quę impediat ipsam actionem vt egreditur ab agente, cum virtus cęlestis debilitari aut alterari non possit, sed impediri potest ex parte materię: quia cum virtus cęlestis non agat nisi per motum, & sit finita & limitata, requirit materiam dispositam & determinatam ad susceptionem influxus cęlestis. contingit autem aliquando vt materia non sit disposita ad susceptionem talis influxus, aut propter grossitiem suam, aut propter frigiditatē, vel caliditatem, vel aliquid huiusmodi, siue illa indispositio sit à natura, siue sit ab aliquo extrinseco agente causata, & tunc propter concursum talis materię indispositę cum virtute cęli per accidens euenit, vt nō sequatur cęlestis effectus, non ergo id quod dicitur sexto Metaphysicę contradicit ei quod hic dicitur, quia ibi loquitur sanctus Thomas de effectu cuius ipsum tantum cęlum est causa, hic autem loquitur de effectu cęli mediante causa contingente producibili. Dicitur secundò quòd ex verbis sancti Th. nō habetur hic quòd loquatur de concursu tantùm causę agentis impedientis actione alterius vt egreditur ab agēte: sed indifferēter loquitur de concursu, siue sit concursus per accidens causę agentis impedientis actionem vt egreditur ab agente, siue sit concursus causę agentis impedientis, eo quòd materiam dispositam reddat, siue sit concursus ipsius tantùm materię ex propria natura indispositę. in omni enim huiusmodi cōcursu verum est, quòd licet causa impediens secundum se posit in aliquod cęleste principium referti, non tamen omnis concursus habet causam per se cęlestem virtutem, sed est aliquis cōcursus qui cum sit per accidēs, non potest in vnam cęlestem causam referri.

Ratio quare motus cęli non agit in hęc inferiora per se.

ADVERTENDVM vltimò, quòd hęc determinatio sanct. Tho. scilicet quòd corpora cęlestia non agūt de necessitate in istis inferioribus, nō contradicit ei quod superius multotiens est dictum, scilicet quòd motus cęli, aut quòd cęlum est causa necessaria. Illud enim intelligitur, vt inquit sexto Metaphysicę, quòd corpora cęlestia & eorum motus & actiones quantum in ipsis est necessitatem habent, quia videlicet neque ipsa corpora corruptibilia aut alterabilia sunt, neque quantum ex ipsis est possunt non agere: huic autem non repugnat quòd effectus eorum possint deficere propter indispositionem materię vel propter contingentiam aut libertatem secundarum causarum.

Quòd motus cęlestis corporis non sunt causa electionum nostrarum ex virtute animæ mouentis.

Caput 87.

SEd tamen attendendum quòd Auicēna vult quòd motus cælestium corporum sint nostrarum electionū causæ: non quidem per occasionem tantùm, sicut suprà dictum est, sed per se. Ponit enim corpora cælestia esse animata: vnde oportet cū motus cælestis sit ab anima, & sit motus corporis, quòd sicut inquantum est motus corporis, habet virtutem trāsmutandi corpora: ita inquantum est ab anima, habeat virtutem imprimēdi in animas nostras: & sic motus cælestis sit causa electionū nostrarum: & voluntatum. ad quod etiam redire videtur positiō Albumasar * in primo sui introductorii. Hæc autem propositio irrationalis est. Omnis enim effectus qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento sicut & agenti. non enim quilibet instrumento vtimur ad quemlibet effectū: vnde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. actio autem corporis nullo modo se extēdit ad immutationem intellectus & voluntatis, vt suprà ostensum est, nisi fortè per accidens, inquantum ex his immutatur corpus, sicut prædictum est: impossibile & ergo quòd anima cælestis corpori si sit animatum, in intellectum est voluntatem imprimat mediante motu cælestis corporis.

Alimus. in 2. phys. com. 14. Mensa sic a. corpus.

Albumasar in introductorio.

2. Amplius, causa ageus particularis in agendo similitudinem gerit causæ agentis vniuersalis, & est exemplum eius. si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret: sicut cum per significationem vocis suam intelligēriam pandit: actio corporalis quæ est ab vna anima, non peruenit ad aliam nisi mediante corpore, vox enim prolata immutat organū auditus: & sic à sensu percepta peruenit eius significatum vsque ad intellectū. si igitur anima cælestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum: actio illa nō peruenit vsque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, quæ quidem non est causa nostrarum electionum, sed occasio tantùm, sicut ex præmissis patet.* non igitur erit motus cælestis causa nostræ electionis nisi per occasionem tantùm.

Aristo. 8. phys. probatur in septimo Physicorum.

3. Item, cum mouens & motum oporteat simul esse, vt probatur in septimo Physicorum *: oportet quòd à primo non mouente perueniat motus vsque ad vltimū quod movetur, quodam ordine: vt scilicet mouens per id quod est sibi proximum moueat id quod est eo distās: corpori autem cælesti quod moueri ponitur ab anima sibi coniūcta, propinquius est corpus nostrum quàm anima quæ nō habet ordinem ad corpus cæleste nisi mediāte corpore. quod ex hoc patet: quia intellectus separatus nullū habet ordinem ad corpus cæleste, nisi forte mouentis ad motū. immutatio igitur corporis cælestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. ad motum autem corporis non mouetur anima nisi per accidēs: nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem: vt dictum est. motus igitur cælestis non potest esse causa electionis nostræ per hoc quòd est ab anima.

4. Præterea, secundum positionem Auicennæ & quorundam philosophorū aliorum intellectus agens est quædam substantia separata, quæ quidem agit in animas nostras inquantum facit intellecta in potētia esse intellecta in actu. hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, vt patet ex his quæ dicta sunt in secundo libro *. quod igitur agit directe in animam nō agit ita eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. anima igitur cæli si sit animatum, non potest esse causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per motum cæli. Per eadem etiam rationes potest probari quod motus cæli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiæ separatæ. si quis ponat cælum non esse animatum, sed à substantia separata moueri.

** cap. 67. & 8.*

Super cap. 87.

QVia ad prædicta in cap. 81. posset aliquis dicere, quòd licet cælum virtute corporea non possit esse causa nostrarum electionum, potest tamen earum esse causa virtute animæ mouentis, vult sanctus Thomas hanc euasionem excludere, & duo facit. Primo enim recitat quorundam opinionem: secundò eam remouet.

QVANTVM ad primum, inquit quod Auicenna posuit motus cælestium corporum esse causam nostrarum electionum, non per occasionem tantùm, sed per se. cum enim motus cælestis secundum ipsum sit ab anima, & sit motus corporis, dixit q̄ sicut inquantum motus corporis habet virtutem tranimutandi corpora, ita inquantum est ab anima, habet virtutem imprimēdi in animas nostras. ad idem etiam inquit sanctus Thomas opinio Albumasar in primo sui introductorij redit.

QVANTVM ad secundum, arguit contra prædictam positionem primò sic. Actio corporis cælestis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus & voluntatis nisi forte per accidēs, vt suprà est ostensum: ergo anima cælestis corporis si sit animatum, non potest in intellectum & voluntatem imprimere mediante motu cælestis corporis. probatur consequentia: quia cum omnem effectum qui per instrumentū aliquod ab efficiente procedit, oporteat esse proportionatum instrumento sicut agenti, illud non potest per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti.

instrumēti per instrumentū aliquid ad aliquid extendat ad immutationem intellectus & voluntatis, ad eam ta. quod nullamen se extendit inquantum e t instrumentum animæ mouentis: sicut & ab ipso san. Tho. ponitur quarto sententiarum, dist. quæstiu. 1. artic. 1. ca. quod res sensibilis quæ est faciamentum, inquantū est dei instrumētum, causat in anima caracterem sue exhibit. modo actio propria in strumenti

ADhanc rationem fortasse diceret aliquis quòd principiū petit. nam hoc probandum est, quòd actio corporis nullo modo se extendat ad immutationem intellectus & volūtatis. Dicetur enim quod licet actio corporis, vt corporis est, absolutè non se extendat ad immutationem intellectus & voluntatis, ad eam tamen se extendit inquantum est instrumentum animæ mouentis: sicut & ab ipso san. Tho. ponitur quarto sententiarum, dist. quæstiu. 1. artic. 1. ca. quod res sensibilis quæ est faciamentum, inquantū est dei instrumētum, causat in anima caracterem sue exhibit. Videmus enim calorem, qui est animæ instrumentum, sua propria actione quæ est calefactio, attingere corpus in quod cibus virtute animę cōuertitur. similiter videmus quòd serra omnem illam materiam sua propria actione quæ est scindere, attingit, in quam ars per ipsam tanquam per instrumentum formā artificialem inducit. secundum ergo hunc sensum procedit ratio sancti Thomę. Nam cum illud non possit per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio propria instrumenti, neque scilicet per modum inducentis formam, neque per modum disponentis aliquo modo materiam aut subiectum, neque per modum aliquo modo agentis in illud passum, & actio propria corporis cælestis nullo modo se extendere possit ad immutationem intellectus & voluntatis, scilicet aut formam principalem inducendo, aut disponendo directè in ipsum intellectum & voluntatem agendo, vt superius est ostensum: manifestè sequitur non posse corpus cæleste esse instrumentum aliquod

Universidad de Navarra Biblioteca de Humanidades

mouentis ad immutandum intellectum aut voluntatem: nec assumitur quod est probandum, quia probandum est quod cælum non potest esse causa electionum nostrarum vt instrumentū animæ mouentis. assumitur autem quòd cælum sua propria actione non potest attingere intellectum & voluntatem, quod longe diuersum est à conclusione. Et est simile ac si quis probaret ex terro non posse per serram instrumētaliter fieri scamnum: quia actio propria serræ quæ est scindere & diuidere, non potest serrum attingere. Quod autem obijcitur de sacramento causante characterem in anima, non obstat: quia aliter loquendum est de instrumento diuinæ virtutis, & aliter de instrumento virtutis creatæ. virtus enim creata cum non vtatur instrumēto nisi ad agendum præsupponit in instrumēto quo vtitur ad aliquem effectum, virtutem naturalem qua possit attingere passum in quod agere intendit: alioquin non magis vteturvno instrumēto quam alio. vnde videmus in artificialibus ad diuersos effectus diuersa aptari instrumenta & secundum diuersitatem materiæ in quam ars operari intendit, diuersa accipi instrumenta quæ sua actione materiam possint attingere. idem etiam in naturalibus videmus. virtus autem diuina vtitur sacramentis non tantum ad agendum, sed etiam ad significandū: vnde à Theologis ponuntur non solum in genere causæ, sed etiam in genere signi: ideo non præsupponit virtutem actiuam naturalem in ipsis, quia possint agere in animam in quam intendit deus gratiam per ipsa causare, sed præsupponit in ipsis conuenientiam naturalis actionis ipsorum ad significandum effectum dei in animam, & effectus ipsorum ad significandum effectum diuinum, virtutem autem qua possint in animam operari, illis supernaturaliter tributi, sicut quia aqua baptismalis per suam actionem naturalem quæ est corpus abluere & mundare, est conueniens signum spiritualis absolutionis & mundationis quæ fit in baptismo per gratiam: propterea ipsum assumit deus tanquam instrumentum ad causandum gratiam, dans sibi super naturalem virtutem qua possit suam naturalem actionem circa corpus exercendo etiam super naturaliter in anima aliquam dispositionem ad gratiam introducere, sicut & igni inferni dat virtutē animarū detētiuam, quam sibi nulla virtus creata dare potest. Ratio ergo sancti Thom. optimè procedit in proposito vbi agitur de instrumēto virtutis creatæ, nō autem procedere de instrumento virtutis diuinæ. ideo cum Capreolus in 4. sen. dist. 1. q. 1. respondens ad argumentum Durandi, inquit nō esse vniuersaliter verum instrumentū agere naturaliter & virtute propria aliquam actionem circa quancumque materiam, circa quā agit supernaturaliter, & in virtute alterius, si intelligatur non esse vniuersaliter verum, propterea instrumentū diuinæ virtutis, est bene dictum. si autem intelligatur non esse vniuersaliter verum, quia sit etiam aliquod instrumentum virtutis creatæ quod nullam actionem naturalem possit habere circa materiam circa quam in virtute agentis naturalis operatur, nō puto bene dictum. non enim vt arguebatur posset ratio hic posita saluari, neque saluari posset ratio posita ver. q. 5. ar. 10. ad 5. qua arguit sanct. Thom. quòd quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualē, nisi quia agit per virtutem corporalem: secundum autem virtutem corporalem non agit corpus cæleste nisi in corpus, ideo & actio corporis cælestis quæ est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere. Secundò si vna anima humana in aliam humanam aliquid per operationem corporalem imprimit, talis actio corporalis non peruenit ad aliam animam nisi mediante corpore. declaratur exemplo manifestationis intelligentiæ per vocē significatiuam, ergo si anima cælestis aliquid imprimat per motum corpareum, actio illa non peruenit vsque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, sed illa non est causa nostrarum electionum scilicet sufficiens, sed occasio tantum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia causa agens particularis in agendo similitudinem gerit causæ vniuersalis, & est eius exemplum. Tertiò, corpori cælesti quod moueri ponitur ab anima coniuncta, propinquius est corpus nostrum quàm anima, ergo immutatio corporis cælestis ad animā eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore, ergo motus corporis cælestis non potest esse causa nostræ electionis, scilicet directè per hoc quòd est ab anima. probatur antecedēs, quia anima nostra nō habet ordinem ad corpus cæleste nisi mediante corpore, cuius signum est quòd intellectus separati nullum habent ordinem ad corpus nisi fortè mouentis ad motum. prima verò consequentia probatur, quia cum mouens & motū oporteat esse simul, oportet vt à primo mouente proueniat motus ad vltimum quod mouetur. ordine quodam, vt scilicet mouens per id quod est sibi proximum, moueat id quod est ab eo distans. secunda quoque consequentia probatur: quia ad motum corporis non mouetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem.

Differētia inter instrumentū virtutis creatæ & instrumentū diuinæ virtutis.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd duplex est ordo propinquitatis mobilium ad primum quod mouet, non enim posset ordo situalis, sed est ordo mutabilitatis secundum naturæ institutionem, vt illud videlicet dicatur propinquius primo mouenti, quod per prius natum est ab ipso moueri: illud verò dicitur remotius, quod natum est ab ipso moueri posterius. vnde tanto magis aliquid distat à primo mouente, quanto secundum ordinem naturæ rebus inditum posterius natum est ab ipso moueri, & per plura media oportet ad ipsum ipsius actionem peruenire, corpus autem nostrum medium est inter corpus cæleste & animam nostram secundum hunc ordinem, cum ipsa anima nullum habeat ordinem ad corpus cæleste, nisi quia est corpori vniti: cuius conueniens signū adducit sanctus Thomas, quia substantia intellectualis separata à corpore non habet ordinem ad corpus cæleste, imò magis comparatur ad ipsum sicut mouens ad motum. iccirco non peruenit immutatio corporis cælestis ad animam, etiam virtute animę facta, nisi corporis immutatione mediante, de qua superius est ostensum, quod est tantum electionis nostræ occasio quædam, nō autem sufficiens causa, & in hoc consistit ratio sancti Thomæ. Quarto, secundum positionem Auicennæ & quorundam philosophorum aliorum, intellectus agens est substantia separata agēs in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. hoc autem facit per abstractionem ab omnibus materialibus conditionibus, ergo quòd directè agit in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo, ergo &c.

ADVERTĒ quòd ista ratio est persuasiua tantūm ad hominem Auicennæ sectatorem: quia si intellectus agens apud Auicennam est substantia separata, & agit in animam nostram causando in ipsa species intellectas à materialibus & corporalibus conditionibus abstractas, signum euidens est, si quod directè in animam nostram agat, illud non agere in ipsam per motum corporeum. non est autem ratio absoluté concludens, quia apud Aristotelem & sanctum Thomam falsum est, vt superius in secundo libro est ostensum, intellectum agentem substantiam separatam esse. Vltimò inquit sanctus Thomas, quòd per eadē rationes probari posset motum cæli non esse nostrarum electionem causam per virtutem substantiæ separatæ.

Quòd substantiæ separatæ creatæ non possunt esse causa directè electionum & voluntatum nostrarum.

Caput 88.

NON est autem æstimandum, quòd animæ cælorum si quæ sint, vel quæcunque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possint directè voluntatem nobis immittere, aut electionis nostræ causa esse. Omnium enim creatorum actiones sub ordine diuinæ prouidentiæ continentur: vnde præter leges ipsius agere non possunt. Est autem prouidentiæ lex, vt vnumquodque immediatè à proxima sibi causa moueatur: causa igitur superior creata tali ordine prætermisso, nec mouere, nec agere potest: proximum autem motiuum voluntatis est bonum intellectum: quod est suum obiectum: & mouetur ab ipso sicut visus à colore. nulla igitur substātia creata potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat et aliquid esse bonum ad agendum: quod est persuadere: nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostræ, nisi per modum suadentis.

2 Item, ab illo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum: nam omne agens agit per formam sibi: voluntas autem reducitur in actum per appetibile quod motum desiderii eius quietat in solo autem bono diuino quietatur desiderium voluntatis, sicut in vltimo fine, vt ex supradictis patet. solus igitur deus potest mouere voluntatem per modum agentis.

3 Adhuc,

3 Adhuc, sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quæ appetitus dicitur naturalis: ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare, non est nisi illius qui naturam instituit: ergo & voluntatē inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturæ intellectualis causa. Hoc autem solius dei est, sicut ex superioribus patet *. ipse igitur solus voluntatē nostrā in aliquid inclinare potest.

4 Amplius, violentum, vt dicitur in tertio Ethichorum *. est cuius principium est extra nihil conferēte vim passo. Si igitur volūtas moueatur ab aliquo exteriori principio, erit violētus motus. Dico autē moueri ab extrinseco principio quod moueat per modum agentis, & non per modū finis: violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quòd voluntas moueatur à principio extrinseco quasi ab agente: sed oportet quòd omnis motus volūtatis ab interiori procedat. nulla autem substantia creata coniungitur animæ intellectuali quātum ad sua interiora nisi solus deus qui solus est causa ipsius, & sustinēs eam in esse. A solo igitur deo potest motus voluntarius causari.

5 Adhuc, violentum opponitur naturali & voluntario motui: quia vtrumque oportet quòd sit à principio intrinseco. Agens autem exterius sic solùm naturaliter mouet, inquātum causat in mobili intrinsecum principium motus sicut generans quod dat formam grauitatis corpori grauī generato, mouet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum mouere potest ab sque violentia corpus naturale nisi fortè per accidens, sicut remouens prohibens, quod magis vtitur motu naturali vel actione quàm causet ipsum illud igitur solùm agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est deus qui animam solus creat, vt in secundo ostensum est *. solus igitur deus potest mouere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicitur Prouerbiorū vigesimo primo: Cor regis in manu domini: & quocūque voluerit, inclinabit illud. Et ad Philippenses secundo: Deus est qui operatur in nobis & velle & perficere pro bona voluntate.

Super cap. 88.

POstquam ostendit sanctus Thomas corpora cælestia non esse directè nostrarum electionum causam, vult consequenter ostēdere quòd nec etiam substantiæ separatæ ipsarum sunt causa, sed solus deus. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò ostendit malè à quibusdā exponi authoritates sacræ scripturæ quibus ostenditur deū esse causam nostrarum electionum, cap. sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio: neque animæ cælorum si quæ sunt, neque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possunt directè voluntatem, id est, actum voluntatis nobis immittere, aut electionis nostræ causa esse. probatur primò sic. prouidentiæ lex est vt vnumquodq; immediatè à proxima sibi causa moueatur. ergo causa creata superior tali ordine prætermisso nec mouere nec agere potest, ergo intellectualis substantia non potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellecto, ergo non potest egere in voluntatem nisi per modum suadentis. probatur prima consequentia, quia cum omnes creatorum actiones sub ordine diuinæ prouidentiæ contineantur, præter leges ipsius agere non possunt. Secunda verò probatur, quia proximum motiuum voluntatis est bonum intellectum, quod est eius obiectum, & mouetur ab ipso sicut visus à colore. Tertia quoque probatur, quia mouere voluntatem mediante bono intellecto, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Videtur autem hæc ratio inefficax esse. posset enim dici quòd cum loquamur hic de motione voluntatis ab alio per modum efficientis, non videtur ad propositū esse quod bonum intellectum sit proximū motiuum voluntatis: quia bonum non mouet voluntatem per modum efficientis, sed per modum finis & obiecti: vnde stant simul quòd intellectualis substantia moueat effectiuè & proximè voluntatem, & quòd volūtatis motiuum proximum per modum obiecti sit bonum intellectum: & sic nō remouetur ordo diuinæ prouidentiæ per hoc quòd intellectualis substātia immediatā moueat voluntatem: negatur enim quòd bonum cognitum sit proximum motiuum voluntatis effectiuè.

Immutatio voluntatis potest intelligi vel ex parte voluntatis vel ex parte obiecti

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ in q. vert. 22. art. 9. q. cum actus volūtatis sit quasi medius inter potentiam & obiectum, immutatio voluntatis ab aliquo per modum efficientis potest considerari vel ex parte voluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte volūtatis illud solùm habet effectiuè immutare voluntatem, quod intra ipsam operatur ipsum actum voluntatis causando, quod scilicet est intra ipsam, & eius actum operatur. ex parte verò obiecti dicitur illud effectiuè immutare voluntatē, quod non operatur intrinsecè in voluntate, sed extrinsecè volūtati obiectū proponit. Tale autē dicitur mouere volūtatē indirectè. quia hoc solùm agit q; facit apparere aliquid esse bonū, ex qua apparitione volūtas in illud bonum se ipsam moueti & liquide tale obiectum proponat quod sit natum voluntatē necessitare, aut ad eliciēdum operationē circa ipsum, quod pertinet ad exercitiū actus, aut si eliciat actum, q; eius actus sit, q; sequantio aut sit fuga, quod est necessitate quo ad specificationem actus, tunc dicitur tale sufficienter mouere voluntatem ex parte obiecti, non quidem causando ipsum voluntatis actum, sed proponendo tale obiectum, & faciendo vtiliud taliter bonum apparere, quod ad eius præsentiam voluntas necessitetur in seipsa talem producere actum, siue potius homo per voluntatem, vt in superioribus est ostensum. si autem proponat obiectum quod non sit natum necessitare voluntatem, sicut sunt omnia creata, tunc dicitur mouere voluntatem ex parte obiecti per modum persuadentis tantūm, & aliqualiter indirectè inclinantis non autem per modum necessitantis ad actum. sudio enim nō cogit inuitum, vt Augustinus dicit in lib. 83. q. Ista ergo ratio optimè procedit de motione volūtatis à substantia intellectuali effectiuè. quia enim non potest aliquid creatum immutare voluntatem effectiuè, nisi proponendo bonum cognitu, & faciēdo illud apparere bonum cum bonū cognitū sit obiectū volūtatis & obiectum sit proximū motiuū potentię: ideo cōcludit q; substātia intellectualis non potest mouere volūtatē, nisi mediante bono intellecto, & cōsequenter nisi per modū persuadentis, & indirectè volūtatem inclinantis. Ad obiectionem ergo dicitur, quòd licet quæramus hic de motione per modum efficientis, & bonum intellectum nō moueat voluntatem nisi per modum finis, non propter hoc tollitur efficacia rationis, quia hoc est vniuersaliter verum in ordine diuinæ prouidētiæ, quòd superior creatura non mouet, nisi mediante proxima causa in quocunque genere causæ agat. ideo cum immediatum & proximum motiuum ipsius sit bonum intellectum, quod mouet per modum finis & formæ, licet non per modum efficienter, sicut & quælibet potentia habet proximè à suo obiecto moueri, necesse est si aliqua substantia intellectualis mouet volūtatem, vt illam mediante bono intellecto moueat, & consequenter moueat non intrinsecè operando in volūtatem, sed tantum indirectè & extrinsecè.

ADVERTENDVM autem cum inquit sanctus Thomas voluntatem moueri à bono, sicut visum à colore, quòd hoc intelligendum est absolutè, non autem quantum ad eundem modum motionis. Secundo, in solo bono diuino quietatur desiderium voluntatis sicut in vltimo fine, ergo solus deus potest mouere voluntatem per modum agentis. probatur consequentia, quia ab illo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum, cum omne agens agat per formam, voluntas autē reducitur in actum per appetibile quod motum desiderij eius quietat. Sed videtur ista ratio non concludere, primo, quia negati potest consequentia: ad cuius probationē diceretur, quod si assumptum intelligatur ad hunc sensum, quod ab illo solo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum secundum totam suam potentialitatem, falsum est. nam materia prima potest reduci in actum ab agente aliquo à quo non reducitur in actum quo ad omnem eius potentialitatem. si autem intelligatur secundum partem suæ potentialitatis, sic falsum est ab illo solo appetibili voluntatem reduci in actum, quod motum desiderij eius quietat, nam & illud appetibile quod non quietat motum desiderij, reducit voluntatem ad actum, vt patet per experientiam. Secundo, quia si debeat rectè subsumi minor propositio, debet intelligi quod appetibile est forma per quam agens mouet volūtatem, hoc autem est falsum, quia appetibile nominat terminum motus voluntatis, non autem formam qua agens aliquod intrinsecè in voluntatem operatur. Tertio, quia si quid cōcludit ista ratio, concludit quod solus deus potest mouere vo

Universidad de Deusto Biblioteca

tuggatem per modum quietantis ipſam ſiue eius deſiderium: dicere autem quòd hoc admiſſo non ſequitur nihil aliud agere in voluntatem, quia licet alia non agant in ipſam cauſando quietem deſiderij, agent tamen cauſando amorem qui deſiderium præcedit, & cauſando ipſum deſiderij motum.

A D huius euidentiam conſiderandum eſt primò, quòd cum dupliciter poſsit intelligi aliquid eſſe cauſam volũtatis humanę & electionis noſtræ per modũ agentis intrinſecè in potentiam voluntatis, ſcilicet aut tanquam agens ſufficiens & adæquatum voluntati: ſicut intellectus agés ſufficiens & adæquatum intellectui poſsibili: aut tanquam agens inſufficiens, potens ſcilicet inclinare voluntatem in volitum, ſed non potens eam neceſsitare ad eliciẽdum actum volendi quietãtem volũtatem. Per primam rationem probauit ſanctus Thomas nullo modo poſſe moueri intrinſecè voluntatem à ſubſtantia intellectuali, ſed tantùm extrinſecè: per hanc autem rationem probat particulariter quòd ſolus deus poteſt ſufficienter & tanquam agens adæquatum mouere intrinſecè voluntatem per modum ſufficientis agentis. In tertia verò ratione probat particulariter quòd etiam per modum agentis intrinſecè quomodocunque inclinantis ſolus deus voluntatem mouere poteſt.

CONSIDERANDVM ſecundò quod bonum & appetibile quod eſt obiectum voluntatis, eſt cauſa formalis à qua voluntas habet reduci in actum, & à qua eius operatio ſpecificatur: ſed illud ſolum appetibile habet ſufficienter & adæquate reducere volũtatem in actum, tanquam ſcilicet forma extrinſeca, quod ipſam natum eſt quietare ne aliud vlterius appetibile deſideret: quia ſi aliquod appetibile nõ eſt natum quietare omnino voluntatẽ, conſtat quòd illud non ſufficienter & adæquatè poteſt volũtatem in actum reducere, cum volitione enim illius remanere poterit alterius rei deſiderij, & ſic non erit totaliter voluntas reducta ad actum.

CONSIDERANDVM tertiò quòd cum omne agens agat per formam per quam mobile reduci habet in actum, neceſſe eſt ſi appetibile eſt forma à qua in actum reducitur voluntas, quòd appetibile ſit forma agentis intrinſecè in volũtatem. agit enim vnumquodque formaliter per ſuam formam qua eſt in actu: & ſi aliquid debet agere in voluntatem tanquam agens ſufficiẽs & adæquatum, oportet vt formam eius qua eſt in actu, & qua agit in voluntatem, ſit appetibile, & bonum quod natum eſt voluntatem quietare omnino, ne aliquid aliud vlterius deſideret: & quia ſolum bonum diuinum, quod ſcilicet eſt vniuerſale bonum & vltimus finis, poteſt omnino quietare voluntatẽ, cum voluntas in ſolo vltimo fine quietetur, ideo illud ſolum erit agens ſufficiẽs & adæquatum ac proportionatum volantati, cuius propria forma eſt bonum diuinum: & quia hoc eſt ſolus deus, ideo ſolus deus eſt tale agens: & hoc eſt huius rationis fũdamentum: vnde ſic poteſt ratio ſumari: ab illo agente aliquid natum eſt moueri & pati ſcilicet ſufficienter & adæquatè, per eius formam poteſt in actum reduci ſcilicet omnino: ſed à ſolius dei forma poteſt voluntas reduci omnino in actum: ergo ab ipſo ſolo poteſt effectiuè ſufficienter & adæquatè moueri & pati. Maior verò probatur: quia omne agens agit per formam ſuam. minor verò probatur ſic: ab illius ſolius forma voluntas poteſt omnino in actum reduci, cuius forma eſt appetibile quod motum deſiderij voluntatis quietat, cum per hoc ſolum omnino reducatur formaliter voluntas in actum: ſed ſolius dei forma ſcilicet bonum ipſum diuinum, eſt huiuſmodi appetibile, cum ipſum ſolum bonum diuinum ſit vltimus finis, ergo &c. Conſtat igitur quod hæc ratio efficax eſt ex notis præcedens. vnde ad primam inſtantiam dicitur quòd aſſumptum ad probationem conſequentiæ ſic intelligendum eſt vt diximus, ab illo ſolo agente natum eſt aliquid moueri & pati tanquam ab agente ſufficienti proportionato & adæquato, per cuius formam reduci poteſt in actum omnino. conſtat autem propoſitionem hanc ſic intellectam non habere caluiniam. nam materia à nullo agente particulari reducitur in actum ſufficienter & adæquatè quantum ad totam ſuam potentialitatem. Ad ſecundam dicitur quòd optimè ſubſumitur minor propoſitio, vt patuit in vltima formatione rationis. nam licet appetibile nominet terminum motus appetitus. eſt tamen cauſa formalis motus voluntatis: & ideo ſi aliquid debet effectiuè operari in voluntatem intrinſecè eam reducendo ad actum volitionis, oportet vt per ipſum appetibile agat tanquam per formam ſuam, vt ſic appetibile ſit principium & terminus motus voluntatis. nam & voluntas non mouet ſe ad ea quæ ſunt ad finem niſi actuata aliquo modo fine: inquantum videlicet ex eo quòd in actu habet volitionem finis, cauſat in ſe volitionem eorum quę ſunt ad finem, & homo non cauſat in ſe volitionem finis per voluntatem niſi ipſo fine ſit actuatus ex parte intellectus. niſi enim cognitionem finis haberet, non poteſt velle finem: ſicut & ageus naturale non poteſt formam in materiam introducere niſi eam in ſe habeat aut formaliter, aut virtualiter, vt ſic forma ſit principium & terminus actionis. Ad tertium conceditur quòd ista ratio ſolùm concludit quod ſolus deus poteſt mouere voluntatem per modum ipſam quietans & agentis adæquati: imò potius ex eo quod ſolus poteſt ſua forma voluntatem quietare, cõcluditur quòd ipſe ſolus eſt qui ſufficienter & adæquatè mouere eam poteſt. Tertiò, inclinationes naturales dare non eſt niſi illius qui naturam inſtituit. ergo & voluntatem inclinare in aliquid non eſt niſi eius qui naturæ intellectualis eſt cauſa. hoc autem eſt ſolus deus, ergo &c. probatur prima conſequentia, quia ſicut in re inanimata ſe habet inclinatio naturalis, quæ appetitus naturalis dicitur, ad propriũ finem, ita ſe habet in ſubſtantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis.

A D euidentiam huius rationis cõſiderandum eſt quòd cum appetitus non ſit niſi quædam inclinatio conſequens formam, voluntas quæ nominat appetitum naturæ intellectualis in aliquid, licet iſtæ inclinationes ſint diuerſorum generum & diuerſorum modorum. ſicut autem in natura intellectuali eſt cõſiderare & virtutẽ qua poteſt actu intelligere, & actum intelligẽdi ac formam intellectam, ſecundum quæ dicitur actu intelligens. ita ex parte inclinationis intellectualis duo ſunt conſiderandi, ſcilicet virtus qua natura intellectualis poteſt inclinari actualiter in aliquid, & operatio talis virtutis ſecundum quam dicitur natura intellectualis actu volẽs. Prima eſt virtutis ſiue habitualis inclinatio, cui nomen voluntatis eſt impoſitum: & hic proportionaliter reſpondet naturæ intellectuali potenti actualiter intelligere. Secunda verò eſt actualis inclinatio proportionaliter reſpondens intellectualis naturæ operationi. vnde ſicut in rebus inanimatis appetitus eſt inclinatio naturæ in aliquid, & dicitur appetitus naturalis, ita in natura intellectuali appetitus eſt inclinatio naturæ intellectualis inquantum intellectiua eſt. propterea omnis actus voluntatis eſt inclinatio actualis ipſius naturæ intellectualis: & dare inclinationem actualem tali naturæ & inclinare voluntatem, pro eodem accipiuntur. manifeſtũ eſt autem quòd inclinatio naturæ in aliquid non prouenit niſi ab ipſa natura & à dante naturam, tanquam ſcilicet à cauſante ipſam inclinationem. de tali enim motione procedit ratio, ſicut motus grauis deorſum non eſt niſi à forma grauis, & à generante motus grauis deorſum non eſt niſi à forma grauis, & à generante dante talem formam. ideo manifeſte relinquitur actum voluntatis à ſolo deo cauſari, qui naturam intellectualem ſecundũ ſuam inclinationem cauſat, & ab ipſa intellectuali natura volentem.

Quartò, ſi voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio per modum ſcilicet agentis, non per modum finis, erit motus violentus: ſed violentum repugnat voluntario, ergo non poteſt motus voluntatis ab extrinſeco agente prouenire, ſed ab interiori, ergo à ſolo deo poteſt cauſari. probatur aſſumptum per diffinitionem violenti tertio Ethicorum. probatur verò vltima cõſequentia, quia nulla ſubſtantia creata coniungitur animæ intellectuali quãtum ad ſua interiora: ſed ſolus deus, qui ſolus eſt cauſa ipſius, & ſuſtinet ipſam in eſſe.

ADVERTE quod dupliciter poteſt aliquod agens eſſe extrinſecum alicui mouenti & operanti, vno modo virtualiter tantùm, quia videlicet forma qua operans operatur, eſt ab ipſo cauſata, licet ipſam non conſeruet in eſſe, & per conſequens ipſo remanet virtus agentis, ſicut generans grauia dicitur virtualiter contineri in graui ratione grauitatis ſibi datæ ab ipſo generante. Alio modo nõ tantùm virtualiter, ſed etiam ſecundum eſſentiam propriam: ſicut ſubſtantia immaterialis quæ nõ ſolùm dedit operandi formã qua operatur, ſed etiã ipſam formã ſua actione conſeruat in eſſe, quomodo dictum eſt ſuperius deus eſſe in omnibus rebus per eſſentiam, inquantum omnibus dat eſſe, & omnia in eſſe conſeruat. ad hoc ergo vt operatio alicuius ab aliquo mouente cauſata non ſit violenta, requiritur quòd ipſum agens & mouens ad talem operationem ſit intrinſecum operans, aut ſecũdum eſſentiam & virtutem ſimul, aut ſecundũ virtutem formæ qua operans operatur. ſi enim mouens nullo iſtorum modorum fuerit intrinſecum, operatio erit violenta, vtpote penitus ab extrinſeco proueniens. ſubſtantia autem creata nullo iſtorum modorum eſt intrinſeca naturæ intellectuali: quod dedit intelligere ſan. Tho. dum dixit quod ſolus deus cauſat ipſam: per quod excluditur quòd ſubſtantia creata non eſt illi intrinſeca virtualiter ratione formæ qua operatur: & quia non eſt illi intrinſeca per eſſentiam: ideo optimè ſequitur: ſi ponatur ipſum mouere voluntatem directè cauſando voluntatis actum, quòd erit violentus.

SED occurrit dubium. ſicut enim dicit ſanctus Tho. ſecundò Phyſi. q. motus cæleſtis eſt naturalis non ratione formæ, ſed materiæ, inquantum cælũ habet aptitudinem naturalem ad hoc vt moueatur: ita in propoſito poterit dici quòd motus voluntatis licet ſit ab intellectuali ſubſtãtia creata extrinſeca, non ſequitur quòd ſit violentus, quia voluntas habet aptitudinem naturalem ad hoc vt moueatur à tali ſubſtantia.

Quomodo voluntas mouetur à deo. RESPONDETVR quòd aliter loquendum eſt de motu quo aliquod paſſum habet vt moueatur tantum, & aliter de motu quo cauſatur tu qui eſt operatio eius quod dicitur moueri: quia cum motus ſit actus exiſtentis in potentia, naturalitas motus conſiderati poteſt non tantùm ratione formæ, ſed etiam ratione materiæ ex qua aliquid habet quòd ſit in potentia, & propter hoc motus cæleſtis dicitur naturalis, quia habet potentiam naturalem ad hoc vt per formam. ideo ad hoc vt operatio ſit naturalis, vt naturale diſtinguitur contra violentum, requiritur quòd principium actiuum talis operationis ſit intrinſecum, aut ſecundum ſui eſſentiam, aut ſecundum virtutem formæ qua operans operatur, propter hoc ſi nullo modo ex aliquo intrinſeco voluntas moueatur à ſuam operationem, ſed tantùm ab agente extrinſeco, erit eius operatio violenta. ſi dicatur quòd in tali motione eius operatio erit ab intrinſeco, & ab extrinſeco inquantum erit ab ipſa potentia voluntatis & ſubſtantia intellectuali, & ſic non erit omnino ab extrinſeco: hoc non valet, quia vt ex præcedẽti rationẽ patuit, operatio quæ conuenit rei per modum inclinationis cuiuſdam, cuiuſmodi eſt operatio voluntatis, non poteſt prouenire à ſubſtantia intellectuali creata mediante aliquo principio interiori, cum non ſit cauſa illius principii interioris. ideo ſi ſubſtãtia intellectualis creata moueret effectiuè voluntatem ad actum, ille motus eſſet omnino ab extrinſeco, & non mediante voluntate tanquam mediante principio intrinſeco ad actum inclinante: ſicut ſi graue moueretur ab aliquo quod naturam gratuis non cauſaret, ille motus non eſſet motus naturalis grauis: vt dicitur prima ſecundæ quæſtione nona, arti. 6. ſed eſſet alius motus violẽtus, puta motus ſurſum. motum enim naturalem ex parte formę non poteſt cauſare quod non eſt aliqualiter cauſa naturæ. vnde ille qui lapidem deorſum proiicit, non mouet lapidem deorſum cauſando ipſum motum, ſed applicando grauitatem ad ſuum opus. generans autem quod dedit ſibi grauitatẽ, dicitur mouẽs.

CIRCA illam declarationem, dico autem moueri ab extrinſeco quod moueat per modum agentis. & non per modum finis: aduerte quòd ex hoc declaratur diffinitio violenti, qua dicitur quòd violentum eſt cuius principium eſt extra. intelligitur enim de principio actiuo, non de principio finali: quia quãuis finis à quo aliquis mouetur, ſit extrinſecus ab eo quod mouetur: non tamen talis motus dicitur violentus. imò eſt motus naturalis ſi ſit motus ab vltimo fine prouenies. Quintò, illud ſolum agens poteſt cauſare motum voluntatis abſque violẽtia, quod cauſat principium intrinſecum huius motus, quod eſt voluntas: ſed hic eſt ſolus deus, qui ſolus animam creat. ergo ſolus deus voluntatem mouere poteſt per modum agentis abſque violentia. probatur aſſumptum, quia violentum opponitur naturali & voluntario motui, eõ quòd vtrumque illorum oporteat eſſe à principio intrinſeco: agens autem extrinſecus ſic ſolùm naturaliter mouet inquãtum cauſat in mobili intrinſecum principium motus, nihilque aliud extrinſecum mouere poteſt abſque violẽtia corpus naturale, niſi forte per accidens, ſicut remouens prohibens, quod magis vtitur motu vel actione quàm ipſum cauſet.

CIRCA hoc vltimum dictum aduerte ex doctrina ſancti Tho. 12. 16. ar. 1. quòd vſus rei alicuius importat applicationem eius ad aliquam operationem. quia ergo remouens impedimentum quod prohibebat motum corporis naturalis, quodammodo applicat naturam ipſius corporis ad ſuum motũ, qui eſt quaſi eius operatio in quam naturaliter inclinatur, & in quam tendit ex ſe niſi impediatur, & per conſequens applicat ad perueniẽdum ad naturalem & proprium locum, non autem dat illi corpori motum virtute propriæ naturæ illum cauſando: ideo conuenientiſsimè dictum eſt quòd remouens prohibens magis vtitur motu vel actione quàm ipſum cauſet.

ADVERTE quòd iſta ratio differt à præcedẽti, quia præcedens procedebat ex eo quòd oportet principium motus volũtarii eſſe intrinſecum, ſubſtantia autem creata non eſt intrinſeca animæ intellectiuæ. iſta autem procedit ex comparatione voluntarii ad naturale, quæ ſicut communi ratione opponũtur violento, ita in hoc conueniunt, quòd ſicut extrinſecum agens non mouet naturaliter & abſque violentia niſi cauſet in mobili intrinſecum principium motus: ita etiam in mouente ad actum voluntarium oportet contingere. Quod cum ſubſtantia creata non ſit cauſa voluntatis quę eſt principium intrinſecum actus voluntarii. ſed ſolus deus, ſequitur vt non poſsit mouere voluntatem ad actum voluntarium. iſta tamen ratio eſt præcedentis quædam confirmatio. confirmatur concluſio auth. Prouer. 21. & ad Philip. 2.

Quòd motus voluntatis cauſatur à deo, & non ſolùm à voluntate.

Cap. 89.

QVidam verò non intelligentes qualiter motum voluntatis deus in nobis cauſare poſsit abſque præiudicio libertatis voluntatis, conati ſunt has authoritates malè exponere, vt ſcilicet dicerent quòd deus cauſat in nobis velle & perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem ſic quòd faciat nos velle hoc vel illud, ſicut Origenes exponit in 3. Periarchon, liberum arbitrium defendẽs cõtra authoritates prædictas. Et ex hoc proceſsiſſe videtur opinio quorundam, qui dicebant quòd prouidentia non eſt de his quæ ſubſunt libero arbitrio: ſcilicet de electionibus: ſed prouidentia refertur ad exteriores euentus. non enim qui eligit aliquod conſequi vel perficere, puta ædificare vel ditari, ſemper potenit ad hoc peruenire: & ſic euentus actionum noſtrarum non ſubiacent libero arbitrio, ſed prouidentia diſponuntur. Quibus quidem authoritatibus ſacræ ſcripturæ reſiſtitur euidenter. Dicitur enim Iſaiæ 26. *Omnia opera noſtra operatus es in nobis domine. vnde non ſolùm virtutem volendi à deo habemus, ſed etiam operationem.

Opin. Orig. Alia opi.

*improbatur.

2 Præterea, hoc ipſum quod Salomon dicit, Quocunque voluerit vertet illud: oſtendit non ſolùm diuinam cauſalitatem ad potentiam voluntatis extendi, ſed etiam ad actum ipſius.

3 Item, deus non ſolùm dat rebus virtutem, ſed etiam nulla res poteſt propria virtute agere, niſi agat in virtute ipſius, vt ſuprà oſtenſum eſt *. ergo homo non poteſt virtute voluntatis ſibi data vti, niſi inquantum agit in virtute dei. illud autem in cuius virtute agens agit, eſt cauſa nõ ſolùm virtutis, ſed etiam actus: quod in artifice apparet: in cuius virtute agit inſtrumentum etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, ſed ſolùm ab ipſo applicatur ad actum. deus igitur eſt cauſa nobis non ſolùm volũtatis, ſed etiam volendi.

*ca. 70. huius lib.

4 Amplius, perfectiùs inuenitur ordo in ſpiritualibus quàm in corporalibus: in corporalibus autem omnis motus cauſatus à primo motu. oportet igitur quòd in ſpiritualibus omnis motus voluntatis à prima voluntate cauſetur: quæ eſt voluntas dei.

5 Adhuc, ſuperiùs oſtenſum eſt, quòd deus eſt cauſa omnis actionis & operatur in omni agente: eſt igitur cauſa motuum voluntatis.

6 Item, arguit Ariſt. in 8. Eudemicæ ethicæ per hunc modum: Huius quòd aliquis intelligat, conſilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid eſſe cauſam, quia omne nouũ oportet quòd habeat aliquam cauſam. ſi autem eſt cauſa eius aliud conſilium & alia voluntas præcedẽs, cum nõ ſit procedere in his in infinitum, oportet deuenire ad aliquod primum, huiuſmodi autem primum oportet eſſe aliquid quod eſt melius ratione: nihil autem eſt melius intellectu & ratione, niſi deus: eſt igitur deus primũ principium noſtrorum conſiliorum & voluntatum.

Super cap. 89.

QVIA ad authoritates in ſuperiori cap. adductas peruerſum quidam nituntur dare intellectum: ideo ſanctus Thomas vult eorũ interpretationem excludere, ſuamque poſitionem confirmare, circa hoc autẽ duo facit. Primo ponit eorũ interpretationem, ſecundò illam probat.

QVANTVM ad primũ inquit quòd quidam non intelligẽtes qualiter motũ volũtatis deus in nobis cauſare poſsit abſque præiudicio libertatis volũtatis, cũ inquit Apoſtolus, q deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere: exponunt dicentes

hoc intelligi debere inquantum dat nobis virtutem volendi: nõ autem quia nos velle hoc aut illud. & ista est expositio Orig. in 3. Peri archon. ex hoc etiam videtur processisse opinio diceentium prouidentiam non esse de electionibus, sed de exterioribus euentibus: quia non semper qui eligit aliquid consequi, potest ad illud peruenire, & sic euentus actionum non subduntur libero arbitrio, sed prouidentia disponuntur.

QVANTVM ad secundum arguitur contra hanc interpretationem, ostendendo quod non solum virtutem volendi à deo habemus, sed etiam operationem voluntatis, primo quia Isaiæ 26. dicitur: Omnia opera nostra operatus es in nobis domine.

Secundò, quia cum inquit Salomon loco superius allegato: Cor regis in manu domini, & quocunque voluerit vertet illud: ostendit diuinam causalitatem non solùm ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius. Tertiò arguitur ratione, homo non potest virtute voluntatis sibi data vti nisi inquantum agit in virtute dei: ergo deus est causa non solum voluntatis, sed etiam volendi. probatur antecedens: quia nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute dei, vt superius est ostensum. consequentia verò probatur, quia illud in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. declaratur in artifice respectu instrumenti. Quartò, in corporalibus omnis motus à primo motu causatur, ergo & omnis motus voluntatis causatur à prima voluntate. probatur consequentia: quia perfectius inuenitur ordo in spiritualibus quàm in corporalibus. Quintò, superius est ostensum q̃ deus est causa omnis actionis, & operatur in omni agente, ergo, &c. Sextò arguitur ratione Arist. in octauo Eudemiæ ethicæ, id est, ethicæ ad Eudemum scriptæ inam libri Ethicorum qui habentur in vsu, sunt ad Nichomachum scripti. Quòd aliquis intelligat, consilietur, eligat, & velit, oportet aliquid esse causam: quæ si est aliud consilium & alia voluntas præcedens, oportet deuenire ad aliquod primum, cum non sit procedere in istis in infinitum: ergo deus est primum principium nostrorum consiliorum & voluntatum. probatur assumptum, quia omne nouum oportet q̃ habeat aliquam causam, consequentia verò probatur, quia illud primum oportet esse aliquid melius ratione, nihil autem est melius intellectu & ratione nisi deus.

Quomodo ex parte intellectus quam ex parte voluntatis deueniatur ad primum agens quod est deus.

AD euidentiam huius rationis considerandum est q̃ in isto processu quo proceditur ab intellectu ad voluntatem, & à voluntate ad intellectum, oportet tam ex parte intellectus quàm ex parte volũtatis deuenire ad aliquid primum cuius deus sit proxima causa per modum agentis totalis & sufficientis. nam operationis naturalis causa agens est ille qui dat naturam, sicut generans mouet grauia. ex parte ergo voluntatis in prædicto processu oportet deuenire ad aliquem actum primum qui omnes alios voluntatis actus præcedat, qui actus est volitio finis, in hac vita quidem sub communi ratione vltimi finis, siue sub communi ratione summi & perfecti boni: in statu verò patriæ etiam sub particulari ratione, scilicet diuinæ essentiæ clarè visæ. Iste autem actus est naturalis in via quo ad specificationem actus: in quantum si voluntati proponatur summum bonum, & ipsa actũ circa ipsum summum bonum eliciat, talis actus necessariò est prosecutio, non autem fuga: in patria est necessarius etiam quo ad exercitium actus, inquantum voluntas videntis diuinam essentiam clarè, necessariò elicit actum amoris & fruitionis circa ipsam. Vnde iste actus quantum ad illud quod habet naturalitatis & necessitatis, habet deum pro principali causa, non autem voluntatẽ nostram, nisi sicut dictum est. ex parte etiam intellectus oportet deuenire ad aliquem primum actum naturalem. licet enim volitionem eorum quæ sunt ad finem, præcedat consilium & inquisitio, & tale consilium præcedat volitio finis, & consilii & inquisitionis inquantum liberè consiliamur, quia tamen voluntas non fertur in bonum, nisi sit cognitum & apprehensum per intellectum, ideo necesse est esse aliquem actum intellectus qui omnem actum voluntatis præcedat; & per consequens sit naturalis, vtpote nullo modo à voluntate procedens: vnde & istũ actum oportet referre in deum, sicut in causam proximam principalem, vt dictum est de actu voluntatis. Quis autẽ sit iste actus videtur dicendum quòd sunt illę cognitiones siue complexę siue incomplexę, quas absque electione, sed naturali inclinatione intellectus elicimus præsente aliquo obiecto in intellectu, aut à principio, cum primùm incipimus vti ratione & intellectu, aut cum primùm incipimus de aliquo cognoscibili & appetibili considerare. rationabile enim videtur vt ex phantasmatibus & intellectu agente agentibus in intellectum possibilẽ moueatur naturaliter intellectus ad alicuius cognitionem ante omnem electionem, & ante omnem volitionem, cum non sit processus in infinitum in cognitionibus intellectus ordinatis, & oporteat ad aliquam deuenire cognitionem, quę à voluntate non imperetur, & per consequens merè naturalis sit. hęc autem dixerim non quia alio modo deus non possit intellectum & voluntatem mouere ad aliquam operationem quàm dando illi naturam ad quam de necessitate sequitur talis operatio positi iis quę ex parte intellectus & voluntatis requiruntur, posita scilicet specie intelligibili in intellectu, & bene dispositis viribus interioribus apprehensiuis, & posito appetibili in esse intellectu quo obiectum voluntatis fit in actu, sed quia iste est modus conueniens naturę intelligibili, secundum quem eius operationis tandem habẽt reduci ad aliquos primos actus qui sunt in deum tanquam in principalem causam referendi. Est autẽ & alius modus quo deus aliquando intellectum & voluntatem mouet, non ex naturale inclinatione proprię naturę secundum se, sed ex sola motione qua applicat intellectum ad intelligendum & considerandum aliquod obiectum, & voluntatem ad aliquid volendũ mouet: qui quidem actus licet nõ dicatur naturalis tanquam naturę principia consequens, dicitur tamen naturalis inquantum fit virtute superioris naturę dantis omnibus & esse & operationem. est enim vnaquęque natura dispositа ad obediendum primę omnium causę.

EX his patet vanas esse rationes Henrici à Capreolo recitatas secundo Sententiarum dist. 25. quibus arguit primum motum voluntatis non esse à deo: tum videlicet quia secundum generalem administrationem deus omnia mouet, non tamen dicẽtur motus aliorum esse à deo, nisi sicut à causa vniuersali: tum quia tunc voluntas non esset libera, & domina suorum actuum.

AD primum enim patet quòd non est eadem ratio de voluntate & de aliis, quia motus aliarum rerum habent aliquas causas particulares in quas referri habent, sicut motus grauium & leuium refertur in generantem à quo principium formale motus acceperunt, motus autem naturalis intellectus & volũtatis, quo dicitur creatura intellectualis naturaliter intelligere & velle, non habet aliquam causam principalem proximam nisi deũ: quia ipse solus est causa proxima & immediata naturę intellectualis, ad quam huiusmodi operationes naturaliter consequuntur modo expositо, sicut motus deorsum ad formam grauitatis: ideo motus naturales aliarum non ita sunt deo attribuendi, sicut motus intellectus & voluntatis.

AD secundum etiam patet quòd non est inconueniens voluntatem non esse liberam & dominam respectu omnium suorum actuum. ad actus enim ad quos naturaliter & necessariò inclinatur à deo, non habet libertatem inquantum naturales sunt & necessarii, & secundum illos vt sic nõ meretur & demeretur, sed habet alios actus liberos, eos videlicet ad quos ipsam mouet deus non tanquam necessariò volentem, sed liberè: sicut sunt actus circa ea quę sunt ad finem, sine quibus finis haberi potest: sicut etiam est actus circa vltimũ finem in via quantum ad eius exercitium. mens ergo rationis est q̃ oportet deuenire ad aliquam primam cognitionem intellectus quam nullum cõsilium & nulla volitio præcedit, quę sit eius causa, & huius cognitionis causa est deus qui dedit talem naturam intellectui, vt in talem cognitionem præsente obiecto in intellectu, & bene dispositis phantasmatibus tendat necessario, similiter oportet deuenire ad aliquem actum voluntatis quem nullus alius actus voluntatis neque aliquod cõsilium præcedit vt causa, & ipsius deus est causa, qui voluntati dedit naturalem inclinationem in illũ actum aut quantum ad exercitium, aut quantum ad specificationem.

Vtrũ deus sit effectiuè voluntatis.

CIRCA ipsam conclusionem quę exponit deum esse eam. Vtrũ deus sit effectiuè ipsam actuum voluntaris, dubitatur ex Scoto 37. d. 2 sen. in 2. quę sito. Primò nulla potentia habet perfectè in sua potestate effectum qui non potest causari ab ea immediatè, nec ab aliqua causa cuius causatio non est in potestate illius potentię: quia quod habet perfectè effectum in sua potestate, potest se solo in illum, vel causatio cuiuslibet concurrẽtis est in eius potestate: sed causatio dei non est in potestate voluntatis creatę, ergò si deus necessario concurrat immediatè, vt causa, scilicet immediata respectu volitionis creatę, voluntas creata non habet plenè in sua potestate illam volitionem: hoc est falsum, ergo &c.

CONFIRMATVR, quia quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet perfectè illud in sua potestate. Secundò illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cuius euentum causa superior est determinata, cuius causę determinationę necessariò sequitur determinatio omnium causarum inferiorum: sed si volũtas diuina est causa immediata meę volitionis, iam est aliqua causa determinata respectus eius, s. voluntas dei, & determinationę eius necessariò concomitatur determinatio voluntatis meæ respectu eiusdem, igitur illud vel le non est contingens, hoc est falsum, ergo &c. Tertiò cũ deus sit causa prior voluntate, quæritur an in illo priori signo deus causet immediatè rectitudinem perfectam in velle, an nõ, si primum, sequitur quòd voluntas in secundo signo non peccet, quia non causat in effectu oppositum eius quod prima causa causat. si secundum, idem sequitur, quia non potest in velle rectum. non habendo autem velle rectum, si habere non potest, non peccat. sequitur ergo q̃ volũtas peccare non potest. Quartò, tunc deus esset totalis causa volitionis, ergo voluntas nullam haberet causalitatem supra volitionem: quia cum totali causa alicuius nihil aliud potest causare in eodẽ genere causæ. Quinto, aliqua est totalis causa sui effectus, ergo etiam voluntas, ergo deus non causat immediatè volitionem.

AD omnia ista argumẽta patet faciliter responsio ex iis quę superius in primo libro de scientia & voluntate sunt determinata: verum tamen, vt etiam magis eorum ineffi cacia constet, supposito bono intellectu conclusionis, scilicet quod deus immediatè causa actum voluntatis immediatione virtutis, non autem immediatione suppositi, sicut & de actibus aliarum virtutum superius est ostensum, voluntas autem causat ipsam volitionem immediatè immediatione suppositi, non autem immediatione virtutis. dicitur ad primum quod habere perfectè in sua potestate effectum dupliciter potest intelligi: vno modo, quia illum potest producere & non producere, & à nulla alia causa dependentiam habet in illius effectus productione: & sic neque voluntas, neque quæcunque alia causa creata habet effectum perfectè in sua potestate, quia omnis causa creata necessario dependet à prima causa sicut in essendo, ita & in causando alio modo, quia potest producere effectum & non producere, supposita prima causa à qua dependet, & à nulla causa ad producendum, aut ad non producendum necessitatur: & sic conceditur quod voluntas habet perfectè in sua potestate volitionem suam: & ad hunc sensum negatur maior constant enim simul q̃ aliqua causa secunda, secundum se & absolutè possit producere & non producere effectum, & tamen causatio alterius superioris causę non sit in eius potestate, quia vt in superioribus est ostensum, stat libertas secundę causæ cum necessitate immutabilitatis, siue cũ necessitate suppositionis primę causę. Ad probationem negatur assumptum. Non enim oportet vt quod habet in potestate suum effectum, illum se solo omnino possit efficere: sed sufficit vt se solo tãquam proximo agente possit illum efficere, nec etiam exigitur vt causatio cuiuslibet concurrentis sit in eius potestate, sed sufficit vt in eius potestate sit causatio causæ cõcurrentis sui ordinis, quę scilicet sit causa proxima.

AD confirmationem patet per idem: quia potest aliquid determinari ab alio ad effectum, & tamen habere illud in sua potestate, secundo modo superius dicto, eò quod causa prima mouens vnamquamque causam secundam ad suum effectum secundum conditionem ipsius causæ secundę. causam enim non potentem deficere sic ad suum effectum determinat, vt ipsum necessario absolutè producat. causam autem quę deficere potest, ita determinat, vt tamen absolutè deficere possit in producendo. Ad secundum dicitur primò quòd vtique non dicitur aliquis effectus contingens in ordine ad voluntatem nostram tanquam ad primam radicem contingentię & libertatis, sed in ordine ad sapientiam & voluntatem diuinam, vt superius est ostensum, inquantum scilicet deus determinauit aliqua quidem euenire necessario, & istis dedit causas necessarias: alias verò euenire contingenter, & istis dedit causas cõtingentes. Dicitur secundo, quòd maior est falsa de causa superiori quę est determinata non necessario absolutè, sed voluntariè, & est causa effectus aliarum causarum tam secundum esse quàm secundũ modum necessitatis aut contingentię. Isto enim modo deus est causa determinata ad productionem creaturarum: quia videlicet liberè se determinauit ad ipsarum productionem, cum possit absolutè oppositum determinare, modo in superioribus ostensum. scilicet ista determinatio sit necessario necessitate immutabilitatis. Item determinauit vt talis effectus necessariò, talis verò contingenter eueniat, & eius determinationem sequitur determinatio omnium causatum, quia videlicet effectus quos determinauit per istas causas euenire necessario, ipsę causę necessario producunt; illos verò quos determinauit per illas causas contingenter & liberè euenire, ipsæ causę efficiunt contingenter. Cũ ista tamen contingentia absoluta effectus in ordine ad suam causam proximam superius est ostensum stare necessitatẽ suppositionis, qua dicitur effectus contingens euenire necessario & infallibiliter, supposito q̃ deus velit illũ euenire volunta-te consequente & voluntate completa. Ad tertium dicitur, quòd non datur ex parte rei aliquod signum prius in quo deus ante ipsam voluntatem producat volitionem nostram. si autẽ sit sermo de prioritate secundum nostrum modum intelligendi, dicitur quòd in illo priori in quo intelligimus volitionem quæ est peccatum, terminare actionem diuinam antequam à voluntate producatur, deus dat volitioni perfectam bonitatem, quæ nata est sibi conuenire secundum suam entitatem absolutam, & in ordine ad deum, non autem illam quæ nata est sibi conuenire inquantum ab humana voluntate procedit. Cùm infertur ex vtro que membro quòd tunc voluntas in secundo signo non peccat, negatur consequentia. Ad primę consequentię probationem dicitur q̃ illa deformitas quę cõuenit actui volitionis vt à voluntate humana dependet, non opponitur bonitati & rectitudini quã deus in illo actu causat, sed rectitudini quã causat humana volũtas. bonitas enim naturæ & in ordine ad deum, & malitia moralis quæ sumitur ex ordine ad voluntatem creatam, non opponuntur, imò vnum fundatur in alio, sed bene opponuntur bonitas ex voluntate humana, & malitia ex eadem prouenientes circa eandem actum. Ad secundæ consequentiæ probationem negatur quòd secundum istam intellectus considerationem non posset voluntas in aliquid quod causa prior in primo signo non produxit, imò potest in rectitudinem quæ nata est actui conuenire, vt à volũtate humana producitur, talis enim bonitas est habitudo ad regulas diuinas & regulas rationis secundũ quas debet humana voluntas regulari. non inconuenit autem actum aliquam habitudinem habere secundum quòd procedit ab humana voluntate, quam non habet secundum quòd à deo procedit: quia non producit ipsum actum volitionis nostræ tanquam per ipsum formaliter volens sicut voluntas humana.

AD quartum dicitur quòd causa totalis potest dupliciter accipi. Vno modo pro causa quæ se sola operatur, omnẽque aliam causam excludit. & tunc negatur antecedens. quãuis enim deus actum voluntatis producat immediatè, non tamen est isto modo causa totalis, imò secum assumit ipsam voluntatẽ ad causationem illius actus. sic autem est causa totalis eorum quæ per creationem producit, quia in creatione nullam creata causam assumit. Alio modo pro causa sufficiente in suo ordine, & tunc negatur consequentia. cum causa enim sufficienti in vno ordine, stat causa sufficiens alterius ordinis, & sic cum causalitate primæ causæ stat causalitas alterius causæ tanquam causę proximę.

PER hanc distinctionem patet solutio ad quintum. Nam si accipiatur totalis causa primo modo, sic antecedens est falsum. nulla enim causa creata potest agere non concurrẽte prima causa, & sic nulla est causa totalis isto modo. si autem accipiatur secundo modo, negatur vltima consequentia. licet enim voluntas sit causa sufficiens suæ volitionis tanquam causa proxima, non tamen excluditur quin deus ad illam tanquam proxima causa concurrat.

Quòd electiones & voluntates humanæ subduntur diuinæ prouidentiæ,
Cap. 90.

EX quo patet quòd oportet etiam voluntates humanas & electiones diuinæ prouidentiæ subditas esse. Omnia enim quæ deus agit, ex ordine prouidentiæ suæ agit. cũ igitur ipse sit causa electionis & voluntatis nostræ: & electiones & voluntates nostræ diuinæ prouidentiæ subduntur. *Idem 1. 2. q. 22. ar.*

2 Amplius, omnia corporalia per spiritualia administrãtur, sicut superius est ostensum. * spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones & motus voluntatum intellectualium substantiarũ ad Dei prouidentiam non pertinent: sequitur quòd etiam corporalia ipsius prouidentiæ subtrahantur: & sic totaliter nulla erit prouidentia. *cap. 78. huius lib.*

3 Item, quantò aliqua sunt nobiliora in vniuerso, tantò oportet quòd magis participent ordinem in quo bonum vniuersi consistit. Vnde Aristot. in 2. Physic. * arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum & fortunam in constitutione cælestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiæ autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiæ corporales quantum ad suas substantias & actiones cadunt sub ordine prouidentiæ: multo magis substantiæ intellectuales. *Text. 16. 44.*

4 Præterea, ea quæ sunt propinquiora fini, magis

Universidad de Piura
Biblioteca

cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in deum sicut in finem, quàm actiones aliarum rerum, sicut suprà ostensum est: magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine prouidentiæ qua deus omnia in seipsum ordinat, quàm actiones aliarum rerum.

5 Adhuc, gubernatio prouidētiæ ex amore diuino procedit, quo deus res à se creatas amat: in hoc enim præcipuè consistit amor, q̃ amans amato bonum velit. quantò ergo deus aliqua magis amat, tantò magis sub eius prouidentia cadunt. Hoc autem & sacra scriptura docet in Psal. dicens: Dominus custodit omnes diligentes se. Et etiam Philosophus in 10. Ethico. *tradit dicens quòd deus maximè curat de his qui diligunt intellectum tanquam de suis amicis. ex quo etiam habetur quòd maximè substātias intellectuales amat: sub eius igitur prouidentia cadunt earū voluntates & electiones.

Auth. sacre scrip.
*Cap. 10.

6 Amplius, bona interiora hominis quæ ex voluntate & electione dependent, sunt magis propria hominis, quàm illa quæ extra ipsum sunt: vt adeptio diuitiarum, vel si quid aliud est huiusmodi. vnde per illa homo dicitur esse bonus: non autem per ista. Si igitur electiones humanæ & voluntatis motus non cadunt sub diuina prouidentia, sed solùm exteriores prouētus: verius erit quòd res humanæ sint extra prouidētiam, quàm q̃ prouidentiæ subsint: quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, Iob 22. Circa cardines cœli perambulat: nec nostra considerat. & Ezech. 9. Dereliquit dominus terram: & dominus non videt. & Thren. 3. Quis est iste qui dixit vt fieret domino non iubēte? Videntur autem quædam in doctrina sacra secundum prædictam sententiam sonare. Dicitur enim Eccl. 15. Deus ab initio constituit hominē. & reliquit illum in manu consilii sui. & infrà: Apposuit tibi aquam & ignē. ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi. & Deut. 3. Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam & bonum, & ecōuerso mortem & malum. Hæc autem verba ad hoc inducuntur, vt homines esse liberi arbitrii ostendantur: non vt eorum electiones à diuina prouidentia subtrahantur. Et similiter quod Greg. Nyssenus dicit in libro quem de homine fecit, prouidentia est eorum quæ non sunt in nobis: non autem eorum quæ sunt in nobis. & Damas. cum sequens dicit in secundo libro * quòd ea quæ sunt in nobis, deus prænoscit: sed non prædeterminat. exponenda sunt vt intelligantur ea quæ sunt in nobis diuinæ determinationi non esse subiecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.

*Cap. 30.

Super cap. 90.

POstquam ostendit san. Tho. q̃ humanę electiones neque corporib. cęlestibus subduntur, neque substantiis intellectualibus creatis, sed soli deo: vult vlterius ostendere illas diuinę prouidentiæ subiectas esse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum: secundò remouet quasdam instantias.

Q VANTVM ad primum, arguit primò sic, Deus est causa electionis & voluntatis nostræ, ergo electiones & voluntates nostræ eius prouidentię subduntur. probatur consequentia, quia omnia quę deus agit, ex ordine prouidentię suę agit. Secundò. Nisi sic esset, sequeretur q̃ corporalia à diuina prouidētia subtraherentur, & sic totaliter nulla esset prouidentia. probatur sequela, quia omnia corporalia per spiritualia administrantur, & spiritualia agunt in corporalia per voluntatem.

ADVERTE quòd sanctus Thomas in hac ratione propositum suum extendit, probans non solùm humanas electiones, sed etiam aliarum substantiarum intellectualium volitiones diuinę prouidentiæ subdi. hoc autem facit, quia tam substantię separatę quàm animę humanę in hoc quòd intellectuales substātię creatæ sunt inquantum huiusmodi, vnius ordinis sunt, vnius que conditionis. fundamentum autem huius rationis est, quia quod non habet prouidentiam de administratore aliquarū rerū quo ad actum quo illas administrat, neque etiam de ipsis rebus administratis prouidentiam habet, ordo enim effectus cōsequitur suę causę intentionem & actionem. ideo sequitur si deus nō habet prouidentiā de actibus volūtatis quibus creatura spiritualis corporalia administrat ipsos ordinando ad suos fines, quòd neque corporalium prouidentiam habebit.

Tertiò. Substantiæ intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. ergo si ista quantum ad suas substantias & actiones cadunt sub ordine diuinæ prouidentiæ, multo magis & illa. probatur consequentia, quia quantò aliqua sunt nobiliora in vniuerso, tanto oportet quòd magis participēt ordinem in quo bonum vniuersi consistit. declaratur authoritate Philosophi re* prehendentis antiquos philosophos secundo Physicorum, text. 44. quòd casum & fortunam in superioribus, non autem in inferioribus ponerent. Quartò. Actiones substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in deum sicut in finem, quàm actiones aliarum rerum, vt est ostēsum superius: ergo magis ea dunt sub ordine prouidentię qua deus omnia in seipsum ordinat, quàm actiones aliarum rerum. probatur consequentia, quia quę sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem, cum etiam alia eis mediantibus ordinentur ad finem.

AD euidentiam huius vltimæ propositionis considerandum est quòd sicut est ordo in causis efficientibus, ita & in causis finalibus ordo inuenitur. sicut enim in causis efficiēt. id quod est immediatum primę causę, in comparatione ad ipsam habet rationem moti, in comparatione autem ad inferiora habet rationem mouentis, & mediante ipso inferius à prima causa mouetur: ita in causis finalibus quod est proximum vltimo fini, in comparatione ad vltimum finem habet rationem ordinati ad finem, in comparatione autem ad remotiora à fine habet rationē finis, & mediante ipso alia ordinantur ad finem vltimum: sicut quia euacuatio cholerę propinquior est sanitati inducendę quā sumptio medicinæ, ideo cholerę euacuatio quę ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinę, & ipsa sumptio medicinę ordinatur mediante illa euacuatione ad sanitatē sumit enim aliquis medicinam propter sanitatem consequendam, inquantum per ipsam putat euacuandam choleram. & sic patet quòd mediantibus iis quę sunt fini propinquiora, alia ad finem ordinantur. in proposito verò alię creaturæ ordinantur ad deum, sicut ad finem mediantibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant diuinam bonitatem nisi inquantum perfectiones substantiarum intelligibilium aliquo modo manifestant, in quibus maximè diuina bonitas manifestatur. superiora enim in entibus sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen. Quintò. Quantò magis deus aliqua amat, tantò magis sub eius prouidentia cadunt, sed deus substantias intellectuales maximè amat, ergo &c. maior probatur, quia gubernatio prouidentię ex amore diuino procedit, quo deus res à se creatas amat, cum in hoc præcipuè consistat amor, quòd amans amato bonum velit. Confirmatur authoritate Psalm. Dominus custodit &c. minor & maior simul authoritate Aristot. 10. Ethicorū. probantur. Sextò. Si solùm exteriores prouentus cadunt sub prouidentia, & non humanæ electiones, sequitur q̃ verius erit res humanas esse extra prouidentiam, quàm q̃ prouidentiæ subsint, sed hoc ex persona blasphemātium inducitur, Iob. 22. & Ezech. 9. & Thren. 3. ergo &c. probatur assumptum, quia bona interiora hominis quæ ex voluntate & electione dependent, sunt magis propria hominis quàm illa quæ extra ipsum sunt: cuius signum est, quòd per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista.

Q VANTVM ad secundū remouet sanctus Thomas quasdam instantias. Prima est, quia Eccle. 15. & Deuter 3. videtur dicī quòd deus hominē sibiipsi relinquat. Sed inquit sanctus Thomas, quòd verba illa inducuntur non vt homium electiones à diuina prouidentia subtrahantur, sed vt liberi esse arbitrio ostendantur. Secunda est, quia & Gregorius Nyssenus in lib. de homine. & Damas. in 2. lib. videntur dicere q̃ ea quę sunt in nobis, diuinę prouidentiæ non subsint, sed respondet quòd nihil aliud intendunt quàm quòd ea quę in nobis sunt, à diuina determinatione necessitatem non recipiunt.

AD huius euidentiam considerandum est ex iis quę habētur *prima pars veri. q. 5. artic. 5.* quòd licet omnia creata diuinę subdantur prouidentiæ, diuersimodè tamen hoc cōuenit substātiis intellectualibus, & aliis, & aliis. cęterę enim creaturę sic cadunt sub diuina prouidentia, q̃ sunt prouisa tantùm & ordinata: substantię autem intellectuales sic sub ipsa cadunt, q̃ non solum prouisę sunt & ordinatę, sed etiam sunt prouidentes & ordinantes & seipsas & alia, quia verò ipsę non sunt prouidentię finis, sed etiam in deum ordinantur sicut in finem, intantùm sunt ordinatæ, inquantum rectitudinem suæ prouidentiæ ex regula diuina sortiuntur: & quia quod nō est sibiipsi regula, sed per regulam extrinsecam in suo opere dirigi habet, potest aliquando in operando à rectitudine deficere. ideo sic cadunt sub diuina prouidentia substantiæ intellectuales, vt in opere suæ prouidētiæ deficere possint & peccare, & per consequens in suis operibus libertatem habent: & ideo ex hoc quòd eorum electiones & volitiones sub diuina prouidentia cadunt, non sequitur q̃ ab illa necessitatem sic vel sic eligendi habeant.

Quomodo res humanæ ad superiores causas reducantur. Caput 91.

EX his ergo quæ suprà ostēsa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores reducuntur causas: & non aguntur fortuitò. Nam electiones & voluntates immediatè à deo disponuntur: cognitio verò humana ad intellectū pertinens à deo mediātibus angelis ordinatur, ea verò quæ ad corporalia pertinent, siue sint interiora, siue exteriora, in vsum hominis venientia à deo mediantibus angelis & cælestibus corporibus dispēsantur. Huius autem ratio generaliter vna est.

Nam oportet omne multiforme & mutabile, & deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod vniforme & immutabile, & deficere non valens: omnia autem quæ in nobis sunt, inueniūtur esse multiplicia, variabilia, & defectibilia. Patet enim q̃ electiones nostræ multiplicitatem habent, cum in diuersis & à diuersis diuersa eligantur. Mutabiles etiam sunt: tum propter animi leuitatem, qui non est firmatus in fine vltimo: cum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circunstant. Quòd autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. diuina autem voluntas vniformis est: quia vnum volendo, omnia alia vult: & immutabilis & deficiens est: vt ostensum est in primo*. oportet ergo omnium voluntatum & electionum motus in diuinam voluntatem reduci, non aūt in aliquā aliā causam: quia solus deus nostrarum voluntatum & electionū causa est. Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex vno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proueniens. Est etiam defectibilis propter permixtionem phātasiæ & sensus: vt errores hominum ostendunt. Angelorū autem cognitiones sunt vniformes: quia ab ipso vno veritatis fonte, scilicet deo, accipiunt veritatis cognitionem. Est etiam immobilis: quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut econuerso, sed simplici intuitu purā veritatē de rebus intuentur. Est etiam infectibilis: cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas: circa quas nō potest intellectus errare: sicut nec sensus circa propria sensibilia: nos autem quidditates rerum ex accidētibus & effectibus cognoscamus. oportet ergo q̃ nostra intellectus cognitio reguletur per angelorum cognitionem. Rursus de corporibus humanis & exterioribus quibus hominis vtuntur, manifestum est q̃ est in eis multiplicitas commixtionis & cōtrarietatis: & q̃ non semper eodem modo mouentur: quia motus eorum non possunt esse continui: & q̃ defectibilia sunt per alterationem & corruptionem: corpora autem cælestia sunt vniformia, vtpote simplicia, absque omni contrarietate existentia: motus etiam eorum sunt vniformes, continui, & semper eodem modo se habentes: nec in eis potest esse corruptio vel alteratio. Vnde necessarium est quòd corpora nostra & alia quæ in vsum nostrum veniunt, per motum cælestium corporum regulentur.

*Cap. 23. & 67.

Super cap. 91.

EX iis quæ prædicta sunt, tria infert san. Tho. corollaria. Primum est, quòd humana non aguntur fortuitò, quasi scilicet à nullo ordinata & intēta, sed sic ad superiores reducuntur causas, q̃ electiones & voluntates immediatè à deo disponuntur: cognitio intellectualis à deo mediantibus angelis ordinatur, corporalia verò siue interiora, siue exteriora in vsum hominis venientia, à deo mediantibus angelis & cęlestibus corporibus dispensantur. Licet autem ista ex præcedentibus manifesta sint, omnia tamen vnica ratione simul probat, & arguit sic. Omne multiforme mutabile & deficere potens, oportet reduci sicut in principium in aliquod vniforme, & immutabile, & deficere non valens, sed omnia quæ in nobis sunt, inueniuntur multipliciter variabilia & defectibilia: illa verò alia oppositō modo se habent. ergo &c. probatur minor quo ad omnes partes, quo ad electiones nostras quidem probatur, quia in diuersis, & à diuersis diuersa eliguntur. & multipliciter habentur, cum & mutabiles sint, tum propter animi leuitatem qui non est firmatus in vltimo fine, tum propter mutationem rerum quæ nos circunstant, & vt peccata testantur, sint defectibiles: diuina autem voluntas, quia volēdo vnum omnia vult, vniformis est, & est immutabilis & indeficiens, vt superius est ostensum. quo ad intelligētiam verò nostram probatur, quia cum ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregemus, ipsa multiplicitatem habet. & cum ex vno in aliud discurrendo procedamus, est mutabilis, propter permixtionē quoque phantasiæ & sensus defectibilis est, vt errores hominum ostendunt, ecōtrario vero angelorum cognitio, cum ab vno fonte veritatis scilicet deo cognitionem accipiant, est vniformis. cum autem non discurrant, sed puram veritatem simplici intuitu intueātur, est immobilis: cum verò ipsas rerum quidditates per seipsas intueantur, circa quas nō potest intellectus errare, est indefectibilis: quo verò ad corporalia humana manifestatur, quia in ipsis est multiplicitas commixtionis & contrarietatis, & non semper eodem modo mouentur, cum motus eorum non possint esse continui: & per alterationem & corruptionem deficere possint: ecōtrario aūt corpora cęlestia sunt simplicia, & absque omni contrarietate, & motus eorum sunt continui, & semper eodem modo se habētes. nec in eis potest esse corruptio vel alteratio scilicet corruptiua.

ADVERTE cum dicitur quòd ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus, q̃ li quasi potest accipi similitudinarie ratione li congregamus. Non enim proprie cōgregamus veritatē ex sensibilibus, cum sphęritas non sit in sensibilibus formaliter, sed in intellectu. dicimur tamen per similitudinarie congregare, tāquam ibi præexistat veritas, vnde licet formaliter veritas in ipsis non existat, præexistit tamen in ipsis originaliter & fundamentaliter: potest etiam accipi tanquam expressiuum veritatis, quia ita est, quòd aggregatio multarum veritatum in intellectu nostro ex multis sensibilibus originatur & causatur.

Cognitio humana mediantibus angelis ordinatur à deo.

CIRCA secūdam partem corollarij, cum dicitur cognitionem nostram intellectualem à deo mediantibus angelis ordinari, aduertendum est, q̃ non sic est hoc intelligēdum quasi cognitio angelica sit causa productiua intellectionis nostrę, tanquam agens immediatè in intellectum, quomodo deus est causa humanæ electionis agendo in voluntatem: sed ad hunc sensum intelligitur, vt haberi potest ex doctri. san. Tho. prima q. 111. ar. 1. & 2. scn. d. 11. q̃ cum homines per diuinam prouidentiam ad beatitudinem supernaturalem ordinentur, suam autem prouidentiam in inferiora deus per superiora exequatur, homines qui inferiores sunt ad angelos, ad boni sui cōsequutionem per angelos mouet. Nam quia multipliciter homo in rebus agendis variari & deficere pōt, ideo data est à deo hominibus angelorū custodia, per quos ad bonum regulentur & dirigantur, ac instruātur. Hęc aūt instructio (vt habetur 2. sen. vbi suprà ad vltimum. & de ver. q. 11. ar. 3.) fit secundum q̃ disponunt & illustrant phantasmata quibus homo vtitur in intelligendo, vt ex illis rectam cognitionem accipiat, & suo etiā lumine intellectuali lumen intellectus humana confortant, vt vigorosius sit ad veritatem percipiēdam. Vnde cognitionem humanam ordinari & regulari per cognitionem angelicam, est ipsum angelum modis dictis instruere hominem, & docere ipsum de iis quæ ipse angelus nouit.

Vtrum electio humana sit in voluntate angelicam tanquā in sui regulā reducēda.

SED resultat ex his dubium. Sicut enim per angelos regulātur homines quo ad cognitionem, ita regulātur quo ad affectū, vt patet locis prælegatis. ergo sicut reducitur cognitio humana in cognitionem angelicam tanquam sui regulam, ita & volitio humana reducenda est in volitionem angelicam sicut in regulam. ergo malè ista duo diuidit & separat san. Tho. cognitionem in angelos referens, electionem autem in deum.

RESPONDETVR q̃ electio dupliciter regulari potest,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vno modo tanquam á fine & forma: alio modo tanquam ab agente & efficiente. Primo modo regulatio electionis pertinet etiam ad angelos, inquãtum instruunt hominem circa cognitionem de agendis. dictum est enim superius, q̃ bonum cognitum mouet voluntatem per modum finis & formæ, & q̃ substantiæ separatæ mouent voluntatem per modum persuadentis: non autẽ secundo modo ad ipsos pertinet regulare, sed hoc modo regulare electionem est solius dei, qui solus cum voluntate humana est causa nostrarum electionum. quia ergo hic intendit san. Th. ostendere quomodo res humanæ ad superiores causas efficientes reducuntur, & regulare electionem per modum efficientis est solius dei, regulare verò intellectionem effectiuè. Est etiam angelorum, inquantum effectiuè illuminant intellectum, & phantasmata quæ effectiuè intellectum ad cognitionem mouent, ideo vnum retulit in angelos tanquam in inuariabilem regulam, alterum verò retulit in deum.

CIRCA illud quod dictum est cognitionem angelorum esse indefectibilem, attendẽdum ex doctrina san. Tho. 1. q. 58. ar. 5. & in q. de malo q. 16. ar. 6. q̃ hoc intelligendũ est de cognitione ipsorum circa ea quæ ab ipsis naturaliter cognosci possunt, non autem de ipsorum cognitione vt ad supernaturalia se extendit, circa enim huiusmodi errare possunt & deficere, eorum natura considerata, licet angeli beati circa illa etiam non decipiantur, neque errent: quia cum voluntas eorum sit regulata non applicant intellectum ad iudicandum de iis quæ eorum facultate excedunt.

CIRCA id quod dicitur cognitionem angeli esse immobilem, aduertendum quòd illud non sic est intelligendum quasi in cognitione angeli nulla sit successio. cum enim ostensum sit in præcedentibus, q̃ non omnia simul cognoscunt, necesse est in ipsis successionem esse secundum q̃ cognoscunt diuersa, sed intelligitur de immobilitate opposita discursui intellectus nostri. vt enim hic dicitur, & ostensum est superius, nõ discurrunt à notis ad ignota, sed causam & effectum, principium & conclusionem vno actu apprehendunt & intuentur.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuuatur homo ex superioribus causis. Cap. 92.

EX his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quãdo aliquod bonum accidit sibi præter intentionem: sicut cum aliquid fodiens in agro inuenit thesaurum quẽ non quærebat. Cõtingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam: non tamen præter intentionem alicuius superioris cui ipse subest: sicut si dominus aliquis præcipiat alicui seruo q̃ vadat ad aliquem locum quò ipse alium seruũ iam miserat illo ignorante: inuentio conserui est præter intentionem serui mittentis: & ideo licet per comparationem ad hunc seruum sit fortuitum & casuale: non autem per comparationem ad dominum: sed est aliquid ordinatum. cum igitur homo sit ordinatus secũdum corpus sub corporibus cælestibus: secũdum intellectum verò sub angelis: secundum voluntatem autem sub deo: potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem cælestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam dei. Quamuis autem deus solus directè ad electionem hominis operetur: tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modũ persuadentis: actio verò corporis cælestis per modum dispONentis: inquantum corporales cælestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione cælestium corporum & superiorum causarum secundũ prædictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi vtiles, quarum tamen vtilitatem propria ratione non cognoscit, & cum hoc ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus eius ad eadem intelligenda, & ex diuina operatione inclinante inclinatur eius voluntas ad aliquid eligendum sibi vtile, cuius rationem ignorat: dicitur esse bene fortunatus: & econtrario malè fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur: sicut de quodam dicitur Hiere. 22. Scribe virum istum sterilem: virum qui in diebus suis non prosperabitur. Sed in hoc est attendenda differentia: nam impressiones corporum cælestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones: & ideo ex dispositione relicta ex corpore cælesti in corpore nostro dicitur aliquis non solùm bene fortunatus aut malè, sed etiam benè natus aut malè: secundum quam modum Philosophus dicit in magnis moralibus, q̃ bene fortunatum esse, est esse bene natum. Nõ enim potest intelligi q̃ hoc ex natura intellectus diuersa procedat, q̃ vnus vtilia sibi eligat, & alius nociua præter rationem propriam: cum natura intellectus vel voluntatis in omnibus hominibus sit vna. diuersitas enim formalis induceret diuersitatem secundum speciem. diuersitas aũt materialis inducit diuersitatem secundum numerum. vnde secundum q̃ intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas à deo instigatur: non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus. Rursus attendenda est circa hæc alia differentia. nam operatio angeli & corporis cælestis est solum sicut disponens ad electiones: operatio autem dei est sicut perficiens. cum autem dispositio quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat: non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit: neque illud ad quod corpus cæleste inclinat: semper tamen hoc homo eligit quod deus operatur in eius voluntate. vnde custodia angelorum interdum cessatur, secundum illud Hiere.: Curauimus Babylonem: & non est curata. & multo magis inclinatio cælestium corporum: diuina verò prouidentia semper est firma. Est etiam & alia differentia cõsideranda: nam cum corpus cæleste non disponat ad electionem nisi inquãtum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligẽdum per modum quo passiones inducunt ad electionem: omnis dispositio ad electionem quæ est ex corporibus cælestibus, est per modum alicuius passionis: sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem, vel iram, vel aliquid huiusmodi. Ab angelo verò disponitur aliquis ad eligendum per modũ intelligibilis considerationis absque passione. Quod quidem contingit dupliciter, quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo ad cognoscendum solùm quòd aliquid est bonũ fieri: non autem instruitur de ratione propter quam est bonũ, quæ sumitur ex fine: & ideo homo quandoque æstimat q̃ aliquid sit bonum fieri: si tamen quæreretur quare, responderet se nescire: vnde quandoque peruenit in finem vtilẽ quẽ non præconsideraut, erit sibi fortuitũ. quandoque verò per illuminationem angeli instruitur, etiã q̃ hoc sit bonũ, & de ratione quare est bonũ, quæ dependet ex fine: & sic quando peruenit ad finem quẽ præconsideraut, nõ erit fortuitum. Sciendum est etiam q̃ vis actiua spiritualis naturæ sicut est altior quàm corporalis, ita & est vniuersalior. vnde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cælestis corporis.

Rursus virtus humanæ animæ vel etiam angeli est particularis in comparatione ad virtutem diuinam, quæ est vniuersalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, & præter propriam intentionem, & præter inclinationem cælestium corporum, & præter angelorum illuminationem, non autem præter diuinam prouidentiam quæ est gubernatiua sicut & factiua entis inquantum est ens. vnde oportet q̃ omnia sub se cõtineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest cõtingere homini & per comparationem ad ipsum, & per comparationem ad cælestia corpora, & per comparationem ad angelos, nõ autem per comparationem ad deũ. Nam per comparationem ad ipsum non solùm in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re potest esse aliquid casuale & improuisum.

Quia verò fortuita sunt quæ sunt præter intentionẽm: bona autem moralia præter intentionem esse nõ possunt, cum in electione consistant: respectu eorum non potest dici aliquis benè vel malè fortunatus: licet respectu eorum possit aliquis dici benè vel malè natus: quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum quæ præter intentionem homini euenire possunt, potest dici homo & bene natus, & bene fortunatus: & à deo gubernatus, & ab angelis custoditus. Consequitur autem ex superioribus causis & ad aliud auxilium quantum ad exitus suarũ actionum. Cum enim homo & eligere habeat & prosequi quod eligit: in vtroque à causis superioribus adiuuatur interdum & impeditur: secundum electionem quidem, vt dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per cælestia corpora, vel illustratur per angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem diuinam. Secundum executionem verò inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur & efficaciam ad implendum quod eligit, quæ quidem non solùm à deo & ab angelis esse potest, sed etiam à corporibus cælestibus inquantum talis efficacia in corpore sita est. manifestũ est enim quòd etiam inanimata corpora quasdam vires & efficacias à cælestibus corporibus consequuntur: & etiam præter eas quæ ad qualitates actiuas & passiuas elementorum consequuntur: quas etiam nõ est dubium cælestibus corporibus esse subiectas: sicut quòd magnes attrahit ferrum habet ex virtute cælestis corporis: & lapides quidam & herbæ alias occultas virtutes. Vnde nihil prohibet q̃ etiam aliquis homo habeat ex impressione corporis cælestis aliquam efficaciam in aliquibus corporibus faciẽdis, quas alius non habet: puta medicus in sanando: & agricola in plantando: & miles in expugnando. Hãc autem efficaciam multo perfectius deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda.

Quantum ergo ad primum auxilium quod est in eligendo, dicitur deus hominem dirigere. quantum verò ad secundum auxilium dicitur hominem confortare. & hæc auxilia tanguntur simul in Psalm. vbi dicitur: Dominus illuminatio mea & salus mea, quem timebo, quantum ad primum, Deus protector vitæ meæ: à quo trepidabo: quantum ad secundum. Sed inter hæc duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuuatur homo tam in his quæ virtuti hominis subduntur, quã etiam in aliis. Sed secundum auxilium ad illa tãtùm se extendit ad quæ virtus hominis valet. quòd enim homo fodiens sepulchrum inueniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit: vnde respectu talis prouentus adiuuari potest homo in hoc quòd instigetur ad querendum vbi est thesaurus. nõ autem in hoc quòd ei aliqua virtus detur ad thesaurum inueniendum. In hoc autem quòd medicus sanet, vel miles in pugna vincat, potest adiuuari in hoc q̃ eligat conuenientia ad finem: & in hoc efficaciter exequatur per virtutem à superiori causa adeptam: vnde primum auxilium est vniuersalius.

Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit: vnde cũ fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non põt dici homo propriè loquendo bene fortunatus sicut potest dici ex primo, vt suprà ostensum est. contingit autem homini benè vel malè secundum fortunam quandoque ipso solo agente: sicut cum fodiens in terram inuenit thesaurũ quiescentem: quandoque autem actione alterius causæ concurrente: sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi aliquid, inuenit debitorem quem non credebat inuenire. In primo autem euentu homo adiuuatur ad hoc quòd aliquid sibi bene contingat secundum hoc solùm quòd dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum: quod prouenit præter intentionem. In secundo autem euentu oportet quòd vterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum vnde sibi occurrant. Oportet autem & aliud considerare circa ea quæ dicta sunt: dictum est enim quòd ad hoc quòd homini aliquando bene contingat vel malè secundum fortunam, & ex deo est, & à corpore cælesti esse potest, inquantum homo à deo meltnatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non præconsiderat: & inquantum à corpore cælesti, ad tale aliquid eligendum sic disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum relatum quidẽ ad electionem hominis, est fortuitum. relatum verò ad deum, rationem amittit fortuiti, non relatum ad corpus cæleste. quod sic patet. Non enim aliquis euentus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur in causam per se: virtus autem cælestis corporis est causa agens non per modum intellectus & electionis, sed per modum naturæ: naturæ autem est proprium rendere ad vnum, si ergo aliquis effectus non est vnus, non potest per se causa eius esse aliqua virtus naturalis. cum autem aliqua duo sibi per accidẽs coniunguntur, non sunt verè vnum: sed solùm per accidens: vnde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. si ergo iste homo ex impressione cælestis corporis instigetur per modum passionis (vt dictum est) ad fodiendum sepulchrum: sepulchrum autem & locus thesauri nõ sunt vnum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem adinuicem: virtus cælestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum q̃ iste fodiat sepulchrum, & locum vbi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum: quia intelligẽtis est multa ordinare in vnum. Patet etiã q̃ homo qui sciret thesaurum ibi esse, posset alium ignorantẽ mittere ad fodiendum sepulchrum in loco eodem: vt præter intentionẽ suã inueniret thesaurum.

Sic igitur huiusmodi fortuiti euentus reducti in causam diuinam amittunt rationem fortuiti: reducti verò in causam cælestem nequaquam. Per eandem etiam rationem apparet quòd homo non potest esse bene fortunatus vniuersaliter ex virtute corporis cælestis, sed solùm quantum ad hoc vel illud. Dico autem vniuersaliter vt aliquis homo habeat in natura sua impressionem cælestis corporis: vt eligat semper & in pluribus aliqua quibus sint coniuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda: natura enim non ordinatur nisi ad vnum. Ea autem secundum quæ homini accidit bene vel malè secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquod vnum: sed sunt indeterminata & infinita, vt Philosophus in secundo Physicorum dicit *: & ad sensum patet. non est ergo possibile quòd aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ etiã per accidens sequuntur aliqua commoda: sed potest esse quòd ex inclinatione cælesti inclinatur ad eligendum aliquid cui coniungatur per accidens aliquod commodum: & ex alia inclinatione aliud, & ex tertia tertium: non autem ita quòd ex vna inclinatione inclinetur ad omnia, ex vna autem diuina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

* 2. phy. cõ. 50

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 92.

SEcundum corollarium est. Aliquis dicitur bene fortunatus ex superioribus causis, scilicet deo, angelis, & cælo, & etiam ex causis superioribus dicitur quis infortunatus. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. Primò ostendit quomodo homo est ex superioribus causis fortunatus. Secundò, quomodo quantum ad exitum suarum actionum ex superioribus causis iuuatur. Tertiò remouet quædã dubia. Circa primum tria facit. Primò declarat propositum, secundò ostendit differentiam superiorum causarum in hoc quod est efficere hominem fortunatum. Tertio ostendit respectu quorum dicitur quis bene aut malè fortunatus. Primò ergo ostenditur hominem ex superioribus causis fortunatum esse, & arguitur sic. Dicitur aliquis homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi præter intentionem. sed contingit aliquod bonum euenire homini præter intentionem propriam secundum dispositionem corporis cœlestis, angeli, & dei. ergo &c. maiorem non probat sanctus Thomas: quia ex iis quę in secundo Physicorum dicuntur, est manifesta, & exemplo intentionis thesauri declaratur, sed ponit minoris probationem & declarationem, quam quidem minorem formaliter ipse non ponit, sed ex suo processu dat intelligere. probat autem sic. Contingit aliquem operari præter intentionem propriam, non tamen præter intentionem alicuius superioris cui ipse subest, declaratur exemplo domini mittentis seruum, vt alium conseruũ inueniat, quem tamen ille præter suam intentionem inuenit, sed homo est ordinatus secundum corpus sub corporibus cœlestibus, secundum intellectum sub angelis, secũdum voluntatem sub deo, ergo &c. Secundo declarat conclusionem inquiens, q̃ cum deus directe ad electionem operetur, actio vero angeli operetur per modum persuadentis, & actio corporis cælestis per modum disponentis, quando aliquis ex impressione corporum cælestium inclinatur ad aliquas electiones sibi vtiles, quarum tamen vtilitatem propria ratione non cognoscit, & cum hoc ex lumine intellectualis substantiæ illuminatur eius intellectus ad eadem intelligenda, & ex diuina operatione inclinatur eius voluntas ad aliquid vtile eligendum cuius rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus, econtrario verò male fortunatus, quando ex superioribus causis ad cõtraria eius electio inclinatur, sicut de quodam dicitur Hiere. 22. Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur, &c. Sensus est quòd dicitur aliquis bene fortunatus, quando ad ampliora bona existarum causarum superiorum dispositione peruenit quàm ex cogitauerit: dicitur verò malè fortunatus, quando ab iis quę prudenter disponit, deficit, & ad inopinata mala deuenit.

Dupliciter potest intellectus humanus ab angelo illuminari.

CIRCA illam propositionem, Ex lumine intellectualis substantiæ intellectus hominis illuminatur, attendendum quòd dupliciter potest intellectus humanus ab intellectu angelico illuminari, vt habetur ex doctrina sancti Thom. prima quæst. 102. artic. primo & veri. quæst. 11. artic. 3. Primo quidem per infusionem luminis spiritualis habentis esse intentionale, & per influxum in intellectu humano, eo modo quo virtus artis recipitur in instrumento. sic enim per tale lumen quod est quędam similitudo intentionalis luminis angelici, confortatur intellectus humanus ad aliquid intelligendum quod non intelligeret & non consideraret si ne huiusmodi lumine. Alio modo non per infusionem alicuius luminis in intellectu, sed per formationem tãtùm aliquarum specierum in imaginatione quæ ex commotione spirituum, in quibus species sensatę conseruantur, formari possunt. ex huiusmodi enim formis sic virtute angelica in imaginatione formatis intellectus aliquam cognitionem accipit, & aliquid considerat tanquam bonum, quod non consideraret: & quia omne quo aliquid manifestatur, lumen est, talis species potest lumen dici. hoc autem non sic intelligo quasi sint illi duo modi separati omnino, & concurrere non possint, imò cum primo contingit, etiam secundus, sed quia potest secundus fieri sine primo. ipsa enim sola specierum formatio in imaginatione ex qua aliquam intellectus notionem accipit, illuminatio dici potest.

Secundò ostenditur quomodo diuersimodè dicitur homo bene fortunatus aut malè in ordine ad huiusmodi causas, & ponuntur multæ differentiæ. Prima est, quia ex dispositione relicta in nostro corpore à corpore cæleſti, ex qua homo ad aliquas electiones inclinatur, dicitur aliquis non solùm bene aut malè fortunatus, sed etiam bene aut malè natus, vt patet ex philosopho in magnis moralibus, ex illuminatione verò intellectus ad aliquid agendum vel instigatione voluntatis à deo non dicitur homo bene aut malè natus, sed magis custoditus vel gubernatus: cuius ratio est, quia impressiones corporum cælestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. q̃ enim vnus præter rationem propriam eligat vtilia, alius verò nociua, nõ potest prouenire ex diuersa natura intellectus, cum illa in omnibus sit vna. Nam diuersitas formalis induceret diuersitatem secundum speciem, diuersitas verò materialis inducit diuersitatem secundum numerum.

Secunda differentia.

ADVERTE sensum istius differentiæ esse, quòd non dicitur vnus bene natus & alius malè. nisi ex diuersitate quæ in natiuitate hominibus prouenit, vt scilicet ille dicatur bene natus, qui ex sua natiuitate habet dispositionem in natura ad ea quę sibi vtilia sunt: ille verò malè natus, qui ex sua natiuitate habet vt ad sibi nociua disponatur. talis autem diuersitas in hominibus ex natiuitate prouenies, non potest attendi ex dispositione diuersa intellectus & voluntatis secundum se, cum intellectus & voluntas essentiam animæ immediatè consequantur, & in ipsa sola radicentur. ipsa autem animæ essentia si secundum se consideretur, non habeat diuersitatem, sed si vnius rationis & vnius dispositionis. si quam autem habeat distinctionem & diuersitatem, hoc ex diuersitate materiæ prouenit, ex quo individuatur: sed bene attenditur diuersitas in hominibus à natiuitate secundum diuersam corporis dispositionem, ideo cum dicatur aliquid bene euenire aut malè hominibus ex deo & substantiis separatis, inquantum in intellectum agunt & in voluntate, non dicitur aliquis bene aut malè natus ex istis causis, eò quòd ex ipsis non prouenit à natiuitate diuersitas dispositionis intellectus & voluntatis. dicitur autem gubernatus & custoditus, inquantum diuersi diuersimodè secundum intellectum & voluntatem diriguntur ad suas electiones & intelligentias. Ex corporibus verò cælestibus conuenienter dicitur aliquis bene aut malè natus, quia ab ipsis prouenit à natiuitate & conceptione dispositiones variæ corporales: secundum quas vnus ad vtilia disponitur eligenda, & alius ad nociua.

Tertia differentia.

Secunda differentia est, quia homo non semper eligit id quod angelus custodiens intendit, neque id ad quod cæleste corpus inclinat, semper autem eligit id quod deus in eius voluntate operatur. vnde custodia angelorum interdum cassatur, iuxta illud Hieremiæ primo: Curauimus Babylonem, & non est curata. & multo magis cælestium corporũ inclinatio cassatur, diuina verò prouidentia semper est firma. Ratio huius diuersitatis est, quia operatio angeli & corporis cœlestis est solùm sicut dispositio, dispositio autem quę est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, non inducit necessitatem ad eligendum, sed operatio dei est sicut perficiẽs. Ita differentia ex superius dictis satis est manifesta, illud solùm est ad memoriam reuocandum, quòd licet necessarium sit ex suppositione voluntatem velle id ad quod deus eam mouet, absolutè tamen contingenter vult & liberè.

Quarta differentia.

Tertia differentia est inter corpus cœleste & angelum, quia videlicet omnis dispositio ad electionem ex corporibus cælestibus est per modum alicuius passionis, scilicet amoris vel odij, vel ire, vel huiusmodi, eò quòd corpora cælestia non disponant ad electionem, nisi inquantum imprimunt in corpora nostra, ex quibus incitatur homo ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem. dispositio verò ad eligendum est ab angelo per modum intelligibilis considerationis absque passione, aut scilicet cum illuminatur intellectus ab ipso ad cognoscendum solùm quòd aliquid est bonum fieri, non autem instruitur propter quem finem: quo casu eum homo peruenerit ad finẽ vtiſem non præconsideratum, erit sibi fortuitum: aut cum instruitur & quòd hoc fieri sit bonum, & propter quem finem: quo casu non est fortuitum quando peruenerit ad finem.

ADVERTE ex superioribus, quòd dupliciter corpora cælestia in corpora nostra agendo sunt nobis causa electionis, aut scilicet causando aliquas dispositiones ex quibus sumus ad aliquas passiones habiles, sicut cholerici sunt proni ad trã: aut causando aliquam dispositionẽ ex qua aliquis motus passionis insurgit, sicut ex nimia frigiditate corpori aduenientę insurgit appetitus ignis, & ex nimia caliditate appetitus refugit calida. quia ergo ex corporibus cælestibus non instigatur homo ad aliquid eligendum nisi altero illorum modorum, ideo bene dicitur hic quòd dispositio ad electionem ex corporibus cœlestibus est per modum passionis, inquantum videlicet non inclinat ad eligendum, nisi aliquam passionem excitando, ex qua natus est appetitus intellectiuus à passione, vt habetur prima secũdæ quæstione nona, articulo secundo: & quæstione decima, articulo tertio, ex ea parte qua mouetur ab obiecto inquantum homo aliqualiter dispositus per passionem aliquid iudicat esse conueniens & bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. & ideo per hunc etiam modum dispositio corporalis ex corporibus cælestibus prouoniens ad electionem inclinat, inquantum est origo & fundamentum, ex quo prouenit illud iudicium quo aliquid bonum & conueniens iudicatur: & ideo dicitur per modum passionis inclinare.

Quinta differentia.

Quarta differentia est, quia aliquod bonum potest accidere homini non solùm præter propriam intentionem, sed etiam præter corporum cælestium inclinationem, & præter illuminationem angelorum, non autem præter prouidentiam diuinam, & consequenter aliquod fortuitum bonum vel malum potest homini contingere per comparationem ad ipsum, & ad illas alias causas non autem per comparationem ad deum. ratio huius diuersitatis est, quia vis actiua spiritualis sicut est altior q̃ corporalis, ita est vniuersalior: & propterea non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cælestis corporis. Item virtus humanæ animæ vel etiam angeli est particularis in comparatione ad virtutem diuinam quæ est vniuersalis respectu omnium entium, & per consequens per comparationem ad ipsam in nulla re potest esse aliquid casuale & improuisum.

Sexta differentia.

AD euidentiã huius differentiæ considerandum est, quòd aliter loquendum est de causa particulari, & aliter de causa vniuersali. Quia enim causa vniuersalis in plura potest quàm causa particularis, non inconuenit aliquid fieri secundum ordinem causæ particularis: & per consequens non inconuenit aliquid esse per se intentum à causa vniuersali, quod sit præter intentionem causæ particularis, & idcirco sit casuale in comparationem ad causam particularẽ, licet nõ sit casuale in ordine ad causam vniuersalẽ. causa autem particularis non potest in aliquid in quod non possit causa vniuersalis, quum non agat nisi eius virtute: ideo non potest aliquid esse per se in ordine ad causam particularẽ quod tamen sit per accidens & fortuitum in ordine ad causam vniuersalem imo si sit causa adeò vniuersalis, quòd omnes causas particulares contineat, nihil omnino in ordine ad ipsam poterit esse per accidens siue fortuitò euenire: quia ergo anima rationalis vniuersalior est, quo scilicet ad intellectionem & volitionem, quàm sit virtus cæli: ideo non inconuenit aliquid euenire per se per comparationem ad ipsam, quod est per accidens & fortuitum in ordine ad virtutem cæli: sicut quum virtus cæli inclinat ad vnũ puta ad ira & vindictam, & tamen homo ex voluntate & libero arbitrio eligit mãsuetus esse, parcereque inimico. q̃ enim iste mãsuetus sit, parcátque inimico, est per se respectu hominis, sed est per accidens in ordine ad virtutem & inclinationem sydetum. Similiter quum deus maximus omnem causam particularem tam naturaliter agentem, q̃ liberè sub se contineat, atque vnamquanque applicet ad operationem, vt superius est ostensum: constat nihil posse esse per accidens & fortuitum in comparatione ad ipsum, sed omne quod in rebus euenit, excepto malo culpæ inquantum huiusmodi, est ab ipso prouisum & intentum. Secundò ostenditur respectu quorum dicitur quis bene aut malè fortunatus, & ponitur duplex conclusio. Prima est: Respectu moralium non potest quis dici bene vel malè fortunatus, sed bene aut malè natus. Probatur prima pars. quia bona meliora non possunt præter intentionem esse. Secunda verò pars probatur, quia ex corporis dispositione naturali est quis aptus ad electionem virtutum vel vitiorum. Secunda conclusio est: Respectu bonorum exteriorum potest dici homo bene natus, & bene fortunatus, & à deo gubernatus, & ab angelis custoditus.

Bona moralia non sunt propter quę fiunt.

ADVERTE quòd bona moralia dicuntur actus voluntarij, & sub electione cadentes. Nam proprium moralium actuum est q̃ voluntarij sint, ideo bene dicitur quòd moralia non possunt præter intentionem esse. Repugnat enim quòd aliquid voluntariè fiat, & quod præter intentionem eueniat respectu eiusdem.

Bona exteriora non sunt propter quę fiunt.

ADVERTERE etiam quòd deo attribuitur gubernatio hominis, angeli verò custodia, quia ad gubernationem pertinet hominem dirigere in finem: primũ autem & principale inter ea quæ hominis sunt, per quòd homo ad finem peruenit per opera meritoria, est electio, quia nihil potest habere rationẽ mercedis, nisi inquantũ sub electione cadit: ideo quia deus solus est causa humanæ electionis interius agendo, sibi gubernationem hominis sanctus Thomas attribuit. ad custodiam autem homini per tinet instructio de agendis: & quia per illuminationes angelorũ homines de huiusmodi instruuntur, idcirco angelis hominis custodia attribuitur. Quantum ad secũdum principale, ostẽditur quomodo quantum ad exitus suarum operationum homo à causis superioribus adiuuatur. Et ponitur duplex auxilium: vnum est secundum quod adiuuatur homo vel impeditur à superioribus causis quantum ad ipsam electionem modis dictis. aliud est secundum quod consequitur robur & efficaciam ad exequendum quod eligit, quæ quidem efficatia non solùm à deo & angelis esse potest, sed etiam à corporibus cœlestibus, inquantum in corpore sita est, vt est efficacia medici in sanando, agricolę in plantando, militis in expugnando. declaratur in rebus inanimatis quę fortiuntur efficatiam præter eas virtutes quæ qualitates actiuas & passiuas elementorum consequuntur, sicut quòd magnes atrahit ferrum: sed multò perfectius hanc efficatiam ad sua opera efficaciter consequenda deus hominibus elargitur. Quantum ad primum auxilium, scilicet in eligendo, dicitur deus hominem dirigere: quantum verò ad secundum dicitur confortare. Hæc auxilia tanguntur simul in Psalmo, quum dicitur, deus illuminatio, &c.

Medicus confortat quo ipsa eius in sanã do ex corporibus cœlestibus.

ADVERTE, cùm dicitur medi cum in sanando consequi efficatiam à superioribus causis, quòd hoc intelligitur de operatione medici, qua ipse aliqua opera medicinalia exequitur, quia si loqueremur de inclinatione ad eligendum medicinam quæ sit ægroto conueniens, hoc ad primum auxilium pertineret, quo scilicet quis adiuuatur ad eligẽdum vtilia. Inter ista auxilia, inquit sanctus Thomas, duplex est differentia. Prima est, quia ex primo auxilio adiuuatur homo tam in iis quæ virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis, sicut iuuari potest homo in hoc quòd instigetur ad quærendum vbi est thesaurus, nõ autem in hoc quod detur ei virtus ad inueniendum thesaurum cum ex nulla hominis virtute procedat, q̃ fodiens sepulchrum, inueniat thesaurus. Secundum autem auxilium ad illa tantùm se extendit, ad quę virtus hominis, videlicet vt quod medius sanet, vel miles vt vincat in pugna, potest adiuuari nõ solùm in hoc quòd eligat conuenientia ad finem, sed etiam vt per virtutem à superiori causa acceptam efficaciter exequatur: vnde primum auxilium est vniuersalius.

Virtũ bonã dari posse virtute ad inueniendũ thesaurum.

CIRCA illam propositionem: Non potest iuuari homo vt ei detur virtus ad thesaurum inueniendum, dubium occurrit, quia aliquis sciens vti positus est thesaurus, habet virtutem ipsum thesaurum inueniendi, vnde ipsum quærendo ex intentione inuenit. ergo non inconuenit quod homini ex superioribus causis detur virtus ad thesaurum inueniendum. Respondetur quod per virtutem inueniendi thesaurum duo possumus intelligere, scilicet aut virtutem per modum virtutis dirigentis operationem, siue inuentionem thesauri, aut virtutem per modum virtus corporalis exequentis. primo modo non inconuenit alicui dari virtutem inueniendi thesaurum, quia non inconuenit alicui reuelari & dari cognitionem thesauri per quam ad eius inuentionẽ dirigatur. Secundò verò modo non potest dari talis virtus, quia virtus executiua quæ est in membris, non terminatur ad ipsam thesauri inuẽtionem, nisi mediante aliqua operatione terminata ad aliquem effectum, cui inuentio thesauri cõsequitur, siue sit ambulatio, siue effossio sepulchri, siue quodcunque aliud tale. coniunctio autem inuentionis thesauri cum termino talis operationis, per accidens est: cuius signum est, q. nõ semper aut pro maiori parte illi coniungitur. non enim semper aut in maiori parte fossioni sepulchri, aut inuentioni ad talem locum talis inuentio thesauri est coniuncta. ideo nullam habet causam naturalem per se, vt superius est ostensum: & propterea virtus quæ est in membris ad fossionem sepulchri, aut ad aliquã similẽ actionem, non potest dici virtus inuentiua thesauri, quasi ex sua ratione ad talem effectum ordinetur, licet aliquando ab ipsa talis effectus per accidens eueniat, & præter eius intẽtionem siue inclinationem. de tali ergo virtute intendit sanctus Thomas quod non potest dari homini, non autem de prima.

AD rationem in oppositum dicitur, quòd sciens vbi est thesaurus reconditus & occultatus, habet virtutem directiuam ad inuẽtionem thesauri, scilicet cognitionem qua dirigitur ad illam operationem per quam deuenitur ad thesauri inuentionẽ, non autem habet virtutem per modum exequentis ipsam quæ dicatur virtus thesauri inuẽtiua. Secunda differẽtia est, quia ex secundo auxilio quum detur homini ad prosequendum efficaciter ea quæ homo intendit, non potest dici proprie loquendo, homo bene fortunatus, sed bene ex primo, aut videlicet ipso solo agẽte, vt cùm adiuuatur ad hoc solum, vt eligat illud cui coniunctum est aliquod commodum quod prouenit præter intentionem, vt in inuẽtione thesauri, aut actione alterius causæ concurrente, secundum videlicet quòd duo agentia dirigũtur ad aliquam actionem vel motum, sicut cùm vadẽs ad forum causa aliquid emendi, inuenit debitorem præter intentionem.

Quãtum ad tertium remouet sanctus Thomas duo dubia quę ex dictis oriri possent. Quia anim dictum est ex cęlo & ex deo inclinari hominem ad electionem alicuius cui coniungitur aliquod commodum vel incommodum, posset primò aliquis quærere. Vtrum illud commodum vel incommodum sit fortuitum in ordine ad istas causas sicut in ordine ad hominis intentionẽ. Respondet autem quòd illud commodum vel incommodum quod relatum ad hominis electionem est fortuitum, relatum ad deum amittit rationem fortuiti, non autem ad corpus cęleste relatum: cuius ratio est, quia effectus fortuitus non est vnus: & ideo non potest habere causam per se aliquam virtutem naturalem, cùm naturę sit proprium tendere ad vnum: virtus autem cælestis est causa agens non per modum intellectus, sed per modum naturę: vnde virtus cęlestis licet possit per modum pas-

Universidad de Deusto Biblioteca

nonis, vt dictum est, ad fossionem sepulchri instigare, non tamen potest per se inclinare ad hoc totum quod iste effodiat sepulchrum & locum vbi est thesaurus. agens autem per intellectum, quia intelligentis est multa ordinare in vnum, potest esse causa inclinationis in hoc totum. Declaratur, quia etiam homo qui sciret thesaurū ibi esse, posset ignorante mittere ad fodiendum sepulchrum in loco thesauri, vt illum præter intentionem suam inueniret.

CIRCA hoc duplex occurrit dubium. Primum est, quia sanct. Thomas in sexto Metaphy. videtur oppositum dicere eius quod hic dicitur. Nam ibi ait quòd multi effectus per accidens in istis inferioribus inuenti si in causam cælestem referantur, inueniuntur non esse per accidens: hic verò dicitur, quòd cum aliqui effectus per accidens coniunguntur, talis coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest, & per consequens neque virtus corporis cęlestis. constat autem hæc opposita esse. videtur etiam opponi ei quod in principio capituli dictum est, scilicet quòd potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem corporum cælestium. Quod enim est secundum corporum cęlestium ordinem, non est fortuitum per comparationem ad corpora cęlestia.

Secundum dubium est, quia quod hic dicitur de agente per intellectum, scilicet quòd potest esse causa inclinationis in hoc totum, scilicet quòd iste fodiat sepulchrum & locum thesauri, videtur contradicere ei quod superius dixit, non posse adiuuari hominem in hoc quòd deus detur ei virtus ad inueniendum thesaurum.

Quomodo aliquis effectus per accidēs possit in ordine ad virtutem cælestem esse per se.

AD euidentiam primi dubij considerandū primò est, quòd cum nullum ens per accidens, inquantum per accidens est, habeat causam per se, nullus effectus per accidens in comparatione ad vnam causam, potest esse per se in ordine ad aliam causam, nisi amittit in ordine ad ipsam rationem entis per accidēs, si autem illam rationem amittat, & accipiat rationem entis per se, potest ab illa causa per se dependere. Considerandum secundò, quod aliter loquendum est de effectibus in euentibus humanis prouenientibus, & aliter de effectibus naturalibus. Nam effectus qui fortuito accidunt hominibus, non solum per accidens se habent ad effectum intentum ab homine, faciuntque cum illo vno per accidens, sed etiam per accidens se habent ad effectū ad quem corpora cælestia inclinant, puta eum homo fodiens sepulchrum præter suam intentionem inuenit thesaurum, ista thesauri inuentio per accidens se habet ad fossionem sepulchri intentam ab homini inquantum huiusmodi, & secundum se ad illam fossionem ordinem non habet tanquam ipsam per se concomitetur. cum videamus pro minori parte illa duo coniungi per accidens etiam se habet ad illam fossionem sepulchri, inquantum homo ex inclinatione cęlesti sepulchrum fodit, cum raro eueniat vt qui ex inclinatione cælesti sepulchrum fodit, inueniat thesaurum. In effectibus autem naturalibus inuenitur, quòd aliquis effectus per accidens se habet ad propriū effectum alicuius causæ, inquantum est illius effectus, qui tamen ad illum effectum vt à causa cælesti prouenit, per se ordinem habet: sicut floritio vnius herbæ alia herba florente ad floritionem alterius herbę, inquantum à virtute illius herbæ prouenit, secundum se ordinem non habet: sed per accidens habet ad illam, eum virtus vnius herbę causalitatem nullam habeat super floritionem alterius: quia tamen potest esse vt ab vna virtute cęlesti proueniat vtriusque herbę floritio eodem tempore, ideo floritio vnius quę per accidens erat in cōparatione ad floritionē alterius, vt est ipsius herbæ proprius effectus, in comparatione ad ipsammet floritionem prout à virtute cęlesti dependet, habet ordinem per se eò quòd sese aut semper aut pro maiori parte concomitentur tanquam ab vna & eadem causa prouenientes.

Ex his sequitur quòd cum in euentibus humanis id quod est vnum per accidens comparatum ad corpus cæleste, non amittat rationem per accidens vniti & coniuncti cum effectu ab homine intento cum virtus cęlestis directè non agat super voluntatem humanam quæ locum principalis agentis inter causas creatas tenet respectu illius effectus ad quem fortuitus euentus consequitur, & euentus fortuitus raro effectui intento coniungatur, non potest habere vnam causam cælestem per se vtriusque effectus coniunctionem intendentem, sed bene aliquis effectus naturalis qui in ordine ad aliquam causam particularem est vnum cum alio per accidens, potest in ordine ad causam cælestem esse vnum per se cum illo, ideo potest habere vnam causam per se naturalem quæ sit vna virtus cælestis. Ad dubium ergo dicitur primò, quòd ea quæ dicit sanct. Tho. in 6. Metap. nō contradicunt his quæ hic dicuntur, quia ibi loquitur in effectibus naturalibus, in quibus possunt aliquid effectus inueniri, qui licet non habeat ordinè per se in comparatione ad causas particulares, possunt tamen habere ordinem per se in cōparationem ad causam cælestem. hic autem loquitur in euentibus humanis in quibus effectus non habentes ordinem inter se non possunt habere ordinem per se etiam ad causam cælestem ordinati. Et si aliquando videatur sanctus Thomas dicere quod impossibile est aliquam virtutem cælestem esse causam eorum quę hic aguntur per accidens, siue casu, siue à fortuna (in quo & effectus naturales videtur includere, vt maximè videtur haberi prima quæst. 116. artic. 1.) dicitur quòd non intendit absolutè nullum eorum quę hic per accidens fiunt posse à virtute cælesti per se procedere, sed quod in quantum per accidens est & casuale secundum esse quod habet extra intellectum, & nullum per se ordinem habens, non potest reduci in causam cælestem, sed bene in causam intelligentem reduci potest, quæ in illis quæ nullum per se ordinem habent in natura, potest ordinem ponere secūdum quod per intellectum apprehenduntur. Hunc sensum dat ipse intelligere dum prima quæst. 115 artı. 6. loquens de concursu per accidens causæ alicuius impedientis actionem alterius causę, inquit quòd talis concursus non habet causam inquantum est per accidens. Dicitur secundo quod ea quæ in principio capituli dicuntur non contradicunt iis quæ his dicuntur, Dupliciter enim potest intelligi aliquid esse secūdum ordinem corporis cęlestis. Vno modo directè & per se, quomodo scilicet virtus cælestis aut est causa illius per se immediatè, aut est causa alicuius quod est per se ilius causa: sicut floritio herbæ dicitur esse secundū ordinē corporis cęlestis. Alio modo occasionaliter tantū & indirecte, quando videlicet non est causa per se illius neque mediata, neque immediata, sed est tantum causa alicuius quod est illius alterius occasio propinqua aut remota. Cū ergo dicitur in principio capituli aliquid posse cōtingere præter intentionē hominis, quod est secundum ordinem cælestium corporum, intelligitur de ordine cæli occasionaliter. dicitur enim cælum ordinare ad aliquod commodum vel incommodum, inquātum imprimendo in corpus, voluntatem aliquo modo inclinat ad eligendū aliquid, ex quo prouenit sibi vtilitas: quem sensum dat intelligere etiam hoc loco, dum inquit homini contingere bene aut malè secundum fortunam ex corpore cęlesti, inquantum ab ipso disponitur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum: hoc autem non repugnat ei quod dictū est tale commodum vel incommodum fortuitum esse ad cælum relatum. quum autem probatur quia quod est secundum ordinē corporum cælestium, non est fortuitum per comparationem ad ipsa: dicitur quod illud est verum de eo quod est secundum ordinem ipsorum directè & per se, non autem de eo quod est secundum ordinem ipsorum occasionaliter. Ad secundum dubium respondetur, quod dupliciter potest intelligi inclinari hominē ad illud totum. Vno modo accipiendo virtutem per quam habet ordinem ad illius totius effectus productionem: & ad hūc sensum intelligitur quod dictum est superius, non posse dari homini virtutem ad inuentionem thesauri, quę scilicet sit virtus exercitiua in membris existens. Alio modo ex eo quod ad totum effectum mouetur ex intentione alicuius causę mouentis, licetnō totus effectus sit secūdum propriam ipsius intentionem, sed tātum aliqua pars eius: & sic intelligitur hoc loco. constat autem hæc oppositionem non habere. Secundum quod dubitari posset, est. Quia enim dictum est hominem esse bene fortunatum ex cælo & ex deo, quæreret aliquis posset an homo dicatur ex cælo vniuersaliter fortunatus, ita scilicet quòd in sua natura habeat impressionem cęlestem ad eligendum semper vel in pluribus aliqua quibus commoda coniungantur per accidens. Respondet sanctus Thomas, quòd ex vna virtute cęlesti non potest quis esse vniuersaliter bene fortunatus, sed solùm quantum ad hoc vel ad illud, quia natura non ordinatur nisi ad vnum: ea autem secundum quę accidit homini bene vel malè secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquid vnum, sed sunt infinita & indeterminata, vt secundo Physicorum dicitur. & ad sensum patet: sed bene potest esse vniuersaliter fortunatus, ita quod ex vna cælesti inclinatione inclinetur ad eligendū aliquid cui per accidens coniugatur aliquod commodum, & ex alia inclinatione aliud, & ex tertia tertium, & sic de aliis. Ex vna vero diuina dispositione potest homo ad omnia dirigi, & per consequens esse vniuersaliter bene fortunatus.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quod differt virtus naturalis corporum cælestiū à virtute diuina, quia deus aliqua in inferioribus ordinat & disponit. Virtus enim cælestis cùm sit naturalis, non potest vna existens ad multa inclinare quæ in aliquod vnum per se non vniantur, quia virtus naturalis ad vnum tendit: virtus autem diuina quæ res ordinat, est sua conceptio qua vniuersaliter cuncta disponit: & quia deus vnico conceptu cōceptu omnia apprehendit & intuetur, atque distincta & multa in vnum ordinat: ideo vnica dispositione omnia prouidet & gubernat. propter hoc bene dicitur quod per vnicam virtutem, cælestem non potest homo esse vniuersaliter bene fortunatus, quasi ex vnica impressione cæl estri inclinetur semper ad eligendum vtile, sed bene ex vna diuina dispositione & ordinatione potest homo esse ordinatus ad eligendum semper aut pro maiori parte ea quæ sibi vtilia sunt: & sic esse vniuersaliter bene fortunatus, dum ad omnes suas electiones, aut ad maiorem partem ipsam præter eius intentionem aliquæ commoda consequuntur. Ex his quæ dicta sunt, patet non esse omnino remouēdum quin homo possit ex cælo benè aut malè fortunatus dici, vt voluit Ioannes Picus, vir alioquin omnifariam eruditissimus. Nec ratio quam assumit ex hoc capite, hoc probat, quia videlicet effectus fortuitus cum effectu intento non est vnum per se, sed tantum per accidens: effectus autem qui est vnus per accidens, nō potest in vnam causam naturalē reduci. Nam, vt expo suimus, ex hac ratione non infertur, nisi quòd aggregatum effectu intentio & fortuito non est ab aliqua virtute cælesti: & per consequens quòd non potest sic aliquis dici ex cælo fortunatus quasi ad illud totum ex syderum impressione inclinetur: quòd vtique concedimus, & est de mente sancti Thomæ. sed per hanc rationem non probatur non posse hominem esse occasionaliter à cælo & syderum positione fortunatum, inquantum ex aliquo syderum afflatu ad aliquas electiones occasionaliter inclinatur, ad quæ aliqua sequuntur commoda. imo vult sanctus Thomas hominem hoc pacto posse dici ex corporum cælestium impressione fortunatum. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba Augustini quinto De ciuitate dei inquientis, non vsquequaque absurdè dici posse ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sydereos, ex quibus videlicet corporum differentiis humanæ actiones occasionari possunt.

Duplicitet aliquid est in ordine corporis cęlestis.

Aug. 5. de ciui. Dei.

De Fato, an sit, & quid sit.

Cap. 93.

EX his autem quæ præmissa sunt, apparet quid sit de fato sentiendum.

Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causæ particulares considerentur, posuerunt quidam quòd nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur. & his videbatur fatum esse nihil omnino. Quidam verò in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositione ordinatè procedant: & hi fatum posuerunt, quasi ea quæ videntur à casu contingenter, sint ab aliqua causa effata siue præloquuta & præordinata vt essent. Horum autem quidam omnia quæ hic accidunt à casu contingere, reducere sunt conati sicut in causas in cælestia corpora: etiam electionis humana dispositione syderum cui omnia cūm quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes. quæ quidem positio impossibilis est & à fide aliena, vt ex superioribus patet. Quidam verò in dispositione diuinæ prouidentiæ omnia reducere voluerunt quæcunque in his inferioribus casu contingere videntur. vnde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quæ est in rebus ex diuina prouidentia, fatum nominantes. Vnde Boetius dicit, quòd fatum est inhærēs rebus mobilibus. dispositio per quam prouidentia suis quæque nectit ordinibus. In qua fati descriptione dispositio pro ordinatione ponitur. Rebus autem inhærens ponitur, vt distinguatur fatum à prouidentia. nam ipsa ordinatio secundum quòd in mente diuina est, nondum rebus impressa, prouidentia est, secundum verò quod iam est explicata in rebus fatum nominatur. Mobilibus autem dicit, vt ostendat quòd ordo prouidentiæ à rebus contingentiam & mobilitatem non aufert, vt quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem negare fatum est prouidentiam diuinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum posit sumi erroris occasio: nomine fati non est à fidelibus libere vtendum, ne videamur illis assentire, qui malè de fato senserunt, omnia necessitati syderum subiicientes. Vnde Augustinus dicit in quinto de ciuitate Dei * : Si qui, virtutem vel potestatem dei nomine fati appellat:

Non est ne cessitas humanis actibus imponenda ex influentia corporum cælestium.

Quomodo fatum sit ponendum.

sententiam teneat, linguam corrigat. Et Gregorius dicit secundum eundem intellectum: Absit à fidelium mentibus, vt fatum aliquid esse dicant.

Super cap. 93.

TErtium quod infert sanctus Thomas ex prædictis, est quid de fato sit sentiendum. Circa hoc autem duo facit. Pr mò remouet falsas opiniones de fato, secundò, veram opinionem ponit. Quantum ad primum tangit duas opiniones.

Prima est eorum qui fatum nihil omnino esse dixerunt, eò quòd ea quæ per accidens eueniunt à causis particularibus, à nulla superiori causa ordinari putabant. Aduerte quòd hanc opinionem Augustinus in quinto de ciuitate Dei attribuit Tullio, qui vt in superioribus est ostensum, virus est in libris de diuinatione prouidentiam negare & fatum, præsertim circa res humanas. Secunda est illorum qui posuerunt fatum aliquid esse, dicentes ea quæ videntur à casu contingere, esse ab aliqua altiori causa præordinata vt essent: & ista omnia etiam electiones humanas conati sunt in corpora cælestia tanquam in causas reducere, fatum quę appellabant ipsam dispositionem syderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant. sed hanc positionem impossibilem esse ex superioribus constat: vbi scilicet ostensum est, ea quæ ad intellectum & voluntatē pertinent, nō subdi directè corporibus cælestibus, & q. non omnia etiam corporalia à corporibus cælestibus de necessitate prouenient. Item quòd ea quæ per accidens sunt & fortuita, non possunt in vnam naturalem causam reduci, qualis est virtus corporis cælestis. Quantum ad secundum ponit opinionem veram, & ait quòd hi qui ea quæ casu eueniunt, in dispositionem diuinę prouidentiæ reduxerunt, dixerunt ordinationē quę est in rebus ex diuina prouidentia, esse fatum. Ostendit autem hoc per diffinitionem Boetij de fato positam quarto de consol. inquientis quòd fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam prouidentia suis quæque nectit ordinibus. Exponēs autem sanctus Thomas hanc diffinitionem, ait quòd dispositio pro ordinatione ponitur, dicitur rebus inhærēs, vt distinguatur à prouidentia quæ est ordinatio in mente diuina existens, nondum rebus impressa, dicitur etiam mobilibus, vt ostendatur quòd ordo prouidentię à rebus contingentiam & mobilitatem non aufert, vt quidam posuerunt. Hoc itaque modo, inquit sanctus Thomas, negare fatum, est negare diuinam prouidentiam. Veruntamen quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, nomen fati non est à fidelibus in vsum sumendum, ne videamur illis assentire qui omnia necessitati syderum subiecerunt. Confirmatur auth. August. quinto de ciuitate, & Gregorij in homilia æpiphaniæ.

Quomodo intelligatur secundum Boetium diffinitionem de fato, quod fatum sit dispositio.

CIRCA expositionem diffinitionis datæ à Boetio de fato, considerandum primò, quòd cùm dispositio duo significet. s. qualitatem quandam, secundum quòd habitus & dispositio ponitur prima species qualitatis, & ordinem qui est relatio: fatum dicitur dispositio non secundum quòd nomen dispositionis significat qualitatem, sed secundum quod significat ordinem. ut Augustinus fatum seriem causarū nominat, id est ordine: propter hoc dicit sanctus, Thomas quòd in hac diffinitione dispositio pro ordinatione ponitur. Considerandum secundo, q. per ordinationem diuinam in rebus explicatam duo possumus intelligere, scilicet aut ordinem effectum diuinę prouidentiæ ad ipsam prouidentiam, secundum q. in rebus effectum est id quod diuina prouidentia ordinauit: aut ordinem causarum secundarum ordinatarum ad aliquos effectus diuinæ prouidentiæ producendos. Quum ergo inquit sanctus Thomas ordinationem diuinam secundum quod est rebus impressa, esse fatum: intendit ordinationem impressam. non quidem ipsis inferioribus effectibus, sed causis mediis quibus ordine quodā diuinæ prouidentiæ dispositio ad inferiora defecundit, vt patet prima q. 116. art. 2. Nam fatum habet aliquo modo rationem causæ respectu inferiorum effectuum, ratione. s. ipsarum causarum superiorum ordinatarum, licet ad diuinam prouidentiam comparetur vt eius effectus: propter quod (vt inquit sanctus Thomas primo sententiarum, d. 30. q. 2. ar. 1. ad quintum) dicitur fatum quasi quoddā effatum diuinæ ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus. Considerandum tertio, quod fatum ipsum siue series & ordo causarum mediarum ad productionem inferiorum effectuum prouisorum, secundum seipsum quidem mobile est & variabile ac impedibile, quum corporales effectus in inferioribus fiant à corporibus cælestibus variabiliter & contingenter: & multo magis electiones humanæ. propter hoc inquit sanctus Thomas dixisse Boetium ipsum mobilibus inhærere, vt ostenderet diuinæ prouidentiæ ordinem qui ab ipsa per causas medias ad inferiora peruenit, non auferre con-

Quomodo fatum sit mobile aut immobile.

tingentiam & mobilitatem à rebus. Secūdum autē quod subest diuinæ prouidentiæ, immobilitatem & necessitatem sortitur, vt inquit Sanct. Thom. prima parte q. allegata artic. 3. non quidem absolutum, sed ex suppositione & secundum modum qui diuinæ prouidentiæ subest, scilicet vt contingenter & defectibiliter causet. Secundum q̄ in superioribus dictum est hanc conditionalem esse veram, si deus hoc futurum esse præscivit, hoc erit. sed de iis satis dictum est in præcedentibus, & in cap. sequ. dicitur.

Multiplex fati acceptio.

ATTENDENDVM postremo, quod tres modos acceptionis fati tangit hoc loco San. Th. Vnus est secundum quod ordinatio effectuum in mente diuina existēs, quæ dicitur prouidentia, fatum nuncupatur, sed hoc (vt dicitur prima parte vbi suprà) causaliter dicitur, non essentialiter. Alter est secundum quòd ipsa ordinatio secundarum causarum ad producendos effectus prouisos, dicitur fatum. Tertius verò est prout fatum dispositio syderū dicitur, cuncta quadam necessitate producens. Modus autem hic duos illos modos complectitur quos Ioannes Picus in quarto aduersus astrologos libro ponit, quorum vnus est, vt fatum dicatur causarum series ordòque nexu necessariò cuncta producens: alter verò est, vt ipsa syderum cōstitutio, eum quid aut nascitur, aut concipitur, aut inchoatur, fatum nominatur. Horum enim modorum secūdum sub primo contineri constat, veluti particulare sub vniuersali & pars in toto continetur, esse enim syderum constitutionem, cum aliquid aut nascitur, aut concipitur, in hoc quod est esse setiem causarū necessariò cuncta producentē, manifestò comprehenditur. Prę ter modos prædictos alium adducit ipse Picus modum fati ex sententia Alexandri ex Aphrodiade in libro de fato ad principes Seuerum & Antoniū, vt ipsa scilicet natura quæ aliud ab electione principiū est, fatū dicatur, in qua significatione dici potest q̄ ignis fato calefacit, & sol illuminat: & cū quis dissoluto corporis tēperamento moritur, q̄ fato moritur: cū verò ex equo precipitatur vel gladiis occiditur, non moritur fato: in quē modo Didone Virgilius dicit: Sed quia nec fato, merita, nec morte peribat. Sed licet quintuplex huius nominis fatum significatio sit, vsitata tamen apud eos qui fati nomine vtuntur, vt præcipuę sunt Stoici, significatio est, syderum dispositio in qua quisque natus est vel conceptus, cuncta quæ homini eueniunt, siue per se, siue per accidens & fortuitò, necessariò & ineuitabiliter producēs. & ideo licet catholicus fati nomine ipsam diuinam prouidentiam intelligat, aut dispositionem secundarum causarum ex diuina prouidentia constitutam, ne tamen ad vsitatam significationem ipsum nomen fati videatur assumere, etiam ab ipso nomine iuxta August. consilium debet abstinere: atque cum de humanis euentibus sermo incideris, debet potius dicere cuncta diuina prouidentia regi quàm fato.

De certitudine diuinæ prouidentiæ.

Chap. 94.

Primaratio quòd prouidentia nō sit certa

DIfficultas autem quædam ex præmissis suboritur. Si enim omnia quæ hic inferius aguntur, etiam contingentia prouidentiæ diuinæ subduntur. oportet (vt videtur) vel prouidentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere. ostēdit enim philosophus in sexto * Metaphi sicæ, quòd si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se: & iterum quòd quælibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni: sequetur quòd omnia futura ex necessitate eueniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam: vt si quæratur de aliquo vtrum sit occidendus à latronibus, huiusmodi effectum præcedit causa, scilicet occursus latronum, hunc autem effectum præcedit alia causa, scilicet quòd ipse exiuit domum. hunc autem adhuc alia, quòd vult quærere aquam, quam quidem præcedit causa, scilicet sitis: & hæc causatur ex comestione salsorum quæ iam est vel fuit. si ergo causa posita necesse est effectum poni: necesse est quòd si comedit salsa, quòd sitiat. & si sitit, quòd velit quærere aquam. & si vult quærere aquam, quòd exeat domum. & si exeat domum, quòd occurrant ei latrones: & si occurrant, quòd occidatur: ergo de primo ad vltimum necesse est hūc

**12.cō.7.*

comedentem salsa à latronibus occidi.

Concludit ergo Philosophus non esse verum quòd posita causa necesse est effectum poni: quia aliquacausa est quæ potest deficere. neque iterum verum est quòd omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quærere, occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac ratione apparet quòd non omnes effectus reducātur in aliquam causam per se præteritam vel præsentem, qua posita necesse sit poni effectum ex necessitate contingere. Vel ergo oportet dicere quòd non omnes effectus diuinæ prouidentiæ subdātur: & sic diuina prouidentia non est de omnibus: quod prius fuit ostensum: vel quòd non est necessarium quòd prouidentia posita effectus eius ponātur: & sic prouidentia non est certa: aut est necessarium quòd omnia ex necessitate contingant, prouidentia enim non solùm est in præterito, sed æterno: quia nihil potest esse in deo non æternum.

2 Adhuc, si diuina prouidentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: si deus prouidit hoc, hoc erit. huius autem conditionalis accidens est necessarium, quia est æternum: ergo consequens est necessarium. Oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium, cuius antecedens est necessarium: & hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis. quicquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium: sequitur igitur si diuina prouidentia est, quòd omnia ex necessitate proueniant.

3 Amplius, si aliquid est prouisum à Deo, puta quòd talis sit regnaturus: aut ergo possibile est accidere quòd non regnet, aut non. siquidem non est possibile ipsum nō regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare: si autem possibile est eum non regnare, possibili autem posito non sequitur aliquod impossibile: sequitur autem diuinam prouidentiam deficere: non est igitur impossibile diuinam prouidentiam deficere aut igitur oportet si omnia sint prouisa à Deo, quòd diuina prouidentia non sit certa, aut quòd omnia ex necessitate eueniant.

4 Item, argumentatur sic Tullius in libro de diuinatione. * Si omnia à deo prouisa sunt: certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. quòd si omnia fato agūtur, nihil est in nostra potestate: nullum est ergo voluntatis arbitrium: sequitur ergo quòd tollatur liberum arbitrium, si diuina prouidentia sit certa: & eodem modo sequitur quòd omnes causæ contingentes tollātur.

5 Præterea, diuina prouidentia causas medias non excludit, vt suprà ostensum est. inter causas autem sunt aliquæ contingentes, & deficere potentes: deficere igitur potest prouidentiæ effectus. non est igitur dei prouidentia certa. Oportet autem ad horum solutionem aliqua repetere ex his quæ suprà posita sunt: vt manifestum fiat quòd nihil se ad diuinam prouidentiam effugit, & quòd ordo diuinæ prouidentiæ omnino immutari non potest: nec tamen oportet quòd ea quæ ex prouidentia diuina proueniunt, ex necessitate cuncta proueniant.

Primò namque considerandum est, quòd quum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quòd suæ prouidentiæ ordo omnes res complectatur: quibus enim esse largitus est, oportet quòd & conseruationem largiatur, & perfectionem in vltimo finem conferat. Quum autem in quolibet prouidente duo considerari oporteat, scilicet ordinis præmeditationem, & præmeditati ordinis institutionem in rebus quæ prouidentiæ subduntur, quorum primum ad cognoscitiuam virtutem pertinet, aliud verò ad operatiuam: hoc inter vtrāque

**lib. 2. de diuinat.*

Primum præmissa.

vtrāque differt, quòd in præmeditando ordinem, tantò est prouidentia perfectior, quanto magis vsque ad minima ordo prouidentiæ potest product. Quod enim nos omnium particularium ordinem præmeditari non possumus circa ea quæ sunt disponenda à nobis, ex defectu nostræ cognitionis prouenit quæ cuncta singularia complecti non potest. tantò autem vnusquisque in prouidendo solertior habetur, quātò plura singularia præmeditari potest. cuius autem prouisio in solis vniuersalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operatiuis artibus considerari potest. Sed in hoc quòd ordo præmeditatus rebus imponitur, tantò est dignior & perfectior prouidentia gubernantis, quantō vniuersalior est, & per plura ministeria suam explicat præmeditationem. quia & ipsa ministeriorum dispositio magnam partem prouisi ordinis habet. oportet autem quod diuina prouidentia in summo perfectionis consistat. quia ipse est simpliciter & vniuersaliter perfectus, vt in primo libro * ostensum. est in prouidendo igitur suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna omnia ordinat. quantumcunque minima videatur. quæcunque verò rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, & ei obtemperando ministrant ad ordinem prouidentiæ ab eterno vt ita dicam excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt, necesse est vt in agendo ei ministrent: impossibile est quòd aliquod agens diuinæ prouidentiæ executionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est diuinam prouidentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis, cùm omnis virtus actiua & passiua sit in rebus secundum diuinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quòd impediatur diuinæ prouidentiæ executio per prouidentis immutationem, cùm deus sit omnino immutabilis, vt suprà * ostensum est. relinquitur ergo quòd diuina prouisio omnino cassari non potest. Deinceps autem considerandum est: quòd omne agens intendit ad bonum & melius quod potest, vt suprà * ostensum est. bonum autem & melius non eodem modo considerantur in toto & in partibus. in toto enim bonum est integritas quæ ex partium ordine & compositione relinquitur. vnde melius totū quòd sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo & perfectior totius esse non potest, quàm quòd omnes partes essent æquales, vnaquæque earum perueniente ad gradum nobilissimæ partis quælibet autem pars inferioris gradus in se considerata melior esset si esset gradu superioris partis: sicut patet in corpore humano. dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem & virtutem haberet. corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. ad aliquid igitur tendit intentio particularis agētis & vniuersalis. nam particulare agens ad bonum partis absolutè, & facit eam quā tò meliorem potest: vniuersale autem agens tendit ad bonum totius. vnde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem agentis vniuersalis. sicut patet q̄ generatio fœminæ est præter intentionem naturæ particularis, id est, huius virtutis quæ est in hoc fœminæ, quæ ad hoc tēdit, quod perficiat cōceptum quanto magis potest. Est autem de intētione naturæ vniuersalis, id est, virtutis vniuersalis agentis ad generationem inferiorum, quòd fœmina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. & eodē modo corruptio & diminutio & omnis defectus est de intentione naturæ vniuersalis, non autem naturæ particularis, nam quælibet res fugit defectum, tendit verò ad perfectionem quātum in se est. Patet ergo quòd de intētione particularis agentis est quòd effectus suus fiat perfectus quantumcunque potest in genere suo. de intentione autē naturæ vniuersalis est quòd hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi. ille autem perfectione fœminæ. Inter partes autem totius vniuersi prima distinctio apparet secundum contingens & necessarium. Superiora enim in entibus sunt necessaria & incorruptibilia & immobilia: à qua quidem conditione tantò magis deficiūt, quanto in inferiori gradu constituuntur, ita quòd infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum: mouetur verò quantum ad suas dispositiones. suos etiam effectus non de necessitate, sed de contingenter producunt. Quolibet igitur agens quòd est pars vniuersi, intendit in quantum potest in suo esse & naturali dispositione perfistere, & suum stabilire effectum. Deus autē qui est vniuersi gubernator, intendit quòd effectuum eius hic quidem stabiliatur per modū necessitatis, hic autem cōtingenter: & secūdū hoc diuersas causas eis adaptat: his quidē necessarias, hic autē contingentes. cadit igitur sub ordine diuinæ prouidentiæ non solum hunc effectū esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessariò. & secundum hoc quædam eorum quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, sunt necessaria, quædā verò cōtingentia, non autē omnia necessaria. Patet ergo q̄ et si diuina prouidentia sit per se causa huius effectus futuri, est etiā præsentis & præteriti: magis autē ab æterno nō tamē sequitur, vt prima ratio procedat, q̄ effectus sit de necessitate futurus. Est enim diuina prouidentia per se causa quòd hic effectus contingenter proueniat, & hoc cassari non potest. Ex quo etiam patet, quòd hæc conditionalis est vera, si deus prouidit hoc futurum, hoc erit: sicut secunda ratio procedebat. sed sic erit sicut deus prouidit illud esse futurum prouidit autem illud esse se futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter q̄ erit contingenter, non necessario. Patet etiam q̄ hoc quod ponitur prouisum esse à deo vt sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se considerandum. sic enim prouisum est vt sit contingens potens non esse: non tamen est possibile quòd ordo prouidentiæ deficiat quin contingenter eueniant. & sic tertia ratio soluitur vnde potest poni quòd iste non sit regnaturus, sit secundum se consideretur: non autem si consideretur vt prouisum. Illud autem quod Tullius obiecit, secundum præmissa friuolum apparet. Cùm enim diuinæ prouidentiæ non solùm subdantur effectus, sed etiam causæ & modi essendi, vt ex præmissis patet: non sequitur quod si omnia dei prouidētia aguntur, quòd nihil sit nobis. sic enim sunt à deo prouisa, vt per nos liberē fiant. Neque etiam defectibilitas causarum secundarum quibus mediantibus effectus diuinæ prouidentiæ producuntur, certitudinem prouidētiæ potest auferre, vt quinta ratio procedebat: cùm ipse deus in omnibus operetur: & pro suo arbitrio voluntatis, vt suprà ostensum est. vnde ad eius prouidentiam pertinet vt causas defectibiles quando que desinat deficere, quandoque eas absque defectu conseruet. Ea verò quæ ad necessitatem prouisorum à deo possent assumi ex certitudine scientiæ, vt suprà * soluata sunt, quum de dei scientia ageretur.

**lib.1.c.67*

Ad primā rationem.

Ad secundam.

Ad tertiā.

Ad quartam, quæ est Tullii.

Ad quintā.

Super cap. 94.

POstquam ostendit sanctus Tho. omnia diuinæ prouidentiæ subdi, vult de ipsius diuinæ prouidentiæ qualitate determinare. Circa hoc autē duo facit. Primò agit de ipsius certitudine, secūdò de eius ratione cap. 97. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd diuina prouidentia sit certa. Secūdò quòd eius certitudo vtilitatem orationis non excludit cap. sequen. Circa primum tria facit. Primò ponit ea quę

videntur difficultatem in hac re facere. Secundò propositum probat, tertiò ad obiecta respondet. Quantum ad primum tangit quinque quę videntur difficultatem afferre. primum est, quia probat philosophus sexto Metaphi. ϕ si ponamus omnẽ effectum habere causam per se, & quòd qualibet causa per se posita, necesse est effectum poni: sequitur quòd omnia futura de necessitate eueniant. ergo oportet dicere aut quòd non omnia diuinæ prouisioni subduntur, cuius oppositum ostensum est suprà, aut quòd prouidentia posita non est necesse eius effectum poni, & per consequens quòd non est certa, aut quòd omnia de necessitate contingant, cum prouidentia sit ab æterno. Secundum est, quia tunc hæc conditionalis erit vera: Si deus hoc prouidit, hoc erit. & per consequens sicut antecedens est necessarium, cum sit æternum, ita & consequens necessarium erit, oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessariũ: cuius antecedens est necessarium: & sic sequetur quòd omnia ex necessitate proueniãt. Tertium est, Si prouisum est à deo quod aliquis sit regnaturus, aut possibile est quod nõ regnet, aut nõ. si secũdum, ergo impossibile est ipsum non regnare. ergo necesse est ipsum regnare. si primum, possibili posito in esse, nullũ sequitur impossibile, sequitur autem diuinã prouidentiam deficere. ergo hoc non est possibile, & sic oportet si omnia à deo prouisa sunt, aut ϕ prouidentia nõ sit certa, aut ϕ omnia de necessitate eueniant. Quartum est, quia vt argumentatur Tullius in libro secũdo de diuinatione: Si omnia sunt prouisa, omnia aguntur fato, & nullum erit voluntatis arbitrium, & eadem ratione omnes causę contingentes tollentur. Quintum est, quia prouidentia causas medias contingentes & deficere valentes non tollit. ergo prouidentiæ effectus deficere potest, ergo &c.

Quãtum ad secundũ, duæ ponũtur cõclusiones. Prima est, Diuina prouisio omnino cessari nõ potest. Probatur duobus suppositis quæ in præcedentibus sunt ostensa. Vnũ est, ϕ diuinæ prouidentiæ ordo omnes res cõplectitur, cum sit omniũ existentiũ causa omnibus rebus conferens esse, & per consequens omnibus conseruationẽ largiens, & perfectionẽ in vltimo fine conferens, qui scilicet est assimilari deo. Alterum est, ϕ cum tanto perfectior sit prouidentia in præmeditando ordinem, quanto magis vsque ad minima ordo prouidentię potest perduci, in hoc verò quòd ordo præmeditatis rebus imponitur, sit dignior & perfectior prouidentia gubernantis quanto vniuersalior est, & per plura ministeria suam explicat præmeditationem, quia & ipsa ministeriorum dispositio magnam partem prouisi ordinis habet. oportet cum diuina prouidentia in summo perfectionis cõsistat, vt in prouidendo, sue sapientię præmeditatione sempiterna, omnia ordinet quantuncunque minima videantur: quędam verò aliquid operantur, instrumentaliter agant ab eo mota, & ei optemperando ministrent ab ordinem prouidentię ab æterno (vt ita dicatur) excogitatum explicandum in rebus.

ADVERTE, quod addit san. Thom. (vt ita dicatur) vt det intelligere quod non est proprie dictum ordinem prouidentię diuinę esse excogitatum, cum in deo non sit virtus cogitatiua, sed impropria locutio est nominando ipsum actum intellectus, cogitationẽ ex aliqua similitudine cogitatiuę ad intellectum. Istis suppositis aguitur sic, Diuinę prouidentię executio impediri non potest, eo quod aliquod agens impediat sibi contrarium agendo, cum omnia quę agere possunt, necesse sit vt ei in agendo ministrent: neque etiam propter defectum alicuius agentis aut patientis. cum omnis virtus actiua & passiua sit in rebus secundum diuinam dispositionem causata: neque denique per ipsius prouidentię mutationem, cum deus sit omnino immutabilis, vt suprà est ostensum. ergo diuina prouisio omnino cessari non potest.

Differẽtia inter virtutem cæleſtem, & virtutem diuinam.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quod aliter loquendum est de diuina virtute, & aliter de virtute corporum cęlestium, licet vtraque sit vniuersalis. Diuinę enim virtuti quia omnibus causis dat virtutẽ agẽdi, & omnes causę sunt eius instrumẽta, nihil resistere potest in contrariũ ipsius virtutis agẽdo. Si enim in contrarium ipsius ageret, iam non esset eius instrumentum, quia non ageret vt motum à deo. Similiter sibi non potest deficere virtus actiua aut passiua quibus operetur tanquam causis mediis si deus velit per causas medias operari, cum ipse infinitatę suę potentię omnibus causis secundis eam quam voluerit possit virtutem tribuere: virtuti autem cęlesti particulari potest aliqua causa resistere sibi contrarium agendo, putà si aliqua stella inclinet ad imbrem, potest esse aliqua causa illi resistens ad siccitatem operando. vniuersali etiam virtuti cęlestis corporis resistere potest liberum arbitrium, quod (vt superius est ostensum) virtuti cęlesti directè non subditur. Similiter potest deficere virtuti cælesti causa media sufficiens, puta si inclinet virtus cælestis ad generationem masculi, potest isti influxui deficere in aliqua generatione virtus actiua hominis generantis, quando videlicet virtus hominis generãtis qua cælum vtitur, fuerit debilis & inpotens: potest denique virtuti cælesti deficere cõueniens dispositio materiæ quam suæ actioni præsupponit, cùm sit agens corporeum limitatę virtutis ideo ordo virtutis cælestis ad aliquem effectum multipliciter cassari potest & impediri: ordo autem diuinæ providentiæ cassari non potest: & propterea iste ordo est certus, ille vero incertus & fallibilis. Considerandum secundò ex doctrina sancti Thomæ veri. q. 6. ar. 2. ϕ alia est certitudo cognitionis, & alia certitudo ordinis. certitudo enim cognitionis attenditur quantum ad hoc quod ista existimatur de re sicut est: certitudo verò ordinis attenditur in hoc, quòd causa infallibiliter suum effectum producat. Cùm ergo dicitur quod diuina prouidentia est certa, intelligitur quod effectus quilibet diuinæ prouidentiæ infallibiliter eueniet: & hoc significauit sanctus Thomas cùm dixit ϕ diuina prouisio omnino cassari nõ potest. dicitur enim ordinatio & prouisio aliqua cassari posse, quando impediri potest, ne quod ordinatum est eueniat.

Certitudo cognitionis.

Certitudo ordinis.

SED occurrit dubium, Videtur enim sanctus Thomas oppositum eius quod hic dicitur in quæst. veri. q. 6. ar. 1. & primo sententiarum, dist. 40. q. 1. ar. 2. tenere. Ibi enim tenet quod prædestinatio à providentia in hoc differt, quod prædestinatio respicit ordinem saluandorum in beatitudinem & euentum ordinis: vnde non est nisi eorum qui gloriam consequentur. providentia verò respicit ordinem in finem tantùm, non autem euentum ordinis, quia non omnia quæ ad finem ordinãtur, finem consequũtur. omnes enim homines per diuinam prouidentiam ordinãtur ad beatitudinem, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur. Ex his enim videtur velle quòd ordo diuinæ prouidentiæ non est certus & infallibilis, imo quòd cassari potest.

Prima propositio.

Secunda propositio.

Respondetur & dicitur primò, quod alter loquendum est de prouidentia quantum ad communem rationem prouidentiæ, & aliter quantum ad modum aliquem ipsius particularem: sicut a liter loquendum est de animal quantum ad communem rationem animalis, & aliter quantum ad aliquam eius determinatã speciem. Si loquamur de prouidentia quantum ad communem eius rationem inquantum absolutè prouidentia est, sic prouidentia respicit ordinem in finem tantùm, non autem euentum, & finis consecutionem: ideo de intellectu eius nihil aliud est q̃ ratio ordinis vniuscuiusque rei in suam finem particularem, & in communem finem qui est diuina bonitas. Si autẽ loquamur de prouidentia quãtum ad aliquem particularem eius modum, sic non inconuenit quòd etiam euentum & consequutionem finis recipiat, sicut patet in hoc particulari modo prouidentiæ, qui dicitur prædestinatio, & in illo modo prouidentiæ quo res necessariæ prouidentur, ac etiam in illo modo quo vult aliquod contingens finem suum cõsequi. Dicitur secundò, quod est vniuersaliter verum ordinem diuinæ prouidentiæ in rebus prouisis positum, eo modo quo ad diuinam prouidentiam specłat, certum esse & infallibilem, & cassari non posse, vt hic dicitur, & etiam habetur prima quæst. 22. art. 2. ad primum, & art 4. Itẽ quæst. 23. ar. 6. Item quæst. 103. art. 7. Quum enim duplicitер aliqua ordinentur in finem à diuina prouidẽtia, vno modo quia per diuinam prouidentiam determinatur tantùm vt habeant ea quibus ad suum finem peruenire possint: alio modo, quia non solum per ipsam determinatur vt habeant ea quibus ad finẽ possint peruenire, sed etiam vt ad ipsum finem perueniant: vtroque modo determinatio diuinæ prouidentiæ est certa & infallibilis. ea enim quæ sic ad finem ordinantur, vt non solum habeant ea quibus finem assequi possint, sed etiam vt ipsum finem assequantur, vtrunque infallibiliter consequuntur. ea verò quæ solùm primo modo ordinantur ad finem, infallibiliter consequuntur ea quibus suum finem assequi possint. Quod ergo hic dicitur, intelligitur ad hunc sensum, quòd infallibiliter euenit id quod per diuinam prouidentiam est ordinatum, eo modo quo ordinatum est & prouisum. In quæst. autem de verit. & in primo sententiarum loquitur sanctus Thomas de prouidentia quãtum ad id quod conuenit sibi secundum communem rationem prouidentiæ, & intelligitur quod non omnia per diuinam prouidentiam ordinata ad aliquem finem consequũtur finem suum, sed bene omnes ordinati ad beatitudinem per diuinam præstinationem beatitudinem consequũtur, quia aliqua primo modo tantùm per prouidentiam diuinam ordinantur ad finem: & sic ordo ille ad finem est fallibilis per comparationem ad causas particulares, non autem per comparationẽ ad diuinam prouidentiam, quæ non ordinauit vt illi qui finem non consequuntur, consequerentur finem, sed hoc tantùm vt haberent conuenientiam ad assequutionem finis. Constat autem quòd non cõtradicunt, prouidentiam non recipere exitum ordinis ad finem respectu omnium quæ per diuinam prouidentiam aliquo modo ordinantur ad finem, sed respectu aliquorum recipere ordinem in finem tantùm, non autem euentum ordinis, & tamen ordinem intentum eo modò quo est prouisus cassari non posse, sed esse certum & infalibilem. Si autem instetur quia prouidentia ad voluntatem consequentem pertinet, voluntas autem consequens semper impletur, & sic videtur quòd prouidentia euentum ordinis in omnibus respiciat, & consequenter quod dicitur de verit. erit falsum & retractatum in prima parte, & hoc loco: Respondetur quòd cum prouidentia duo includat, scilicet voliti onem finis aliquo modo, & volitionem ordinis rerum ad finẽ respectu ordinis rerum ad finem pertinet ad voluntatem consequentem. & sic semper impletur quod est prouisum, quia omne quod est prouisum, vt habeat ordinem ad aliquem finem, illum ordinem sequitur: respectu autem finis pertinet ad voluntatem antecedentem quantum ad aliqua prouisa, vt vult sanctus Thomas veri. & primo Sententiarum. per prouidentiam enim (vt ibi dicitur omnes homines ad beatitudinem ordinãtur, & tamen non omnes beatitudinem consequũtur, licet quantum ad aliqua etiam ad voluntatem consequẽtem pertineat. Vnde assumptum falsum est quantum ad prouidentiam respectu finis, si vniuersaliter sumatur. Secunda conclusio est: Ex certitudine & immobilitate diuinæ prouidentiæ non oportet vt omnia quæ ex diuina prouidentia eueniunt, de necessitate eueniant. Ad huius autem probationem supponit sanctus Thomas duo. primum est, ϕ cùm omne agens tendat ad bonum & melius quod potest, & bonum ac melius non considerentur eodem modo in toto & partibus, imò melius foret parti si ad gradum superioris partis perueniret: melius autem toti est disparitas inter partes, siue qua ordo & perfectio totius esse nõ potest, vt in corpore humano declaratur differentia est inter agens particulare, & agens vniuersale, quia agens particulare tendit ad bonum partis absolutè, & facit eam quantò meliorem potest ingenere suo: vniuersale autem agens tendit ad bonũ totius, vnde aliquis defectus est prętem intentionem particularis agentis qui est secũdum intentio nem agentis vniuersalis. declaratur in generatione fœminæ, & in corruptione & diminutione, quæ sunt de intentione naturæ vniuersalis, id est virtutis vniuersalis agentis, non autem de intentione naturæ particularis, quum quælibet res fugiat defectum, tendat verò ad prefectionem quantum in se est. Secundum suppositum est, ϕ inter partes vniuersi prima distinctio apparet secundum contingens & necessarium. superiora enim in entibus sunt necessaria, incorruptibilia, & immobilia: infima verò corrumpuntur quantum ad esse, mouentur quantum ad suas dispositiones, & suos effectus contingenter producunt. Istis suppositis vult sic arguere: Quodlibet agens quod est pars vniuersi, intendit quantum potest in suo esse & dispositione naturali per istere, & suum stabilire effectum. deus autem qui est vniuersi gubernator, intendit quòd effectuum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic verò contingenter: & secundũ hoc diuersas causas eis adaptat. ergo cadit sub ordine diuinæ prouidentię subduntur, sunt necessaria, quędam verò contingentia, & non omnia necessaria. ergo &c. antecedens pro vtraque sui parte patet ex suppositis: prima verò & secunda consequẽtia ex se est manifesta.

Quomodo se habet prouidentia ad voluntatem antecedentem & consequentem.

Quomodo se habet prouidentia ad finem & ad ordinem.

CIRCA istam propositionem: Aliquis defectus est prętem intentionem particularis agentis qui est secundum intentionẽ vniuersalis agentis: considerandum primò, quòd intentio propriè loquendo in intellectualibus tantùm inuenitur. est enim actus voluntatis tendentis in finem. quia tamen intentio huiusmodi est inclinatio quędam voluntatis consequens apprehensionem rei per modum finis, transsumptum est nomen intentionis ad significandum inclinationem formę naturalis in aliquid: & secundum hoc dicitur aliquid esse secundum intentionem naturę vniuersalis, quia virtus, causę vniuersalis ad illud inclinatur, & alia ad ipsum mouet. aliquid verò dicitur secundum intẽtionẽ naturę particularis, quia virtus causę particularis ad illud inclinationem habet. Considerandum secundo, quòd quia virtus consequitur formã, nõ autem materiam agit enim vnum quod quę secundum quòd est in actu, non autem secundum quòd est in potentia. ideo dicitur propriè aliquid esse de intentione naturę, quod est secundum formę inclinationem, non autem quod rei conuenit ratione materię, licet & id quod rei conuenit ratione materię, dicatur sibi naturaliter conuenire. corruptio ergo & defectus & diminuti o alicuius rei non sunt de intentione ipsius rei, quia non est secundum inclinationeam formę, cum formę detur esse & perficere, sed bene in aliquibus ex necessitate materię sequitur, & propter hoc illi defectus dicuntur naturales. Nã & materia natura est, vt patet secundo Physicorum. bene ergo hic dicitur, quòd corruptio & defectus rei est prętер intentionẽ naturę siue agentis particularis, licet sit de intentione agentis vniuersalis intendentis multiplicationem indiuiduorum. & cõ seruationem generationis, quod sine aliquarum rerum corruptione esse non potest. Considerandum tertiò ex doctrina sancti Thomę 4. sent. dist. 36. q. 1. art. 1. ad secundum, quòd non inconuenit aliquid esse prętер primam intentionem naturę particularis. quod tamen est de secunda intentione ipsius quando scilicet inclinatio virtutis naturalis primò est ad vnum secundariò autem si illud euenire nõ potest, est ad alterum. Cùm ergo hic dicitur formę generationem esse prętер intentionem agentis partialis, intelligitur de prima tantùm intentionem, non autem de secunda. Nam licet virtus quę est in semine, prima intentione feratur ad generationem masculi. tamen si illud aut ex defectu materię, aut ex quauis alia causa euenire non potest fertur secundariò ad generationem fœminę, tanquam ad id quod primo intento est propinquum.

Formæ generatio est prater intentionem particularis agentis.

Quantum ad tertiũ respondetur obiectionibus factis. Ad primam quidem negatur ista consequentia, diuina prouidentia est causa huius effectus futuri, & est non solum in præsenti & prætерito tempore, sed ab æterno ergo talis effectus est de necessitate futurus. diuina enim prouidentia est per se causa quòd hic effectus contingenter eueniat, & hoc cassari non potest.

Quomodo posita causa per se quia posita necesse est effectu poni, non est necessitas ut per effectũ euenire necessario soluta.

ADVERTE sensum responsionis huius esse, quòd nõ est verum posita causa per se alicuius effectus, qua posita necesse est effectum poni, oportere effectum euenire necessariò absolutè, sed verum est oportere effectum euenire eo modo quo sub causa continetur. Si enim sit causa effectus quantum ad esse suum absolutè non autem quantum ad modum necessitatis aut contingentię, vnique oportet quod talis effectus de necessitate eueniat absolutè: & ad hunc sensum procedit ratio Aristotelis. Si autem sit causa effectus non tantùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad determinatum modum producendi, scilicet necessitatis aut contingentię, oportet effectum necessario euenire cũ illo modo. quia ergo sub diuina prouidentia continentur res nõ secundum esse solum, sed etiam secundum modum producendi, in quantum per diuinam prouidantiam determinatum est quomodo res quęlibet euenire debeat, & non est per ipsam determinatum vt omnia de necessitate eueniant, sed quòd quędam eueniant necessario, vt motus cęlorum, quędam verò contingenter, vt hęc inferiora. non sequitur omnia necessario euenire absolutè, sed infallibiliter aliqua euenire ex necessitate, aliqua verò contingenter. Ad secundum per idem respondetur quod scilicet illa conditionalis est vera, & quod illud consequens est necessarium, scilicet hoc erit, sed eo modo quo est prouisum. si enim est prouisum quod contingenter eueniat, infallibiliter de ueniet contingenter. Ad tertium dicitur eodem modo, quod possibile est ipsum non regnare si secundum se consideretur, id est, si consideretur suum esse absolutè in ordine ad suam causam proximam, quia prouisum est vt contingenter hoc eueniat. si autem consideretur vt est prouisum, id est quntum ad modum eueniendi sibi ex diuina prouidentia taxatum, est impossibile quod contingenter non eueniat.

ADVERTE ϕ sanctus Thomas paucis verbis satisfacit rationi. quam si ad omnes propositiones assumptas applicare volu erimus, dicendum est. Cùm quæritur vtrum possibile sit hunc non regnare aut non, dicitur quod possibile est ipsum non regnare absolutè & in se cõsideratũ, in ordine, scilicet an causam particularem: est autem impossibile ipsum non regnare contingenter vt est prouisum. Cùm impugnantur prima pars, quia posibili posito in esse nullum sequitur impossibile. sequitur autem diuinam prouidentiam deficere, & non esse certam, negatur minor, quia diuinæ prouidentiæ non subest quòd iste sit regnaturus absolutè necessariò, sed quod sit regnaturus contingenter. Vnde non potest poni in esse quod iste non regnet contingenter stante, ista suppositione quod sit prouisum vt contingenter regnet: licet secundum se cõsideratus possit non regnare. si autem ponatur in esse quod iste non regnet, sequitur non esse prouisum quod esse regnaturus absolutè, non autem sequitur quod prouidentia deficiat. Cùm autem impugnatur secunda pars, concedi tur quod ipsum necessariumest ipsum regnare contingenter, nõ autem absolutè. Ex quib s patet illam coditionalem quæ infert, scilicet si omnia sint prouisa à deo, quod aut prouidentia non est certa, aut omnia ex necessitate eueniant: non sequi ex præmissis si intelligatur omnia de necessitate eueniꝛe absolutè. si autem intelligatur omnia euenire de necessitate eo modo quo prouisa sunt, conceditur. Nam altera pars illius consequentis est vera, scilicet secũda pars. Ad quartum negatur consequentia, vt patet ex præmissis. Cùm enim prouidętię subdantur nõ solùm effectus, sed etiam causę & modi essendi, non sequitur si omnia prouidentię subduntur, quod nihil sit in nobis aliqua enim sic sunt prouisa. vt per nos liberè fiant.

Ad quintum negatur consequẽtia, quia cùm deus in omnibus operetur, & pro suæ arbitrio voluntatis ad eius prouidentiam pertinet vt causas defectibiles quandoque deficere sinat, quandoque à defectu conseruet: Sensus istius responsionis est, quòd aliquando deus producens aliquem effectum mediante causa

Universidad de Deusto
Biblioteca

defectibili. nõ permittit ipsam deficere, & consequenter ille effectus infallibiliter à diuina prouidentia euenit, licet mediante causa contingenti & deficere potenti: & ideo infallibilitas & certitudo diuinæ prouidentiæ, non tollit contingentiam quæ effectui secundum se conuenit in ordine ad causam proximam.

Dupliciter inuenitur ordo alicuius effectus esse certus.

VBI attendendum ex doctrina san. Thom. veri. quæst. 6. arti. 3. quod dupliciter inuenimus ordinem respectu alicuius effectus esse certum. Vno modo ex eo quòd vna causa particularis sum effectum ex ordine diuinæ prouidentiæ infallibiliter producit. Alio modo ex eo quòd multæ causæ quarum quælibet potest deficere, ad consecutionem vnius effectus à deo ordinantur loco eius quæ deficit, vel ne deficiat: sicut videmus perpetuitatem speciei saluari in rebus corruptibilibus non per vnicum individuum, sed per successionem vnius ad alterum, diuina prouidentia sic gubernante, vt non deficiant omnia vno deficiente. Si ergo loquamur de effectibus necessariis, illa infallibiliter eueniunt non tantum, in ordine ad diuinam prouidentiam, sed etiam in ordine ad suas causas proximas, si autem loquamur de effectibus contingentibus, illi infallibiliter eueniunt, non in ordine ad proprias causas, sed in ordine ad diuinam prouidentiam quæ tot adminicula apponit quòd illorum propriæ causæ non deficiunt. propterea inquit san. Thomas quòd ad diuinam prouidentiam pertinet, vt causas defectibiles quandoque à defectu conseruet. Vltimo addit sanctus Thomas suprà, vbi de scientia dei agebatur, soluta esse ea quæ ad necessitatem prouisorum possent assumi ex certitudine præscientiæ,

Modus conueniens saluandi contingentiã & libertatẽ arbitrii cũ diuina prouidẽtia certitudine.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum est quod vtique est difficillimum est certitudinem diuinæ prouidentiæ cum contingentia causarum & libertate arbitrij concordare, vt de certitudine prædestinationis inquit sanctus Thomas veri. quæst. sexta articulo tertio, propter imbecillitatem ingenij humani quam humani ingenij non valentis diuina sua virtute penetrare. Optimus tamen modus euadendi difficultates quæ circa hoc insurgunt est modus qui hic tangitur, scilicet quòd cum diuinæ prouidentiæ, & effectus, & causæ subsint non solùm secundum esse, & secundum operationem, sed etiam secundum modum essendi, & secundum modum operandi: non oportet omnia naturalia aut humana absolutè euenire ex necessitate, sed euenire ex necessitate suppositionis & immutabilitatis, eo modo quo prouisa sunt, scilicet contingenter & liberè ea quæ determinauit deus vt liberè & contingenter eueniant, necessario autem quæ determinauit necessariò euenire. Per hoc enim fundamentum, vt patuit, soluit sanctus Thomas omnes adductas instantias, & per ipsum possunt etiam aliæ instantiæ solui.

Arguit enim Aureolus apud Capreolum primo Sententiarum, distinctione 40. articulo tertio. primò, omne quod infallibiliter euenient, immutabiliter eueniet, quia idem importatur per vtrumque. sed quod est prouisum, infallibiliter eueniet: ergo immutabiliter. ergo sic eueniet effectus diuinæ prouidentiæ quòd mutari non poterit. Secundò manente conditione immutabili factum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, illa conditione manente. sed manifestum est quòd diuina prouidẽtia immutabilis permanet, & stante prouidẽtia id quod est prouisum, non potest non euenire. ergo fatuum est conari aut consiliari de eo quod prouisum est, quum ergo omnia sint prouisa sequitur quòd omnis conatus & omne consilium sit vanum.

AD PRIMVM horum. per hoc fundamentum dicitur, quòd omne prouisum infallibiliter vtique & immutabiliter eueniet, eo modo quo prouisum est: non tamen omne huiusmodi euenient infallibiliter immutabiliter absolutè. aliqua enim sic prouisa sunt vt proueniant à causa proxima fallibili & mutabili. Ad secundum dicitur quòd fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, manente conditione immutabili, eo modo quo illud est immutabile illa conditione manente. modo dicitur quòd manente diuina prouidentia immutabili, id quod est prouisum est immutabile, eo modo quo prouisum est non autem absolutè. ideo fatuum est conari ad tollendum quin illud contingenter eueniant quod prouisum est vt eueniat contingenter, aut quin necessariò eueniat quod est prouisum vt eueniat necessariò. non autem fatuum est conari ad tollendum illud absolutè: ideo non est vanus omnis conatus, nec est vanum omne consilium.

NON AVTEM approbo responsionem illam quæ dicit, quòd deus ex sua altiori quàm cogitare possimus excellentia, sic rerum euentibus prouidet, vt esse prouisum à deo sequatur aliquid altius quàm euitabilitas vel ineuitabilitas: hoc enim nihil dictũ est. Nam eũ euitabile & non euitabile contradictorié opponantur, sicut posse nõ euenire & non posse non euenire, oportet de re prouisa alterum illorum dici, scilicet aut quòd euitabilis sit, aut quòd non sit euitabilis: & sic remanet eadem difficultas, quia videtur sequi incertitudo diuinæ prouidentiæ, si ponatur quòd sit euitabilis: necessitas autem omnium si ponatur quòd sit euitabilis. ideo responsio quæ sumitur ex S. Thoma *Infra.* hoc loco, conuenientior est, & melius satisfacit.

SED CONTRA Aliam responsionem sancti Thomæ *Infra.* posset aliquis sic instare: Accipio aliquem effectum prouisum vt eueniat, à causa tamen contingenti, certum est quod prouidentia duo respicit, scilicet quòd ipse effectus eueniat, & quòd eueniat contingenter, puta Antichristus. Quæro quantum ad primum, vtrũ scilicet Antichristus fallibiliter eueniet, ita scilicet quod possit non euenire. an eueniet infallibiliter, ita scilicet quod possit non euenire. si dicis quòd fallibiliter: ergo prouidentia non est certa. si dicis quod infallibiliter: ergo necessario secundum se eueniet, & sic sequitur id quod dicis esse prouisum vt contingẽter eueniat, necessario euenire absolutè. Respondetur quod euenire fallibiliter ab aliqua causa dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd posita causa ad agendum dispositа possit non euenire quod propriè dicitur euenire fallibiliter. Nam fallibiliter euenire dicitur in ordine ad causam positã in actu, & hoc modo prouisum vt eueniat, non euenit fallibiliter à diuina prouidentia, sed infallibiliter, quia diuina prouidentia est efficacissima, & non stant simul quod aliquid sit prouisum, & non eueniat modo quo est prouisum: non tamen propter hoc sequitur quod necessariò absolutè eueniat, sed tantùm quod eueniat necessariò ex suppositione, id est, facta hac suppositione quod prouisum sit vt eueniat, eo modo quo prouisum est, vt eueniat. s. contingenter, sicut necessariũ est Sortem moueri, facta hac suppositione quod currat, & tamen absolutè contingenter mouetur, sicut & contingenter currit. Vnde sicut valet, sicut si Sortes currit, Sortes mouetur: sed currit, ergo mouetur: ita valet, si hoc est prouisum vt eueniat eueniet: sed est prouisũ vt eueniat, ergo eueniet. sed sicut nõ valet: si Sortes currit, Sortes mouetur, sed Sortes currit, ergo mouetur necessario & infallibiliter: ita non valet: si hoc est prouisum, eueniet: sed est prouisum, ergo eueniet necessariò & infallibiliter absolutè. Alio modo quòd ipsum secundum se positi non esse, & non produci, quod tamen im propriè dicitur fallibiliter euenire. & hoc modo omnia prouisa fallibiliter euenisunt, quia sicut deus ab æterno determinauit vt ista ventura essent, ita potuit non determinare, siue determinare oppositum absolutè loquendo, cùm ea quæ deus producit, liberè producat: & sic quod est nunc prouisum, non esset: non tamen ex hoc sequitur diuinam prouidentiam esse incertam, sed quòd de eo cuius est prouidentia vt sit, potuit non esse huiusmodi prouidentia absolutè, licet ipsa prouidẽtia posita mutari non posit.

SI AVTEM iterum instetur, Iam facta est ista suppositio, quòd prouisum est vt antichristus eueniat, & ista suppositio mutari non potest: ergo ineuitabiliter antichristus eueniet. Dicitur q. ineuitabiliter antichristus eueniet eo modo quo prouisum, est scilicet contingenter, qua contingenter euenire inseparabiliter conjunctum est huic quod est antichristum euenire secundum quòd est prouisum. Nam non est prouisum quòd antichristus eueniat, nisi cum hac conditione, quòd eueniat contingenter: & ideo per diuinam prouidentiam sunt illi causæ cõtingentes præparatæ ad hoc vt contingenter eueniat.

Vnum postremò dixerim, quòd cum euidenti ratione ostendi possit diuinam prouidentiam esse certam, & experientia videamus nos liberi arbitrij esse, cũ pro nostro arbitrio multa faciamus, obscurum autem sit & difficile quomodo certitudo diuina cum libertate arbitrij nostri stare possit, fatuum est negare nos liberi arbitrij esse, aut diuinam prouidentiam non esse certam, quorum apertam & manifestam notitiam habemus, propter obscuritatem & ineuidentiam eius quod nostrum ingenium superat, nostrisque viribus capere non possumus. Quomodo autem cum certitudine diuinæ prouidentiæ ster libertas arbitrij, possumus hoc exemplo declarare. Si quis debilem viribus & volentem aliquo proficisci iuuaret sustinendo ne caderet in via, sicque eum ad aliquem destinatum locum absque defectu perduceret, suis tamen pedibus gradientem, diceretur vtique quòd iste perduxit ad terminum absque defectu. cum qui si ibi relictus fuisset, multotiens in itinere cecidisset: & tamen hoc non obstante hic suis pedibus ad terminum peruenit, & quantum est ex se, defectibiliter, cum viribus debilis esset. sinuli ratione cum per diuinam prouidentiam homo ad aliquem finem perducitur, deo eius voluntatem mouente, & adiuuante, atque vniuersa remouente impedimenta, homo quidem liberè & propria voluntate ac quantum est ex ipso defectibiliter operatur, adiutus tamen per diuinam prouidentiam, inquantum huiusmodi, infallibiliter ad illum finem peruenit.

Quæ

Quòd immobilitas diuinæ prouidentiæ vtilitatem orationis non excludit.

Cap. 95.

CONsiderare etiam oportet quòd sicut diuinæ prouidentiæ immobilitas necessitatem rebus prouisis non imponit: ita etiam nec oratio eis vtilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad deum funditur, vt æterna prouidentiæ dispositio immutetur, hoc enim impossibile est, sed vt aliquis aliud quod desiderat assequatur à deo. Pijs enim desideriis rationalis creaturæ conueniens est quòd deus assentiat: non tãquam desideria nostra moueant immobilem deum: sed ex sua bonitate procedit vt conuenienter desiderata perficiat. Quùm enim omnis naturaliter bonum desideret, vt suprà probatum est: ad supereminentiam autem diuinæ bonitatis pertineat quòd ese & bene esse omnibus ordine quodam distribuat: consequens est vt secundum suam bonitatem desideria pia quæ per orationem explicantur, adimpleat.

2 Adhuc, ad mouẽtem pertinet vt illud quod mouetur, producat ad finem. vnde & per eandem naturam aliquid mouetur ad finem, & consequitur finem, & in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonũ, qui quidem non potest rebus inesse nisi à deo: qui est per essentiam suam bonus, & fons bonitatis. mouens enim omne mouet ad aliquid simile sibi. ad deum igitur pertinet secundum suam bonitatem quòd desideria nostra conuenientia quæ per orationem explicantur, ad effectum conuenientem perducat.

3 Item, quantò aliqua sunt propinquiora mouenti, tantò efficacius impressionem mouentis assequuntur: nam & quæ propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. substantiæ autem intellectuales propinquiores sunt deo, quàm substantiæ naturales inanimatæ. efficacior est igitur impressio diuinæ motionis in substantijs intellectualibus, quàm in substantijs aliis naturalibus. corpora autem naturalia in tantum participant de motione diuina, quòd naturalem appetitum boni cõsequuntur ex ea, & etiam appetitus cõplexionem: quod quidem fit, dum proprios fines consequuntur. multò igitur magis intellectuale suos substantiæ desiderium suorum quæ per orationem suam deo offerũt, impletionem consequuntur.

4 Amplius, de ratione amicitiæ est quòd amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonũ & perfectionem: propter quod dicitur quòd amicorum est idem velle. Ostensum est autem suprà, quòd deus suam creaturã amat, & tantò magis vnamquamque quantò plus de bonitate participat, quæ est primum & principale amatũ ab ipso, vult igitur impleri desideria rationalis creaturæ quæ perfectissimè diuinam bonitatem participat inter cæteras creaturas. sua autem voluntas est perfectissima causa rerũ. est enim causa rerum per suam voluntatem, vt suprà ostẽsum est. ad bonitatem igitur diuinã pertinet vt implear desideria rationalis creaturæ sibi per orationem proposita.

5 Præterea, bonum creaturæ deriuatum est secundum quãdam similitudinem à bonitate diuina. hoc autẽ maximè commendabile in hominibus apparet, vt iustè petentibus assensum non denegent. ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes, & pij. maximè igitur hoc ad diuinam bonitatem pertinet, vt pias orationes exaudiat. Hinc est quod dicitur in Psal. Voluntatem timentium se faciet, & orationes eorum exaudiet. & saluos faciet eos. & Matth. 7. dominus dicit: Omnis qui petit, accipit: & qui quærit, inuenit, & pulsanti aperietur.

Super cap. 95.

QVia ostensum est supertius diuinæ prouidentiæ immobilitatem, necessitatem rebus prouisis non imponere, vult sanctus Thomas ostendere quòd nec etiam vtilitatẽ orationis excludit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò ostendit quòd non est inconueniens si non semper petitiones grantium admittuntur à deo cap. sequenti.

Quantum ad primum præmisso quòd non ad hoc oratio funditur ad deum, vt æterna prouidentiæ dispositio immutetur, sed vt quis id quod desiderat, assequatur, arguitur primò sic. Ad supereminẽtiam diuinæ bonitatis pertinet, vt esse, & bene esse omnibus ordine quodam distribuat, sed omnia naturaliter bonũ desiderant: ergo conueniens est vt secundum suam bonitatem desideria pia quæ per orationem explicantur, adimpleat.

ADVERTE, q. sensus huius rationis est, quia ad diuinam bonitatem pertinet distribuere esse, & bene esse omnibus ordine quodam, id est, dare rei vnam bonitatem mediante alia, & vti causis mediis ad conferendam bonitatem rebus secundũ cõditionem suæ naturæ. ordo autẽ naturalis vnius cuiusque rei ad bonum est mediante desiderio, quia naturaliter quælibet res tendit ad bonum suum mediante inclinatione, quę hic vocatur desiderium: conueniens est vt deus det creaturæ bonum suum mediante desiderio boni, sicut & mediantibus aliis causis aliquos producit effectus. hoc autem est adimplere creaturæ desiderium: ideo conueniens est vt desiderium creaturę adimpleat, creatura autem rationalis suum desiderium per orationem explicat. ergo conueniens est vt deus adimpleat creaturæ rationalis desideria per orationem explicata.

Quid sit oratio, & quomodo ad desiderium se habeat.

CIRCA autem ipsam conclusionem aduertendum ex doctri. san. Tho. 2. 2. q. 83. art. 1. & 4. sen. d. 15. q. oratio vt hic loquimur de oratione, & de qua theologi multa determinant, nihil aliud significat quàm petitionem quandam quam homo deo facit. Vnde Aug. in libro de verbis domini ait quod oratio petitio quædam est: & Damascenus in tertio lib. ait q. oratio est petitio decentium à deo. Sicut autem appetitus proprie est actus rationis, quia per imperium applicantur subditi ad imperate ad consecutionẽ eius quod desideratur, in quo ordinatio quęda disponentis aliquid per aliud esse faciendum importatur, ita oratio ad rationem pertinet. est enim actus rationis ordinantis aliquo modo, vt aliquid per alium fiat, qui inferior non est ut illud per ipsum fieri petit. Sed licet oratio sit formaliter actus rationis, præsupponit tamen desiderium. tanquam principium à quo causatur, est enim petitio executionis desiderij à deo. ideo oratio vocalis quæ immediatè significat actum rationis deprecantis, mediatè significat ipsum desiderium volũtatis, sicut principiũ & originẽ à quo procedit. Ex his sequitur quòd idem est dicere deum adimplere desideria per orationem explicata, & deum adimplere orantium preces. Sed licet idem sint, per primum tamen magis natura orationis explicatur. Propterea san. Thom. vt magis naturam orationis explicaret, cum proposuerit per immobilitatem prouidentiæ vtilitatem orationis non excludi, & per consequens probandum esset deum aliquando mediantibus orationibus aliqua bona conferre: concludit quòd conueniens est deum desideria pia quę per orationem explicantur adimplere.

Motus desiderij ad bonum non potest esse in rebus nisi à deo, quod non potest esse à deo.

ADVERTENDVM etiam, q. non dicit san. Th. absolutè conuenies esse vt deus desideria impleat, sed vt pia adimpleat desideria. non enim omnia desideria per orationem explicata merentur exaudiri, puta si quis complementum alicuius peccati peteret: sed illa quæ sunt de necessariis & vtilibus ad salutem, quæ pia desideria dicuntur. Secundò. Omne desiderium est quidam motus ad bonum, qui non potest rebus inesse nisi à deo. ergo &c. probatur antecedens quo ad secundam partem, quia deus est per essentiam bonus, & fons bonitatis. quo ad primam verò partem, quia mouens omne mouet ad aliquid simile sibi. consequentia verò probatur, quia ad mouente pertinet vt illud quod mouetur, perducat ad finem: cuius signum est, quòd per eandẽ naturam aliquid mouetur ad finem, & cõsequitur finem, & in eo quiescit.

Motus desiderij ad bonum non potest esse in rebus nisi à deo, aduertendum quòd per hoc non intendit sanctus Thomas excludere causas proximas desiderij, sed hoc tantùm vult habere, quod iste motus est à deo tanquam à prima & principali causa, inquantum talis motus ad bonum non prouenit à libero arbitrio, nisi vt mouetur à deo. si enim sit desiderium naturæ, constat quòd est à deo, cum ipse sit omnis naturæ author. si verò sit desiderium voluntatis, constat ex præcedentibus quòd ipse solus mouet voluntatem, & ad operationem applicat, interius operando.

Tertiò. Efficacior est impressio diuinæ motionis in substantiis intellectualibus quàm in substãtiis aliis naturalibus: sed naturalia per motionem diuinam naturalem appetitum boni consequuntur & appetitus complexione, assequendo proprios fines: ergo multò magis intellectuales substantiæ: probatur maior, quia quantò aliqua sunt propinquiora mouenti, tãto efficacius impressionem mouentis consequuntur, vt patet de his quæ ab igne calefiunt: substantiæ autem intellectuales sunt propinquiores deo quàm substantiæ naturales inanimatæ.

Quartò, deus creaturam suam amat, & magis eam quæ plus de bonitate eius participat, vt ostensum est suprà. ergo vult desideria creaturę rationalis impleri, quę perfectissimè diuinã bonitatẽ participãt. ergo &c. probatur prima consequentia, quia de ratione amicitiæ est quod amãs velit impleri desiderii amati, inquantum vult eius bonum. vnde dicitur quod amicorũ est idem velle. Secunda vero probatur, quia voluntas dei est perfectissima causa, cùm ipse per suam voluntatem sit causa rerum. Quintò, est maximè commendabile in hominibus, vt iustè petentibus assensum, non negent, quum per hoc vocentur liberales, elementes, misericordes, & pij. ergo &c. probatur consequentia, quia bonum creaturę derivatum est per quandam similitudinem à bonitate diuina. Confirmatur autho. Psalm. & Matthęi septimo.

Quòd petitiones orationum non semper admittuntur à deo.

Cap. 96.

NOn est autem inconueniens si quãdoque petitiones orantium non admittãtur à deo. Ea enim ratione ostensum est, quòd deus desideria rationalis creaturæ adimplet, inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quòd id quod petitur, non est verum bonum, sed apparens: simpliciter autem malum. non est igitur talis oratio à deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur Iaco. 4. Petitis & non accipitis, eo quòd malè petatis. Similiter autem ex hoc quòd deus ad desiderandum mouet, ostensum est conueniens esse quòd desideria impleat. mobile autem ad finem motus non producitur à mouente, nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconueniẽs si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quòd dominus dicit Lucæ 18. quoniam oportet semper orare, & non deficere. & primæ Thess. 5. dicit Apostolus: Sine intermissione orate. Rursus ostensum est, quòd deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet, inquantum eiappropinquat: appropinquat autem quis ei per contemplationem, & deuotam affectionem, & humilem & firmam intentionem. Illa igitur oratio quæ sic deo non appropinquat, non est à deo exaudibilis. Vnde in Psal. dicitur: Respexit in orationem humilium. & Iac. 1. Postulet autem in fide, nihil hæsitans. Item ostensum est ꝙ ratione amicitiæ deus vota piorum exaudit. qui igitur à dei amicitia declinat, nõ est dignum vt eius oratio exaudiatur. Hinc est quòd Pro. 28. dicitur: Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. & Isaiæ 1. Quum multiplicaueritis orationem, non exaudiam. manus enim vestræ sanguine plenæ sunt. Ex hac autem radice procedit, quòd quandoque aliquis dei amicus non exauditur quando pro his rogat qui non sunt dei amici, secundum illud Hierem. 7. Tu ergo noli orare pro populo hoc: nec assumas pro eis laudem & orationem. & non obsi. mi. quia non exaudiam te. Contingit autem quandoque quòd aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocium vel contrarium ei magis expedire: vt medicus infirmanti quandoque denegat, quod petit, considerãs quòd non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Vnde cùm ostensum sit quòd deus ex amore quem ad creaturã rationalem habet, eius desideria impleat per orationem sibi propositam: non est mirandum si quãdoque eorũ etiam quos præcipuè diligit, petitionem non implet, vt impleat quod petenti magis expedit ad salutem. propter quod à Paulo stimulum carnis non amouit, quamuis hoc ter peteret: prouidens hoc ei esse vtile ad humiliatis conseruationem, vt habetur 2. Cor. 12. vnde & Matth. 20. quibusdã dicitur: Nescitis quid petatis. Romanorum 8. dicitur: Nam quid oremus sicut oportet, nescimus. Et propter hoc Augustinus dicit in epistola ad Paulinum & Therasiam: Bonus dominus, qui nõ tribuit sæpe quod volumus, vt quod mallemus, attribuat. Patet igitur ex præmissis quòd eorũ quæ fiunt à deo, causa sunt orationes, & pia desideria. Ostẽ- *Cap. 77.*
sum est autem suprà* quòd diuina prouidentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quòd ordo quem apud se statuit, rebus imponatur: & sit causæ secundæ prouidentiæ non repugnant, sed magis prouidentiæ exequuntur effectum. Sic ergo orationes apud deũ efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem diuinæ prouidẽtiæ soluunt: quia & hoc ipsum quòd tali petenti hoc concedatur, sub ordine diuinæ prouidentiæ cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum vt aliquid consequamur à deo: quia ordo suæ prouidentiæ est immutabilis: ac si diceretur quòd non esset ambulandum vt perueniamus ad locum, nec comedendum vt nutriamur: quæ omnia patẽt esse absurda. Excluditur ergo ex præmissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum: quod quidem dicebant tam illi qui negabant diuinam prouidentiam omnino, sicut Epicurei, quàm illi qui res humanas diuinæ prouidentiæ subtrahebant, sicut aliqui Peripatetici eorum. necnon & illi qui omnia quæ prouidentiæ subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici. Ex his enim omnibus sequitur quòd nullus sit orationis fructus, & per consequens quòd omnis deitatis cultus fiat in vanum. qui quidem error tangitur Malach. 3. Dixistis, inquit, vanus est qui seruit deo: & quod emolumentum quia custodiuimus præcepta eius, & quia ambulauimus tristes coram domino exercituum. Quidam verò econtrario diuinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant, sicut Aegyptii dicebant quòd fatum orationibus & quibusdam imaginibus siue subfumigationibus siue incantationibus vertebatur, & ad hunc sensum pertinere videtur quædam quæ in scripturis diuinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim Isaiæ 38. quòd Isaias ex mandato domini dixit Ezechiæ regi: Hæc dicit dominus: dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non viues. & post orationem Ezechiæ factum est verbum domini ad Isaiam, dicens: Vade & dic Ezechiæ: Audiui orationem tuam, ecce ego adiciam super dies tuos quindecim annos. & Hiere. 18. dicitur ex persona domini: Repentè loquar aduersùs gentem, & aduersùs regnum, vt eradicem & destruam, & disperdam illud. si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod loquutus sum aduersùs eam, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitaui, vt facerem ei. Et Ioelis 2. Cõuertemini ad dominum deum vestrum, quia benignus & misericors est. quis sit si conuertatur, & ignoscat deus. Hæc autem si secundum superficiem intelligantur, ad inconueniens ducunt.

Excluditur error.

Sequitur enim primò, quòd voluntas dei sit mutabilis. Item, quòd aliquid ex tempore deo adueniat: & vltrius, quòd aliqua quæ temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicuius existentis in deo: quæ sunt manifestè impossibilia, sicut ex superioribus patet. aduersantur autem authoritatibus sacræ scripturæ quæ infallibilem continent veritatem & expressam. dicitur enim Numer. 23. non

Non est deus quasi homo, vt mentiatur, nec vt filius hominis vt mutetur. dixit ergo & non faciet, locutus est & non implebit? & 1. Reg. 15. Triumphator in Israel non parcet, & pœnitudine non flectetur: neque enim homo est vt agat pœnitentiam. & Malac. 3. Ego dominus, & non mutor. Si quis autem diligenter consideret circa prædicta, inueniet quòd omnis error qui in his accidit, ex hoc prouenit, ꝙ non consideratur differentia inter vniuersalem ordinem & particularem: cùm enim omnes effectus ordinem aduiucem habeant secundum quòd in vna causa conueniunt oportet tantò communiorem ordinem esse, quantò est vniuersalior causa. vnde ab vniuersali causa quæ deus est, ordo proueniens necesse est quòd omnia complectatur. nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari. est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare. propter quod non est mirum si Aegypti reducentes rerum humanarum ordinem in corpora cælestia, posuerunt fatum ex stellis proueniens aliquibus orationibus & ritibus posse immutari. nam extra cælestia corpora & supra ea est deus, qui potest cælestium corporum impedire effectum, qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat: sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab vniuersali causa dependens euerti: propter quod Stoici qui in deum sicut in causam vniuersalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quòd ordo instítutus à deo nulla ratione possit immutari. Sed in hoc iterum à consideratione vniuersalis ordinis recedebant, quòd ponebant orationes ad nihil vtiles esse, tanquam arbitrentur voluntates hominum & eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo vniuersali ordine non comprehendi. cùm enim dicunt, quòd siue orationes fiant, siue non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex vniuersali ordine eorum: manifestè ab illo vniuersali ordine vota orantium sequestrant. si enim hæc sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita & per hæc ex diuina ordinatione aliquid effectus sequuntur. idem ergo erit excludere orationis effectum, & communiũ aliarum causarum. Quòd si aliis causis immobilitas diuini ordinis effectus non subtrahit, neque orationũ efficaciam tollit. Valent igitur orationes non quasi ordinem æternæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsæ existentes. nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris causæ immutari deo faciente, qui omnes supergreditur causas. Vnde sub nulla necessitate ordinis alicuius causæ continetur. sed econuerso omnis necessitas ordinis inferioris causæ continetur sub ipso quasi ab eo instítutus. inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto à deo propter orationes piorum, dicitur deus conuerti vel pœnitere: non quòd æterna eius dispositio mutetur: sed quia mutatur aliquis effectus. Vnde & Greg. dicit, quòd nõ mutat deus consilium, quamuis quandoque mutet sententiã, non tamẽ illam quæ exprimit dispositionem æternam, sed illam sententiam quæ exprimit ordinem inferiorum causarum: secundum quem Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro peccatis suis punienda. talis autem immutatio sententiæ dei transsumpta locutione dicitur pœnitentia, inquantum deus ad pœnitentis similitudinem se habet, eu ius est mutare quod fecerat: per quem modum dicitur & metaphoricè irasci, inquantum puniendo facit irascentis effectum.

Super cap 96.

OVia ex rationibus præcedentis capitis posset aliquis existimare, ꝙ orationes nostræ semper debeat à deo exaudiri, vult san. Tho. falsam hanc existimationem excludere. Circa hoc autẽ tria facit. Primò ostendit quòd non est inconueniens si orantium petitiones non semper admittuntur à deo. secundò ex præmissis colligit principale intentum capituli præcedẽtis. 3. quoddam errores excludit. Primum ostẽdit per supradictas rationes discurrendo, primò. Ex prima ratione habetur quòd deus adimplet desideria creaturæ rationalis, inquãtum bonum desiderat; sed non semper quod petitur, est verum bonum, sed apparens malum verò simpliciter. ergo talis oratio non est exaudibilis, intelligere ex misericordia dei. quandoque enim exauditur ad vindictam, vt inquit S. Th. 2. 2. q. 83. ar. 16. dum deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Vnde Aug. inquit quòd deus quandoque negat propitius, quod concedit iratus. Ista ratio tangitur Iaco. 4. Secundò. Ex secunda ratione idem habetur, quia deus ad desiderandum mouet, sed mobile ad finem motus nõ perducitur à mouente, nisi motus continuetur. ergo si desiderij motus per orationis instantiam non continuetur, ꝙn est inconueniens si oratio debitum non consequatur effectum. Habetur hęc ratio ex Luc. 18. & 1. Thess. 5.

Tertiò. Ex tertia habetur idem. Ostensum est enim ꝙ deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet inquantum ei appropinquat, sed deo quis appropinquat per contemplationem & deuotam affectionem, & humilem ac firmam intentionem, ergo vbi ista desunt, oratio non est exaudibilis, quantum scilicet est ex merito orationis. Ista ratio habetur ex Psal. & Iacob. primo. Quarto. Idem ex ratione amicitiæ in quarta ratione est ostensum. ergo qui à dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur. Habetur hæc ratio Prouerb. 28. & Isaiæ primo. Ex eadem radice procedit quod aliquis dei amicus non exauditur, quando scilicet pro iis rogat qui non sunt dei amici, vt habetur Hier. 7.

Qui à dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur.

CIRCA istam propositionem, Qui à dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur, attendendum, ꝙ non ideo hoc dicitur quasi nullus peccator exaudiatur à deo, quia etiam peccatores quandoque exaudiuntur, vt est de mente Aug. super Io. & Chrysost. super Mat. sed quia licet quandoque exaudiatur, hoc tamen est nõ quasi ex iustitia, sed ex pura misericordia. Vnde non dixit san. Th. ꝙ illius oratio non est exaudibilis, sed ꝙ non est dignus exaudiri, quasi diceret ꝙ non meretur exaudiri, licet eum quandoque ex misericordia deus exaudiat.

Quinto, ex eodem fundamento arguitur: Quãdoque aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocium, & contrarium ei magis expedire, vt patet in medico. ergo & deus quandoque eorum quos præcipuè diligit, petitionem non implet, vt impleat quod petenti magis expedit ad salutem. vnde stimulum carnis à Paulo non amouit propter humiliatis conseruationem, vt habetur 2. Corin. 12. Cõfirmatur author. Matth. 20. Rom. 8. & Aug. ad Paulinum & Therasiam.

Quòd petitiones orationum non semper admittuntur à deo.

EX præmissis rationibus aduertendum est, ꝙ quatuor tanguntur conditiones orationis quibus omnibus existẽtibus semper exauditur, & quarum aliqua deficiente non semper oratio habet efficaciam impetrandi, quę quidem conditiones tanguntur in glosa Lucæ super illam parabolam: Quis vestrum habebit amicum, &c. scilicet quod piè, perseueranter pro se, & quod ad salutem pertinet, petatur. Nam prima, tertia, & quarta ratio ostendit aliquam orationem nõ exaudiri, aut propter defectum primæ conditionis, aut videlicet quia non petitur bonum vtile ad salutem, sed contrarium salutis, aut quia deficiunt aliæ conditiones ex parte orantis requisitæ, inquantum est orans. quę in tertia ratione explicantur. aut quia deficit charitas, quod est nõ piè orare. Nã vt inquit san. Th. 4. sen. d. 15. q. 4. ar. 6. ad vltimũ. hoc quod dicitur piè, includit omnes circũstantias virtutis, quibus ordinatur actus ex parte agentis. Propter defectum secundæ ostendit secunda ratio quandoque orationem nõ exaudiri, quia videlicet non petitur perseueranter. Propter defectum tertiæ ostendit quarta ratio in secunda sui parte aliquem non exaudiri: quando. s. orat non pro se, sed pro alio. Quinta vero ratio ostendit aliquem non exaudiri propter defectum quartæ conditionis: quia videlicet non petitur vtile ad salutem, nec tamen petitur quod manifestè saluti est contrarium: vbi verò omnes prædictæ conditiones affuerint, semper deus hominem audit: vt inquit san. Th. in art. prælegato, & etiam 2. 2. q. 83. art. 15. ad 2. & non solum iustum, sed etiam peccatorem. Si autem quæratur quomodo oratio peccatoris huiusmodi conditiones habere possit, cum non sit in charitate, & consequẽter non piè oret, dicitur ex doctrina S. Th. 4. vbi supra ad primum, & 2. 2. eadem q. art.

Conditiones ad orationem requisite ad hoc vt exaudiatur.

Quomodo peccator quandoq; orando piè oret.

Universidad de Deusto
Biblioteca

16.1. q̃ peccator nõ potest piè orare quasi eius oratio habitu pietatis informetur, quę alio nomine dicitur religio: potest tamen piè orare in hoc q̃ petit aliquid ad pietatem pertinens, quãdo. s. petit aliquid quod non contrariatur deo & saluti: sed aliquid q̃ in honorem dei & vtilitatem propriæ salutis pertinet: sicut etiã dicitur aliquis quandoque iustũ velle & operari, licet non ex habitu iustitiæ operetur. Quantum ad secundum confirmatur conclusio præcedentis articuli ex supradictis tali ratione, eorũ quę fiunt à deo, & aliquorum, causæ sunt orationes & desideria, ergo orationes apud deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem diuinæ prouidentiæ soluunt, imò quod tali petenti hoc concedatur, sub tali ordine cadit. probatur consequẽtia, quia diuina prouidentia causas alias non excludit, imò ordinat eas ad executionem statuti ordinis apud se. Confirmatur, quia dicere propter illam immutabilitatem non esse orãdum, vt aliquid cõsequamur à deo, est simile acsi diceretur non esse ambulandũ vt ad locum perueniamus, nec esse comedendũ vt nutriamur: quæ patet esse absurda. Quantum ad tertium, excluduntur duo errores: Primus est eorum qui dicebãt nullum esse orationis fructũ: qui quidem error erat & negantium omnino diuinã prouidentiam, vt faciebant Epicurei: & subtrahentium res humanas diuinæ prouidentiæ, vt quidam Peripatetici faciunt. s. Auerrois secũdum opinionem S. Th. & ponentiũ omnia quæ diuinę prouidentiæ subsunt ex necessitate contingere, vt Stoici arbitrabantur. Ex his enim omnibus sequebatur etiam q̃ omnis deitatis cultus in vanum fieret. tangitur hic error Mala. 3. Secundus error est dicentium diuinam dispositionem vertibilem orationibus esse: qui error fuit Aegyptiorum dicentium fatum orationibus & imaginibus & fumigationibus vertiꝰ huic errori fauere videntur quædam authoritates scripturæ sacræ. Isai 38. de reuocatione mortis Ezech. & Hiere. 18. & Ioel. 2. Sed ad ipsas respondet S. Th. & dicit primò, q̃ si secundum superficiem intelligantur, deducunt ad hoc q̃ voluntas dei sit mutabilis, q̃ aliquid. s. reale ex tempore deo adueniat, & q̃ aliqua quæ in creaturis temporaliter fiũt, sint causa alicuius existentis in deo: quę sunt manifestè impossibilia, & authoritati sacræ script. aduersantur, quę infallibilẽ cõtinet veritatem, & expressam. s. Num. 23. 1. Reg. 15. & Mala. 3. Dicit secũdò, q̃ error qui in his accidit, ex hoc prouenit, quòd nõ consideratur differentia inter vniuersalem ordinem & particularem: cùm tamen tantò communior sit ordo quanto causa fuerit vniuersalior, differentia autem est inter istos ordines: quia nihil prohibet aliquem particularem ordinem immutari per orationem vel per aliquem alium modum, cùm extra illum ordinem aliquid sit quod potest illum immutare. ordo autem ab vniuersali causa (quę est deus) dependens mutari non potest, quia extra hunc ordinem nõ potest aliquid poni per quod possit euerti. Quia ergo Aegyptii reducebãt rerum humanarum ordinem in corpora cælestia, dicebant fatum ex stellis prouenire posse aliquibus orationibus & ritibus immutari. extra enim corpora cęlestia & supra ea deus est, qui potest cælestium corporum impedire effectum secuturum. Stoici verò in deum sicut in causam omnium rerum ordinem referentes ponebant ordinem institutum à deo nulla ratione posse immutari: sed in hoc recedebant à consideratione vniuersalis ordinis, q̃ ponebant orationes ad nihil vtiles esse, tanquam voluntates hominum & desideria sub illo vniuersali ordine non comprehendantur. si enim cõprehendantur sub illo ordine, sicut per alias causas, ita & per hęc ex diuina ordinatione aliqui effectus sequũtur. vnde idem est excludere rationum effectus, & communium aliarum causarum. Dicit tertiò, q̃ non valent orationes quasi ordinem diuinæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine existentes. Dicit quartò, q̃ per orationis efficaciam particularis ordo inferioris causę immutari potest, deo fauente, sub quo necessitas ordinis inferioris causę continetur tanquam ab eo institutus. Dicit quintò ad prædictas authoritates, quòd per orationem piorum dicitur deus conuerti vel pœnitere, non quasi æterna eius dispositio immutetur, sed quia per ipsam immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto ab ipso. Vnde Gregorius ait, q̃ non mutat deus consilium, quamuis quandoque mutet sententiam, non ea scilicet quę exprimit dispositionem æternam, sed quę ordinem inferiorum causarum exprimit, secundum quam Ezechias erat moriturus, & gens aliqua pro peccatis punienda. Dicit sextò, q̃ hęc sententiæ mutatio dicitur transsumptiuè pœnitentia, inquantum ad similitudinem pœnitentis se habet, sicut & metaphoricè dicitur irasci.

De opinione Stoicorum circa immobilitatem diuinæ prouidentię.

CIRCA positionem Stoicorum, aduerte q̃ S. Th. nõ reprehendit ipsam in hoc q̃ ponebat ordinem diuinæ prouidentię immutari non posse (vt enim patet ex dictis, hoc est verissimum & authoritatibus sacræ script. comprobatum) sed quantum ad hoc eam reprehẽdit, q̃ ponebat orationes ad nihil vtiles esse. in hoc enim manifestè errabat, quia sicut sub ordine diuinæ prouidentię continentur aliæ particulares causę inquantum deus ordinauit se aliquos effectus eis mediantibus producturũ: ita & orationes sub ordine diuinę prouidẽtię continẽtur, sicut causę quibus mediantibus deus aliqua se facturũ ordinauit. Vnde Greg. in libro Dialogorũ ait, q̃ ea quę sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, vt precibus obtineantur. Ex quibus patet q̃ valent orationes ad hoc, vt ordo diuinæ prouidentiæ circa aliquos particulares effectus exequtioni manderur. Ea verò quę ad immobilitatem diuinę voluntatis pertinent, superius in primo libro sunt explanata, idco non oportet circa illa immorari.

Quomodo diuinæ prouidentiæ dispositio habeat rationem. Cap. 97.

EX his autem quæ præmissa sunt, manifestè videri potest, q̃ ea quæ sunt per diuinam prouidentiam dispẽsata, sequuntur aliquam rationem. Ostẽsum est enim q̃ deus per suam prouidentiã omnia ordinat in diuinam bonitatẽ, sicut in finem. non autem hoc modo, q̃ aliquid diuinæ bonitati per ea quæ fiunt accrescat: sed vt similitudo suæ bonitatis inquantum possibile est imprimatur in rebus. quia verò omnem creatam substantiam à perfectione diuinæ bonitatis deficere necesse est, ad hoc vt perfectius diuinæ bonitatis similitudo rebus cõmunicaretur, oportuit esse diuersitatem in rebus, vt quod perfectè ab vno aliquo repræsentari non potest, per diuersa diuersimodè perfectiori modo repræsentaretur. nam & homo cùm mentis conceptum vno vocali verbo videt sufficiẽter exprimi non posse, verba diuersimodè multiplicat ad exprimendam per diuersa suæ mentis conceptionẽ, & in hoc etiam diuinæ perfectionis eminentia considerari potest, q̃ perfecta bonitas quæ in deo est vnitè & simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diuersum & per plura. Res autem per hoc diuersæ sunt, eò q̃ formas habent diuersas, à quibus speciem sortiuntur.

Sic igitur ex fine sumitur ratio diuersitatis formarũ in rebus. Ex diuersitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. cùm enim forma sit secundum quam res habet esse: res autem quælibet secundum q̃ habet esse, accedit ad similitudinem dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est q̃ forma nihil sit aliud quàm diuina similitudo participata in rebus. Vnde cõuenienter Arist. in 1. Phys. de forma loquens, dicit: q̃ est diuinum quoddam & appetibile. Similitudo autem ad vnum simplex considerata, diuersificari non potest, nisi secundum quòd magis & minus similitudo est propinqua vel remota. quàtò autem aliquid propinquius ad diuinam similitudinem accedit, perfectius est: vnde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc quòd vna perfectior existit quàm alia, propter quod Arist. in 8. Met. * diffinitiones per quas naturæ rerum & formæ signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem vnitatis. vt ex hoc detur intelligi quòd formarum diuersitas diuersum gradum perfectionis requirit. Ex hoc euidẽter apparet naturas rerum speculanti. Inueniet enim si quis diligenter consideret, gradatim rerum diuersitatem compleri. nam supra inanimata corpora inuenier plantas: & super has irrationabilia animalia, & super has intellectuales substantias: & in singulis horum inueniet diuersitatem, secundum quòd quædam sunt aliis perfectiora, in tãtum q̃ ea quæ sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, & econuerso sicut animalia immobilia sunt similia plantis. Vnde & Dion. 7. c. de di. nom. ait quòd diuina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. vnde patet quòd rerum diuersitas exigit, q̃ nõ sint omnia æqualia, sed sit ordo in rebus & gradus. Ex diuersitate autem formarum secundum quas rerum species diuersificantur, sequitur

sequitur & operationum differentia. cùm enim vnumquodque agat secundum quòd est actu (quæ enim sunt in potentia, secundum quòd huiusmodi, inueniuntur actionis expertia. est autem vnumquodque eius actu per formã) oportet quod operatio rei sequatur formã ipsius. oportet ergo quòd si sint diuersæ formæ, quòd habeat diuersas operationes: quia verò per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit, necesse est, & proprios fines diuersificari in rebus, quamuis sit finis vltimus omnibus communis. Sequitur etiam ex diuersitate formarũ diuersa habitudo materiæ ad res. cùm enim formæ diuersæ sint, secundum quòd quædam sunt aliis perfectiores: sunt inter eas aliquæ intantum perfectæ. quòd sunt per se subsistentes, & perfectæ, ad nihil indigentes materiæ fulcimẽto. Quædam verò per se perfectè subsistere nõ possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: vt sic illud quod subsistit, non sit forma tantùm, nec materiam tantùm, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex vtroque. Non autem possent materia & forma ad aliquid vnum constituendum conuenire, nisi esset aliqua proportio inter ea: si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quòd diuersis formis diuersæ materiæ respõdeant. vnde hit vt quædam formæ requirant materiam simplicem, quædam verò materiam compositam: & secundum diuersas formas diuersam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formæ & operationem ipsius. Ex diuersa autem habitudine ad materiam sequitur diuersitas agentium & patientium. cùm enim agat vnumquodque secundum formæ, patiatur verò & moueatur ratione materiæ, oportet quòd illa quorum formæ sunt perfectiores & minus materiales, agant in illa quæ sunt magis materialia, & quorum formæ sunt imperfectiores. Ex diuersitate autem formarum & materiarum & agentium sequitur diuersitas proprietatum & accidentium. cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quòd ex diuersis principiis substantialibus diuersa accidentia propria consequantur. Rursus, cùm ex diuersis agentibus sint diuersæ impressiones in patientibus: oportet quòd secundum diuersa agentia, diuersa sint accidẽtia quæ ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis, quòd cùm per diuinam essentiã rebus creatis diuersa accidentia & actiones & passiones & collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est q̃ sacra scriptura rerum productionem & gubernationem sapientiæ & prudentiæ diuinæ attribuit. Dicitur enim Prou. 3. Dominus sapientia fundauit terram: stabiliuit cœlos prudentia: sapientia illius eruperunt abyssi. & nubes rore concrescunt. & Sap. 8. dicitur de dei sapientia, q̃ attingit à fine vsque ad finem fortiter; & disponit omnia suauiter. & 11. eiusdem dicitur: Omnia in mensura & numero & pondere disposuisti domine. vt per mensuram, quantitatẽ siue modum aut gradum perfectionis vniuscuiusque rei intelligamus. per numerum verò diuersitatem & pulchritudinem specierum consequentẽ ex diuersis perfectionis gradibus. per pondus verò inclinationes diuersas ad proprios fines & operationes. & ad propria agẽtia & patientia & accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum. In præmissa autem ordine secundum quem ratio diuinæ prouidentiæ attribuitur, primum esse diximus diuinam bonitatem quasi vltimum finem, qui est primum principium in agendis. De hinc verò rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diuersos in formis & materiis, & agentibus & patientibus, & actionibus, & accidentibus esse, sicut ergo prima ratio diuinæ prouidentiæ simpliciter est diuina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earũ numerositas: ad cuius conseruationem & constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter à Boetio dictum in princ. suæ Arithmeticæ, q̃ omnia quæcunque à primæua rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata. Est autem considerandum q̃ operatiua ratio & speculatiua partim quidem conueniunt, & partim differunt. conueniunt quidem in hoc, quòd sicut ratio speculatiua incipit ab aliquo principio, & per media deuenit ad conclusionem intentam: ita ratio operatiua incipit ab aliquo principio &, p aliqua media deuenit ad operationem vel operatum quod intenditur. principium autem in speculatiuis est forma, & quod quid est: in operatiuis verò finis, quod quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. principium etiam in speculatiuis semper oportet esse necessarium. in operatiuis autem quandoque quidem est necessarium, quadoque autem non necessarium enim est hominem velle fœlicitatem vt finem: non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter in demonstratiuis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operatiuis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hæc viam peruenire potest: sicut necessarium est volenti ædificare domũ, q̃ quærat ligna: sed q̃ quærat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus ædificandæ. sic igitur quòd deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessariò sequitur q̃ per creaturas repræsentetur, cùm sine hoc diuina bonitas sit perfecta. vnde q̃ creaturæ in esse producãtur, etsi ex ratione diuinæ bonitatis originem habeant, tamen ex simplici dei voluntate dependet. Supposito autem q̃ deus creaturis suam bonitatem communicare secundũ q̃ est possibile velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit, q̃ sint creaturæ diuersæ, non autem ex necessitate sequitur quòd secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex diuina voluntate, q̃ hunc numerum in rebus statuere velit, & hãc vnicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit q̃ habeat formam talem, & materiam talem. Et similiter in omnibus patet. Manifestum igitur fit, quòd diuina prouidentia secundum rationem quandam res dispensat: & tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis diuinæ. Sic igitur per præmissa duplex error excluditur, eorum. s. qui credunt q̃ omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione: qui est error loquentium in lege Saracenorũ, vt rabi Moyses dicit: secundum quos nulla differentia est q̃ ignis calefaciat & infrigidet, nisi quia deus ita vult. Excluditur etiã error eorum qui dicunt causarum ordinem ex diuina prouidentia secundum modum necessitatis prouenire. quorum vtrumque patet esse falsum ex dictis. Sunt autem quædam verba sacræ script. quæ videntur omnia simplici voluntati dei attribuere: quæ non dicũtur ad hoc vt ratio tollatur à prouidentiæ dispẽsatione, sed vt omnium primum principium dei voluntas ostendatur, sicut iam dictum est: sicut illud Psal. Omnia quæcunque voluit dominus fecit. & Iob. 11. Quis dicere ei potest, cur ita facis? Et Roman. 9. Voluntati enim eius quis resistit? Et August. dicit 3. de Tri. non nisi dei voluntas causa prima sanitatis & ægritudinis præmiorum atque pœnarum, gratiarum atque retributionum. sic ergo cùm quæritur propter quid de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem diuinam: sicut si quæratur quare lignum est calefactũ ad præsentiam ignis: dicitur q̃ calefactio est naturalis actio ignis: hoc autem quia calor est proprium accidens eius: hoc autem consequitur propriam formam eius: & sic inde quousque perueniatur ad diuinã

Exclusio erroris.

Obiectio ex authoritate scripturæ.

voluntatem. vnde si quis respondet quærenti quare lignũ calefactum est, quia deus voluit, conuenienter quidem respondet, si intendit reducere quæstionem in primam causam: inconuenienter verò, si intendit omnes alias excludere causas.

Super cap. 97.

POstquam determinauit sanctus Thomas de certitudine diuinæ prouidentiæ, nunc de eius ratiocinabilitate determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd ea quæ sunt per diuinã prouidentiam ordinata, habent aliquam rationem. Secundo excludit quosdam errores ibi, sic igitur per præmissa. Tertiò infert vnũ corollarium, cùm dicit, sic ergo eum quæritur. Circa primum duo facit. Primò, ostendit propositum. Secundò, ostendit quòd licet sit aliqua ratio diuinę prouidentię, est tamen aliquid in creaturis quod ex simplici dei voluntate dependet. Quantum ad primum probat propositum tali ratione, ex fine sumitur ratio diuersitatis formarum: ex diuersitate formarum sumitur ratio ordinis rerum, id est diuersitas graduum in naturis rerum: ex diuersitate formarum sequitur operationum differentia ac finium, & diuersa habitudo materiæ ad res: ex hac diuersa materiæ habitudine sequitur diuersitas agentium & patientium: ex diuersitate formarum, & materiarum, & agentium sequitur diuersitas proprietatum & accidentium: ergo cùm per diuinam prouidentiam diuersa accidentia & actiones & passiones & collocationes, s. secundum superius & inferius distribuuntur, non absque ratione accidit. Prima pars antecedentis probatur, Deus per suam prouidentiam omnia ordinat in bonitatem suam, sicut in finem, vt similitudo illius quantum possibile est imprimatur in rebus, sed nõ potest diuina bonitas ab vno aliquo perfectè repræsentari, cum quælibet creatura ab eius perfectione deficiat: ergo ad hoc vt perfectiori modo repræsentaretur, oportuit esse diuersitatem in rebus, sed res sunt diuersæ, eò quod diuersas formas habẽt à quibus speciem sortiuntur, ergo &c. probatur prima consequentia per simile in explicatione cõceptus mentalis per verbum vocale. nam cũ homo videt mentis conceptum vno vocali verbo sufficienter exprimi non posse verba ad illum exprimendum multiplicat. confirmatur quoque, quia per diuersitatem creaturarum diuinæ perfectionis eminentia considerari potest. Secunda verò pars antecedentis probatur, informis differentia esse non potest, nisi per hoc φ vna perfectior existit quàm alia. ergo &c. diuersitas rerum quæ est per formam, exigit φ in ipsis sit ordo & gradus, ergo &c. probatur assumptum. Forma nihil aliud est quã similitudo diuina participata in rebus, vt patet ex primo Physicorum, & quia secundum ipsam res habet esse, per hoc autẽ φ res habet esse, ad similitudinem dei accedit: similitudo ad vnũ simplex considerata diuersificari non potest nisi secũdum φ magis & minus est propinqua vel remota. quantò aliquid propinquius ad diuinam similitudinem accedit, perfectius est. ergo in formis differentia esse non potest nisi per hoc φ vna est perfectior alia. confirmatur authoritate Philosophi in 8. Metaphy. assimilantis formas & naturas rerum numeris. ostenditur quoque ex ordine inanimatorũ, plantarum, irrationaliũ, & rationalium, in quib. videmus diuersitatem secundũ φ. quædam sunt aliis perfectiora, intantum quòd ea quę sunt suprema inferioris generis, videtur propinqua superiori generi, vt econuerso: & etiam Dio. 7. c. de diuinis nominibus ait. aduerte φ loquitur S. Th. de diuersitate quę est in formis, quæ dicitur diuersitas formalis, quæ, s. sumitur ex diuersa ratione formę. talis enim diuersitas exigit ordinẽ inter illas. s. φ vna sit superior, & altera inferior. tertia pars antecedentis probatur quo ad primam partem sic: operatio rei consequitur formam eius. ergo si sint diuersæ formæ, habent diuersas operationes. probatur antecedens, quia vnumquodque agit secundum quod est in actu: est autem in actu per formam. Quo ad secundam partem probatur: quia per propriam actionẽ res quælibet ad proprium finem pertingit. Quo ad tertiam verò partem probatur sic. præter formas per se subsistentes sunt quædam quæ per se subsistere non possunt, sed materiã pro fundamento requirunt: ergo oportet inter materias & formas esse proportionem, ergo necesse est quòd diuersis formis diuersę materię respondeant, vt. s. quędam formę requirant materiam simplicem: quędam verò compositam, & secundum diuersas formas oporteat esse diuersam partium compositionem. probatur prima consequentia: quia non possent materia & forma ad aliquid vnum componendum conuenire, nisi esset aliqua proportio inter illa. Quarta pars antecedentis probatur, vnumquodque agit ratione formę, patitur verò ratione materię. ergo quorum formæ sunt perfectiores & minus materiales, agunt in illa quorum formę sunt imperfectiores, & magis sunt materialia. Quinta verò pars antecedentis probatur quo ad primam quidem & secundam partem: quia cùm substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet φ ex diuersis principiis substantialibus diuersa accidentia propria cõsequantur. Quo ad tertiã verò partem, quia ex diuersis agentibus sunt diuersę impressiones in patientibus. Confirmatur conclusio auth. scripturę & rerum productionem & gubernationem sapientię & prudentię attribuentis, vt Pro. 3. Sap. 8. & 11. vbi dicitur, Omnia in mensura & numero & pondere constituisti. Ex prędictis infertur rationabiliter esse dictum à Boetio in primo suę Arithmeticę, φ quęcunque à primęva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata. in prędicto enim diuinę prouidentię ordine positum est primam rationem simpliciter esse diuinam bonitatem, primam verò rationem in creaturis esse rerũ numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diuersos in formis & materiis & agentibus & patientibus & actionibus & accidentibus esse.

CIRCA istas duas propositiones: Per diuinam prouidentiã omnia ordinantur in bonitatem diuinã, vt similitudo eius quatum possibile est, imprimatur rebus, & non potest diuina bonitas ab vno aliquo perfectè repręsentari: aduerte φ duplicitèr illas possumus intẽpretari. primò φ per ipsas non intendit S. Tho. velle deum per multitudinem creaturarum suam bonitatem absolutè sumptam manifestare, & rebus imprimere quantum possibile est, vt li tantum & quantum importent adęquationem absolutè inter bonitatem diuinam repręsentabilem à creatura, & similitudinem creaturarum repręsentantem, neque multitudinem creaturarum perfectè secundum ęqualitatem repręsentare diuinam bonitatem absolutè, quam vna creatura perfectè repręsentare non potest, sed loquitur de bonitate diuinã, vt manifestanda secundum determinationem diuinę sapientię. sicut enim per suam sapientiam deus determinauit suam bonitatem secundum quandam similitudinem communicare & manifestare, ita determinauit ipsam secundum aliquos gradus perfectionis communicare. de ista ergo similitudine diuinę bonitatis rebus imprimenda sic per eius sapientiam determinata loquendo deus per suam prouidentiam determinauit, vt quantum possibile est, imprimatur rebus. i. vt rebus imprimatur perfectiori modo quo imprimi potest, & tantum quantum creaturę patitur natura: vnde cùm creaturę conuenire non possit vt omnes gradus bonitatis diuinę secundum determinationem diuinæ sapientiæ communicandi in vno aliquo manifestentur & imprimãtur, oportuit diuersitatem esse in rebus. similiter vna creatura nõ potest diuinam bonitatem repręsentare perfectè. i. secundũ omnes gradus secundum quos deus eam manifestare decreuit, sed bene vniuersitas creaturarum illam repręsentat perfectè. i. secundum omnes illos gradus, licet non perfectè absolutè, quia sunt infiniti alij gradus diuinę bonitatis secundum quos manifestari posset: sed quia S. Tho. inferius videtur accipere tanquam prius in diuina volũtate, hoc quod est velle communicare bonitatem diuinam quantum possibile est, quàm hoc φ est velle eam communicare secundum istos determinatos gradus perfectionis: ideo secundò possumus interpretari φ li inquantum, non importat adæquationem communicationis bonitatis diuinę ad possibilitatem receptionis creaturę absolutè, vt sit sensus φ deus vult vt similitudo bonitatis suę imprimatur rebus secundum omnem gradum qui non repugnat creaturę. sunt enim multi gradus diuinę similitudinis quos non repugnat in creaturis esse, & tamẽ deus non determinauit illos creaturis communicare: sed explicat & specificat genus & rationem communicationis & imprę fionis. cum enim forma alicuius tripliciter possit intelligi alteri communicari. s. secundum eandem rationem & eundem modum essendi, secundum eandem rationem tantum, & solùm secundum quandam similitudinis participationem: sensus est φ per diuinam prouidentiam statuitur vt similitudo diuinę bonitatis imprimatur rebus: non quidem secundum eandem rationem: neque secundum illum modum essendi quo bonitas diuina est in seipsa, quę. s. vnitè & indiuisibiliter omnem perfectionem continet, quia iste modus nõ est possibilis creaturę, sed per quãdam similitudinis diffusionem. per illum enim modum creaturę potest diuina bonitas communicari. iste autem modus est, vt quod vnitè continetur in diuina bonitate, in creaturis multipliciter recipiatur, & per hunc etiam modum dicitur tota vniuersitas creaturarum perfectiori modo repręsentare diuinam bonitatem quàm vna sola creatura. vnde non intendit S. Th. in 2. propositione φ in vno nõ possit perfectè repręsentari absolutè, in multis autem possit per acceptionem naturę diuinę secundum eandem rationem qua in deo est, sed φ nõ ita perfectè modo in vno manifestari potest sicut in multis secũdum acceptionem aliqualis similitudinis bonitatis diuinę.

CIRCA illam propositionem: Ex diuersitate formarum & materia-

rum sequitur diuersitas proprietatum & accidentium: aduertendum quòd ex materia secundum se inquantum huiusmodi vt à forma præscindit, non sequuntur aliquę proprietates aut accidentia, cum vt sic dicat potentiam passiuam, sed dicuntur aliqua huiusmodi cõsequi materiam, quia consequũtur formam, vt est in materia taliter disposita: secundum enim diuersitatem materiæ sequuntur ex forma diuersa accidentia. & etiam quia ex natura composita ex forma & materia secundum diuersam conditionem materiæ sequuntur diuersa accidentia. vnde quod dicitur hic ex diuersitate formarum & materiarum sequi diuersa accidentia, intelligendum est de forma & materia coniunctim, non diuisim.

CIRCA illam interpretationem quam hic ponit sanctus Thomas mensuræ, numeri, & ponderis existẽsium in rebus, aduertendũ quòd aliter exponit ea hoc loco, & aliter 1. q. 5. & ver. quæst. 21. hic enim exponit ea secũdum quòd in vniuersitate rerum inueniuntur: in illis verò locis exponit secũdum quòd inueniuntur in vnaquaque re creata, secundũ tamen eadem consideratur in rerum vniuersitate & in vnaquaque re, vt patet conferenti ea quæ hic dicuntur, ad ea quæ dicuntur in locis prædictis legatis.

CIRCA ipsam conclusionem aduertendum quòd non ideo ponitur diuinam prouidentiam habere rationem, quasi aliquid sit causa ipsius ex parte dei prouidentis, sed quia ex parte particularium effectuum prouidentię potest assignari aliqua ratio & aliqua causa cùm interrogatur quare hoc est. cùm enim quæritur quare est diuersitas formarum in rebus creatis, respondetur finis pro causa, scilicet vt manifestetur diuina bonitas in rebus, quæ per vnum manifestari non potest. si verò quæritur quare in perfectionibus rerum inuenitur ordo, ita quòd vna est maior, & altera minor, redditur pro causa proxima ipse formarum ordo, quia scilicet formarum vna est altera perfectior, alia verò imperfectior, & sic de aliis. & ideirco non potest dici quòd deus absque ratione gubernet creaturas: licet ipse actus diuini intellectus prouidentis causam non habeat. Secundò, ostendit sanctus Thomas, quòd ratio secundum quam diuina prouidentia res dispensat, sumitur ex suppositione diuinæ voluntatis: ad huius autem manifestationem præmittit φ operatiua ratio siue argumentatio aut inquisitio operatiua, & inquisitio speculativa conueniunt quidem in hoc, φ incipiunt ab aliquo principio. & per media ad aliquod intentum deueniunt: sed differunt primò, quia in speculatiuis principium est forma, & quod quid est: in operatiuis verò est finis, qui quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. Secundò, quia in speculatiuis principium oportet semper esse necessarium: in operatiuis autem quandoque est necessarium, vt hominem velle fœlicitatem, quandoque verò nõ, vt hominem velle domus ædificationem. Tertiò, quia in speculatiuis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur, nõ autem in operatiuis, sed tunc tantùm quando ad finem non nisi per hanc viam peruenire potest, sicut ei qui vult domum ædificare, quanuis velit ædificare domum ex sua simplici voluntate, non autem ex ratione domus, necessarium est quòd quærat ligna. isto suppositio probatur intentum sic, φ creaturę producantur in esse, quanuis ex ratione diuinæ bonitatis habeat originẽ, tamen ex simplici dei voluntate dependet: & similiter quòd suã bonitatem secundum hanc vel illam perfectionis mensuram cõmunicare velit, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. suppositio tamen quòd deus velit bonitatem suam secundum φ possibile est creaturis communicare, ex hoc rationem accipit, φ creaturę sint diuersę: & suppositio quòd deus hunc numerum rerum & hanc vnicuique rei perfectionis mensuram statuere velit, ex hoc rationem accipit: quòd habeat formam talem, & materiam talem, ergo quanuis prouidentia diuina secundum quandam rationem res dispenset, sumitur tamen hęc ratio ex suppositione diuinæ voluntatis. Probatur antecedens quo ad primam partem, quia quanuis deus suam bonitatem necessariò amet, nõ tamen necessariò sequitur quòd per creaturas repræsentetur, cũ sine hoc diuina bonitas sit perfecta. similiter quanuis deus velit bonitatem secundum φ possibile est communicare creaturis, non sequitur tamen necessariò φ secundum hanc aut illam perfectionis mẽsuram velit communicare: cùm videlicet secundũ aliam perfectionem manifestari & communicari possit.

CIRCA secundam differentiam inter operatiuam & speculatiuam rationem, aduertendum quod principium in operatiuis esse necessarium accipitur secundum proportionẽ ad principiũ necessariũ in speculatiuis. cùm enim intellectus recipiat verũ tanquam obiectum, voluntas vero bonum & appetibile principium ex quo procedit ratio speculatiua. s. scientifica quæ ad veritatis cognitionẽ tendit, oportet esse necessarium necessitate veritatis, ita. s. φ necessariam veritatem contineat, & falsum esse non possit. principium vero rationis practicæ, quod non tendit principaliter ad veritatis cognitionem, sed ad operationem alicuius appetiti & amati, quando est necessarium, intelligitur habere necessitatem appetibilitatis, ita. s. φ non appeti non possit. hoc modo dicimus quòd beatitudo quę est finis hominis, est principium necessarium rationis practicæ, quia nõ potest ipsam voluntas non velle, si in actum exeat circa ipsam. similiter cum in diuino intellectu & diuina voluntate aliquem ordinem ponimus secundum nostrum modum intelligẽdi, dicimus bonitatem diuinam esse principium necessarium: quia deus ipsam necessario amat, & ex ratione suæ perfectionis habet φ amẽtur, & quod non possit non amari: propter quod dixit S. Th. φ productio creaturę habet originem ex ratione diuinæ bonitatis, secundum quam videlicet conuenit sibi φ necessario deus eam amet. econtrario autem dicitur in operatiuis principium nõ esse necessarium quando non est necessario appetibile, sicut & in speculatiuis diceretur principium non necessarium si non contineret veritatem necessariam, sed posset esse falsum. hoc modo dicimus φ domus ædificanda non est principium necessariũ: quia non necessario homo vult ædificare domum, eo φ nõ conueniat domui ædificandę ex propria ratione vt ametur & desideretur, sed ex libera hominis voluntate prouenit.

CIRCA rationem aduertendum φ hunc ordinem in diuina voluntate S. T. ponit ex parte. s. volitorũ, non ex parte ipsius voluntatis, φ inquam primo deus vult bonitatem suam, secundo vult eam communicare, tertio vult diuersitatem creaturarum esse, quarto vult ipsam secundum istos determinatos perfectionis gradus cõmunicare creaturis, quinto vult huic rei dare hãc materiam, & hanc formam, illi verò illam. in hoc ordine autem primum est necessario volitum absolutè, tertium est volitum ex suppositione secundi: vltimum verò est volitum ex suppositione tertij: sed alia intermedia ex mera libera voluntate diuina procedunt, sicut cùm diuersis viis potest quis ad aliquem locum tẽdere, φ istam eligat, ex eius libera voluntate prouenit.

Quantum ad secundum principale, ex prædictis S. Tho. duos excludit errores, s. & loquentium in lege Sarracenorum, vt Rabi Moyses ait, dicentium omnia simplicem dei voluntatem absque ratione sequi: & aliorum dicentium causarum ordinem ex diuina prouidentia per modum necessitatis sequi. & licet, inquit S. Thom. quędam verba sacræ scripturę videantur omnia simplici dei volũrati attribuere, vt in Psal. & Iob. 11. & Rom. 9. & etiã August. 3. tri. videtur dicere: tamen non dicũtur ad hoc vt ratio tollatur à prouidentiæ dispensatione: sed vt omnium primum principium dei voluntas ostendatur. Quantum ad tertium infertur corollariè, φ cùm quæritur propter quid de aliquo effectu naturali possumus reddere rationem ex aliqua causa proxima, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem diuinam, declaratur exemplariter, quum videlicet quæritur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis. Si enim respondeatur, quia deus voluit, cõuenienter respondetur: quia reducetur quæstio in causam primam: inconuenienter verò si alię excludantur causæ.

Quomodo deus possit aut non possit facere præter ordinem suæ prouidentiæ.

Cap. 98.

EX præmissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorũ vnus quidem dependet ex prima omniũ causa: vnde & omnia complectitur: alius particularis qui ex aliqua causa creata dependet, & continet illa quæ causæ illi subdũtur, & hic quidẽ multiplex est secundũ diuersitatem causarũ quæ inter creaturas inueniũtur: vnũ tamẽ corũ sub altero continetur: sicut & causarũ vna sub altera existit: vnde oportet φ omnes particulares ordines sub illo vniuersali ordine cõtineantur, & ab illo descẽdant qui inueniũtur in rebus: secundũ φ à prima causa dependent. huiusmodi exemplũ in politicis considerari potest. nam omnes domestici vnius patrisfamilias ordinem quendam adinuicem habent: secundum quòd ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamilias, quàm omnes alii qui sunt suæ ciuitatis, ordinem quendam adinuicem habent, & ad principem ciuitatis: qui iterum cum omnibus qui sunt in regno, aliquem ordinem habent ad regem. Ordinẽ autem vniuersalem secũdum quem omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare

Universidad de Navarra Biblioteca

duplicitèr, scilicet quantum ad res quæ subduntur ordini: & quantum ad ordinis rationem, quæ ex principio ordinis dependet. ostensum est autem in secundo, *quòd res ipsæ quæ à deo sub ordine ponuntur, prouentunt ab ipso, non sicut ab agente necessitatem naturæ, vel cuiuscúque alterius: sed ex simplici voluntate, maximè quantú ad primam rerum institutionem. relinquitur ergo quòd præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidentiæ cadũt, deus aliqua facere potest, non autem est eius virtus ad has vel illas res obligata. Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem à principio dependentem, sicut præter ordinem illum deus facere non potest. ordo enim ille procedit (vt dictum est) ex scientia & volũtate dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. non est autem possibile q; deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum; cum creaturæ ab ipso non procedãt naturaliter, sed per voluntatem, vt *ostensum est. neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quòd eius scientia non comprehendatur, quum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto: neque iterum est possibile quòd in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem nõ sit ordinatum sicut in finem: quum sua bonitas sit proprium obiectum volũtatis ipsius. similiter autem quum deus sit omnino immutabilis, impossibile est quòd aliquid velit quod prius noluerit: aut aliquid de nouo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. nihil igitur deus facere potest quin sub ordine suæ prouidentiæ cadat: sicut non potest aliquid facere quod eius operationi nõ subdatur, potest tamẽ alia facere quàm ea quæ subduntur eius prouidentiæ vel operationi, si absolutè consideretur eius potestas: sed nec potest facere aliqua quæ sub ordine prouidentiæ ipsius ab æterno nõ fuerunt, eò quòd mutabilis esse non potest. Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diuersos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem diuini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes q uòd omnia necesse est esse sicut sunt, intantum quòd quidam dixerunt quòd deus non potest alia facere quàm quæ facit: contra quod est quod habetur. Mat. 26. An putas quia non possum rogare patrem meum, & exhibebit mihi plusquàm duodecim legiones angelorum.

*cap. 19.

Quidam autem econuerso mutabilitatem rerum quæ diuinæ prouidentiæ subiiciuntur, immutabilitatem diuinæ prouidentiæ transtulerunt, de eo carnaliter sentiẽtes quòd deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis: contra quod dicitur Numeri 23. Non est deus quasi homo vt mentiatur, nec vt filius vt mutetur. Alii verò contingentiam diuinæ prouidentiæ subtraxerunt: contra quos dicitur Thren. 3. Quis est iste qui dixit vt fieret aliquid domino non iubente.

Super cap. 98.

POstquam de diuina prouidentia ostensum est q; ad omnia se extendat, vult sanctus Thomas ostendere quomodo præter ipsam deus agere possit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit q; deus aliquo modo potest agere præter ordinem suæ sapientiæ, aliquo verò modo non. Secundò ostendit quòd potest agere præter ordinem rebus inditum ca. sequenti. Circa primũ tria facit. Primo ponit quasdam distinctiones. Secundò ostendit propositum. Tertiò quosdam errores eliminat. Quantum ad primum duas tangit distinctiones. Prima est, duplex est ordo, vnus vniuersalis qui dependet ex prima causa, & omnia complectitur: alius particularis, qui scilicet ex aliqua causa creata dependet, & continet ea quæ illi causæ subduntur. & vnus eorum sub altero continetur, sicut vna causa sub alia, & omnes sub illo vniuersali ordine continentur, & ab illo descendunt, cùm inueniantur in rebus secundum quòd à prima causa dependent. declaratur per exemplum in politicis: omnes enim domestici vnius patrisfamilias ordinem quendam habent secundum quòd ei subduntur.

Secunda ordo plurium.

ADVERTENDVM quòd quum omnes effectus vniuersales causæ ordinem quendam habeant secundum quòd ab vna causa dependent, vt dixit sanctus Thomas superius ca. 96. vbi inquam plures effectus ab vna causa procedunt, secundum quòd multiplices sunt causæ, ita multiplices sunt ordines effectuum ab illis causis dependentium: & sicut aliqua est causa vniuersalis á qua omnia secundum suum esse dependent, aliqua verò particularis à qua determinari effectus proueniunt: ita duplex est ordo, scilicet vniuersalis, quia omnia complectitur: & particularis, quia aliquos tantùm complectitur effectus. ordo autem qui est inter effectus vnius causæ, si comparetur ad principium ipsius ordinis, est vnus: si autem comparetur ad ipsos effectus sub causa cõtentos, & ab ipsa ordine quodam procedentes, dum vnus alium præcedit, alius verò sequitur, habet multiplicitatem secundum effectuum ordinatorum multitudinem. est etiam vnus per comparationem ad principalem finem illius causæ, inquantum omnia ad vnum finem qui est à causa intentus ordinantur. quia ergo sanctus Thomas loquitur de ordine rerum per comparationem ad causam & principium ordinis, ideo de ordine contentorum sub vna causa loquitur tanquam de vno ordine, & comparat ipsum ad ordinem contentorum sub alia causa tanquam ad aliquod vnum. Secunda distinctio est, quod ordinem vniuersalem secundum quem omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare & quantum ad res quæ subduntur ordini, & quantum ad ordinis rationem quæ ex principio ordinis dependet.

Vnus ordo. Secundus ordo.

ADVERTE quòd per rationem ordinis intelligit sanct. Tho. speciem & naturam ordinis, quæ ex principio ordinis sumitur. Cùm enim prius & posterius in aliquo ordine dicantur per comparationem ad principium ordinis, vt dicitur quinto Metaphysicæ, & ponit sanctus Thom. quolibet. quinto quæstione duodecimo articulo primo, & primo sententiarum distinctione 20. articulo tertio, ex ipso principio accipit ordo speciem, sicut aliquis est ordo secundum locum, aliquis est ordo secundum tempus, inquantum vnus accipitur per comparationem ad principium loci, alius verò per comparationem ad aliquod principium temporis. potest ergo considerari ordo rebus statutus ex diuina prouidentia aut ex parte rerum quibus imponitur & determinatur ordo, aut ex parte sui principij ex quo ipse ordo habet vt dicatur ordo diuinę prouidentię, & diuinę voluntatis & scientiæ, sicut si diceremus ordinem aliquorum secundum locũ posse considerari, aut inquantum est ordo talium rerum, aut inquantum est ordo secundum locum: & iste est sensus huius distinctionis. Quantum ad secundam, ponuntur duę conclusiones. Prima est, deus potest aliqua facere præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidentiæ cadunt, nec est eius virtus ad has vel illas res obligata. probatur: res proueniunt à deo non per necessitatẽ naturę vel cuiuscunque alterius, vt ostensum est in secundo li. sed ex simplici eius voluntate, maximè quãtum ad primam rerum institutionem, ergo &c.

Primum.

ADVERTE quòd addit sanctus Thomas vel cuiuscũque alterius, vt ostendat quòd deus neque per necessitatem naturæ agit, neque per necessitatem voluntatis, neque per necessitatẽ intellectus, aut iustitię, quia quouis istorum modorum de necessitate ageret, sequeretur quòd non posset deus aliqua facere præter ea, quę sub ordine diuinę prouidentię cadunt. Vnde quidam eorum qui hoc asserebant, mouebantur, quia dicebant deũ agere de necessitate naturæ, & per consequens eius virtutem esse ad certos effectus limitatam. quidam verò, quia dicebãt deũ agere de necessitate sapientię & iustitię suę. Propterea vtroque fundamento destructo, ex præcedentibus relinquit san. Th. eorum positionem falsam esse.

ADVERTE etiam quòd addit, maximè quantum ad primam rerum institutionem, quia vt in secundo est ostensum, licet primi effectus diuini ex simplici voluntate diuina dependeant, posteriores tamen effectus habent aliquam necessitatem ex suppositione. Secunda conclusio est, deus non potest præter dictum ordinem facere, si consideretur quantum ad rationem à principio dependentem. probatur, ordo ille procedit ex scientia & voluntate dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem: sed non potest deus præter hęc facere, ergo &c. probatur minor discurrendo per singula. Non enim potest esse quòd fiat aliquid à deo quod non sit ab eo volitum, cum res ab eo per voluntatem procedant: neque quod eius scientia non comprehendatur, cum voluntas non possit esse nisi de aliquo noto. neque quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem, cum bonitas sua sit proprium obiectum suæ voluntatis, similiter cũ deus sit omnino immutabilis, non potest esse quòd aliquid velit quod prius noluerit, aut quòd de nouo aliquid incipiat

incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem.

CONCLVDITVR ergo vtrunque conclusionem comprehendendo, quòd nihil potest deus facere quin sub ordine suę prouidentię cadat, sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur, licet alia possit facere quàm ea quę eius prouidentię & operationi subduntur, si absolutè consideretur eius potestas: nec etiam potest facere aliqua quę sub ordine prouidentię eius ab æterno non fuerint, cum sit immutabilis.

Secunda conclusio.

ADeuidentiam istarum conclusionem considerandum est, quòd enim quæritur vtrum deus possit facere præter ordinẽ suæ prouidentiæ, duplex potest esse quæstium. Primũ est, vt fiat comparatio potentiæ diuinæ secundum se ad prouidentiam quam deus habet de rebus in ordine ad obiecta vtriusque, & est sensus, vtrum potentia diuina ad alia obiecta se extendat quàm ad illa quæ sub diuina prouidentia cadunt: & ad hunc sensum posita est prima conclusio quòd sit. Idem enim est dicere, deus potest aliqua facere præter ea quæ sub diuina prouidentia cadunt: & dicere, potentia diuina ad alia obiecta se extendit quam sint obiecta quę sub diuina prouidentia cadunt: quod sanæ verum est, quia vt dicitur 1. quæst. 25. ar. 5. ipsum posse dei non subiacet præordinationi diuinę, cum sit naturale. Secundò potest esse quæstium vt fiat comparatio ipsius actualis productionis rerum ad præordinationem diuinam ex scientia & voluntate deorum. & est sensus, vtrum possit esse in actu quòd operatio diuina ad aliquid se extendat, ad quòd nõ se extendat diuina præordinatio: & ad hunc sensum posita est secunda conclusio. Idem enim est dicere præter ordinem diuinę prouidentię secundum suam rationem à principio dependentem consideratũ deus non potest facere, & dicere, non potest esse quòd deus aliquid actualiter faciat, & illud non sit præordinatum, hoc enim verissimũ est, quia vt dicitur loco præallegato, ipsum facere dei subiacet diuinæ præordinationi, licet ipsum posse facere illi non subiacerat.

Primum.

Secunda.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ex duobus contingere posset, vt aliquid deus faceret quòd non est præordinatum, & sic ageret præter ordinem prouidẽtię, aut videlicet quia illud faceret absque cognitione & voluntate, quę sunt principia illius præordinationis, sicut dicitur aliquid fieri ab homine præter eius cognitionem, quando illud quod facit, non cognoscit. aut quia sua præordinatio mutaretur, ordinando videlicet aliquid quod prius non ordinauit, sicut diceretur hominem posse facere præter cognitionem quam nunc habet, quia potest habere nouam aliquam cognitionem, & secundum illam operari. Vtrumque ergo istorum remouet sanctus Thomas à deo in sua ratione. Primum, cùm ait non esse possibile vt deus aliquid faciat quod non sit volitum, & scientia sua comprehensum, ac in diuinam bonitatem ordinatum. Secundum verò cùm ait, q est impossibile vt deus aliquid velit quod prius noluerit, aut quod de nouo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. patet enim, omnia ista sensum compositum includere, scilicet quod aliquid prius non sit in diuina voluntate & scientia, & postea sit in illis: quod mutationem in deo ponit.

Secundo dicitur.

ADVERTENDVM quoque circa id quod addit sanctus Thomas, si absolutè consideretur eius potestas, quòd dat intelligere vulgatam illam distinctionem de potentia dei absoluta & ordinaria. si enim potentia dei absolutè consideretur, nullo scilicet habito respectu ad determinationem diuinę sapientię, potest deus alia facere præter ea quę eius prouidentię & operationi subduntur, si autem consideretur vt exequitur imperiũ sapientiæ & voluntatis quibus determinauit deus hos effectus esse producendos & alios, quomodo considerata nominatur á nobis potentia ordinaria, sic non potest deus alia facere quàm ea quæ eius prouidentiæ subiiciuntur.

Tertium.

QVANTVM ad tertium, tres excluduntur errores ex inconsideratione prædictę distinctionis prouenientes. Primus est eorum qui dixerunt omnia necesse esse, sicut & adhuc amplius quòd deus non potest alia facere quàm quę facit, immobilitatẽ diuini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur extendentes: contra quos est authoritas Matth. 26. An non putas, &c. Secundus est eorum qui econtrario rerum mutabilitatem quę subduntur prouidentię, immutabilitatem diuinę prouidentię transtulerunt, ponentes deum ad modum hominis esse in sua voluntate mutabilem: contra quos est authoritas Numeri vigesimo tertio: Non est deus, &c. Tertius est eorum qui dixerunt diuinam prouidentiam ad contingentiam non se extendere: contra quos est authoritas Threnorum 3. Quis est iste, &c.

ADVERTE quòd primus error & tertius sunt directè contra primam conclusionem, secundus verò est contra secundam.

Quòd Deus potest operari præter ordinem rei ius ind tum, producendo effectus absque causis propri s.

Caput 99.

REstat autem ostendere quòd præter ordinem ab ipso rebus inditum Deus agere possit. Est enim ordo diuinitus institutus, vt inferiora per superiora moueantur à Deo, vt suprà dictum est. potest autem Deus præter hunc ordinem facere, vt scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. inhoc enim differt agẽs secundùm necessitatẽ naturæ, ab agente secundú voluntatẽ, quia ab agẽte secundũ necessitatẽ naturæ effectus non potest sequi, nisi secundum modum virtutis actiuæ: vnde agens quod est maximæ virtutis: non potest immediatè producere effectũ aliquem paruum: sed producit effectum suæ virtuti proportionatum: in quo tamen inuenitur quandoque minor virtus quàm in causa: & sic per multa media tendens à causa suprema prouenit aliquis paruus effectus in agẽte autem per voluntatem non est sic. nam agens per voluntatem, statim sine medio potest producere quemcunque effectum, qui suam non excedat virtutem. artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, & non per necessitatem naturæ, vt suprà *ostensum est. igitur minores effectus qui fiunt per causas inferiores potest facere immediatè absque secundis causis. *cap. 23.* *2. libri.*

2 Adhuc, virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta patet. virtus autem actiua vniuersalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter, vno modo per causam mediam particularem, sicut virtus actiua cælestis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutem particularẽ quæ est in semine, sicut & in syllogismis virtus propositionis vniuersalis determinatur ad particularem conclusionem per assumptionem particularem. alio modo per intellectũ qui determinatam formam apprehendit: & eam in effectum producit. diuinus autem intellectus non solùm est cognoscitiuus suæ essentiæ, quæ est quasi vniuersalis virtus actiua: neque etiam tantùm vniuersalium & primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta patet. potest igitur producere immediatè omnem effectum quem producit quodcunque particulare agens.

3 Amplius, cùm accidentia consequantur principia substantialia rei: oportet quòd ille qui immediatè substãtiam rei producit, possit immediatè circa ipsam rem operari quæcunque ad substantiam eius consequuntur, generans enim quod dat formã, dat omnes proprietates & motus cõsequentes, ostensum est autem suprà, quòd Deus in prima rerũ institutione omnes res per creationẽ immediatè produxit in esse. potest igitur immediatè vnãquamque rẽ producere siue mouere ad aliquem effectum absque mediis causis.

4 Item, ordo rerum profluit in res secundum, quòd est præcogitatus in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus humanis, quòd princeps ciuitatis ordinẽ apud se præmeditatum cuilibet imponit. intellectus autem diuinus non est determinatus ad hunc ordinem de necessitate, vt nullum alium ordinem intelligere possit: cum & nos alium ordinem per intellectum apprehendere possumus. potest enim

intelligi à nobis ꝙ deus hominem ex terra absque semine former, potest igitur deus præter inferiores causas effectũ illis causis proprium operari.

5 Præterea, licet ordo rebus inditus à prouidentia diuina bonitatem suo modo præsentet, nó tamẽ ipsam repræsentat perfectè: cum nõ pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis diuinæ. quod autẽ nõ repræsentatur perfectè per aliquod exemplatũ, potest iterum præter hoc alio modo repræsẽtari. repræsentatio autem diuinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum à deo, vt suprà ostensum est, non est igitur volũtas diuina determinata ad hunc ordinem causarum & effectum, vt nõ possit velle effectum aliquẽ in inferioribus producere immediatè absque aliis causis

6 Adhuc, vniuersa creatura magis est deo subdita quàm corpus humanum sit subditum animæ eius. nam anima est corpori proportionata vt forma ipsius: deus autem omnẽ proportionem creaturæ excedit. ex hoc autem quòd anima imaginatur aliquid, & vehemẽter afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem absque actione principiorum corporalium quæ sunt nata in corpore ægritudinem vel sanitatem causare. multo igitur magis ex volũtate diuina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quæ natæ sunt secundum naturam illum effectum producere.

7 Præterea, secundum naturæ ordinem virtutes actiuæ elementorum sub virtutibus actiuis corporum cælestium ordinantur: proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus cælestis efficit absque actione elementi: sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. multo igitur magis & diuina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum. Si autem quis dicat, quòd cum ordinem istum rebus deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius vt præter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo: ex ipsa rerum natura repelli potest. Ordo enim inditus rebus à deo, secũdum id est quod in rebus frequenter accidere solet. non autem vbique, vel secundum id quod est semper, multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo vt frequenter: non autem vt semper. nam quandoque licet vt in pauciorib. aliter accidit, vel propter defectũ virtutis agentis, vel propter materiæ indispositionẽ: vel propter aliquod fortius agẽs: sicut cũ natura in homine generat digitũ sextũ nõ tamẽ propter hoc deficit, aut mutatur prouidẽtiæ ordo. nam & hoc ipsum quòd naturalis ordo institutus secundum ea quæ sunt frequenter, quãdoque deficiat, prouidentiæ subest diuinæ. si ergo per aliquã virtutẽ creatam fieri potest, vt ordo naturalis mutetur, ab eo quod est frequenter, ad id quod rarò, absque mutatione prouidẽtiæ diuinæ: multo magis diuina virtus quãdoque aliquid facere potest sine prouidentiæ suæ præiudicio, præter ordinem naturalibus inditum rebus à deo. Hoc enim ipsum ad suæ virtutis manifestationem facit interdum. nullo enim mod melius manifestari potest quòd tota natura diuinæ subiecta est voluntati, q̃ ex hoc quòd quandoque ipse præter ordinẽ naturæ aliquid operatur. Ex hoc enim apparet quòd ordo rerum processit à deo non per necessitatem naturæ, sed per liberam voluntatem. Nec debet hæc ratio frivola reputari, quod deus aliquid facit in naturã, ad hoc ꝙ deus se mentib. hominũ manifestet: cũ suprà *ostensum sit. quòd omnes creaturæ corporales ad naturam intellectum ordinãtur quodãmodo sicut ad finem. Ipsius autem intellectualis naturæ finis est diuina cognitio, vt in superioribus est ostensum, non est ergo mirum si ad cognitionem de deo intellectuali naturæ præbendum sit aliqua mutatio in natura corporali.

*Cap. 17. huius lib.

Super cap. 99.

CVm ostenderit sanctus Thom. quo pacto possit deus præter ordinem suæ sapientiæ agere, vult alterius ostendere quomodo agere possit præter ordinem ab ipso rebus inditum. Circa hoc autem duo facit. Primò proponit quod intendit. Secundò de ipsis rebus à deo præter ordinem naturæ factis determinat, cap. sequẽ. circa primum tria facit. Primò propositum probat. Secundò remouet quoddam dubium. Tertiò assignat rationem præmissionis huius ordinis à deo. Quantum ad primum, proponit hanc conclusionem, quòd præter ordinem à deo rebus inditum, qui est vt inferiora per superiora moueantur, potest ipse facere effectum, scilicet aliquem in inferioribus agendo, nihil ad hoc operante superiori agente, qui inquam infra deum sit: & arg. sit primò sic. Deus operatur per voluntatem, & non per necessitatem naturæ, ergo statim sine medio potest producere quemcũque effectũ qui sub no extendat virtutem, ergo minores effectus qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediatè absque causis secundis. Consequentia prima probatur, tum ex differentia inter agens per necessitatem naturę, & agẽs per voluntatem, quia videlicet agens naturale maximę virtutis non potest immediatè producere aliquem effectum paruum, sed bene agens per voluntatem tũc exemplo artificis, perfectissimus enim artifex potest facere opus quale facit artifex imperfectus. secunda verò relinquitur pro manifesta.

CIRCA consequens primę consequentiæ aduertendum, quòd ista dictio statim, proprie quidem significat sine intermissione, & tempore immediatè sequẽti, siue paruo intercedente tempore, sed & ab hoc etiam derivatur ad significandum idem quod immediatè immediatione causalitatis & efficientię, quam dicatur aliquis effectus statim producì ab aliqua causa, quia inter causam & talem effectũ non cadit duratio alterius producti à tali causa aut alia causa operans. Cùm ergo dicitur quòd agens per volũtatem statim sine medio potest producere effectũ quemcunque qui suam non extendat virtutem, non accipitur in statim in propria significatione: quia hic non intendit sanctus Thomas immediatione durationis inter causam & effectum tractare, sed accipitur transumptiuè, vt idem est quod nullo mediante effectu, nullãque intercedente alia causa. vnde li sine medio, est expositio illius termini statim.

CIRCA differentiam hic assignatam inter agẽs per necessitatem naturę, & agens per voluntatem, cõsiderandum ꝙ agens per necessitatem naturæ agit per formam per quam est in actu. vnde hic dicitur quòd ab ipso non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis actiuæ, & modo illius formæ: agens verò per voluntatem, agit per formam quam concipit. iccirco oportet effectum causæ agentis de necessitate naturæ proportionari formæ per quam agens est in actu, effectũ autem agẽtis per voluntatem proportionari conceptioni & ordinationi agentis. ideo bene inquit sanctus Thom. quod agens naturale quod est maximæ virtutis, non potest immediatè, hoc est nulla alia concurrente interiori causa producere paruum effectum, sed producit effectum suæ virtuti proportionatum, agens verò per voluntatem, sicut artifex perfectissimus potest facere effectum immediatè qualem ipsum facit agens imperfectum, potest enim perfectissimus artifex opus tale cõcipere quale imperfectus artifex facit, & facere opus ad similitudinem illius formę concepræ nullo interueniente imperfecto artifice. sed agens naturale perfectissimæ virtutis necessariò agit effectum suæ formæ naturali similem, & per consequens nõ potest seipso solo paruum & eius virtuti improportionatum opus efficere.

OCCVRRIT autem in verbis sancti Thomæ dubium. Inquit enim agens maximæ virtutis producere immediatè effectum suæ virtuti proportionatum, & tamen addit quod in tali effectu inuenitur quandoque minor virtus quàm in causa. videtur enim esse cõtradictio quod effectus sit virtuti causæ proportionatus, & tamen quod in ipso sit minor virtus quàm in causa. nam si in eo est minor virtus quam in causa, iam non est virtuti causę proportionatus.

RESPONDETVR quod dupliciter contingit effectum esse proportionatum causę. Vno modo per equalitatem perfectionis, vt patet in iis quę à causa vniuoca producuntur, homo enim genitus est ępulis perfectionis essentialis cũ homine generante. Alio modo per adęquationẽ causalitatis & dependentię: quia videlicet causalitatis causę non potest ad aliquid maius se extendere, & ipse effectus est nobilissimum quod ab ipsa dependere potest, effectum primo modo virtuti causæ proportionatũ oportet esse æqualis virtutis ad agendum cum sua causa. videmus enim quòd effectus vniuocus suæ causæ cum ad perfectum venerit potest omnem effectum producere quem sua causa potest quantum est ex conditione formæ, licet aliquando ex indispositione materiæ impediatur: & tunc effectum esse proportionatum virtuti causæ, & ipsum esse minoris virtutis, contradictionem implicat. Effectum verò secũdo modo proportionatum virtuti causæ, non oportet esse æqualis virtutis cum sua causa, vt patet in effectu causæ æquinocæ. Nullus enim solis effectus ab ipso immediatè productus est æqualis virtutis cum sole. continetur enim effectus in sua causa æquinoca secundum similitudinem formæ excellentioris, vt in pleriſque locis inquit sanctus Thomas, & ideo effectum huiusmodi esse proportionatũ hoc modo virtuti causę, & ipsum esse minoris virtutis quàm sit causa, nullam implicat cõtradictionem. Hoc secundo modo accipit sanctus Thomas effectum esse proportionatum virtuti causæ, non autem primo modo: ideo obiectio non sequitur.

Secundò, virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares, eiusque deus agens per intellectum, qui est cognoscitiuus non solum primarum & vniuersalium causarum, sed omniũ particularium: ergo potest immediatè producere omnem effectum quem producit quodcunque particulare agens, probatur consequẽtia, quia causa vniuersalis ad particularem effectum producẽdum determinari potest dupliciter modo, scilicet & per causam particularem mediam, vt virtus solis ad hominem per virtutem quæ est in semine: & virtus propositionis vniuersalis per assumptionem particularis propositionis, & per intellectum qui determinatam formam apprehendit, & eam effectum producit.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum quòd ad hoc vt vna causa ponatur in effectũ alterius causę, requiritur & quòd habeat virtutem quę ad illum effectum se extendat, & quòd ad illum effectum sit determinata. quodcunque enim istorum defficeret, non posset ille effectus à tali causa prouenire. Vt ergo ostenderet sanctus Thomas, quòd deus habet virtutem se extendentem ad omnes particulares effectus, assumpsit quòd virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas, sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares. virtus enim vniuersalis ad omnẽ effectum causę particularis se extẽdit, cum causa particularis agat virtute causæ vniuersalis, vt autem ostenderet quòd virtus diuina vniuersalis ad omnẽ effectum particularem determini potest absque concursu alterius causæ particularis, assumpsit quòd intellectus diuinus est cognoscitiuus non solum suæ essentiæ, quæ est tanquam vniuersalis virtus actiua, & primarum causarum, sed etiam omnium particularium. Determinatur enim causa vniuersalis agens per intellectum ad particularem effectum non solum per causam particularem mediam, sed etiam quandoque per solam determinationem intellectus absque concursu alicuius alterius causæ particularis.

SED videtur ratio hęc non valere. non enim videtur sequi: Aedificator habet virtutem ad domũ producendã se extendentem, & non solum causas vniuersales domus cognoſci, sed etiam particulares, & particularia instrumenta, ergo potest immediatè domum producere, indiget enim certis & determinatis instrumentis, sine quibus domum efficere non potest, ergo. Nec etiam valet, Deus habet virtutem sed ad omnem particularem effectum extendentem, & cognoscit omnium particulares causas, ergo vnumquenque effectum potest immediatè producere.

DICITVR quòd ratio optimè concludit si bene intelligitur. Fit enim comparatio virtutis diuinæ vniuersalis, non ad instrumenta aliqua habentia solum rationem instrumenti, quæ scilicet non per propriam formam, sed tantùm vt mota à principali agente operantur, sed ad causas particulares per proprias formas sibi similes effectus producentes, & causæ ipsi vniuersali subordinatas. Tunc enim ratio sic procedit, in omnem effectum potest diuina virtus absque propria illius causa, ad quem per suũ intellectum determinari potest: sed ad omnem effectum cuiuscunque agentis particularis potest determinari per suum intellectum, ergo potest in omnem effectum absque propria causa illius in quod potest quodcunque agens particulare. maiorem supponit ex præcedentibus. vbi ostensum est diuinam voluntatem diuinámque scientiã efficacissimas esse per se ad agendum quicquid fuerit diuino intellectu conceptum tanquam producẽdum, minorem verò probat, quia intellectus diuinus intelligit non solum causas vniuersales, sed etiam particulares, & per cõsequens potest virtutem diuinam determinare ad effectus particularium causarum. Ex quo patet instantiam contra rationem adductum nullam esse, tum quia non fit in hac ratione comparatio virtutis diuinæ ad particulares causas, tanquam ad instrumenta præcisè, vt sit in instantiam adductam: tum quia scientia & voluntas non sunt per se efficatia ad

domum producendam, sicut diuina scientia & diuina voluntas.

Tertiò, Deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediatè produxit in esse, ergo potest immediatè vnamquamque rem producere siue mouere ad aliquem effectũ absque mediis causis. probatur consequentia, quia cum accidentia consequantur principia substantialia rei, ille qui immediatè substantiam rei producit, potest immediatè circa ipsam rem operari quæcunque ad substantiam eius consequuntur, vt patet de generante.

ADVERTE quòdvis rationis consistit in hoc, ꝙ quanuis inferiores causæ habeãt essentialem ordinem ad superiores, vt sine ipsis in suas actiones naturales & innaturales effectus nõ possint, deo hunc ipsum ordinem statuente, (non enim ignis calefaceret aut generaret alium ignem, si motus cæli cessaret) potest tamen deus qui vniuersa immediatè creauit, mouere vnamquamque rem ad suam operationem naturalem consequentem rei substantiam absque concursu superioris causę agentis, sicut cessante motu cæli posset mouere ignem ad calefactionem: quia cum immediatè produxerit rei substantiam secundũ suam speciem, potest etiam ipsam rem mouere immediatè ad omnem operationem naturam rei consequentem: sicut generans dans formam, dat etiam omnes proprietates & motus consequentes. similiter cum immediatè omnia per creationẽ produxerit, constat quòd etiam nunc potest vnumquemque effectum immediatè producere, absque mediarum scilicet causarum concursu. ex quo patet quòd agere potest præter ordinem rebus ab ipso inditum. Quartò, ordo rerum profluit à deo in res secundum ꝙ est in intellectu ipsius præmeditatus, declaratur per similitudinem in rebus humanis. prudens enim ciuitatis ordinem apud se præmeditatum cuilibet imponit. sed intellectus diuinus non est ad hunc ordinem de necessitate determinatus, vt nullum alium intelligere possit: ergo potest præter inferiores causas effectum illis causis proprium operari. probatur minor: quia & nos possumus alium ordinem rerum intelligere, puta quod deus hominem ex terra absque semine formet. Quintò, representatio diuinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum à deo. intellige de fine ipsis rebus intrinseco: sed potest diuina bonitas præter hunc ordinem rerum alio modo repræsentari: ergo voluntas diuina non est determinata ad hunc ordinem causarum & effectum, quin alium velle possit, ergo &c. probatur minor, quam tamen san. Tho. implicite duntaxat ponit, quia ordo rebus inditus non repræsentat diuinam bonitatem perfectè: quod autem nom repræsentatur perfectè per aliquod exemplatum, potest iterum alio modo repræsentari.

Duplicitèr potest intelligi voluntatem diuinam non esse ad hunc ordinẽ determinatã

CIRCA consequens illatum, aduertendum quòd dupliciter potest intelligi voluntatem diuinam non esse ad hunc ordinem deteminatam, & posse alium ordinem velle. Vno modo vt intelligamus diuinam voluntatem posse desinere velle hunc ordinem rerum quem rebus imposuit, & posse aliam volitionem alterius ordinis de nouo habere: & ad hunc sensum non intelligitur. hoc enim esset ponere mutabilitatem in diuina voluntate. Alio modo vt intelligamus diuinam voluntatem non habere necessariam habitudinem & inclinationem ad hunc ordinẽ rebus impositum, quasi non potuerit alium ordinem velle ab æterno, sed necessariò hunc ordinem voluerit: & ad hunc sensum intelligitur, & est verum. Ostensum est enim in super. oribus voluntatem diuinam ad nullam rem creatam, necessariam habere habitudinẽ, cum nulla res creata sit talis, vt sine ipsa diuina bonitas esse non possit. vnde sicut dicimus deum ab æterno hunc ordinem rerum voluisse, ita dicimus ipsum potuisse alium ordinem rerum velle, & quòd de facto alium ordinem aliquando in aliquibus rebus fore præter ordinem naturæ ab ęterno voluit: vt patet in iis quæ deus quandoque miraculosè operatur, quæ nõ est dicendum non esse à deo ab æterno volita & præordinata, cum diuina voluntas sit immutabilis. Sexto, ex hoc quod anima aliquid imaginatur, & vehementer ad illud afficitur, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem absque actione principiorum naturalitũ quæ nata sunt sanitatem vel ęgritudinem causare. ergo multo magis ex voluntate diuina potest aliquis effectus in creaturis sequi absque causis eius naturalibus. probatur consequentia, quia vniuersa creatura magis est deo subdita quàm corpus humanum animæ eius, cum anima sit corpori proportionata vt eius forma, deus autem omnem proportionem creaturæ excedat, & per consequens maiorem virtutem habeat & ampliorem.

Ex imaginatione sequitur alii quãdo immutatio corporis ad sanitatem vel ægritudinẽ

AD euidentiam antecedentis considerandum est, quòd illud non sic est intelligẽdum quasi imaginatio animæ per se immediatè causet sanitatem vel ægritudinẽ in corpore. hoc enim negat sanctus Thomas 3. q. 13. art. 3. ad 3. & inferius cap. 103. sed quia ex imaginatione sequũtur aliquę passiones appetitus per quas aliquo modo variatur motus cordis & spirituum ex quibus retractis ad cor, vel ad membra diffusis, quãdoque sequitur

alteratio in corpore ad ægritudinem vel sanitatem, præcipuè quando materia est disposita. Quod verò inquit sanctus Thomas, quòd ab imaginatione fit talis immutatio absque actione principiorum naturalium, quæ nata sunt egritudinem vel sanitatem causare, intelligitur quòd non fit mediantibus omnibus principiis quibus solet huiusmodi alterationes naturali ordine prouenire: puta mediante putrefactione alicuius humoris, aut mediante aliqua cibi indigestione in stomacho, sed ex sola causatione passionis ab ipsa imaginatione causata, ex qua passione variato motu cordis & spirituum sequuntur huiusmodi alterationes. Septimò, proprium effectum virtutum elementarium interdum virtus cælestis efficit absque actione elementi, sicut cum sol calefacit absque ignis actione: ergo multo magis diuina virtus absque actione causarum creatarum potest earũ proprios effectus producere. patet consequentia, quia naturæ ordine virtutes actiuę elementorum sub virtutibus corporum cæleſtium continentur, sicut scilicet omnes aliæ virtutes sub diuina continentur virtute.

Vtrum cælũ aliquã effectũ causarũ inferiorũ in statu operetur.

SED videtur in hac ratione assumere sanctus Tho. oppositũ eius quod in prima ratione assumpsit. Ibi enim dixit, quod ab agente per necessitatem naturæ non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis actiuæ: & ideo ageus maximæ virtutis non potest immediatè producere paruum effectum: ex quo sequitur cælũ quod est agens de necessitate naturæ, & est maximæ virtutis, non posse immediatè producere calorem, qui ignis effectus est, cum paruus effectus sit in comparatione ad virtutem cælestem: aut effectum cuiuscunque alterius inferioris. huius autem oppositum in hac ratione dicit.

RESPONDETVR quod nulla est contradictio: non enim contradicunt, solem non producere paruum effectum, siue effectum elementi immediatè se solo, & ipsum quandoque producere effectum elementarem, puta calorem absque elementi actione: nam licet absque ignis actione sol quandoque calefaciat aquam aut ferrum, non tamen hoc se solo agit immediatè. sed per multa media hic paruus effectus à sole prouenit. Si autem insteturquoniam san. Thom. in questionibus de malo qu. 16. ar. 9. & 10. inquit debilem effectum ab agente remoto prouenire, & dat exemplum de sole immediatè causante generationem imperfectorum animalium: respondetur quòd non intendit remouere omne medium in huiusmodi causis quę naturaliter operantur, sed tantum agens vniuocum cum effectu. sensus enim est, quòd debilis effectus potest prouenire ab agente remotiori, nullo agente vniuoco ad illius productionẽ concurrente.

Quantum ad secundum remouet quoddam dubium. Posset enim aliquis contra determinationem factam hac ratione instã re: deus ordinè istum rebus indidit, ergo non potest esse absque eius mutatione, vt prętet hunc ordinem operetur: sed ipse mutari non potest, ergo &c. Respondet san. Tho. negando consequentiam, quia ordo rebus inditus non est vt vbique vel semper idem eueniat, sed vt frequẽter, & in paucioribus aliter accidat, vel propter defectum virtutis, vel propter materię indispositionem, vel propter aliquod fortius agens: sicut cum natura generat hominem cum sex digitis in manu: & vtrunque sub diuina prouidentia cadit. vnde in oppositum rationis arguitur sic: per aliquam virtutem creatam fieri potest, vt ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter, in id quod est raró, absque mutatione prouidentię, ergo multo magis diuina virtus aliquid facere potest sine præiudicio prouidentię suę, prętet ordinem rebus naturalibus inditum.

Quomodo aliquando deus absq; prouidentiæ mutatione prætur rerum ordinem operetur.

AD euidentiam huius responsionis cõsiderandum est, quod sicut deus ab ęterno ordinauit vt aliquę causæ pro maiori parte suos effectus producerent, ita ordinauit ab ęterno, vt pro minori parte deficerent. & ideo absque prouidentię prędicio cueuit quòd quãdoque deficiant, similiter sicut ab ęterno deus per suam prouidentiam ordinauit, vt talis ordo & talis cursus in rebus naturalibus esset: ita ab ęterno ordinauit se quandoque facturum prętet hunc ordinem rebus inditum: & ideo absque mutatione suę prouidentię est quòd quandoque prętet hũc ordinem institutum operetur. Quantum ad tertium, ostendit sanctus Thomas propter quid deus quandoque prętet naturę ordinem agat: & dicit ipsum hoc interdum facere ad suę virtutis manifestationem, quia nullo modo melius manifestari potest, quòd tota natura diuinę subiecta sit voluntati, quàm per hunc modum per quem ostenditur quòd libera voluntate operatus est deus rerum ordinem. Nec debet friuola hęc ratio reputari, quia cum omnes creaturę corporales ad intellectualem ordinentur, naturę autem intellectualis finis sit: diuina cognitio: non est mirum si ad prębendum rationali creaturę cognitionem de deo, aliqua mutatio in natura corporali fiat.

Quod ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit, non sunt contra naturam.

Caput 100.

CONsiderandum tamen videtur, quòd licet Deus interdum prætor ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam. Cùm enim Deus sit actus purus, omnia verò alia habeãt aliquid de potentia admixtum: oportet quòd Deus comparetur ad omnia sicut mouens ad motum: & actiuum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis: si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per actionem huiusmodi. Cùm enim generatur ignis, & corrumpitur aer igne agente, est generatio & corruptio naturalis. quicquid igitur à deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturæ. Adhuc, cum deus sit primum agens, vt suprà ostensum est: omnia quæ sunt post ipsum, sunt quasi quædam instrumenta ipsius. Ad hoc autẽ sunt instrumenta instituta: vt deseruiant actioni principalis agentis dum mouentur ab ipso. vnde talis instrumenti materia & forma esse debet, vt sit competens actioni quam intendit principale agens, & propter hoc non est contra naturam instrumenti, vt moueatur à principali agente: sed est ei maximè conuenies. neque ergo est contra naturam cum res creatæ mouentur qualitercunque à deo. sic enim instituta sunt, vt ei deseruiant. Prætereà in agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quòd motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum non sunt violenti, neque contra naturam, quamuis non videantur conuenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ, non enim dicimus quòd fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione cælestis corporis: licet naturalis motus aquæ sit solùm ad vnam partem, scilicet ad medium. multo igitur magis quicquid à deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam. Item prima mensura essentiæ & naturæ cuiuslibet rei est deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cùm autem per mensuram de vnaquaque re sumatur iudicium: oportet hoc naturale dici vnicuique rei, per quod conformatur suæ mensuræ. Hoc igitur erit naturale vnicuique rei, quod à deo ei inditum est: ergo & si adhuc eidem rei à deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam. Amplius, omnes creaturæ comparantur ad deum sicut artificiata ad artificem, sicut ex præmissis patet. vnde tota natura est sicut quoddam artificiatum diuinæ artis. Non est autem contra rationem artificii, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formã dedit, neque ergo est cõtra naturam si deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quàm cõsuetus cursus naturæ habet. Hinc est quòd Augustinus dicit: Deus creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturã facit: quia id est naturale cuique rei quod facit à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ.

Super

Super cap. 100.

POstquam ostendit sanctus Thomas deum posse prætor naturæ ordinem operari, vult de iis quæ sic prætor naturæ ordinem à deo fiunt, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsis in ordine ad naturam. Secundò in ordine ad rationem mitaculi, cap. seq. Quantum ad primũ ponitur hæc conclusio, licet deus interdum prætor ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturã. probatur primò. Deus comparatur ad omnia sicut mouens ad motum, & sicut actiuum ad id quod est in potentia. ergo quicquid in rebus creatis à deo fit, non est contra naturam. probatur antecedens, quia deus est actus purus: omnia verò alia habent aliquid de potentia admixtum. consequentia verò probatur, quia quod est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter: etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per actionem huiusmodi, declaratur in generatione ignis corrupto aere.

Deus cõparatur ad omnia sicut mouens ad motum, & sicut actiuum ad id quod est in potentia.

CIRCA probationem antecedentis aduertendum, quòd cum omne agens agat inquantum est actu, vnumquodque tantum agit, quantum est in actu. videmus enim quòd ignis qui est cæteris elementis actualior & formalior, est ipsis etiam magis actiuus. similiter vnumquodque patitur inquantũ est in potentia: & quantò magis aliquid est in potentia, tanto magis est passiuum: ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam exeludens, & omnem actualitatem includens, comparatur ad vnumquodque quod aliquid habet potentialitatis sicut actiuum ad passiuum, & sicut motiuum ad mobile, tanquam videlicet in se continens actum, ad quem vnumquodque est in potentia. propterea optimè probauit sanctus Thomas deũ comparari ad omnia sicut motiuum ad mobile, & sicut actiuum ad id quòd est in potentia, ex eo quòd ipse est actus purus, nullo sci licet modo per aliquam potentiam contra actus aut limitatus, omnia verò alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

Deus cõparatur ad omnia sicut mouens ad motum, & sicut actiuum ad id quod est in potentia.

CIRCA consequens illatum considerandum est quòd aliquid fieri cõtra naturam, nihil aliud est quàm ipsum fieri contra ordinem & inclinationem alicuius naturæ. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter & vniuersaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem & inclinationem cuiuscunque naturæ. dicitur verò esse cõtra aliquam naturam particularẽ, quando est contra illius ordinem & inclinationem, quod ergo deus facit in rebus, potest quidem esse contra aliquam naturam particularem inquantum id quod fit, est contra ordinem & inclinationem propriæ formæ alicuius naturæ: non autem potest esse contra naturam simpliciter & vniuersaliter, cum illud fiat secundum ordinem & dispositionem naturæ vniuersalissimæ, quæ est deus, à quo vnumquodque suum ordinem propriũ habet suãm quę propriã actionẽ, & ad hunc sensum intelligitur cõclusio illata.

AD euidentiam eius quod assumitur ad probationem consequentiæ, attendendum est quòd dicitur aliquid esse in potentia secundum ordinẽ naturalem respectu alicuius agentis, quãdo ex natura sua habet vt sit susceptiuum alicuius formæ à tali agente aut alicuius motus: & ideo si aliqua forma aut aliquis motus in ipso à tali agente recipiatur, nõ dicetur illud fieri simpliciter contra naturam, cum sit secundum ordinem naturalem patientis ad agens, licet possit esse contra naturalem inclinationem formæ illius: sicut in exemplo san. Th. cum ex aere ab igne per ipsius aeris corruptionem generatur ignis, non dicitur huiusmodi generatio, neque huiusmodi corruptio simpliciter contra naturam esse: imo est naturalis, eo quod secundum naturalem ordinẽ aer natus sit ab igne corrũpi, & natus sit vt ex ipso per actionem ignis possit ignis generari: est tamen talis corruptio aliquo modo contra naturam, inquantum est contra inclinationem formæ aeris: in quo sensu dicitur secundo cæli, quòd corruptio & senium & defectus omnis contra naturam est. Secundò, omnia quæ sunt post deũ, sunt quasi quædam instrumenta ipsius, ergo non est contra naturam cum res creatę mouentur qualiter eũque à deo. Antecedẽs probatur, quia deus est primum agens consequentia verò, quia cum instituta sint instrumenta vt deseruiant actioni principalis agentis, non est contra naturam instrumenti vt moueatur à principali agente.

Deus cõparatur ad omnia sicut mouens ad motum, & sicut actiuum ad id quod est in potentia.

AD euidentiam huius rationis, considerandum est ex doctrina sancti Thomę 4. d. 1. q. 1. ar. 4. & d. 4. q. 1. ad primũ, & in pluribusque aliis locis, quòd de ratione agentis instrumentalis, est esse mouens motum, & omnis causa quę non mouet nisi mota, habet rationem instrumentis ideo cum causa secunda non moueat nisi mota à prima, consequens est quod habeat rationem instrumenti respectu primę, propterea optimè probat sanctus Thomas, quod omnia quę sunt sub deo, sunt tanquam ipsius instrumenta, eo quod est primum agens.

SED videtur ista ratio non concludere. posset enim aliquis dicere, licet omnis causa secunda sit instrumẽtum causę primę, non tamen sequitur quod non moueatur contra naturam qualitercunque moueatur: quia cum diuersa instrumenta sint diuersis effectibus proportionata, si quis vtatur instrumento ad aliquid cui non sit proportionatum, est contra naturã talis instrumenti quod sic moueatur.

RESPONDETVR quòd instrumentum inquantum est instrumentum alicuius principalis agentis, semper proportionatur actioni quam ipsum principale agens intendit. vnde hic dicit sanctus Thomas, quòd materia & forma talis esse debet, vt sit competens actioni principalis agentis. vnde si quis vellet vti instrumento alicuius artis ad aliquid cui proportionatum non esset, iam non esset instrumentum respectu illius agẽtis, vtpote ipsi non deseruiẽs. omnia autem sic deus creauit, vt sint sibi instrumenta, & deserniãt actioni quam in creaturas exercere determinauit, siue frequenter, siue raro aliquid in ipsis efficere determinauerit: & ideo qualitercunque à deo moueantur res creatę, non sunt improportionatę illi motioni, eum ad hoc instituto à deo sint, vt ab ipso quandoque taliter moueantur: & naturam talem sortite sint à deo, vt taliter ab ipso moueri possint. ideirco nihil à deo in ipsis fit quod fit simpliciter contra naturam, licet vt dicebatur, sit quandoque contra propriam inclinationem formę alicuius. Vnde ad argumentum dicitur, quòd licet res diuersę quę sunt instrumenta diuinę virtutis, sint diuersis actionibus & motibus propriis secundũ inclinationem proprię formę portionatę, & vna res sit improportionata actioni alterius: inquãtum tamen vnaquęque est instrumentum diuinę virtutis, nulla est improportionata actioni & motioni quam deus in ea intẽdit efficere. Tertiò, motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violẽti, neque contra naturam, vt patet in fluxu & refluxu maris: ergo multo magis quod fit à deo in quacunque creatura, non potest dici violentum, aut contra naturam.

Quomodo motus qui sunt in inferioribus ex impressione superiorum non sunt violenti.

ADVERTENDVM hoc loco quod sicut omnia creata comparantur ad deum sicut instrumenta, ita & inferiora corpora sunt instrumenta superiorum, inquantum non mouent neque operantur, nisi à superioribus mota. vnde huiusmodi inferiora corpora dupliciter considerari possunt, vno modo inquantũ sunt talia corpora habẽtia talem formam & talem naturalem inclinationem: alio modo inquantum sunt instrumenta corporum cęlestium, nata ab ipsis moueri secundum eorum intentionem. Quòd ergo sit in ipsis à corporibus cęlestibus, est naturale ipsis, inquantum sunt cęlestium corporum instrumenta. Naturale est enim instrumento vt à principali agente moueatur: potest tamẽ esse in naturale inquãtum sunt corpora talia habẽtia talem formam, & talem inclinationem quæ est ad oppositũ, sicut diximus de motu fluxu & refluxu maris, hic enim est naturalis aquæ maris, inquantum est instrumentum à corpore cælesti motum: est autem sibi contra naturam, inquantum est corpus graue naturaliter ad medium tendens.

Fluxus & refluxus maris.

ADVERTENDVM etiam quòd sin. Tho. fluxus & refluxus maris nullam aliam causam assignat, nisi impressionem corporis cælestis: quia in hac parte sequutus est opinionem Albumasar secundo libro maioris introductorij, & Comm. 4. tonis in tertio cęli commento, qui nullam aliam prętor hanc assignat causam. alij tamen alias causas assignant. Nam Adelandus quidam (vt refert Picus tertio aduersus astrologos libro, capitulo decimo quinto) ex opinione Saracenorum dicit huiusmodi motus causam esse quòd cum ipsa sibi maris brachia obuiare atque confluere impetu concito properent, obiectu montium aut etiam terræ situ ab ipso naturali motu deficientes ad superius vnde moueri incipiunt referantur. Alij hunc accessum & recessum maris in vapores & ventos excitatos in aqua referunt, quorum motu atque impulsu tumultuat aqua atque calescit, ac ideirco locum quærit ampliorem quo se diffundat, adiuuãtibus etiam superioribus ventis, qui aquæ summa ad infernas partes propellẽtes, internosflatui obuiãt, atque ab ipsis ad superna propelluntur. quo fit vt erectionis aqua abundet, tumescátque, vbi autem vis illa spirituum dissolutis vaporibus confiaceisit, subsidunt aquæ, & in angustias se cõtrahẽtes ab occupatis locis descendunt.

De causis fluxus & refluxus maris.

ADVERTENDVM quoque inter eos, qui hunc maris accessum recessumque cælorum impressionibus tribuunt, differentiam esse, sunt enim quibus placeat augmẽtum & decrementum luminis in luna esse huiusce rei causam: Aliis verò & etiam diuo Thomæ in tractatu de occultis operibus naturæ & potentia q. 6. ar. 1. ad 17. visum est hoc ipsum esse in lunæ motum respectum, vt scilicet ipsa ascendente ascendat & aqua, descendat autem ipsa descendente.

Vtrũ motus naturalis aquæ sit tantum ad medium.

CIRCA id quod inquit sanctus Thomas, motum aquæ naturalem esse solùm ad vnã partem, scilicet ad medium, occur-

cis dubium, videtur enim experientia in oppositum: nam cum effoditur terra aquæ vnica, videmus ipsam aquam ascendere, & consequenter à medio recedere, quod quidem videtur naturale esse aquæ, sicut & graue naturaliter, remoto impediente, descendit.

RESPONDETVR quòd ascensus illius aquæ non est naturalis, sed ab aliquo propellente ipsam fit: siue sit alia aqua, siue aliquid aliud: cuius signum est quòd si à lateribus declinior defodiatur locus, statim in illum descendit. Quartò, id est naturale vnicuique per quod conformatur suæ mensuræ, sed prima mensura cuiuscũque naturæ est deus, ergo vnicuique rei naturale est quod est ei à deo iuditum, ergo &c. minor probatur, quia de vnaquaque re per suam mensuram sumitur iudicium, minor verò, quia deus est primum ens, quod est omnibus essendi causa. Quintò, non est contra rationem artificij, si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquã ei suam formam dedit, ergo neque cõtra naturam est si aliquid deus aliter in rebus naturalibus operetur quàm consuetus naturę cursus habeat. probatur consequentia: quia omnes creaturæ comparantur ad deum sicut artificiata ad artificem, confirmatur conclusio author. August. 26. contra. Faustum.

ADVERTENDVM quod istæ duæ vltimæ rationes concluduntur ad sensum præcedentium, scilicet quod non est cõtra naturam simpliciter & vniuersaliter, si aliquid deus in rebus naturalibus aliter operetur quàm consuetus cursus naturæ habeat, non autem quod non sit contra naturam alicuius particularis formæ, modo præ expositio.

De miraculis.

Caput 101.

1dē. 1 p. q. 105. art 8

HAec autem quæ præter ordinem communiter in rebus statutũ quãdoque diuinitus fiunt, miracula dici solent. Admiramur enim aliquid cum effectum videntes causam ignoramus. Et quia causa vnam & eadē à quibusdã interdum est cognita, & à quibusdam incognita: inde econtingit quòd videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur, & aliqui non mirãtur. Astrologus enim nõ miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causã: ignarus autẽ huius scientiæ necesse habet admirari, causam ignorãs. sic igitur est aliquid mirum quo ad hunc non autem quãtum ad illum. illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam, & hoc sonat nomen miraculi: vt scilicet sit de se admirationem plenum non quo ad hunc vel quo ad illum tantùm. Causa autem simpliciter occulta omni homini est deus. probatum est e-

* *Cap. 47. huius lib.* nim suprà * quòd eius essentiã nullus homo in statu huius vitæ intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter mirabilia dicenda sunt, quæ diuinitus fiunt præter ordinem cõmuniter seruatum in rebus. Horum autem miraculorũ diuersi sunt gradus & ordines, nam summum gradum inter miracula tenet in quibus aliquid fit à deo quod natura nunqã facere potest, sicut q⁹ duo corpora sint simul, & q⁹ sol retrocedat aut stet: q⁹ mare diuisum transeuntibus iter præbeat. Et inter etiam hæc ordo attenditur: nam quanto maiora sunt illa quæ deus operatur, & quãtò magis sũt remota à facultate naturæ: tãto miraculum maius est: sicut maius est miraculũ quòd sol retrocedat, quàm quòd mare diuidatur. Secundum autem gradum in miraculis tenẽt illa in quibus deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturæ est q⁹ aliquo animal viuat, videat, & ambulet, sed q⁹ post mortẽ viuat, post cæcitatem videat, post debilitatẽ claudus ambulet hoc natura facere non potest: sed deus interdum miraculosè operetur. Inter hæc etiam miracula gradus attenditur secundum quòd id quod fit, magis est à facultate naturæ remotum. Tertius autem gradus miraculorum est, cùm deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque naturæ principiis operantibus: sicut cum aliquis à febre euralibi per naturam, virtute diuina curatur: & cum pluit sine operatione principiorum naturæ.

Summus gradus inter miracula.

Secundus gradus.

Tertius gradus.

Super cap. 101.

POstquam determinauit san. Tho. de iis quæ à deo fiunt præter solitum cursum naturæ in ordine ad naturam, nunc determinat de ipsis quantum ad rationem miraculi. circa hoc autem duo facit. Primò de ipsis miraculis determinat. Secundò ostendit quibus conueniat miracula facere, cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit quæ possint dici miracula. Secundò ponit miraculorum gradus & ordines. Quantum ad primum inquit, quòd illa simpliciter dicenda sunt miracula, quæ diuinitus fiũt præter ordinem communiter seruatum in rebus hoc autem declarat, quia miraculum dicitur quasi de se admiratione plenum. illud autem simpliciter mirum est, quod habet causa simpliciter occultã: causam autem simpliciter occulta deus est.

AD euidentiam secundæ propositionis notat, quòd cum tunc admiremur aliquid, cum effectum videntes causam ignoramus, aliquid quidem est mirum quantum ad hunc hominem tantùm, non autem simpliciter, quando alicui causa apparentis effectus est ignota, non est autem ignota omnibus, vepatet in eo qui videns eclipsim solis admiratur: aliquid verò est simpliciter mirum, quando causa alicuius effectus est simpliciter omnibus occulta.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina ipsius potentia, q. 6. art. 2. & 2. sentẽt. distinct. 18. ad 3. quòd ad rationẽ miraculi simpliciter & propriè dicti duo requiruntur, secundum q⁹ duo ad admirationem pertinent, vt haberi potest ex primo Metaphysicæ. vnum est causa secundum se nobis occulta qualis est deus, vt scilicet illud quod miraculum est, fit à solo deo productum aut factum. Alterum est vt in re sit vnde videatur aliter debere euenire, sicut resuscitatio mortui est à solo deo, & corpus mortuum in se habet vt perpetuò careat vita, & sic habet in se vnde non debeat in ipso vita causari, & iccirco miraculum dicitur. vbi altera istarum conditionum deficit, non est propriè miraculum. Vtraque conditio hoc loco tangitur. primum, dum dicitur illa simpliciter dicenda esse miracula, quæ diuinitus fiunt. secunda, cum dicitur præter ordinem communiter seruatum in rebus. ex hoc enim quòd aliquid præter talem ordinem fit, constat quòd in re est vnde aliter fieri debeat.

Propter defectum secundę conditionis creatio vniuersi non est miraculosa, quia non est in re vnde aliter esse debeat, imò naturali ordine sic esse debet, cum solus deus sit totius esse author. Similiter animarum creatio non est miraculosa: quia non potest aliter anima habere esse, & consuetus ordo productionis est vt homine materiam, disponente, à deo creetur in materia. Si tamen deus aliquam animam ereret absque operę hominis materis disponentis, talis creatio esset miraculosa, vepote præter consuetum modum euenies. Eadem ratione non est miraculosa iustificatio impij quæ communiter fit: quia anima rationalis cum sit ad imaginem dei facta, secundum naturam suam capax est dei per gratiam: & à solo deo iustificatio fieri potest: & propterea non est præter ordinem naturæ creatæ. licet enim voluntas impij tendat in malum, & sic videatur habere ordinem ad oppositum iustificationis secundum iustitiæ exigentiam, quia tamen iustificatio non fit præter ordinem propriæ causæ quę est deus, cuius solius est iustificare, leciro non est miraculose: sicut nec calefactio aquæ ab igne est miraculosa: licet sit cõtra inclinationẽ formæ aquæ. aliqua tamen iustificatio potest esse miraculosa, si scilicet fiat præter cõsuetum cursum iustificationis, sicut fuit iustificatio Pauli, qui statim quandã perfectam iustitiam accepit.

ADVERTENDVM tamen quòd licet propriè loquendo creatio & iustificatio non sint miracula, quia complectam rationem miraculi non habent, impropriè tamen & imperfectè dici possunt miracula: quia sunt magna opera, & à solo deo fieri possunt, qui est causa nobis occulta: & ideo quandoque à doctoribus inter opera miraculosa connumerantur. vnde san. Th. 1. 2. q. 113. ar. vl. inquit, q⁹ si in operibus miraculosis cõsideretur, quòd sola virtute diuina fieri possunt, quantum ad hoc creatio & iustificatio, & vniuersaliter omnes opus quod à solo deo fieri potest, miraculosum dici potest. Quantum ad secundum enumerat sanctus Thomas gradus miraculorum, & ponit tres gradus. Supremus est quando aliquid fit à deo quod natura à nullo quam facere potest, vt cum duo corpora sunt simul, & similia. & in hoc gradu etiam ordo est quia quãto aliqua maiora sunt, & magis à facultate naturæ remota, tanto maiora miracula sunt. Secundus est quando deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem: sicut cum homo post mortem redit ad vitam: & in hoc etiam gradu quod est magis à facultate naturæ remotum, maius miraculum est. Tertius est, quando deus facit quod consuetũ est fieri operatione naturę: tamen absque naturæ principiis operantibus.

De gradibus miraculorum.

AD euidentiam huius distinctionis considerandum est ex prima parte. q. 105. art. 8. quòd ad supremum gradum pertinent illa quæ sunt omnino supra naturam quantum ad substantiam facti, ita videlicet quòd id quod fit à deo, nullo modo potest à natura fieri. Ad secundum gradum pertinent illa quæ à natura quidem fieri possunt, sed non in hoc. sicut vita à natura quidem fieri potest: sed non in corpore animalis mortui: vnde quod hic ait sanctus Thomas, quòd non possunt à natura fieri per illum ordinem, intelligitur non de ordine actualis productionis formę, sed de ordine & sequela formę productę ad conditionem subiecti. exemplificauit enim sanctus Thomas de ambulatione claudi post debilitatem, de vita alicuius post mortem, & de visione post cęcitatem. Ad tertium gradum pertinent illa quę excedunt facultatem naturę quantum ad ipsum ordinem faciendi, & modum operandi, puta quia fiunt statim, & non secundũ consuetum cursum & ordinem naturę, sicut cum quis statim à febre curatur, & cum aer statim absque naturalibus causis condensatur in pluuias.

De virtute diuina in miraculis operante.

CIRCA magnitudinem miraculorum considerandum est, quòd non est idem dicere aliquid esse magis opus dei altero eius opere, & illud esse maius miraculum potest enim esse maius opus dei, & tamen erit minus miraculum. nam dicitur maius opus dei, quod est nobilius & excellentius, & magis diuinam virtutem manifestat: dicitur autem maius miraculum, quod magis rationem miraculi participat, quæ consistit in hoc, quòd aliquid à deo fiat, & quòd in re sit aliquid ex quo videatur quòd aliter fieri debeat. Non inconuenit autem quòd aliquid sit excellentius altero, & magis diuinam virtutem manifestet, & tamen minus habeat de ratione miraculi, vt puta quia non est in natura creata vnde debeat aliter euenire, cum ad illud nullum ordinem habeat natura actiua creata, sed ipsum sit supra ordinẽ omnium productibilium à natura. sic dicimus creationem vniuersi, & iustificationem impii, esse maiora opera diuina quàm sit sanatio subita alicuius à febre, licet ista sanatio sit maius miraculũ, vtpote magis de ratione miraculi habẽs. propter hoc inquit sanct. Thom. 1. 2. art. præallegato ad primum, quòd quędam miraculosa opera licet sint minora quàm iustificatio impij quantum ad bonum quod fit, plus tamen habent de ratione miraculi, intelligę, quia habent qui quid ad rationem miraculi pertinet, iustificatio autẽ hoc tãtùm habet ad ratione miraculi, quòd à deo sit, qui est causa secundum se nobis occulta.

CIRCA dicta autem duplex occurrit dubium. Primum est, quia dictum est quòd primum gradum inter miracula tenent, quę quantum ad substantiam facti natura nunquam facere potest. huic enim videtur contradicere id quòd dicitur prima parte, quæstione suprà allegata, ar. 7. ad 1. vbi dicitur quòd creatio & iustificatio non dicuntur propriè miracula: quia non sunt nata fieri per alias causas. ex hoc enim sequitur quòd ea facta à deo quę natura facere non potest, non solùm non sunt suprema miracula, sed nec propriè sunt miracula: quod est oppositũ eius quod hic dictum est. Secundum dubium est, quia inter suprema miracula enumerat sanctus Thomas, quòd mare diuisum transeuntibus iter præbeat. hoc enim non videtur verum, imò nec videtur miraculum, quia posset fieri virtute angeli quæ est virtus in natura creata: nam secundum doctrinam ipsius materia corporalis obedit angelis quantum ad motum localem. cõstat autem quòd talis diuisio maris potest per motum localem aquæ fieri, ergo &c.

Vtrũ diuisio maris rubri qualis fuit tempore Pharaonis, non potest fieri virtute aliqua creata: & cum probatur quia materia corporalis obedit angelis quantum ad motum localem: dicereturque quòd illud habet veritatem vbi non immutatur ordo naturę à deo institutus, vnde inquit sanctus Thomas de malo q. 6. ar. 9. ad 2. quòd dæmones non possunt humani corporis lineamenta in beatia lia veraciter commutare, quia hoc est præter ordinem à deo naturę inditum & ar. 10. ad vltimum ait quòd dæmones licet possint mouere aliquam partem terrę, non tamen possunt mouere totam terram, quia non est proportionatum naturę eorum vt mutent ordinem elementorũ mundi. In ista autem maris rubri diuisione mutaretur aliquo modo ordo naturę instítutus à deo. instituit enim deus mare continuum & instabile ac fluidum, sicut & totam terram immutabilem fecit: & sic accipitur ipsum mare propter magnam aquarum copiam tanquam totum elementum aquę. vt sicut non posset virtus angelica totam terram scindere in partes, ita non possit ipsum mare illo modo diuidere.

AD primum horum dupliciter respondeti potest: primò ex doctrina sancti Thomæ de potentia dei, & secundo Sententiarũ locis allegatis, quòd dictum in prima parte intelligitur, quando nec etiam est in re vnde aliter esse debeat. quia enim tunc solùm miramur de aliquo, quando videtur nobis quòd aliter esse debeat, illa quæ nullo modo quantum ad substantiam facti à natura fieri possunt, nec est in ipsis vnde oppositum esse debeat, propriè miracula dici non possunt: quia in seipsis non habent admirationis causam: & hoc modo creatio & iustificatio impii proprie loquendo miracula non sunt: quia non sunt nata fieri ab alia causa quàm à deo: & non habet in se res vnde sic non debeat esse: non est ergo contradictio, quia hic ponuntur in supremo gradu miraculorum ea quæ nullo modo natura facere potest, & in re est vnde aliter debeat euenire: de iis autem non loquitur sanctus Thomas in loco prędallegato primæ partis: sed tantùm

de iis quæ à natura fieri non possunt, nec etiã est in re vnde oppositum esse debeat. Secundò potest respondeti ex doctrina sancti Thomæ 4. sen. d. 17. ar. 3. & 1. 2. ar. præallegato, quòd dictũ primæ partis intelligitur quando in recipiente est naturalis ordo ad recipiendum talem effectum à solo deo & à nullo alio hoc enim signant illa verba, non sunt nata fieri per alias causas quasi diceretur: ideo creatio & iustificatio non sunt miracula, quia susceptiua creationis passiuæ & iustificationis secundum naturæ ordinem sunt huiusmodi effectus susceptiua à solo deo, non autem à quacũque causa creata. talia enim non fiunt, vt sic, præter ordinem naturæ, cum fiant vt eorum naturalis ordo exigit: & ideo proprię miracula non sunt illa enim quæ sunt miracula, non habent in recipiente ordinem naturalem ad illum effectum à solo deo immediatè recipiendum, siue non sunt ex se nata illum effectum à solo deo immediatè recipere: & ideo cum fiunt, non fiunt secundum ordinem suæ naturę, sed præter eorum naturalem ordinem, ex hoc patet nullam esse in dictis san. Tho. contradictionem. Nam cum hic ponuntur inter suprema miracula ea quę à natura nullo modo fieri possunt, intelligitur de illis effectibus ad quos suscipiendo à solo deo immediatè non est consuetus ordo naturę cum verò dicitur in prima parte, illa non esse miracula quę non sunt nata fieri per alias causas. intelligitur de iis & quę per alias causas fieri non possunt, & quorum susceptiua habent naturalem ordinem & aptitudinẽ ad hoc vt illos effectus immediatè à solo deo recipiant.

Quomodo in anima in ordine ad gratiam.

SED tunc remanet dubium, quomodo inquam in anima recipiente gratiam per iustificationem, sit ordo naturalis ad gratiam, cum sit donum dei supernaturale, sicut & gloria. Dicitur quod dupliciter potest ordo alicuius susceptiui ad aliquam formam dici naturalis, vno modo quia consequitur naturam susceptiui per comparationem ad aliquod agens creatum, quod hoc loco vocatur agens naturale: & sic non intelligitur ordinem animę ad gratiam esse naturalem. Alio modo quia natura susceptiui est capax illius formę, & ad hoc est instituta à deo & ordinata, vt ab ipso solo talem formam suscipiat, & non ab alio. nec talis natura in se habet aliquid illi formę repugnans, talis enim potentia potest dici obedientialis aliquo modo, inquantum est ad formam à solo deo suscipiendam. potest etiã dici aliquo modo naturalis, inquantum natura subiecta est à deo ad illam formam secundum institutionem diuinam ordinata, & facta est illius formę secundum se capax: & hoc modo in anima est ordo naturalis ad gratiam. Hominẽ enim deus à principio instituit, vt esset secũdum animam gratię & beatitudinis capax, eãmque (nisi sibi ipsi impedimẽto esset) naturaliter adeo. Ad hunc sensum intelligitur dictum August. in libro de prędestinatione sanctorum, quòd posse habere fidem, sicut & charitatem, naturę est hominum, talis autem ordo naturalis non inuenitur in operibus miraculosis quę à solo deo fiunt. Non enim sol est secundũ naturam suam à deo ordinatus ad retrocessionem, sed magis vt continuę procedat, licet prętęr hunc ordinem consuetum tempore Iosue fecerit eum deus retrocedere. similiter est in aliis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd solus deus potest miracul. facere.
Caput 102.

Idem 1.p. q.110.ar. 4.

EX præmissis autem ostendi potest, ꝙ solus deus potest facere miracula.

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest præter ordinem illum operari. omnis autem creatura est cõstituta sub ordine quẽ Deus in rebus statuit: nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari: quod est miracula facere.

2 Item, quãdo aliqua virtus finita proprium effectũ operatur ad quem determinatur, non est miraculum: licet posset esse mirum alicui, qui illam virtutẽ nõ cõprehendit: sicut mirum videtur ignaris quòd magnes trahit ferrum, vel quòd aliquis paruus piscis sit retinens nauem. omnis autem creaturæ potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. quicquid ergo virtute cuiuscunque creaturæ fiat, non potest dici miraculum propriè: etsi sit mirum creaturæ virtutem illius non comprehendẽti. Quod autem fit virtute diuina, quæ cum sit infinita, de se incomprehensibilis est: verè miraculum est.

3 Amplius, omnis creatura in sua actione requirit subiectum aliquod in quod agat: solius autem dei est nihilo aliquid facere, vt suprà ostensum est: *nihil autem quod requirit in sua actione subiectum, potest agere, nisi illa ad quæ subiectum est in potentia. Hoc enim agens in subiectum aliquod operatur, vt educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura sicut nec creare potest, ita & nec agere potest in aliqua re, nisi quod est in potentia illius rei. fiunt autem multa miracula diuinitus, dum in re aliqua fit diuina virtute quod non est in potẽtia illius rei: sicut ꝙ mortuus reuiuiscat, & quòd sol retrocedat, & quòd duo corpora sint simul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

*8.1.c.16

4 Adhuc, subiectum in quod agitur, ordinem habet & ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, & ad actum in quem reducitur. sicut ergo subiectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum, & non ad quemlibet: ita non potest reduci de potentia in actum determinatum, nisi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diuersimodè ad reducendum in diuersum actum. Nam cum aer sit in potentia ignis & aqua: alio agẽte fit actu ignis, & alio aqua. similiter etiam patet quòd materia corporalis in aliquem actum perfectum non reducitur à sola virtute vniuersali agente: sed oportet esse aliquod agens proprium per quod determinetur impressio vniuersalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum potest materia corporalis sola virtute vniuersali absque particulari agente. Animalia enim perfecta non solùm generantur ex sola virtute cælesti: sed ad hoc requiritur determinatum semen. Ad generationem verò quorundam imperfectorum animalium sola virtus cælestis sufficit sine semine. effectus igitur quis in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri à causis vniuersalibus superioribus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant: sicut non est miraculum quòd animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causæ inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

5 Amplius, euidẽ rationis esse videtur quòd aliquid operetur ex subiecto: & quod operetur id ad quod est in potentia subiectũ: & ꝙ ordinatè operetur per determinata media. Nam subiectum non fit in potentia propinqua ad vltimum nisi cum fuerit actu in medio, sicut cibus non est statim in potentia caro, sed cum fuerit conuersus in sanguinem: omnis autem creatura necesse habet vti subiecto ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia, vt ostensum est* .ergo non potest facere aliquid nisi subiectum reducat in actum per determinata media. miracula igitur quæ sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturæ fieri non possunt.

*ex 3. & 4

6 Adhuc, inter species motus ordo quidem naturalis attenditur. Nam primus motuum est motus localis: vnde & causa aliorũ existit. primum enim in quolibet genere causa inuenitur eorum quæ in illo genere consequuntur. omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est vt producatur. oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proueniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod propriè localiter moueri non possit, effectus autem qui fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi. corpora enim non operantur nisi naturaliter. non igitur substantiæ incorporeæ creatæ possunt aliqua miracula facere propria virtute: & multo minus substantiæ corporeæ, quarum omnis actio naturalis est. solius igitur dei est miracula facere. ipse enim est superior ordine sub quo vniuersa continentur à cuius prouidentia totus hic ordo fluit: eius etiam virtus cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum, neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo vel ordine. Hinc est quod in Psalmo dicitur de deo: Qui facit mirabilia magna solus.

Super cap. 102.

POstquam ostendit sanctus Thomas quæ sint illa opera quæ miracula sunt, vult vlterius quibus cõueniat miracula facere, manifestare. Circa hoc autem duo facit. Primo ostẽdit quod solus deus miracula facere potest. Secundo quod aliæ substantiæ spirituales aliqua mira operantur, quæ vera miracula non sunt, cap. seq. Quia autem hæc propositio, solus deus potest miracula facere, duas habet expositiones, scilicet, Deus potest miracula facere, & nullus alius à deo hoc potest, vtranque in hoc cap. probat san. Tho. & primo secundam, secundò primam, Arguit igitur primò sic: omnis creatura est constituta sub ordine quem deus in rebus, statuit, ergo nulla creatura potest supra hũc ordinẽ operari, quod est miracula facere. probatur consequentia: quia quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest præter illum ordinem operari.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Th. 1. qu. 110. ar. 4. ꝙ ad rationẽ miraculi non sufficit ꝙ aliquid sit præter ordinem & inclinationem alicuius particularis virtutis creatæ, sed requiritur quod sit præter ordinẽ totius virtutis creatæ, id est quod nulla virtus creata illum effectum cum omnibus eius conditionibus possit efficere, constat autem quod particularis virtus creata non potest operari præter ordinem totius naturæ creatæ. cum operetur secundum ordinem & inclinationem suam, qui ordo continetur sub vniuersali ordine vniuersitati creaturam à deo imposito, sicut pars continetur in suo toto: & ideo nulla virtus creata potest miracula facere: secundum hoc procedit hæc ratio.

VNDE & illa propositio quam assumit san. Th. scilicet quod est sub ordine totaliter constitutũ, non potest præter illũ ordinem operari, intelligitur ad hunc sensum, quod si aliquid secundum omnem suam virtutem sub aliquo totali ordine continetur, quam pars illius ordinis contineatur, illud non potest præter illum totalem ordinem operari, oppositum enim implicat contradictionem, si enim aliquid sua virtute operetur præter aliquem totalem ordinem, sequitur vt secundum suam virtutem ex tra totum illum ordinem sit, cum operetur id ad quod nulla virtus in tus in illo ordine contenta se potest extendere: & sic si ponatur aliquid in aliquo toto ordine contentum potest totum illum ordinem operari, ponitur idem secundum suam virtutem in aliquo ordine esse, & non esse in illo ordine. Secundò, omnis creaturæ potentia est limitata ad aliquẽ determinatum effectum vel ad aliquos: ergo quicquid virtute cuiuscunque creaturæ fiat, nõ potest propriè miraculum dici, sed bene quod fit diuina virtute quæ infinita est, & ideirco incomprehensibilis. probatur cõsequentia quia quãdo aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem est determinata non est miraculum.

Quæ sunt à virtute finita sensibili nõ sunt miracula nisi ad quarto

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thom. loco præallegato ad secundum, & quæstione centesima decima quarta, articulo quarto. item secundo Sententiarũ distinctione decima octaua, quæstione prima, articulo tertio, & quarto Sententiarum distinctione decima septima, quæstione prima, articulo quinto, quòd aliquid miraculum potest dupliciter dici: vno modo quo ad nos tantùm, alio modo simpliciter. Quo ad nos dicitur miraculum, cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatã nobis ignotam, licet in se cognoscibilis & comprehensibilis sit ab intellectu creato. Simpliciter autem miraculum dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ per virtutem secundum se à quocunque intellectu creato incomprehensibilem. Quia ergo quæcunque virtus finita, qualis est omnis virtus creata, est ab aliquo intellectu creato comprehensibilis, & per consequens non est causa simpliciter occulta, virtus autem infinita est incomprehensibilis, & per consequens omnino occulta: ideo optimè inquit sanctus Thomas illa quæ fiunt à virtute finita, non esse simpliciter miracula, sed posse esse mira illi qui huiusmodi virtutẽ ignorat, & per consequens miracula quo ad illum: sicut mirum est apud ignorantem virtutem magnetis, quòd per ipsam attrahatur ferrum: & ignoranti virtutem piscis echemeidis seu remore mirum videtur quòd nauem detineat. illa verò quæ à virtute sunt infinita, qualis est diuina virtus, verè & simpliciter miracula esse intellige, si adsint & aliæ conditiones in præcedenti capite expositæ.

Tertio, nulla creatura potest agere in aliqua re, nisi quod est in potentia illius rei: ergo sunt multa miracula quæ nulla virtute creata fieri possunt. probatur antecedens, quia cum solius dei sit creare: omnis creatura in sua actione requirit subiectum: nihil autem tale potest agere nisi illa ad quæ subiectum est in potẽtia: cum non operetur nisi vt subiectum educat de potentia in actum. consequentia verò probatur, quia fiunt multa miracula diuinitus, dum in re aliqua fit diuina virtute quod non est in potentia illius rei. sicut quòd mortuus reuiuiscat, quòd sol retrocedat, quòd duo corpora sint simul.

ADVERTE quòd in ista ratione per potentiam subiecti intelligitur potentia naturalis simpliciter, quo modo dicitur subiectum esse in potentia ad formam de eius potẽtia per agẽs naturale educibilem: non autem intelligitur potentia obediencialis, secundum quam dicitur aliquid impotentia ad quodcunque deus in ipsum efficere volucrit: quia sic omnia miracula in quacunque re facta, sunt in potentia illius rei.

ADVERTE etiam quòd ista ratio non probat vniuersaliter nulla miracula virtute creata fieri posse, sed quædam. Nam etiam deus quandoque miraculosè operatur in re id ad quod est in potentia naturali, licet alio modo illud effieiat, sicut cum aliquem à febre statim ad sanitatẽ reducit: & ideo ex hoc quòd virtus creata non agit in re nisi id ad quod est in potentia naturali, non potest concludi vniuersaliter nulla miracula per virtutem creatam fieri posse.

Quartò, & est confirmatio præcedentis rationis. Effectus secundum quos subiectum reducitur de potentia in actum, aut nati sunt fieri per solas causas superiores, aut non, sed nullo illorum modorum est miraculum, ergo nullo modo virtute superiorum causarum aliqua miracula fieri possunt. Maior probatur, quia cum subiectum in quod agens agit, habeat ordinem, & ad agens per quod reducitur ad actum, & ad actum in quem reducitur: sicut est in potentia ad determinatum actum, ita ad determinatum agens ostenditur, hoc ex eo quòd agens diuersimodè requiritur ad reducendum in diuersum actum, idque exemplis declaratur. minor vero probatur quantum ad primam partem exemplariter. non enim est miraculum cum animalia ex putrefactione siue semine generantur. Quo ad secundam vero partem, quia ad complementum effectuum qui non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur causæ inferiores particulares. Cum autem effectus producitur à causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum.

Hoc fit per motum per se

CIRCA probationem maioris aduertendum, quod sanctus Thom. ordinem subiecti ad formam & ad agens sumit ex ad diffinitione potentiæ passiuæ posita quinto Mataphysicæ. Diffinitur enim quòd est principium transmutandi ab alio inquantum aliud. Ex hoc autem habetur quòd subiectum de cuius potentia aliquis actus educitur, dicit ordinem non solum ad actũ in quem per transmutationem educi potest, sed etiam ad agens à quo habet transmutari, & in actum reduci. Ex hoc autem viterius sequitur, ꝙ cum naturalitas potentiæ sit modus ipsius, & potẽtia passiua in sua ratione dicat ordinem ad actum & ad ages, quòd dicetur potentia naturalis illa sola quę respicit ad actum qui non est supra ordinem naturalium actuum, & habet pro proprio actiuo aliquod agens, quod in ordine agẽtium naturalium contineatur. sicut enim potentia passiua in communi sumpta habet diffiniri per actum & per agens: ita potentia passiua naturalis habet diffiniri per actum naturalem, & per agens naturale: quemadmodum & violenta potentia dicitur, quę est susceptiua actus violenti, id est sibi repugnantis ab agente in ipsam per violentiam: ex quo patet error Scoti in primo Sententiarum, quæstione prima prologi, tenentis quòd finis noster qui est visio diuinę essentię, sit naturalis animę nostrę, sed supernaturaliter acquisibilis. patet enim hoc esse falsum, quia nulla virtute creata potest anima in actum illius finis educi, & per consequens anima ad illum non habet naturalem potentiam simpliciter, sed tantùm obediencialem, licet in illa aliquid naturalitatis sit, vt dictum est in præcedentibus, inquantum natura eius constituta est capax illius beatitudinis, & est ad illam à prima sua institutione à deo ordinata. Potest autem opinio Scoti sustineri si per talem potẽtiam naturalem intelligatur nuda capacitas potentię, & non repugnantia ad talem actum, vt videtur velle in quolib. q. 14.

ADVERTENDVM quoque quod ista ratio procedit ex eodem fundamento ex quo præcedens processit, scilicet ex hoc quòd nulla creatura potest in aliquo efficere nisi quod est in potentia subiecti. huic enim fundamento si adiungatur quod superius dictum est, scilicet quòd miraculum est præter ordinem totius creaturę, optimè procedit ratio. si enim à creatura id solùm fieri potest quod de subiecti potentia educitur: quod autem de potentia subiecti educitur, aut natum est educi in actum ab vniuersalibus causis tantùm: aut abillis mediantibus causis propriis: necesse est vt omne quod fit à creatura, altero illorum modorum fiat, sed quod fit eo modo & eo ordine quo natum est fieri, non est miraculum, cum sit secundum naturę ordinem, non præter ordinem naturæ. nihil igitur quod fit à superioribus creaturis, est miraculum. Quinto ex eodem fundamento arguitur, omnis creatura necesse habet vti subiecto ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia. ergo non potest aliquid facere nisi subiectum reducat in actum per determinata media, ergo &c. probatur prima consequentia, quia eiusdem rationis videtur esse quod aliquid operetur ex subiecto, & ꝙ operetur id ad quod subiectum est in potentia, & ordinatè per determinata media, quia subiectum non fit in potentia propinqua ad vltimum nisi cum fuerit actu in medio. declaratur in cibo in carnem transmutando. Secunda vero prob. quia miracula sunt ex eo quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest.

quæ se ex tendat.

CIRCA primæ consequentiæ probationem considerandum est, quod subiectum quod est in potentia ad plures actus, illos nũ confusè, sed ordine quodam respicit, vt in 2. lib. est ostensum. oportet enim ipsum prius actuari per actum priorem via generationis, & postmodum per actum posteriorẽ, quia actus prior est potentialis respectu actus posterioris, & per ipsum disponitur subiectum ad susceptionem actus posterioris, vt patet in generatione carnis ex cibo, quem oportet prius in sanguinem conuerti quàm in carnem: & in generatione hominis ex sanguine menstruo, in qua oportet prius transmutari materiam ad vegetatiuum & sensitiuum quàm ad intellectiuum. quia ergo virtus quæ necessario in sua actione requirit subiectum, non facit nisi id ad quod subiectum est in potentia, & eo modo quo est in potẽtia, necesse est vt ipsum subiectum reducat in actum secundũ ordinem actuum ad quos est in potentia, & ideo non potest ipsum in vltimum actum reducere nisi prius ad priores actus reducat, quod est ordinatè per determinata media operari, & hoc est fundamentum illius consequentiæ. Sexto. Motus localis est causa omnium aliorum motuũ, ergo effectus qui in istis inferioribus fit ab agente incorporali, qui propriè localiter moueri non potest, oportet vt per aliquid localiter motũ proueniat. ergo substantiæ incorporeæ creatę virtute propria miracula facere non possunt, ergo multo minus substantiæ corporeæ, ergo &c. probatur antecedens, quia motus localis est primus motuum, primum autem in quolibet genere est causa sequentium. prima vero consequentia probatur, quia effectus qui in inferioribus pducuntur, scilicet ab agente creato, necesse est vt per aliquam generationem vel alterationem producantur. Secunda probatur, quia

Quomodo in potẽtia ad plures actus illius ordine quo dam respicit.

Universidad de Navarra Biblioteca

effectus qui fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi, cum corpora non operentur nisi naturaliter. Tertio verò, quia omnis actio substantiæ corporeæ est naturalis, scilicet aperte & manifeste loquendo de propria actione.

Substantiæ incorporeæ impropriè existentes localiter mouentur.

ADVERTE cum inquit sanctus Thomas agens incorporeum non posse propriè localiter moueri, quòd ideirco addidit propriè, quia sicut substantiæ incorporeæ impropriè sunt in loco (sunt enim in loco quia in loco operantur, non autè quia circunscribuntur loco) ita & impropriè possunt dici localiter moueri, quia videlicet successiuè sua virtute diuersa loca contiguant, non autem quia diuersa loca occupent successiuè per contentiam à loco.

LICET de motu angeli incidenter occurrerit mètio, quia tamen materia hæc in doctrina sancti Thomæ difficillima est, non erit abre si paucula quædam explicauero. Tria enim in prima parte quæstione quinquagesima tertia dicuntur, quæ difficultatem afferre videntur. Primum est, quòd præter motum localem angeli discontinuum poterit etiam esse aliquis motus ipsius continuus, quia videlicet potest successiuè dimittere locum diuisibilem in quo prius operabatur, successiuè ac per partes aliũ locum occupando. Secundum est, quòd talis motus sit in tempore continuo, quod à tempore mensurante motũ cœli, distinguitur. Tertium est, quòd nullus motus angeli neque inquam continuus neque discretus potest in instanti esse.

Vtrum motus localis angeli possit esse continuus.

CIRCA enim primum, dubium occurrit. Ipse enim diuus Thomas in primo articulo illius quæstionis motum localem angeli describens inquit, quòd necesse est vt motus localis angeli nihil aliud sit quã diuersi contactus diuersorum locorum successiuè, & non simul. Ex hoc enim arguitur sic. Motus localis angeli nihil aliud est quàm diuersi contactus diuersorum locorum successiuè: sed diuersi contactus angelici sibi succedendentes, secũdum diuersas operationes fiunt: ergo motus localis angeli diuersas eius operationes circa locum requirit, sed diuersæ operationes angeli non sunt continuæ, cum vnaquæque suo instanti mensuretur, ergo motus angeli continuus esse non potest. Confirmatur, quia ipsemet diuus Thomas hac motus ratione in primo Sententiarum distinctione trigesimaseptima, quæstione quarta angeli, motum tenet non esse continuum.

Vtrum motus localis angeli tempore motũ eodẽ mensurãte mẽsuretur.

CIRCA secundum, dubium occurrit primò quia quolibeto tertio, articulo quinto ostenditur, quòd quia omnes motus continui conueniunt in vno genere inquantum sunt mensurabiles, ideo possunt habere vnam mensuram communem, & idcirco omnium motuum continuorum potest esse vnum tempus commune. si ergo ponatur motus aliquis angeli esse continuus, non inconuenit quòd eodem tempore continuo cum aliis motibus mensuretur. Secundò, cum dicitur motus angeli esse continuus, aut nomine motus intelliguntur ipsæ operationes immanentes in angelo, quibus effectus exterior imperatur & producitur, aut effectus per tales operationes in loco producti, aut aliæ operationes transeuntes. Non primum, quia operatio quælibet immanens in angelo tota simul producitur, & instanti temporis discreti tanquàm in mensura adequata mensuratur, sicque plures ciusmodi operationes non possunt continuo tempore mensurari. Si secundum, sic non inconuenit operationes angelicas tempore mensurante motum cælestem mensurati. effectum enim angelicæ operationis tali tempore mensurari nõ inconuenit, sicut neque effectum diuinum. Si tertium, cum actio transiens sit idem quod suus terminus, actio qua angelus mouet cælum, erit idem quod ipse motus cæli: & sic cum motus cæli tempore mensuretur, & ipsa actio angeli mensurabitur tempore communi, & sic motus angeli erit in tempore communi.

Vtrum motus discretus angeli sit in instanti.

CIRCA tertium etiam dubitatur. Nam illa mutatio per quam terminus à quo totus simul abiicitur, & terminus ad quẽ totus simul acquiritur, est instantanea mutatio. patet enim hoc in generatione substantiali, & in illuminatione quæ instãtaneæ mutationes dicuntur, patet enim ratione. Nam quod mouetur in tempore, oportet vt partim sit in termino à quo, & partim in termino ad quem, vt habetur sexto Physicorum, hoc autem non inuenitur vbi totus vnus terminus simul abiicitur, & alius totus simul acquiritur, ergo &c. Sed in motu discreto angeli vnus totus locus simul deseritur, & alius totus simul occupatur, ergo motus discretus angeli est in instanti, licet motus eius continuus sit in tempore sicut & motus corporum.

Ad primũ dubium.

AD euidentiam primi dubij considerandum primò, quòd cũ angelus non diffiniatur ad locum per operationem, secundum quòd ab eius egreditur essentia, sed secundum quòd terminatur ad operatum in loco, vt inquit sanctus Thomas primo Sententiarum, distinctione trigesima septima, quæstion e quarta, articulo secundo, ad videndum quomodo angelus de loco ad locum continuè aut discretè moueatur, ad ipsas operationes respiciendum est, secundum quòd ad operatum circa diuersa loca operatur, & quia in prima parte quæstione quinquagesima tertia proportionaliter ad motum localem corporis de motu cõtinuo angeli loquitur, ex motu corporis oportet in cognitionem motus angelici deuenire.

CONSIDERANDVM secundò, quòd cum motus localis corporis secundum quòd successiuus est, ad diuisionẽ magnitudinis diuidatur, & secundùm magnitudinis continuationem continuitatem habeat, sicut magnitudo est vna quidem cõtinuitate, sed tamen plures habet partes quarum vna non est alia, ita motus corporis super magnitudine est quidem vnus continuitate, sed tamen plures habet partes, quarũ quælibet est motus, diuersis partibus magnitudinis correspondentes. Vnde potest dici quòd in tranſitu corporis super vnam magnitudinem est vnus totalis motus, sed plures motus partiales ex quibus ipse totalis motus integratur, sicut & magnitudo totalis ex pluribus partibus quarum quælibet est magnitudo, cõstituitur. Sic ergo proportionaliter de mota locali angeli loquendo, cum angelus motu continuo mouetur priorem in locum successiuè deserẽdo, & posteriorem successiuè secundum ordinem partium occupando, oportet vt ibi sit vnus contactus vnaque operatio totalis secundum continuitatem: sicut & ipsa loca in quibus continuè mouetur, continuitatem habent: sed tamen ille contactus istaque operatio plures habet partes secundum quòd pluribus partibus magnitudinis applicatur per aliquod operatum in ipsis: & ideo potest dici quòd in tali motu continuo est vnicus quidem contactus totalis, sed multi partiales. Vtrum autem secundum quòd operatio egreditur ab essentia, in tali motu continuo sint multi contactus partiales, dicendum videtur quòd si solo imperio & actu voluntatis angelus in corpora operetur, ita quòd executio ab imperio non distinguatur realiter, non est possibile vt sit pluralitas aliqua in ipso contactu. non enim potest ibi esse vnum velle continuitatem habens ex pluribus partibus sibi succedentibus integratum, cum omnis operatio immanens angeli sit tota simul & indiuisibilis. non etiam possunt esse plura imperia, pluribus locis quæ in motu continuo pertranseuntur ab angelo correspondentia, quia cum loca pertransita ab angelo in tali motu sint infinita: sicut & in motu corporis, oporteret dicere quòd in fine motus angelus infinitos actus volendi elicuisset: quod manifestè est impossibile. infinitum enim pertransiri non potest. Si autem in corpora angelus per aliquam operationem verè & formaliter transeunte operetur, dicendum est quod eodem modo in tali contactu vt egreditur ab essentia, est vnitas totalis & pluralitas partialis, sicut & in ipso vt terminatur ad operatum in loco. Nam cum talis contactus & operatio sit idem quod operatum, sicut & in actionibus corporalibus motus & actio est idem quod terminus motus, sicut ipsum operatum successionem & diuisibilitatẽ habet, ita & ipsa actio successiuè & partibiliter ab ipso angelo operante progreditur.

EX IST IS facilè patet ad dubium responsio. Dicitur enim quòd in motu etiam continuo angeli sunt plures contactus aliquo modo secundum quòd ad operatum terminantur. Nam est ibi vnus contactus totalis, sunt verò plures partiales contactus: & hoc sufficit ad intentionem sancti Thomæ. Quum autem instatur, quia diuersæ operationes angeli non continuantur, dicitur quòd hoc verum est de operationibus immanentibus vt egrediuntur ab essentia angeli: verum est etiam de operationibus transeuntibus totalibus: sed falsum est de operationibus partialibus. Potest enim (vt dictum est) vna operatio angeli vt ad operatum terminatur, successionem habere & partibilitatem: & sic ex pluribus partibus integrari, quarum quælibet potest dici partialis operatio, secundum quòd per ipsam pars magnitudinis pertransitæ attingitur.

AD CONFIRMATIONEM respondetur, quòd si dicta sancti Thomæ in primo Sententiarum voluerimus tanquam non retractata per dicta in prima parte sustentare, dupliciter possumus vtrumque dictum concordare. Primò quòd in primo sent. loquitur de motu angeli quo plura loca pluribus operationibus totalibus & omnino distinctis attingit. in prima verò parte loquitur vniuersaliter de motu quo plura loca pluribus quomodocunque attingit. operationibus, sue inquam sint totales & omnino distinctæ, siue sint partiales. Secundò quòd in primo sententiarum loquitur de natura motus angelici quantum est ex parte angeli. Nam cum ipse sit extra magnitudinẽ, non conuenit sibi continuitas in suo motu ex parte substantiæ suæ in prima verò parte loquitur de natura motus angelici tam ex parte angeli quàm ex parte magnitudinis in qua operatur, & super quam dicitur localiter moueri, & ideo

posuit aliquem motum eius posse esse discretum, aliquem verò posse esse continuum, ex eo quòd potest & vnum locum totum simul dimittere, & potest locum in quo prius erat, secundum partes successiuè deserere, & alium eodem modo successiuè occupare.

Vt. 2. de cœlo.

QVANTVM ad secundum dubium attendendum est primò ex doctrina Aristotel. decimo Metaphysicæ tex. quarto & deinceps, quòd mẽsura propria alicuius debet esse cognata siue eiusdem naturæ cum mensurato, non solùm secundum conuenientiam in natura communi & generica, sed etiam secundum conuenientiam in natura specifici quantum ad id secundum quod aliquid mensurabile est, oportet enim lineam linea mẽsurari, superficiem superficie, pondus pondere, & sic de aliis. & ideo sicut aliqua in natura conueniunt aut distinguuntur inquantum mẽsurabilia sunt, sic possunt aut non possunt vna mensura mensurari. quæ enim in vna ratione particulari siue specifica conueniunt, inquantum mensurabilia sunt, vna specifica mensura mẽsurari possunt: quæ autem vna ratione generica participant, sed non vna specifica, vna mensura generica possunt mensurari, non autem vna secundum speciem: quę verò in vna ratione tantum analoga conueniunt, possunt vna mensura analoga mensurari, non autem vna generica & vniuoca. loquitur autem de mensura per se & propria, non autem de mensura per accidens aut excedente.

CONSIDERANDVM secundò, quòd cum motus sit alterius rationis quàm tempus etiam in ratione quanti, non conuenit motui mensurabili secundum se totum vt primo mensuretur tempore, sed oportet vt motu alio mensuretur, primo scilicet & simplicissimo in genere motuum: mediante autem ipso primo motu potest mensurari tẽpore, ex eo quod tempus est numerus primi motus: & ideo si sint aliqui motus qui ad primũ motum ordinem & dependentiam habeant tanquam ad exemplar suum & tanquam perfectissimum & simplicissimum sui generis, tempore numerante primum motum mensurari possunt. Si autem sint aliqui motus qui talem ordiuem ad primum motum non habeant, tempore illum motum mensurante non habent mensurari. Quia ergo motus localis angeli non est eiusdẽ rationis cum motu corporis cuiuscunque, sed æquiuocè dicuntur moueri localiter angelus & corpus, ideo motus localis angeli à motu cæli non dependet, neque mensuratur, & consequẽter neque mensurari habet tempore qui est numerus motus cæli. Ex hiçe est ratio propter quam tenet san. Th. tempus mensurans motum angelicum non esse idem cum tempore motum cęli & alios motus corporales mensurante.

ATTENDENDVM tamen quòd dupliciter potest angelus dici localiter moueri. Vno modo per se, alio modo per accidens. Per se dicitur continuo motu moueri, quando sua operatione successiuè diuersa loca immediatè contingit, vnum per partem post partem relinquendo, & alium eodem modo occupando. Per accidens verò, quando vnum corpus motu continuo mouet, per cuius motum successiuè ad diuersa loca præsentiam habet, ex eo quòd corpus ab ipso motum successiuè diuersa occupat loca, sicut cum mouet corpus ab eo assumptum, aut lapidem vnum de loco ad locum. Quod ergo dictum est angeli motum non mensurari communi tempore, intelligendum est de motu eius per se, non autem de motu per accidens. In motu enim per accidens semper est in eodem loco per se, licet per accidens moueatur: sicut ille qui sedet in naui, & ad motũ nauis mouetur, est in eodem loco per se, sed per accidens mouetur ad motum nauis.

SED CIRCA dicta dubium occurrit. Nam licet alia sit ratio motus localis angeli, & alia ratio motus localis corporum, conueniunt tamen vterque motus in eadem ratione continuitatis. Nam vterque à continuitate magnitudinis continuitatem habet. cum ergo habeat motus mensurari tempore ęqui motum mensurante ratione continuitatis suæ, videtur quòd vterque eodem tempore mensuretur, nonobstante quòd dicantur æquinocè motus locales. Et sic ratio san. Thom. non videtur concludere.

RESPONDETVR & dicitur primò, quòd licet ab aliquo eodem isti motus continuitatem habeant scilicet à magnitudine, non est tamen eadem ratio continuitatis in eis. Nam continuitas motus localis corporum est continuitas, aut locorum successiuè circunscribentium ipsum corpus motum, aut diuersorum, vbi quæ in corpore moto successiuè recipiuntur: & viterius eius continuitas non solùm prouenit ex continuitate magnitudinis super quam fit motus, sed etiam ex continuitate corporis quod mouetur. continuitas autem motus angeli est cõtinuitas diuersorum contactuum partialium quibus angelus diuersa loca contingit: & eius continuitas ex cõtinuitate sola magnitudinis super quam fit motus prouenit, non autem ex aliqua continuitate eius quod mouetur.

DICITVR secundò, quòd ex communi ratione continuitatis non habent aliqua vt vna mensura specifica mensurentur, alioquin & longitudo & superficies & motus & pondera vna mẽsura mensurari deberent, sed ex particulari continuitatis ratione: & ideo licet vna quædam sit communis ratio continuitatis in omnibus motibus tam angelicis quàm corporalibus, quia tamen alia & alia ratio particularis cõtinuitatis est in ipsis. ideo alia & alia propria mensura mensurantur: licet illę proprię mẽsurę in communi ratione temporis continui conueniant.

VTRVM autem motus continuus angeli sit in genere quantitatis: videtur dicendum quòd si ipsa operatio angeli nihil aliud sit quàm eius imperium, vt videtur velle sanctus Thomas quodlibeto sexto, articulo secundo, & ma. quæstione decima sexta, articulo primo 14. & spiritu. articulo sexto ad octauũ, ipse motus angeli quantum est ex parte operationis, non est de genere quantitatis, cum sit actio immanens, sed ex parte effectus producti non inconuenit vt sit in prædicamento quantitatis per accidens, sicut & alij motus. Si autem operatio ipsa sit operatio vere transiens, quæ est idem realiter cum termino operationis, sic non videtur inconueniens quòd & ipsa in genere quantitatis sit per accidens, tanquam scilicet à magnitudine cõtinuitatem habens, & similiter tempus quòd talem operationẽ continuam mensurat. quamuis posset etiam fortasis dici, quòd licet ipsa operatio vt accidens quoddam rei quantæ sit quanta per accidens quantitate de genere quantitatis, vt tamen operatio & motus continuus angeli non est in genere quantitatis, sed est continua continuitate transeundente. sicut enim successio operationum immanentium in angelo quæ motum eius discretum constituunt, non ponitur in genere quãtitatis, nec tempus motus mensurans huiusmodi motum est in genere quãtitatis, sed est numerus transeundens: ita motus continuus angeli non est in genere quantitatis, sed transeundens, & tempus ipsum mẽ surans est tempus transeundens. Quantitas enim quę est prædicamentum, non nisi in rebus materialibus inuenitur. Sed hæc sint probabiliter dicta.

AD argumenta autem superius adducta respondetur. Ad primum quidem dicitur primò, quòd fortasis sanctus Thomas in-bi tenuit nullum motum angeli esse continuum, & propter hoc dixit omnes motus continuos vno tempore mensurari, sed in prima parte tenuit aliquem motum angeli esse continuum. ideo sequendo determinationem eius in prima parte, non est tenendum quod alibi dixit: quæ enim dicit in summa, sunt tenenda. Dicitur secundò sustinẽdo dicta in præfato quolib. quòd ibi loquitur de motibus continuis, qui vniuocè dicuntur motus, non autem de iis qui dicuntur motus æquiuocè, cuiusmodi sunt motus angeli, & motus corporũ. Dicitur tertiò, quòd sicut isti motus aliquo modo proportionaliter analogicè dicuntur motus, ita tempore vno vnitate analogiæ & proportionis mensurãtur. omnes enim mensurantur tempore continuo, licet alia ratio sit huius temporis, & alia ratio illius.

AD secundum dicitur primo, quod nomine motus angeli ei intelligimus non ipsam operationem immanentem inquantum immanens est, sed aut effectum ad quem ipsa operatio immanens terminatur, inquantum dicta terminat actionem, aut aliquam actionem angeli verè transeuntem, & continuitatem habentem. Cùm instatur contra primum, quia non inconuenit effectum talem communi tempore mensurari: dicitur quòd licet non sit inconueniens aliquem effectum operationis angelicæ tempore communi mensurari, inconuenit tamen effectum de quo loquimur, vt terminat successiuè operationem angeli, & vt est motus quo per se dicitur angelus moueri, tali mensurari tempore, cum vt sic sit alterius rationis à motu cæli. Cùm verò instatur contra secundum, quia cum ipsa actio transiens sit idem cum termino actionis, actio qua angelus motu continuo mouet cælum, mensurabitur tempore communi, sicut & ipse motus cæli: dicitur quod ratio supponit falsum, scilicet quod dum angelus mouet cælum, dicatur ipse per illum motum continuè per se moueri. hoc enim falsum est. Nam si ponatur angelus immediatè suam virtutem applicare toti cælo, constat quòd angelus per illum motum non mutat locum, neque secũdum partem, cum ipsum cælum secundum se totum non mutat locum, & consequenter per talem motũ angelus localiter non mouetur. Si autem (quod verius videtur & conformius doctrinę Aristotelis octauo phyficorum) angelus mouet cælum applicando virtutem suam partibus sibi succedentibus in oriente, tunc motus ille angeli non est continuus, sed discretus. non enim sic tangit successiuè quòd priorem partem successiuè deserat, & successiuè aliam partem attingat, sed vni parti alicuius quantitatis applicat suam virtutem, & illam simul totam deserendo alteri parti toti eiusdem quantita-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tio, aut etiam maiori vel minori simpl applicatur, secundum q multæ partes ad orientem perueniunt: & sic licet cælum continuè moueatur, ipse tamen angelus mouendo cælum non continuo motu sed discreto mouetur. Si verò poneretur angelus affixus determinatæ parti orbis, & rotari cum illa parte ad motum orbis, tunc illo quidem motu per accidens moueretur, & sic non esset inconueniens dicere iuxta prædicta, quòd in tempore communi moueretur: sed nos de motu eius per se, non autem de motu per accidens loquimur.

Ad 7. q. 53. dubium.

AD euidentiam tertij dubij considerandum primò, quòd cum motus sit transitus quidam de termino à quo ad terminum ad quem, transitus autem iste nihil aliud dicat quàm recessum ab vno termino, & accessum ad alium, nihil aliud est mutatione aliquam in instanti aut in tempore esse, quam ipsum recessum ab vno termino & accessum alium mensurari tempore aut instanti. Vnde cum quæritur nunquid motus localis angeli sit in instanti: nihil aliud quæritur quàm an transitus angeli de loco ad locum, siue an recessus eius ab vno loco & accessus ad alium locum, in instanti fiat.

CONSIDERANDVM secundò cõformiter ad doctrinam sancti Thomæ quarto Sententiarum, distinctione vndecima, quæstione prima, articulo tertio, quæstione secunda ad tertium, quòd quando in aliqua transmutatione datur, vltimum esse termini à quo, quia scilicet datur aliquod instans in quo mobile est in ipso, ita q; immediatè post illud instans in ipso non erit, & etiam datur primum esse termini ad quem, quia scilicet datur aliquod instans in quo verum est dicere mobile nunc est in illo termino, & immediatè ante hoc non erat: tunc illa duo instantia ad ipsam mutationem siue ad illum transitum de termino ad terminum pertinent, vnum scilicet sicut principiũ durationis eius, alterum verò sicut finis. Cùm enim aliquid de albo per medios colores transit in nigrum, instans in quo vltimo fuit sub albedine, est talis alterationis principium, instans verò in quo primò est sub nigro, est eius finis. neque enim aliud habet principium, neque alium finem intrinsecum suę durationis. Vnde duo habet vtrumque instans. primum enim est finis quietis præcedentis, & initium motus sequentis: secundum verò est finis motus præcedentis, & principium sequentis quietis, quando autem non datur vltimum esse termini à quo, quia videlicet non datur vltimum instans in quo mobile est sub ipso, trãsitus de vno termino in alium terminum nõ includit duo instantia, sed vnum tantum, in quo videlicet mobile primò est sub termino ad quem, & primò non est sub termino à quo. in toto enim tempore præcedenti fuit in termino à quo, & in illo instanti primò non est in eo, vnde illius transmutationis, si per se solam sumatur, vt scilicet ab omni alio motu distinguitur, idem instans est principium & finis. Et propter hoc tales mutationes dicuntur instantaneæ, quia videlicet in eodem instanti incipiunt & terminantur. Pater hoc in generatione ignis ex aere, quæ ponitur terminus alterationis ad formæ substantialis introductionem ordinatæ. Nam quia in toto aliquo tempore materia est sub forma aeris, & non datur vltimum instans in quo sub ipsa fuerit, in vltimo autem instanti illius temporis est sub forma ignis; ideo secluſa præcedenti alteratione sumptus transitus materię de forma aeris ad formam ignis, vnum duntaxat instans includit, in quo est principiũ & finis ipsius transitus, & propter hoc generatio substantialis ignis dicitur mutatio instantanea. Ex hoc apparet necesse esse id quod sæpenumero dicit sanctus Thomas, vt videlicet huiusmodi mutationes instantaneæ alicuius motus sint termini. Nam si in tempore præcedente instantaneam introductionem formæ substantialis in materia, quieuisset materia sub forma præcedenti, non posset in vltimo instanti illius temporis primo abiici præcedens forma, & sequens primo introduci, vt in eodem instanti esset principium & finis mutationis: quia quod quiescit in aliquo toto tempore, in eadem dispositione est in vltimo instãti illius temporis, in qua fuit in toto tempore præcedenti. Vnde oportet quòd aut in eodem instanti materia sit sub vtraque forma, quod est omnino impossibile: aut quòd mobile non quieuerit sub termino à quo in tempore præcedente ipsum instans, sed motum sit ab ipso per maiorem appropinquationem ad terminum ad quem. Et sic oportet quòd illa subdita introductio termini ad quem, & desitio termini ad quem, aliquem motum consequatur.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd angelus dum localiter mouetur motu discontinuo, pluribus scilicet contactibus plura loca successiuè secundum se tota contingendo, quia vnusquisque illorum contactuum est instantaneus, vtpote vno instanti temporis discreti mensuratus, oportet dicere quòd in dit, & detur etiã primũ instãs in quo est in termino ad quem accedit. quæ enim durant duntaxat per instans, habent & primum esse suum, & suum vltimum esse. Hoc autem habet propriũ motus angeli discontinuus, quia mensuratur tempore discreto, in quo vnum instans alteri instanti immediatè succedit: vt terminus à quo non solùm habeat vltimum instans sui esse, sed etiam habeat primum instans sui non esse, non instanti enim in quo primo est terminus ad quẽ, terminus à quo, primo non est: quod in iis quæ per instans tantùm temporis discreti durant, non inuenitur. licet enim habeant vltimũ instans sui esse, non tamen habent primum instans sui non esse ideo vt ex præcedentibus cõstat, motus discretus angeli non vnum tantum instans includit, sed duo in quorum vno est vltimo in loco à quo recedit, in alio verò est in loco ad quem accedit. non enim angelum localiter moueri est ipsum vnum locum occupare (hoc enim sibi conuenit etiam in primo instanti quo primum contingit locum) sed est recedere ab vno loco, & ad alium locum accedere, siue vnum locum deserere, & alium occupare: hoc autem duo includit instantia in motu angeli.

EX his sequitur quòd malè Capreolus cõcedit Gregorio in secundo Sententiarum, distinctione sexta. angelum in eodẽ pũcto esse termini à quo, & primum esse termini ad quem, ibi oportet esse plura instantia ad tempus mensurans illum motum pertinentia, vt est ostensum.

Capreolus.

AD rationem autem in oppositum adductam respondetur, quòd si motus localis angeli dicatur vnius loci occupatio quomodocunque, vtique conceditur quòd in instanti potest esse. Nam etiam si angelus nullibi fuisset, & inciperet operari in aliquo loco, diceretur locum occupare in instanti quo sua operatio mensuraretur, & sic conceditur maior, & totum argumentum, sed ista est impropria acceptio motus localis, nec sic accipimus motum localem angeli. Si autem motus localis angeli dicatur transitus eius de loco ad locum, siue recessus ab vno loco, & accessus ad alium locum, quæ est propria acceptio motus localis, negatur maior assumpta. Quod enim terminus à quo totus simul desideratur, & terminus ad quem totus simul acquiratur, non sufficit ad hoc vt motus sit instantaneus, sed præter hoc requiritur quòd non detur vltimum esse termini à quo, sicut in generatione substãtiali & in illuminatione non datur. Si enim mobile in vno instanti deseret totum locum per positionem de præsenti, & negationem de futuro, in alio verò instanti totum alium locum simul acquirant, hoc arguit motum esse discontinuum, non autem arguit ipsum esse in instanti: vt patet ex prædictis. Ad probationem dicitur quòd esse partim in termino à quo, & partim in termino ad quem requiritur ad motum continuum, non autem ad motum discretum, sicut nunc loquimur de motu angeli. Nam de motu eius continuo non est dubium quin sit in tempore.

CIRCA rationem qua probatur effectus factos à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miraculosos, quia videlicet corpora non operantur nisi naturaliter, dupliciter occurrit. Aut enim li naturaliter accipitur vt distinguitur cõtra supernaturaliter, vt idem sit naturaliter operari quod operari secundum ordinem naturæ creatæ, aut vt distinguitur contra voluntarium, vt sit idem naturaliter operari quod operari ex necessitate naturæ, non autem libere & ex electione: quoquomodo intelligatur, posset aliquis dicere illam rationem non sufficientem non esse. Nam si primo modo accipiatur, dicetur quòd licet corpora non operentur nisi naturaliter inquantum virtute propria operantur, possunt tamen inquantum sunt instrumenta agentis incorporei, supernaturaliter, & per consequens miraculosè operati. Si autem secundo modo intelligatur, dicitur quòd licet corpora non operentur nisi naturaliter, nihil tamen prohibet quin possint esse instrumentum agentis incorporei ad miracula facienda. Nam & deus per corpora aliquando miraculosè operatur tanquam per instrumenta, sicut eam adractum ostium Helisæi cadauer reuixit, vt habetur 4. Regum 13. cap.

RESPONDETVR quòd hic accipitur naturaliter vt distinguitur contra supernaturaliter, & præter naturæ ordinem. dicuntur enim agentia corporea naturaliter tantùm operari, qui operantur secundum ordinem & inclinationem naturæ, & nihil præter naturæ ordinem operantur. Sed considerandum ex doctrina sancti Thomę potentia quæstione sexta, articulo tertio, quòd ea quæ fiunt mediantibus actionibus naturalibus, miracula proprie non sunt, quia ea duntaxat verè miracula sunt quæ absque naturalibus actionibus à causa supernaturali fiunt. Vnde licet aliqui mirabiles effectus fiant à substantiis separatis mediãtibus virtutibus corporeis naturalibus, in quo virtus corporea secundum se non potest, sicut in operibus artis aliquos effectus mirabiles fieri videmus per aliqua instrumenta quos ipsa instrumenta per se facere non possunt: illi tamen effectus miracula non sunt, eò quòd mediante actione virtutis naturalis fiant.

CONSIDERANDVM vlterius, quòd dupliciter potest intelligi corpus esse instrumentum agentis incorporei. Vno modo per actionem propriæ virtutis cooperando ad eius effectum. Alio modo deferendo tantùm virtutem agentis incorporei, & eam præsentando materiæ in qua fit effectus. Primo modo corpus habet proprié rationem instrumenti, non autem secundo modo, licet & sic possit aliquo modo instrumentum dici, quoniã vt dicitur prima parte, quæstione quadragesima quinta, articulo quinto, causa instrumentalis non participat actionem causæ principalis, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositiue operatur ad effectum principalis agentis. Cùm ergo dicitur quòd corpora possunt præter ordinem naturæ opera tanquam instrumenta agentis incorporei, negatur, loquendo de agente incorporeo creato. huius enim agentis incorporei corpus non potest esse instrumentum ad agendum aliquem effectum in istis inferioribus nisi primo modo tantùm: quia vt tenet sanctus Tho. in cap. sequenti, & in plerisque aliis locis, substantiæ separatæ non possunt transmutare materiam corporalem ad formam nisi mediantibus actionibus naturalibus.

quando autem aliquid fit ab agente incorporeo mediante naturali actione agentis corporei: illud non est præter ordinem naturæ, etiam si per sola agentia corporea fieri non possit. habet enim naturę ordo vt aliquid fiat per actionem corpoream, inquantum ipsa virtus agentis incorporei, quod sine agente incorporeo fieri non potest. sicut per instrumentum inquantum agit in virtute principalis agentis, potest aliquid fieri vltra virtutem instrumenti absolutè consideratam. sic enim lectus virtute artis per serram, qui sola virtute serræ non fieret. Cùm dicitur secundò, quòd deus aliquando miraculosè operatus per corpora, hoc vtique conceditur, quia deus quandoque vtitur corpore tanquam deferente suum imperiũ ad res, vt de potentia quæstione allegata, articulo quarto: & secunda secundæ quæstione centesima decima octaua, articulo primo haberi potest, quo solo imperio miraculosè operatur, non autem vtitur corpore tanquam cogente per propriæ virtutis actionem ad opus miraculosum. Et si deus aliquid in rebus efficeret mediante naturæ actione, illud non esset miraculum, sicut si per appositionem medicamenti naturalis aliquem sanaret. Nõ sic autem est de agente incorporeo creato, vt dictum est. Ex his patet optimè probari ea quę fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miracula, hac ratione, quia corpora non operantur nisi naturaliter. Vt enim ostensum est, ea quæ fiunt mediantibus actionibus naturalibus, non sunt præter ordinem naturæ, quia ordo naturæ sic habet vt ista tali modo fiant. Secundo loco probat sanctus Thomas alteram exponentem, scilicet deus miracula facere potest. probat autem per oppositas conditiones tactas in superioribus rationibus, quia videlicet ipse est superior ordine vniuersi, vtpote à cuius prouidentia totus hic ordo fluit, cuius oppositum dicebatur de creatura in prima ratione: & quia virtus eius, vtpote infinita, non est determinata ad aliquem specialem effectum, aut ad aliquem determinatum modum vel ordinem producendi, cuius oppositum in aliis rationibus de virtute creata dicebatur.

Quòd substantiæ spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt verè miracula.

Caput 103.

VIt autem positio Auicennæ, quòd subſtantiꝰ ſeparatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quàm contrarius agentibus in natura: vnde ponit quòd ad apprehensionem prædictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus vel pluuiarum vel sanitatis alicuius infirmi absque aliquo corporeo agente medio. Cuius quidem signum ab anima nostra accepit. quæ cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cùm quis ambulãs super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore: non autem caderet si esset trabes illa posita super terram. vnde casum timere non posset. Manifestum est autem quòd ad solam apprehensionem animæ calescit corpus: sicut accidit in concupiscentibus vel iratis: aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiã immutatur ex forti apprehensione ad aliquam ægritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modũ dicit quòd si anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, & fortis in sua apprehensione, quòd obedit apprehensioni eius non solùm corpus proprium, sed corpora etiam exteriora: adeò quòd ad eius apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud huiusmodi. Et hoc ponit esse causam fascinationis: quia anima alicuius vehementer affecta in malivolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maximè puerum, qui propter corporis teneritudinem est facilè susceptiuus impressionum. Vnde vult quòd multo ad apprehensionem substantiarum separatarum quas ponit animas vel motores orbium, sequan-

Idem 1. p. q. 110. art. 4.

Probatio.

tur aliqui effectus in istis inferioribus absque electione alicuius corporalis agentis. Hæc autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quòd omnes formæ substantiales effluant in hæc inferiora à substantia separata: & quòd corporalia agentia non sunt nisi disponẽtia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum secundum Aristotelis doctrinam, qui probat in octauo Metaphysicæ, quòd formæ quæ sunt in materia, non sunt à formis separatis, sed à formis quæ sunt in materia. sic enim inuenitur similitudo intersaciens & factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus, non multum adiuuat eius intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, vt gaudii, vel timoris, vel concupiscentiæ, aut alterius passionis. Huiusmodi autẽ passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis: ex quo sequitur vlterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationẽ aliquam: vnde adhuc remanet quòd apprehensio spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali. Quod autem de fascinatione inducitur ob hoc accidit quòd apprehensio vnius immediatè immutet corpus alterius: sed quia mediante motu cordis immutat corpus coniunctum: cuius immutatio peruenit ad oculum, à quo infici potest aliquid extrinsecum, præcipuè si sit facilè immutabile: sicut etiam oculus menstruatæ inficit speculum. Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem quasi materia ad hoc sibi obediente vt exeat in actum alicuius formæ nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiæ spiritualis creatæ vt corpus obediat sibi ad motum localem: mouendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter actiua ad effectus aliquos producendos. sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. hoc autem non est miraculosum propriè loquendo. Vnde relinquitur quòd substantiæ spirituales creatæ non faciunt miracula propria virtute. Dico autem propria virtute: quia nihil prohibet huiusmodi substantias spirituales inquantum agunt virtute diuina, miracula facere: quod etiam ex hoc videtur, quòd vnus ordo angelorum specialiter deputatur (vt Gregorius dicit) ad miracula facienda: qui etiam dicit quòd quidam sancti interdum miracula faciũt ex potestate, non solùm ex intercessione. Considerandum tamen est quòd cum res aliquas naturales vel angeli vel dæmones adhibent ad aliquos determinatos effectus, vtuntur eis quasi instrumentis quibusdam: sicut medicus vtitur vt instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid vltra propriam virtutem: inquantum agit in virtute principalis agentis. Serra enim & iecuris non possunt facere iectum, nisi inquantum agunt vt motæ ab arte, & ad talem effectum: nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ vtitur ipso quasi quodam instrumento. Conueniens est igitur quòd ex ipsis rebus naturalibus proueniant aliqui altiores effectus ex hoc quòd spirituales substantiæ eis vtuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis prouenunt: mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter. Vno modo ex hoc quòd per spirituales substantias tales causæ modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur: vnde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo ex hoc quòd causæ naturales appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc, quòd sunt instrumenta spiritualium substantiarum: & hoc magis accedit ad rationem miraculi.

Confirmatio opinionis.

Improbatio prædicti.

Super cap. 103.

CVm ostensum sit solum deum posse miracula facere, vult sanctus Thomas ostendere quòd licet substantiæ separatæ non possint aliquid quod verè miraculum sit efficere, possunt tamen aliquos effectus mirabiles nobis facere. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositũ, secundò de mirabilibus quæ per artem magicã fiunt determinat cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primo remouet quandam Auicennæ opinionem per quam posset adduci rationem superioris capitis respondẽri. Secundò rationem supra positam declarat & confirmat. Tertiò propositum declarat. Quantum ad primum aut quòd Auicenna ponens multo magis obedire materiam substantiis separatis quàm cõtrariis agentibus in natura, posuit ad earum apprehensionem aliquos effectus in istis inferioribus vel pluuiarum vel sanationis interdum sequi absque aliquo corporeo agente medio. Hoc autem à signo sic ostendit. Ad apprehensionem animæ nostræ cũ fuerit fortis in sua imaginatione, immutatur corpus, aut ad motum localem, cadendo scilicet ex alta trabe: aut ad calorem, vt in concupiscentibus vel iratis, aut ad frigiditatem, vt in timentibus, aut ad febrem quandoque aut ad lepram: & non solũ corpus proprium obedit apprehensioni animę nostrę, sed etiam si anima fuerit pura non subiecta corporalibus passionibus, & fortis fuerit in sua apprehensione, corpora exteriora illi obediunt, vt per fascinationem ostenditur, ergo multo magis ad apprehensionem substantiarum separatarũ quę sunt animæ vel motores orbium, sequuntur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis. Consonat autem, inquit sanctus Thomas, hæc positio aliis Auicennæ positionibus videlicet huic, quòd omnes formæ substantiales in hęc inferiora à substantia separata effluant: & hinc, quòd agentia corpolia materiam solùm ad suscipiendam impressionem agentis separatis disponunt.

ADVERTENDVM, vt ostendit sanctus Thomas potentia, q. 6. ar. 3. quòd hæc Auicennæ positio, scilicet quòd absque agente corporeo substantiæ separatæ formas quandoque imprimere possint, ex illa positione qua tenet formas à substantia separata in materiam effluere, agentia verò corporalia materiã tantùm disponere: hac deductione sequitur. Materia obedit substantiæ separatæ ad receptionem formę substantialis, ergo non erit inconueniens si etiam obediat ad recipiendum dispositiones ad formam, cum hoc minoris virtutis sit, ergo præter ordinem corporalium agẽtium aliquas formas solo imperio imprimere potest. Contra autem hanc opinionẽ arguit sanctus Thomas inquiens illam opinionem ex qua hęc originatur, non esse veram secundum doctrinam Aristotelis, qui septimo Metaphysicæ probat formas quę sunt in materia, non esse à formis separatis, sed à formis existentibus in materia. sic enim inuenitur similitudo inter faciens & factum. Ad signum autem assumptum ex anima nostra inquit falsum esse quòd ex sola apprehensione animę aliqua corporis immutatio fiat, imò hoc nõ fit nisi mediante motu locali, cum non sequatur ex apprehensione corporis immutatio nisi apprehensioni fuerit adiuncta affectio aliqua: huiusmodi autem affectiones & passiones cũ aliquo determinato motu cordis accidũt, ex quo sequitur alterius totius corporis immutatio. Ad id quod inducit de fascinatione, respondet hoc nõ esse, quia apprehẽsio vnius immediatè immutet corpus alterius, sed quia mediante motu cordis immutat corpus coniũctum, cuius immutatio ad oculum peruenit, à quo infici potest aliquod extrinsecum, præcipuè si sit facilè immutabile, sicut oculus menstruatę inficit speculum.

CIRCA impugnationem opinionis Auicennę ab Aristotele sumptam septimo & octauo Metaphysicæ contra Platonis ideas arguente, & hic à diuo Thoma breuiter tactam, aduertendum est, quòd sic arguit Aristot. ibidem. Quod fit simile est faciens, sed id quod propriè fit, non est forma vel materia, sed compositum, ergo agens quod facit res naturales per generationem existere, non est forma à materia separata, sed compositum ex materia & forma. maior probatur, quia omne agens agit sibi simile. minor verò, quia eius est fieri, cuius est esse: compositum autem est quod propriè est, forma verò est id quo aliquid est. In hac

hunc autem rationem attendendum, primò circa maiorem propositionem & eius probationem, quod ibi est sermo de faciente quomediato reducente formam de potentia in actum.

Remedio falsę opinionis.

ATTENDENDVM secundò, q̃ illa similitudo inter faciens & factum quod est compositum, intelligitur ad hunc sensum iuxta doctrinam san. Tho. prima q. 110. art. 2. & q. 117. ar. 3. quòd agens ipsum vel est compositum, sicut ignis generans ignem, vel ipsum totum compositum quantum ad formam & materiam virtute continet, quod est proprium dei. Vnde quod dicitur materiam non obedire substantiæ separatæ ad susceptionem formæ ita quod immediatè ponit formam in materiam inducere, intelligitur (vt dicitur de potentia loco prælegato) de substantia separata creata, cuius virtus & essentia est ad determinatũ genus limitata, non autem de substantia increata, cuius virtus est infinita.

CIRCA id quod de fascinatione dicitur aduertendum ex doctri. san. Tho. vbi suprà q. 117. q. ex vehementi commotione animæ ad malitiam, quæ fit eũ aliquo inordinato motu cordis, vt maximè in vetulabus contingit: immutantur spiritus vitales, præsertim in oculis, ad quos subtiliores spiritus perueniũt, oculi autem talium spirituum exhalatione aerem inficiunt continuum vsque ad determinatum spacium, & sic per aspectũ inficitur aliquod corpus, præsertim tenerũ, & facilè impressionis susceptiuum, quale est corpus pueri: & hoc modo etiã speculum si fuerint noua & mũda, ex aspectu mulieris patientis menstrua quandam contrahunt impuritatem, vt dicitur in libro de somno & vigilia. Secundo rationem prædictam præcedentis capitis declarat & confirmat inquiens, quòd in virtute substantię spiritualis est, vt corpus sibi obediat quantum ad motum localem per quem adhibere potest aliqua naturaliter actiua ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis ignem ad mollificationem ferri adhibet, supple, & nullo alio modo potest materiã immutare. hoc autem propriè miraculosum non est, ergo substantiæ spirituales creatæ miracula propria virtute facere non possunt, licet hoc possint vt in virtute diuina agunt, vt patet ex Gregorio ponente vnum ordinem angelorum miraculis faciendis deputatum esse, & aliquos sanctos ex potestate facere miracula, non solum ex intercessione.

AD euidentiam huius vltimo dicti considerandum est, quòd duos modos tangit sanctus Thomas de mente Gregorij in secundo libro dialogorum quibus miracula sancti efficiunt. Vnus est per intercessionẽ, dum scilicet sua oratione expressa impetrant à deo miracula fieri. Alius est per potestatem illis à deo concessam, sicut iora quibus rusticus ligatus tenebatur, ad sancti Benedicti aspectum ex templo sunt soluta, vt beatus Gregorius narrat, duplicitèr autem exponit sanctus Thomas sanctos miracula facere ex potestate. Nam de potentia dei exponit hoc esse per quandam virtutem aliquibus sanctis supernaturaliter infusam, non quæ in ipsis sit per modum habitus aut formę permanentis, quia sic miracula facerent quandocunque vellẽt, sed quæ est per modum formæ intentionalis, quæ non remanet nisi ad præsentiam agentis, sicut lumen in aere, & motus in instrumento. Secunda verò secũdæ, quæstione 178. articulo primo ponit hoc esse inquantum non præcedente manifesta oratione ad nutum hominis deus miraculosè operatur, sicut cum Petrus Ananiam & Sapphiram mentientes increpando morti tradidit. Secundum enim hanc interpretationem videtur dicendum sanctos aliquando miracula facere ex potestate: non propriè quidem quasi in seipsis habeant aliquam virtutem faciendi miracula, sed secundum similitudinem inquantum ad eorum nutum deus quandoque miraculum facit absque manifesta oratione ipsorum qua miraculosum opus exposcant, sicut ad nutum regis fiunt ea quæ vult fieri propter potestatem in ipso existentem. Potest tamen ista secunda sancti Thomæ interpretatio ad primum sensum etiam accipi, vt dicatur deus ad nutum alicuius sancti miraculosè operari, inquantum ipso manifestè non rogãte deus illi virtutem faciendi miraculum per modum intentionalis formæ infundit. Quare autem substantiis separatis conueniat corpora posse localiter mouere: licet non possint ea ad formam transmutare, ostendit sanctus Thomas prima quæstione cẽ tesimadecima, articulo tertio, & potentia dei, vbi suprà, & de malo, quæstione decimasexta, articulo decimo, hac ratione, quia motus localis est primus motuum, & ideo sibi conuenit vt alij motus à substantia spirituali ipso mediante proueniant. Tertio ostendit à substantiis separatis aliquos effectus nobis mirabiles prouenire. Hoc autem duobus suppositis ostendit. Primum est, quòd cum angeli vel dæmones res naturales ad aliquos determinatos effectus adhibent, eis quasi quibusdam instrumentis vtuntur. Secũdum quod ex hoc deducitur est, quòd conueniens est vt ex rebus naturalibus aliqui altiores effectus proueniant, inquantum eis tanquam instrumentis spirituales vtuntur substantiæ, quia ex instrumento procedit effectus non solũm suæ virtuti correspondẽs, sed etiã vltra propriã virtutem, inquantũ agit in virtute principalis agẽtis, vt patet in securi, & in securi, & calore naturali. Istis suppositis sequitur secundus Thomas huiusmodi effectus, qui inquam à substantiis spiritualibus adhibitis causis naturalibus fiunt, reddi nobis mirabiles dupliciter. Vno modo inquantum à substantiis spiritualibus naturales causæ modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur, quo modo artificiosorum artificum opera miramur. Alio modo ex eo q̃ naturales causæ ad effectus aliquos producendos aliquid sortiuntur virtutis ex hoc quòd spiritualium substantiarum sunt instrumenta, & hoc magis ad miraculi rationem accedit.

De modo quib. substantiæ spirituales faciunt rituales a liquos mirabiles effectus operantur.

ADVERTENDVM quòd primus modus quo substantiæ spirituales aliquos effectus operãtur, qui nobis mirabiles sunt, est quando operatur effectus corporalium causarum, tantùm, quos miramur, aut quia adhibet propria actiua modo nobis occulto, sicut si videremus secari lignum, & ferram occultè appositam non videremus, miraremur aut quia aliquas causas adhibent quarum nos virtutem ignoramus, sicut si adhibito magnete mirarẽmur quòd ferrum attraheretur, virtutem magneris ignorantes. aut quia celerius adhibẽt causas naturales quàm nos adhibere possimus, aut quia eas adhibẽt illis horis in quibus virtus cælestis quam certius hominibus cognoscunt ad effectus intentos magis cooperatur. Ad secundum autem modum pertinet effectus, qui virtute corporea per se produci non possunt, sed tantùm vt ipsa tanquam instrumẽto virtus vtitur incorporea. Hæc autem ad rationem miraculi magis dicuntur accedere, quia tales effectus sunt magis supra naturam virtutis creatæ nobis cognitę quę est virtus corporea, quantò enim magis aliquid est supra facultatem naturæ nobis cognitę, tantò magis de ratione miraculi participat cum de ratione miraculi sit quòd sit supra facultatem naturę aliquo modo, vt superius patuit.

Quòd opera magorum non sunt solum ex impressione cælestium corporum.

Caput 104.

Opinio ex tenta.

VErunt autem quidam dicentes quòd huiusmodi opera nobis mirabilia quæ per artes magicas fiunt, nõ ab aliquibus spiritualibus fiunt substantiis, sed ex virtute cælestium corporum. Cuius signum videtur, quòd ab exercentibus huiusmodi opera, stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quædam herbarum & aliarum corporalium rerum auxilia quasi ad præparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis cælestis. Hoc autem expresse aduersatur apparentibus. Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, vt suprà * probatum est: impossibile est quòd effectus qui sunt propriè intellectualis naturæ, ex virtute cælestis corporis causentur. In huiusmodi autem operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis creaturæ opera. Redduntur enim responsa de furtis sublatis, & de aliis huiusmodi. quod non posset fieri nisi per intellectum. non igitur est verum omnes huiusmodi effectus sola virtute cælestium corporum causari.

improbatio.

** cap. 84*

2 Præterea, ipsa loquela proprius actus est rationalis naturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operationibus, & ratiocinantes de diuersis: non est igitur possibile quòd huiusmodi fiant sola virtute cælestium corporum. Si quis autem dicat quòd huiusmodi apparentiæ non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantùm: hoc quidem primò non videtur verum. non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus, quia non potest esse quòd similitudinibus attendatur tanquam rebus nisi ligato naturali iudicio sensus. huiusmodi autem collocutiones & apparitiones fiunt ad homines qui vtuntur liberè sensibus exterioribus. non est igitur

improbatio responsionis tacitæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

possibile q̃ huiusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantùm.

3 Deinde, ex quibuscunque formis imaginatis non potest alicui prouenire intellectualis cognitio vltra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod & in somnis patet: in quibus etsi sit aliqua præsignatio futurorũ, non tamen quicunque videns somnia eorum significata intelligit: per huiusmodi autem visa vel audita quæ apparent in operibus magorum, plerumque aduenit alicui intellectualis cognitio aliquorum, quæ cui intellectus facultatem excedunt: sicut reuelatio occultorum thesaurorum: manifestatio futurorum: & quandoque etiam de aliquibus documentis scientiæ alicuius aliquibus vera respondetur. oportet ergo quòd vel illi apparentes & colloquentes non videant secundum imaginationem tãtùm: vel saltem quòd hoc fiat virtute alicuius intellectus superioris, quòd homo per huiusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, & non fiat hoc solùm virtute cælestium corporum.

4 Adhuc, quod virtute cælestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur ex virtute cælestium corporum. quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute cælestium corporum. quædam autem talia fieri dicuntur per operationes prædictas: sicut quòd ad præsentiam alicuius quæcunque fera ei pandatur: quòd aliquis inuisibilis reddatur: & multa huiusmodi narrantur. non est igitur possibile hoc fieri virtute cælestium corporum.

5 Amplius, cuicunque virtute cælestium corporum confertur quod posterius est, cõfortur & ei quod prius est. moueri autem per se consequitur ad habere animam: animatorum enim proprium est q̃ moueant seipsa: impossibile est igitur fieri virtute cælestium corporum quod aliquod inanimatum per se moueatur. fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quòd aliqua statua per se moueatur, aut vocem emittat. non est igitur possibile quòd effectus magicarum artium fiat virtute cælesti. Si autem dicatur q̃ statua illa sortitur aliquod principium vitæ virtute cælestium corporum: hoc est impossibile. Principium enim vitæ in omnibus viuentibus est forma substantialis. viuere enim est esse viuentibus, vt Philosophus dicit in secundo de anima. Impossibile est autem quòd aliquid recipiat aliquam formam substantialem de nouo: nisi amittat formam quam prius habuit. generatio enim vnius est corruptio alterius. in fabricatione autem alicuius statuæ non adiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solùm secundum figuram, quæ est accidens. manet enim forma cupri vel alicuius huiusmodi. non igitur possibile est quod huiusmodi statuæ sortiantur aliquod principiũ vitæ.

Responsio.

probatio.

6 Adhuc, si aliquid per principium vitæ moueatur, necesse est quòd habeat sensum. mouens enim est sensus vel intellectus. intellectus autem in generabilibus & corruptibilibus non est sine sensu: sensus autem non potest esse vbi non est tactus: nec tactus sine organo mediè temperato. talis autem temperies nõ inuenitur in lapide vel cera vel metallo ex quo fit statua, non est igitur possibile quòd huiusmodi statuæ moueantur per principium vitæ.

7 Amplius, viuentia perfecta non solùm generantur ex virtute cælesti, sed etiam ex semine. hoc enim generat hominem, & sol. quæ verò ex sola virtute cælesti sine semine generantur, sunt animalia generata ex putrefactione, quæ inter alia ignobiliora sunt. si igitur per virtutem cælestem solam huiusmodi statuæ sortiuntur principium vitæ per quod moueant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia: quod tamen esset falsum, si per principium vitæ intrinsecum operarentur. nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeãt de occultis. non est igitur possibile quòd operentur vel moueantur per principium vitæ.

8 Item, effectum naturalem virtute cælestium corporum productum contingit inueniri absque artis operatione. Et si enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum huiusmodi: contingit tamen generari ranas absque omni artificio. si ergo virtute cælestium corporum huiusmodi statuæ quæ per artem necromanticam fiunt, sortiantur principium vitæ: erit inuenire generationem talium absque huiusmodi arte. Hoc autem non inuenitur: Manifestum est igitur q̃ huiusmodi statuæ non habent principium vitæ, neque mouentur virtute cælestis corporis. Per hoc autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, vt Augu. refert 8. de ciui. dei. *Deus sicut effector est deorum cælestium: ita homo fictor est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti. statuas dico animatas, sensu & spiritu plenas, tantáque facientes, & talia: statuas futurorum præscias: easdem de somniis & multis aliis rebus prædicentes, & imbecillitates hominibus facientes, cólque curantes, tristitiam, lætitiamque dantes pro meritis.

De deific. et facult. et intellect. ad intelligend.

Exod. 20.

Aug. de ciui. dei.

Hæc autem positio authoritate diuina destruitur. dicitur enim in Psal. Simulachra gentium argentum & aurum opera manuum hominum: os habent & non loquẽtur, neque enim est spiritus in ore ipsorum. Non videtur autem omnino negandum quin in prædictis ex virtute cælestium corporum aliquid virtutis esse possit: ad illos tamen solos effectus quos virtute cælestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

Super cap. 104.

POstquam ostendit sanctus Thomas quòd spirituales substantiæ quosdam effectus producere possunt qui nobis mirabiles sunt, quia maximè in magorum operibus mirabiles effectus apparent, vult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit quòd huiusmodi effectus non proueniunt ex sola virtute cælestium corporum. Secundò quòd ab aliqua substantia spirituali prouenium, cap. sequenti. Quantum ad primum dixerunt quidam huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex virtute cælestium corporum: cuius signum videtur quòd stellarũ situs ad huiusmodi opera obseruatur, & adhibentur quædam herbarum & aliarum rerum corporalium auxilia.

SED contra ipsos arguit sanctus Thomas ex iis quę in operibus magorum apparent. Primò, In operationibus magorũ apparent quædam quæ sunt propria rationalis naturæ opera, sicut quòd redduntur responsa de furtis sublatis, & aliis huiusmodi, ergo non omnes magorum effectus sola virtute cęlestium corporum causari possunt. probatur consequentia, quia impossibile est quòd effectus qui sunt proprij intellectualis naturæ, ex virtute cælestis corporis causentur. Secundò, & est confirmatio præcedentis rationis. Apparent aliqui colloquentes hominibus in huiusmodi operationibus, & colloquentes de diuersis, ergo &c. probatur consequentia, quia loquela proprius est actus rationalis naturę. Si quis autẽ dicat huiusmodi apparentias non secundũ exteriorem sensum sed secundum imaginationẽ tãtùm fieri: contrà arguitur, tum quia huiusmodi apparitiones fiunt ad homines qui vtuntur liberè sensibus, non apparent aũt alicui formæ imaginaræ quasi res veræ, nisi fiat alienatio à sensibus exterioribus, cum non possit similitudinibus attendi tãquam rebus nisi ligato iudicio sensus. tum quia plerumque per huiusmodi visa aduenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ sui intellectus facultatem excedunt, vt est reuelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, & responsio veritatis de dubitantis alicuius scientiæ. Ex formis autem imaginatis nõ potest alicui prouenire intellectualis cognitio vltra facultatẽ naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod ex somniis ostenditur, in quibus etsi aliqua sit præsignatio futurorum, non tamen quicunque videt insomnia, eorum significata intelligit. AD

AD euidentiam vtriusque rationis considerandum primò, quæ dicuntur propria opera rationalis naturæ quæ à sola intellectuali natura prouenire possunt: sicut propria opera animalis dicuntur quæ ab animali solo prouenunt & à nullo alio: sicut sentire est proprium animalis opus, quia sola animalia sentiũt. Constat autem quòd respondere de furtis sublatis, & colloqui hominibus, atque cum eis de diuersis ratiocinari, solùm naturæ habenti intellectum conuenit, quæ per voces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera vocat san. Tho. propria naturæ intellectualis opera.

De duplici facultate intellectus ad intelligendum.

ADVERTENDVM secundò, cum inquit ex formis imaginatis non posse prouenire alicui intellectualem cognitionem vltra facultatem naturalem vel acquisitam, quòd facultas intellectus humani est duplex, vt hic tangitur, vna scilicet naturalis, altera acquisita. Cum enim vt dicitur prima parte q. 83. art. 2. ad secundum, facultas quandoque nominet potestatẽ expeditam ad operandum, secundum quòd intellectus habet potestatem expeditam ad cognoscendum, sic dicitur ad cognitionem habere facultatem. Dupliciter autem intellectus habet potestatem aliquid expeditè cognoscendi, aut scilicet ex solis principiis naturalibus, cuiusmodi sunt intellectus possibilis, intellectus agens, habitus principiorum, & interiorum sensuum dispositio. & hæc dicitur naturalis facultas hominis ad intellectionem: aut non ex solis naturalibus principiis, sed ex aliquo habitu acquisito, sicut intellectus geometræ habet potestatem expeditè cognoscendi geometricalia, ex eo quòd habitum habet geometriæ: & talis facultas dicitur facultas acquisita. Ad hoc autem vt intellectus hominis siue secundum naturalem siue secundum acquisitam facultatem in aliquam cognitionem feratur, requiruntur quidem phantasmata, quæ hic dicuntur formæ imaginatæ: sed tamen ex sola formatione phantasmatum non potest intellectus in aliquam intellectionem quæ naturalẽ aut acquisitam facultatẽ intellectus excedat, quia ipsa phantasmata non concurrunt ad intellectionem, nisi aut sicut instrumẽta intellectus quibus mediantibus imprimunt species in intellectu possibili ab intellectu agente, aut sicut obiecta in quibus homo naturam intelligit per speciem intelligibilem existẽtem in intellectu repræsentatam. propterea infert san. Th. oportere vt illi apparentes vel colloquentes non videantur secundum imaginationem tantùm: vel si talis visio sit secũdum imaginationem, quòd fiat virtute alicuius intellectus superioris adducentis huiusmodi imaginem per tales imaginationes in cognitionem taliũ quæ sunt supra intellectus alicuius hominis facultatem.

Secundo per magos aliquis operatur ad quos cognoscendos non sufficit intellectus proprius.

ADVERTENDVM autem, quòd non loquitur san. Th. de facultate tantùm intellectus ad intelligendum absolutè & in communi, sed etiam de facultate huius aut illius hominis, secũdum q̃ vnus homo est naturaliter ingeniosior alio aut eruditior. Sic enim contingit quod est supra facultatem intellectus vnius hominis, non esse supra facultatem intellectus alterius: sicut cognoscere ordinem motus corporum cælestium est supra facultatem rustici & idiotæ, non autem supra facultatem astrologi, quando ergo aliquid ostenditur alicui per opera magorũ quod capacitatem sui intellectus excedit, licet forte alterius capacitatem non excedat, oportet vt in eam cognitionem si fiat per immutationem phãtasiæ & imaginationis, virtute alicuius superioris intellectus producatur: & sola virtus cælestis cum formis imaginatis non sufficit. fit autem huiusmodi cognitio supra alicuius hominis facultatem, secundum doctrinam san. Tho. secundo sententiarum distinctione septima quæstione secunda articulo secundo, inquantum aut phãtasmata præexistẽtia in imaginatione ipsius hominis illustrantur lumine superioris intellectus & componuntur aut diuiduntur, vt ex ipsis sic illustratis ab intellectu aliquæ intentiones eliciantur, ex quibus in intellectu possibili resultat aliquorum cognitio ad quam elicienda nõ illustratio intellectus agentis non sufficeret: aut nouæ species in imaginatione formantur secundum aliquam transmutationem organi corporalis & spirituum, ab aliquo intelligente ipsa phantasmata ad aliquorum cognitionem ordinante.

Secunda ratio quia fiat per virtutem superiorem.

CIRCA id quod inquit san. Tho. in somnis fieri aliquam præsignationem futurorum, & tamen non omnem videntem somnia, eorum significata intelligere: aduertendum secundum eius doctrinam in secundo sent. loco prælegato ad sextum, & secunda secundæ quæstione 95. articulo sexto, quòd in somnis potest esse præsignatio futurorum quatuor modis. Primò quando ab eadem causa naturali intrinseca prouenit somnium & futurus euentus, sicut cum ex pituitę dominio somniat quis se dulcia comedere, significatur aut futurus morbus, aut futura fatua est. Secundò quando ex virtute corporis cælestis relinquuntur in corpore & imaginatione aliquę impressiones & alii motus quę sunt signa motuum cęlestium in corporibus inferioribus, & ex ipsis motibus figurantur in imaginatione imagines & similitudines illorum effectuum ad quos inclinant motus cælestes, sicut & quædam sunt animalia quæ suis motibus futuram tempestatem præuntiant. Tertiò quando à deo mediante ministerio angelorũ aliqua in somnis reuelantur hominibus, vt patet in his quæ prophetis quandoque sunt reuelata. Quartò, quando operatione dęmonum aliqua dormientibus apparent, ex quibus quãdoque ipsis aliqua futura abipsis dęmonibus cognita reuelantur. Quia ergo cõtingit sępenumero aliqua in somnis apparere quę aliquorum futurorum sunt signa, & tamen somnians non intelligit quid per illa somnia significetur, sicut accidit Pharaoni: ideo inquit sanctus Thomas in somnis quandoque futura præsignari, & tamen somniantem non intelligere quę significantur. Tertio arguit. Per operationes prædictas fiunt aliqua quę nulli rei naturalia esse possunt, sicut quòd ad præsentiã alicuius quęlibet fera ei pandatur, quòd aliquis inuisibilis reddatur, & huiusmodi, ergo per has operationes fiunt quę virtute corporum cęlestium fieri non possunt. probatur consequentia, quòd sit virtute cęlestium corporum, eit effectus naturalis: ergo quod nulli rei naturale esse potest, nõ potest fieri virtute cęlestium corporum, ergo &c. probatur antecedens, quia formę naturales sunt quę in inferioribus causantur, & virtute corporum cęlestium.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum est, quòd eam inducit sanctus Thomas ad ostendendum quòd imagines quę per magos constituuntur ad hos effectus, vt scilicet eas suprà deferẽs reddatur inuisibilis, aut ad eius præsentiam quęlibet fera ei pandatur, non faciunt hos effectus ex aliqua virtute sibi à corporibus cęlestibus indita & impressa, vt ipsi magi dicunt. Et fundamentum rationis est, quia formę quę à corporibus cęlestibus in hęc inferiora producuntur, non sunt formę artificiales, cùm hęc ab arte fiant, sed sunt formę naturales de potentia materię eductę. Solę enim huiusmodi formę in virtute corporum cęlestium continentur: ideo si quę actiones proueniant ab huiusmodi imaginibus quę non proueniant ab aliqua forma naturali, non proueniẽt ex illis virtute corporum cęlestium. constat autem quòd reddere hominem inuisiblem & huiusmodi non consequitur aliquam formã naturalem rei, ideo non possunt illę actiones in virtutem corporis cęlestis referri.

Quod sit virtute corporum cælestium est effectus naturalis.

Vnde illa propositio quã assumit sanctus Thomas, scilicet: Quod sit virtute corporum cęlestium, est effectus naturalis, sic intelligitur quòd virtute cęlestis corporis nõ fit aliquid à corporibus inferioribus nisi quod formam naturalem alicuius rei consequitur, cùm corpora per formas operentur: à corpore autem cęlesti sola forma quę alicui rei est naturalis prouenit: nõ autem forma artificialis. Verum autem sit aliquod naturale quod hominem reddat inuisibilem, vt de eliotropia dicitur, si herba sui nominis inungatur, quemadmodum refert Albertus secundo libro mineraliũ, videtur dicendum quod non secundum sanctum Thomam. Nam & de ipso lapide dicit Albertus q̃ oportet vt sit sacratus, & quibusdã characteribus mixtus, quod est signum illam virtutem sibi à natura non inesse. Si autem esse hoc alicui rei naturale inueniretur, dicendum esset quod nonvtuntur magi ea re cui naturaliter conueniet ad huiusmodi effectum, sed imaginibus à se factis & consecratis, tanquam huiusmodi virtus imaginibus non ratione formę naturalis materię ex qua fiunt conueniat: sed ratione conseruationis & characterum. Quod autem inquit sanctus Thomas nulli rei naturale posse esse vt per ipsam homo inuisibilis reddatur: tunc exponendũ erit quod non intelligitur simpliciter nulli rei hoc naturaliter conuenire posse, sed nulli rei qua magi vtuntur in constitutione suarum imaginum, hoc esse naturale: & hoc supponitur ex doctrina ipsorum de imagmibus, qua docent imagines debere fieri ex auro, argento, cera, & huiusmodi, quę constat hanc virtutem à natura non habere: & nunquam elitropiam lapidem nominat, nisi fortè equiuocando de nomine elitropię, vt decipiant. Quartò, fieri non potest virtute cęlestium corporum quod aliquod inanimatũ per se moueatur: sed hoc dicitur fieri per magicas artes, ergo &c. probatur maior, quia moueri per se consequitur ad habere animam. cuiuscũque autem virtute cęlestium corporum confertur quod posterius est, confertur & quod prius est. Si dicatur quod statua illa magica sortitur aliquod principium vitę virtute corporum cęlestium, contra hoc arguitur. Primo, in fabricatione alicuius statuę non adiicitur aliqua forma substãtialis, quia manet forma cupri vel alicuius huiusmodi: ergo statua huiusmodi non sortitur aliquam formam substantialem, ergo neque aliquod principium vitę. probatur prima consequentia, quia impossibile est quod aliquid de nouo formã substantialem recipiat nisi priorem formam abiiciat, cùm generatio vnius sit alterius corruptio. Secunda vero, quia principium vitę in omnibus viuentibus est forma substantialis, cùm viuere viuentibus sit esse, vt dicitur secundo de anima.

Vtrum sit res aliqua naturalis quæ hominẽ reddere inuisibilẽ possit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

A D hanc rationem posset dici secundum Hermetis sententiam, cuius est prædicta responsio, quòd non oportet semper ad generationem formæ substantialis priorem formam corrumpi, sed tunc tantùm quando talis forma sit per extractionem de materia. forma autem huiusmodi statuæ non sit per eductionem de materia, sed per inductionem eius in materia. ideo ratio non sequitur. Sed hęc responsio nulla est, tum quia cùm cælum sit agens naturale, non potest formam substantialē inducere in materiam quæ de potentia materiæ non educatur: tum quia plures formæ substantiales non possunt esse in eodem, vt superius est ostensum, & in pluribus locis sanctus Thomas ostendit.

Secundò, contra principalem responsionem arguitur. In huiusmodi statuis per se motis nō est sensus tactus, ergo neque omnino sensus, ergo neque principium vitę. probatur antecedens, quia tactus non inuenitur sine organo medię temperato: talis autem temperies nō inuenitur in lapide, cera aut metallo ex quo fit statua. probatur prima consequentia, quia sensus non potest esse vbi non est tactus. Secunda verò, quia moues in his, scilicet quæ localiter ex se mouentur, est sensus vel intellectus, intellectus autem in generabilibus & corruptibilibus non est sine sensu. Diceretur forte ad hanc rationem secundum Hermętis sententiam, quòd huiusmodi statuæ non habent sensum vniuocum cum sensibus animalium generabilium, sed alterius rationis. Sed hoc est voluntarię dictum & absque ratione, quia cum huiusmodi statuæ sint res corruptibiles, necesse est in ipsis ponere principium motus si ex se mouentur, tale quale ponit Arist. in omnibus corruptibilibus quæ seipsa mouęt. s. sensum: & si sensus eiusdem rationis ponitur in hominibus & in imperfectissimis animalibus, multò magis ei usilem rationis erit sensus in huiusmodi statuis si animatæ sunt & habent sensum, cum ipsis insimis animalibus, puta ostreis & conchyliis, quibus secundū materiæ mixtionem videntur esse propinquæ. Tertio, si huiusmodi statuæ per solam virtutem cęlestem sortiuntur principiū vitę per quod moueant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. hoc autem est falsum, si per principium vitę intrinsecum operentur, ergo &c. probatur consequentia, quia viuentia quę ex sola virtute cęlesti generantur, sunt ignobiliora inter alia animalia, vt patet in genitis ex putrefactione. falsitas autem consequentis probatur, quia in earum actibus apparent nobiles operationes, cùm respondeat de occultis. Quarto, si virtute corporum cælestium sortiuntur principium vitę per artem necromanticam, erit inuenire talium generationem absque huiusmodi arte, hoc autem non inuenitur, ergo &c. probatur consequentia, quia effectum naturalem virtutę cælestium corporum producti contingit inueniri absque artis operatione, sicut quāuis aliquo artificio quis ad generationem ranarū operetur, contingit tamen ranas absque omni artificio generari. Per hoc excluditur positio Hermętis ab Augustino recitata octauo libr. de ciuitate dei: quę etiam authoritate diuina in Psalmis destruitur. Notat vltimò sanctus Thomas non esse omnino negandum quin in prędictis ex virtute corporum cęlestium aliquid virtutis esse possit ad illos solos effectus, quos virtute corporum cęlestium aliqua inferiora corpora producere possunt,

Vtrū imaginibus astrologicis aut etiam necromantici aliqua virtus ex corporibus cęlestibus in eis esse possit.

SED circa hoc vltimum dictum dubium occurrit, quia sanctus Thomas, secunda secundæ, quæst. 96. art. 2. videtur velle huiusmodi imaginibus nullam posse inesse virtutem ex corporibus cęlestibus prętęr eam quę materiæ naturali ex qua fiunt cōuenit. In tractatu etiam de occultis operibus naturę, tenet non esse possibile vt aliquod indiuiduum alicuius speciei aliquam virtutem permanentem transcendentem virtutę elementorum obtineat prętęr alia indiuidua eiusdem speciei, ex hoc quòd est sub determinato situ corporum cęlestium generatum. Hæc autem contradicere videntur iis quæ hic dicuntur.

A D huius euidentiam considerandum est, quòd cùm in tebus artificialis duo sint, scilicet materia naturalis ex qua fiunt, & forma artificialis, quę est accidens: dupliciter imagines huiusmodi necromanticas aut etiam astrologicas considerare possumus, aut scilicet quantum ad materiam puta auri vel argenti ex qua constituuntur, aut quantum ad formam artificialem quam sortiuntur per artem. Si considerentur quantum ad formam aut figuram artificialem, sic nullam virtutem ex corporū cęlestium impressione sortiuntur, vt dicitur in secunda secundæ loco prædicto allegato, & quoli. 12. ar. 14. cùm forma artificialis nihil aliud sit quàm compositio, ordo, & figura, vt dicitur primo Physicorum, quæ nullius actionis aut passionis principium esse possunt. Si autem considerentur quantum ad materiam ex qua cōstituuntur, sic virtutem aliquam ad agendum habere possunt, nec inconuenit aliquam virtutem habere imaginem ex hoc quòd sub tali sydere positione per aliquam transmutationem & alterationem materię suę certo quodam & determinato modo facta est, quam nō habet aliud indiuiduum eiusdem speciei. Licet enim omnem virtutem formam specificam consequentem quam vnum indiuiduum vnius speciei, puta auri habet, omne aliud indiuiduum eiusdem speciei habeat, non inconuenit tamen vnum indiuiduum ex hoc quòd sub certa constellatione alteratur & transmutatur per liquefactionem, aut per quamcunque aliam alterationē, aliquam virtutem ex corporum cęlestium impressione sortiri, quā alia indiuidua eiusdem speciei quę sub tali constellatione non sunt illo modo & ordine alterata & transmutata non habent. autum enim per fusionem & liquefactionem sub aliqua syderū positione in certam figuram redactum, aliquid virtutis habet ad aliquos effectus quam aliud aurum non habet, non quidem q talis virtus ipsi inlit figuræ, puta leonis, aut scorpionis, aut cuiuscunque alterius cælestis signi materię naturali impressę, sed inest ipsi auro aut ceręi, aut alteri materię ex qua fit imago ob alterationem & transmutationem suī factam sub tali sydęrum dispositione, cōcurrente igne, & aliis agentibus particularibus certo modo & ordine per artem ipsi materię applicatis. vnde etiā aliud aurum simili modo sub eadem sydęrū positione per ignem alteraretur, etiamsi figuram illam non haberet, eandem virtutem nanciscęretur. Inscribuntur autem huiusmodi figurę auro aut ęri aut ceræ per magos aut astrologos ex pacto expresse vel tacitè cum dęmonibus inito ad hominum deceptionem, vt est de mente August. 10. de ciuitate dei. Nam cùm sciant dæmones, materię sic sub tali constellatione alteratę ac transmutatæ virtutem ex corporum cęlestium impressione inesse posse, in hanc vanam & superstitiosam opinionem homines induxerunt, vt figuram leonis aut alterius planetæ in materiam illam imprimerent, quasi in ipsa figura quę similis est cęlesti figurę, eiusmodi virtus insit, & aliquid numinis sit in stellis. Induxerunt etiā homines ad credendum tales imagines ex figura impressa habere virtutem ex corpore cęlesti ad aliquos effectus ad quos nullo modo corpora inanimata etiam virtute corporum cęlestium se extendere possunt, vt ostensum est suprà, cùm tamen ipsi dęmones sint, qui eiusmodi effectus operantur. Signum autem quòd ex aliquo pacto cum dæmonibus inito fiant prędictæ imagines, est quòd literę quędam aut characteres quidam ipsis imprimuntur, sine quibus dicunt huiusmodi imagines efficaciam non habere: aut aliquas obseruationes seruant quę nihil ex se ad aliquem effectum valent, sicut quòd statua fodiatur in terra inuerso capite, & similia. manifestum est enim (vt dicitur in sequenti cap.) quòd literę & characteres nullam habent efficaciam ad agendum, sed sunt tantùm signa ad aliquem intellectum cui aut expressè supplicatur aut tacitè. Potest etiam dici, quòd cùm imagines huiusmodi fiunt ab jis qui magi non sunt, sed astrologi & nihil aliud obseruatur in constitutione huiusmodi imaginum, nisi vt sua certa fiant constellatione, imprimitur cęlestis figura, non quasi sua figurā virtutem habeat cælestem, sed ad significandum quòd virtus aliqua ineſt illi materię, causata ab illo sydere cuius figura imaginē est impressa. Quod ergo hoc loco dicitur huiusmodi imaginibus ex virtute cælestium corporum aliquid virtutis inesse posse, intelligitur non ratione figurę & formę artificialis, sed ratione materię naturalis alteratę ex qua huiusmodi imagines fiunt. in secunda secundę autem vbi negat sanctus Thomas ipsis aliquid virtutis inesse posse, loquitur de ipsis ratione figurę & formę artificialis: & sic nulla est contradictio. Quod verò secundo loco adducitur ex tractatu de occultis operibus naturę, non obstat proposito, quia ibi vt ex processu apparet, loquitur sanctus Thomas de virtute substantialem formam consequente: hic autem sermo est de virtute nonnihil alicui materię naturaliter alterationem certo & determinato ordine facta incommunicata & impressa.

ADVERTENDVM autem quòd huiusmodi imagines habere virtutem ad illos solos effectus quos virtute corporum cęlestium aliqua corpora inferiora producere possunt, dupliciter possumus intelligere. primò quòd possunt habere aliquid virtutis, quę aliquibus aliis corporibus est naturalis, & non aliam. puta quòd sicut magnes ex ratione proprię formę virtute cęli coagente ferrum ad se trahere potest, ita alicui imagini aut neromanticę, aut astrologicę ex impressione corporis cęlestis dari potest vt ferrum ad se trahat: & sic de aliis virtutibus quę corporibus mixtis virtute cęli naturaliter conueniunt. Secundò, q̄ non solum possunt habere virtutē quę alicui corpori mixto secundū suam speciem est naturalis, sed etiam possunt habere aliquam virtutem ex cęli impressione, quę nulli corpori mixto naturaliter conuenit, sed tamen hæc virtus ad illos tantùm effectus se potest extendere, qui per corpora inferiora virtute cęli fieri possunt, non autem ad alios. Videtur autem mihi primum sensum esse ad mentem sancti Thomę, non autem secundū, tum ex modo loquendi, tum quia superius in vna ratione dixit, quòd nulli rei est naturale, nō posse fieri virtute cęlestium corporum. Videtur enim velle, quòd virtus corporea quę alicui corpori est naturalis, possit virtute cęli illi imaginibus cōmunicari ad similes effectus, licet materię ex qua fit imago, talis virtus ex ratione propriæ speciei non conueniat: sicut figuræ ceręæ potest virtute cæli cōmunicari vt sāguinis fluxū reprimat, quod naturaliter conuenit Sapphiro. vnde & de potęcia, q. 6. ar. 10. inquit quòd ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, scilicet ad quasdam corporum trāsmutationes, naturalium corporum superiorum & inferiorum vires sufficere possunt. Huius autē rei causam esse puto, quia in virtute solis continentur omnes formæ tam substantiales, quàm accidentales quę in corporibus inferioribus inueniūtur: & ideo sicut ferro virtute formæ ignis agentis in ipsum communicatur virtus calefactiua, ita & virtute cæli in qua forma ignis continetur, potest causari aliqua forma accidentalis in aliquo quæ poterit calefacere, licet illa virtus sibi naturalis non sit.

Signū quòd virtus in naturalibus sine diuturna.

SED tunc dubium remanet, quia virtutes & actiones talis imaginum sunt diuturnæ, virtutes autem & actiones quæ non sunt alicui naturales, non sunt diuturnæ, vt patet in aqua calefacta qua calefacit, sed non diu remanet calefacta vt oplsit calefacere. Respondetur quòd licet vitutes quæ sunt alicui prætęr naturam, si ab agentibus particularibus cui tales virtutes naturaliter conueniunt, in ipso causentur, non sint diuturnę, si tamen ab agente vniuersali, eiusmodi est cælum, imprimantur, possunt esse diuturnę. quę enim in inferioribus virtute superiorum fiunt, non sunt simpliciter prætęr naturam, licet aliquando sint prætęr hanc naturam particularē talis speciei, vt potę esse formam specificam non consequentia, vt superius patuit, & ideo diuturna esse possunt, & per consequens per huiusmodi virtutes inquantum in ipsis virtus cælestis saluatur, ad aliquos effectus prædictę imagines efficaciam habent. Potest etiam dici, quòd virtus cęlestis quæ in ipsa imaginibus continetur, non est perpetuò in hac imaginis materia, sed tantum durat quantum influxus illius cælestis dispositionis ex quo causata est durātisficut virtus calefactiua in aqua tantùm durat quantum durat in ipsa virtus ignis calefacientis. Ex his sequitur quòd si virtute naturali aliquorum corporum fieri potest vt aliquis ad amorem, odium, concupiscentiā vel aliquid huiusmodi ex corporali quapiam transmutatione concitetur, aut etiam in amentiam cadat, quod non est inconueniens dicere, per prædictas imagines simile virtute cæli fieri posse. Et eadem ratione si potest homo virtute naturali aliquorū corporum ab huiusmodi passionibus per corporis transmutationem liberari, non inconuenit debere idem per huiusmodi imagines virtute cæli posse fieri.

IN hoc tamen aduertendum est, quòd cum corpus non agat nisi per tactum eius in quod immediatè agit, fatuum est dicere quòd ex virtute imaginis tad ignem positæ possit mulier aliqua in alia domo existens deficcari & torqueri. oportet enim si qua virtus ad aliquam corporis trāsmutationem virtute cæli imagini adest, vt ipsa imago contactu quodam siue mediato siue immediato corpus alterandum tangat. Non enim magnes attrahit ad se ferrum nisi sit in tanta propinquitate quòd ipsum ferrū aut per se immediate tangat, aut per aerē in quo eius virtus recipiatur. Hæc autem dixerim de imaginibus, saluo semper meliori iudicio, cui me & in hoc aliis libenter submitto.

ATTENDENDVM autem q̄ hoc vltimum dictum apposuit sanctus Th. pro solutione rationis quā à signo opposita opinio arguebat. Cùm enim arguebatur opera magorū virtute corporum cęlestium fieri, hoc videlicet signo, quòd à magis stellarum certus situs cōsideratur, & corporalium rerum adhibentur auxilia: Respondetur quòd hoc ideo fit, quia ad aliquos magorum effectus & corpora cælestia & alia corpora operantur: prætęr hos tamen effectus alia opera per magos fiunt ad quæ virtus corporea non se extendit, vt in rationibus patuit: & ideo oportet ea in aliquem intellectum referre.

Vnde magorum operationes efficaciam habeant.

Cap. 105.

Signū cum vt supra.

NUnc igādum autem relinquitur vnde artes magicæ efficatiā habēt: quod quidē facile perpēdi potest, si modus operationis earū attendatur. In suis enim operatiōibus vtūtur vocibus quibusdā significatiuis ad determinatos effectus producendos: vox autem inquantum est significatiua, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferētis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantæ virtutis quòd sua conceptione res possit causare: quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo præsentat. Ex intellectu autem eius ad quem sermo dirigitur: sicut cùm per significationem vocis in intellectum receptam audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quòd voces illæ significatiuæ à Magis prolatæ efficacitatem habent ex intellectu proferentis. quum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diuersitas essentialium principiorum diuersitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominū huius dispositionis inuenitur, quòd eius cognitio ex rebus causatur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptione sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, & dicentur æquiuocè homines.

2 Amplius virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solùm cognitio aliquid faciendi: per disciplinam autem aliquid acquirūt quòd huiusmodi operationes magicas efficiat, nō est igitur in eis ad huiusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola. Si quis autem dicat quòd huiusmodi homines à sua natiuitate ex virtute stellarum sortiūtur præ cæteris virtutem prædictam: ita quòd quantumcunque alii instruantur, qui hoc ex natiuitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: primò quidem dicendum est, quòd corpora cælestia super intellectū imprimere nō possunt, vt suprà *ostensum est, nō igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicuius hanc virtutem, quòd repræsentatio suæ cōceptionis per vocem sit alicuius effectiua. Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significatiuarum operatur, super quam possunt corpora cælestia imprimere, cùm huiusmodi operatio sit per organum corporale: hoc nō potest esse quantum ad omnes effectus qui per huiusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quo non possunt omnes effectus virtute stellarum produci: ergo neque ex virtute stellarū aliquis sortiri potest hanc virtutem, vt eosdem effectus producat. Relinquitur igitur quòd huiusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi sunt, supplicationes, adurationes, aut etiā imperia quasi ad alterum colloquentis. * cap. 84. huius lib.

3 Item, in obseruationibus huius artis vtūtur quibusdam characteribus & figuris determinatis. figura autem nullius actionis principium est, neque passionis: alias mathematica corpora essent actiua & passiua. nō ergo potest per figuras determinatas dispōni materia ad aliquem naturalem effectum suscipiendum. nō ergo vtuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus, relinquitur ergo quòd vtuntur eis solùm quasi signis. non enim est aliquid determinatum dare. signis autem non vtimur nisi ad alios intelligentes. habent ergo magicæ artes efficatiam ab illo intelligente ad quem sermo magi dirigitur. Si quis autē dicat quòd figuræ aliquæ appropriātur aliquibus cælestium corporum, & ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum cælestium corporum impressiones suscipiendas: videtur non rationabiliter dici. non enim ordinatur aliquod patientis ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quod est in potentia, illa ergo tantùm determinat ipsum ad specialem impressionem suscipiendam, per quæ in potentia fit quodammodo. per figuras autem non disponitur materia vt sit in potentia ad aliquam formam: quia figura abstrahit secundum suā rationē ab omni materia & forma sensibili: cùm sit quoddā mathematicum. non ergo per figuras & chara-

teres determinatur aliquod corpus ad suscipiendā aliquā influentiam cælestis corporis.

4 Præterea, figuræ aliquæ appropriantur corporibus cælestibus vt effectus ipsarum. nam figuræ inferiorum causantur à corporibus cælestibus: prædictæ autem artes non vtuntur characteribus aut figuris quasi effectibus cælestiū corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. appropriatio igitur figurarum ad aliqua cælestia corpora, nihil ad propositum facere videtur.

5 Item, per figuras non disponitur aliqua materia naturalis ad formam, vt ostensum est. corpora igitur in quibus sunt impressiæ huiusmodi figuræ, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendum influentiam cælestem cum aliis corporibus eiusdem speciei. Quòd autem aliquid agat in vnum eorum quæ sunt æqualiter disposita propter aliquid sibi appropriatum ibi inuentum, & non in aliud, non est operantis per necessitatem naturæ, sed per electionem. patet ergo quòd huiusmodi artes figuris vtentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente. Hoc etiam demonstrat, & ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, characteres enim signū est in quo datur intelligi quòd figuris huiusmodi non vtuntur, nisi vt signis exhibitis alicui intellectuali naturæ. Quia verò figuræ in artificialibus sunt quasi formæ speciales: potest aliquis dicere quòd nihil prohibet quin constitutionem figuræ quæ dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia cælesti, non secundum quòd figura est, sed secundum quòd causat speciem artificiati quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de literis quibus inscribitur aliquid in imagine, vel aliis characteribus, nihil aliud potest dici quàm quòd signa sunt: vnde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum: quod etiam ostenditur per sacrificia, prosttationes, & alia huiusmodi quibus vtuntur: quæ non possunt esse nisi signa reuerentiæ exhibitæ alicui intellectuali naturæ.

* *Super cap. 105.*

POstquam ostendit sanctus Tho. quòd magorum opera corporum cælestium virtute fieri non possunt, vult deinceps vestigare vnde magicę artes efficaciam habeant. Et ponit hanc cognitionem. Artes magicæ ab aliqua intellectuali natura habent efficaciam Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd ab intellectuali substantia efficaciam habēt. Secundò ostēdit quòd talis substantia intellectualis non est bona, cap. seque. Quantum ad primum probat propositum, præmittendo duo. Primum est, Magi in suis operationibus vtuntur quibusdam vocibus significatiuis ad determinatos effectus producendos. Secundum est, quòd vox inquantum significatiua non habet virtutem nisi aut ex intellectu proferentis, si aliquis intellectus sit tantæ virtutis, quòd sua conceptione res causare possit, quam vocis officio producēdis effectibus quodammodo præsentat: aut ex intellectu eius ad quem sermo dirigitur, cum per significationem vocis in intellectum receptam ad aliquid faciendū inducitur. Tunc sic arguitur. Aut voces ille significatiuę à magis prolatæ efficaciam habent ex intellectu proferētis, aut ex intellectu eius ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. non primum, ergo secundum. probatur minor dupliciter. primo, quia si sint aliquid homines qui verbis cōceptionem sui intellectus exprimentibus res propria virtute transmutare possint, erunt alterius speciei ab aliis hominibus: equino cē dicentur homines. cum enim virtus essentiā cōsequatur, virtutis diuersitas essentialium principiorum diuersitatem ostendit. intellectus autem communiter hominum huius dispositionis inuenitur, quod eius cognitio ex rebus causatur magis quā sua conceptione res causare possit. Secundo, quia per discipliuam aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant: virtus autem faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solū faciendi cognitio. Nec potest dici ꝙ huiusmodi homines ex sua natiuitate virtute stellarū præ cæteris hanc virtutem fortiantur, ita quòd quātumcunque alii instruantur qui hoc ex natiuitate non habēt, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: quia ostensum est suprà quòd corpora cęlestia super intellectum imprimere non possunt. si dicatur quòd etiam imaginatio aliquā in prolatione vocū significatiuarū operatur super quam possunt corpora cęlestia, hoc non potest esse quantum ad effectus qui per huiusmodi artes fiunt, cum ostensum sit suprà non omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci posse. Confirmatur hęc ratio, quia voces significatiuę quibus magi vtuntur, inuocationes sunt, supplicationes, adiurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

CIRCA id quod dicitur vocem inquantum significatiuam non habere virtutem, aduertendum quòd addidit sanctus Thomas inquantum significatiuam, quia non inconueniret vocem inquantum est cum motu aeris inferioris & exterioris sonum deferentis, aliquid virtutis habere: sed inquantum significatiua virtutem non habet, quia significatio ex parte vocis nihil aliud est quàm habitudo rationis signi ad signatum. constat autem huiusmodi habitudinem virtutem actiuam non habere.

CIRCA aliud dictum, quoniam scilicet si homines aliqui verbis res propria virtute transmutare possent, essent eum aliis homines æquiuocē: considerandum est quòd idcirco addit S. Thomas propria virtute, quia non inconuenit hominem suis verbis aliquid posse transmutare virtute alterius, sicut sacerdos virtute diuina verbis consecrationis panem in corpus Christi conuertit.

CIRCA id quod dicitur virtutem faciendi non acquiri per disciplinam, dubiū occurrit. Ars enim & quælibet scientia practica est forma actiua. forma autem actiua rationem virtutis habet. sed hæc per disciplinam acquiruntur, ergo falsum est virtutem faciendi per disciplinam non acquiri. Respondetur quòd dupliciter accipi potest nomen virtutis. Vno modo vt significat ipsam potentiam actiuam qua agens agit, sicut calorē dicimus ignis esse virtutem. Alio modo pro eo quod superadditur potentię tanquam eius complementum per modum formę permanentis, quo modo habitus appetitus dicuntur virtutes morales, & habitus intellectus virtutes intellectuales. Virtus ergo hoc loco non accipitur secundo modo, secundum quem modum ars & scientia practica potest virtus nuncupari, sed primo modo. nam (vt inquit sanctus Thomas inferius libro 4. cap. 77.) per habitum non datur nobis aliquod posse, sed vt bene aliquid vel malè agamus: & ad hunc sensum falsum est quod omnis forma quæ aliquo modo est operatiua, sit virtus. Secundò principaliter arguitur. Magi in obseruationibus huius artis vtuntur quibusdam characteribus & figuris deteminatis, & non tanquam quibusdā dispositionibus materiæ ad aliquem naturalem effectum, ergo solùm quasi signis, ergo habent magicæ artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo dirigitur. Probatur secunda pars antecedentis, quia figura nullius actionis aut passionis est principium: aliàs mathematica corpora essent actiua & passiua. consequentia verò prima probatur, quia non est aliud determinatū dare, secunda verò probatur, quia signis non vtimur nisi ad alios intelligentes. Si quis diceret, quòd quia aliquæ figuræ appropriantur aliquibus cælestium corporum, ideo inferiora corpora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum corporum cælestium impressiones suscipiendas, tanquam scilicet similes habentias figuras, & illis appropriatas: hoc non videtur rationabiliter dici. Primo, quia per figuras non disponitur materia vt sit in potentia ad aliquam formam. cùm figura secundum suam rationem tanquam quoddam mathematicum abstrahat ab omni materia & forma sensibili: illa vero tantùm determinent patiēs ad specialem impressionem suscipiendum per quę in potentia sit quodammodo, cùm non ordinetur patiens ad suscipiēdas impressiones agentis nisi per hoc quod est in potentia. Secundo, quia aliquæ figuræ appropriantur corporibus cęlestibus vt effectus ipsarum, cùm in istis inferioribus ab ipsis causentur: prędictę autem artes non vtuntur characteribus & signis quasi effectibus cęlestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem: & sic appropriatio figurarum nihil ad propositum facere videtur. Tertio, quia corpora in quibus sunt impressiōnes huiusmodi figurę, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam cælestem cum aliis corporibus eiusdem speciei, cum per figuram non disponatur aliqua materia naturalis ad formam. ꝙ autem aliquid agat in vnum eorum quæ sunt æqualiter disposita propter aliquid sibi appropriatum ibi inuentum, & non in aliud, non est operantis per necessitatem naturę, sed per electionem. Confirmatur propositū ex ipso nomine talibus figuris imposito, dum scilicet eas characteres dicunt. nam cùm character signum sit, id est quod Grecè dicitur charakter, Latinè signū dicatur, datur intelligi quòd illis non vtuntur, nisi vt signis alicui naturę intellectuali exhibitis. Posset autem aliquis ad prędicta dicere quod constitutionem figure quę dat speciem imagini, consequatur ex aliqua influentia cælesti aliqua virtus, nō secūdum quòd figura est, sed secundum quòd causat speciē artificiati quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed tamen de literis inscriptis, vel aliis characteribus non potest dici, nisi ꝙ signa sint. Confirmatur per sacrificia & prostrationes quibus vtuntur, quę non possunt esse nisi signa reuerentiæ alicui intellectuali naturæ exhibitæ.

CIRCA fundamentum principale huius rationis, scilicet, Figura nullius actionis principium est neque passionis, dubium occurrit ex duplici capite. Primò, quia figura videtur adiuuare ad motum, aut etiam ipsum impedire. Nam corpora lata tardius descendunt, acuta autem velotius. Secundò, quia anima nō causatur in materia nisi organizata, determinatam figuram habēte hoc autem non esset nisi figura esset materiæ dispositio, ergo &c.

CIRCA etiam fundamenti probationem, quia videlicet corpora matheniatica non sunt actiua & passiua, & quia mathematica abstrahūt à materia & forma sensibili, dubitatur. Posset enim aliquis dicere ad intentionem Alberti in secundo libro priuer. alium & antiquorum magorum, quòd licet mathematica secundum rationem abstrahant à materia & forma sensibili, nō abstrahunt tamen ab istis secundum esse: & ideo licet vt in abstractione mathematica considerantur, nō sint principia actionis aut passionis, secundum tamen quòd sunt in materia sensibili secundum suum esse, sunt & actionis & passionis principia, sic enim sunt quodāmodo naturalia. Item quantitas mathematicum quidam est, & tamen vt dicitur 3. q. 77. art. 2. ipsa est prima dispositio materiæ, ergo nō repugnat mathematicis esse materiæ dispositionem.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd figura proprię accepta de qua est hic sermo, nihil aliud est, vt habetur ex san. Tho. 3. distt. 16. q. 2. art. 1. ad primū, quàm qualitas ex terminatione quantitatis resultans: & ideo sicut quantitas est mathematicum quidam, ita & figura mathematica autem abstrahunt à materia sensibili secundum suam rationē, licet sint in tali materia secundum esse, & ideo secundum rationem abstrahunt ab actione & passione, quæ non fiunt nisi ratione materiæ aut formæ sensibilis. omne enim agens corporeum, agit in alterum per aliquam sensibilem formā & materialem: & omnem quod patitur, per sensibilem materiam patitur, cui conuenit alterari. Figura ergo veluti quoddam mathematicum existens, cum à forma & materia sensibili secundum suam rationem abstrahat, nō potest esse id quo agens agit tanquam principio actiuo: neque potest esse id quo patiens patitur & alteratur, taquā principio passiuo, per quod scilicet subiectum fit: alicuius formę receptiuū: & sic dicitur ꝙ neque actionis neque passionis principium esse potest. Cū autē contrà arguitur primò, quia videtur figura adiuuare ad motum, aut etiam ipsum impedire: dicitur ꝙ hoc non est, quia ipsa figura sit principium quo mouens mouet, aut motum mouetur, sed quia secundum diuersitatē figurarum sit diuersa applicatio mouentis ad motum: secundum autē diuersam applicationē mouētis & moti, virtus mouētis magis aut minus penetrat id quod mouetur, & sic velociorem aut tardiorem motū causat. vnde. 4. cæli, tex. 44. & 45. ponit Arist. & Com. corpora grauia acutæ figuræ esse diuisiua continuorum citò, non autem corpora lata. Cū arguitur 2. quòd anima non introducitur nisi in materia organizata & debitè figurata, dicitur ꝙ hoc non est quia figura sit dispotio materiæ per quam fit animæ susceptiua, sed quia anima talē materiæ dispositionē requirit ad quā talis figura consequitur. Nam diuersas formæ materiales diuersę figuræ consequuntur propter quod figura est maximum indiciū speciei in aliquo per se vno. Cū etiam ratio san. Tho. impugnatur, quia licet mathematica abstrahāt à materia sēsibili secundum rationem, non tamen abstrahunt secūdum esse: dicitur ꝙ ad hoc vt aliquid sit principiū quo agens materiale agat naturalem effectum, aut quo patiens patiatur, non sufficit vt habeat esse in materia sensibili, sed etiā requiritur, vt in sua ratione materiā sensibilem includat, cum enim id quod agit, sit ipsum compositū ex materia & forma, & sit aliquo sensibile, necesse est vt principiū quo naturaliter agit, ad materiam sensibilē secundum se ordinem & dependentiam habeat. Similiter oportet vt dispositio materiæ naturali ad susciendam aliquam formā adipsam materiam secundum suam naturē habeat ordinem & dependentiā, sicut & forma ad quam disponit, ordinem & dependentiam ad materiam habet. quod autem ordinem & dependentiam secūdum propriam naturam habet ad materiā, sine materia intelligi aut diffiniri non potest. ideo ideo necesse est vt principium agendi aut patiendi naturaliter in sua ratione materiam includat, sitque de genere naturalium, non autem de genere mathematicorum: Cū vltimo loci inducitur auth. san. Th. dicentis ꝙ quantitas est prima dispositio materiæ, dicitur ꝙ dispositio materiæ dupliciter accipi potest, Vno modo pro eo quo materia præparatur ad alicuius formæ susceptionem, & sic ad eam impotentia. Alio modo pro omni accidente materiæ inhærente. quantitas ergo est prima materiæ dispositio. secundo modo inquantum est primum accidens inhærens materiæ, & omnia alia accidentia ad materiam mediante quantitate referuntur, vt dicitur loco prælegato. non est autem dispositio primo modo, nisi forte dicatur dispositio sine qua non. ideo quod adducitur, non est contra propositum.

CIRCA id quod videtur velle san. Th. figuras scilicet quæ sunt in huiusmodi imaginibus, non esse effectus corporum cælestium, dubitatur, quia huiusmodi figuræ per motum fiunt: omne autem quod fit per motum, à corpore cælesti dependere videtur, ergo &c.

AD huius euidentiam considerādum est, quòd aliter loquēdum est de figuris naturalibus rerum corporalium, & aliter de figuris quæ per artem fiunt. Cùm enim cælum sit agens naturale, & sit causa omnis formæ naturalis, oportet figuras naturaliter ad formas aliquas subitantiales consequentes, in cælum sicut in causam vniuersalē omniū inferiorū corporaliū referri. Figuræ autem per artē introductę non consequuntur formā naturalem substantiæ, sed fiunt ad similitudinē conceptionis quæ est in mente artificis & secundū ipsius artificis arbitriū. ideo virtus corporis cælestis quæ se ad formas duntaxat naturales extendit, nō se extendit ad huiusmodi artificiales figuras. Ad id ergo quod in oppositū arguitur, potest primò dici, ꝙ licet huiusmodi figuræ per motum fiāt, non tamen fiunt per motum naturalem, sed per motum voluntarium ab artifice prouenientē. soli autem motus naturales à primo motu dependēt, non autem voluntarij, vt est de mēte sancti Thomę in quęst. 16. de malo, art. 10. ad quintum. Posset secūdò dici, quòd cęlū est causa omnis effectus puenientis ex motu, si ipsum motum naturaliter consequatur, nō autem si consequatur motum solum ex intellectus & voluntatis dispositione, vt figura artificialis motū consequitur. Nec valet quod dicunt antiqui magi, vt referente Alberto loco prælegato, dicit enim ꝙ omnia artificialia inquantum huiusmodi à virtutibus cęlestibus prouenīūt, quia natura quę à virtute cęlesti mouetur, est principium artis, dum voluntas, nisi renitatur trahitur à natura. vt in pueris apparet, qui prędestinantur in se habiles tales ad vnam artem vel aliam, in qua si exercitentur, perfecti fiunt. Si autem reluctentur, & alias exerceant, nunq propter natura ad illam artem meruit perfectionem consequuntur. Ad hoc enim dicitur primò, ꝙ si ita ratio aliquid probat, hoc tantū probat ꝙ figuræ ad quas facienda aliqui à natura inclinātur, aliquo modo à corporibus cęlestibus procedunt. Sed hoc proposito nō obstat, quia figuræ magorū non tantùm fiunt ab habentibus naturalem inclinationem ad eas faciendas, sed etiam ab his qui na turalem hanc inclinationem non habent: vnde per hanc rationem non potest vniuersaliter concludi, ꝙ figuræ huiusmodi virtute cælesti fiant. Dicitur secundo admisso, ꝙ omnes facientes prædictas imagines. si ad illā artem naturalem haberent inclinationem, non sequitur ea quæ per artes magicas fiunt, virtutæ cælesti fieri. Inclinantur enim aliquid ad aliquam artem à natura, inquantum ex corporis & virium inferiorum dispositione sunt ad acquisitionem illius artis idoneī. sed postquam acquisierint artem, non operatur per ipsam vt ipsa à corpore cælesti mouetur, sed vt ea pro suo arbitrio magus vtitur, & prout in mente sua disponit: vnde non est necesse quod figura per artem producta sit virtutis cælestis effectus. Non enim effectus inferioris causæ refertur in superiorē, nisi illum inferiorē causa producat vt à superiori mouetur.

CIRCA introductionē vltimę responsionis quę per magos dari posset, dubitatur, quia san. Th. 2. 2. q. 96. tenet quod artificialia nullam virtutem sortiuntur ex corporibus cęlestibus. huic autem videtur repugnare ꝙ constitutionem figurę consequatur aliqua virtus, secundum ꝙ causat speciem artificiati. Sed aduertendum ꝙ dupliciter possumus hanc responsionem interpretari. Primò quidē tanquā san. Th. eam veluti veram de figura accepter, non autem de literis & characteribus: sed tunc intelligenda est conformiter ad superius dicta in præcedenti capite, non quidem ꝙ figuratum, inquātum artificiale est, aliquam virtutem sortiatur ex stellis, cum oppositū huius dictū sit de mente ipsius san. Th. 2. 2. sed ꝙ ipsum artificiati ratione trāsmutationis & alterationis factę circa materiam in constitutione figurę sub certa cōstellatione, aliquā virtutem sortiri potest ex stellis, & hac ratione potest dici aliquo modo, ꝙ constitutionem figurę inquantum figura est forma artificiati, quę illius speciem constituit, aliqua virtus consequitur, non ratione essendi figurę in quantum huiusmodi, sed ratione subiecti alterati & constituti per ipsam in specie artificiati. Vnde non inquit san. Th. absolutē, ꝙ constitutionem figurę consequitur virtus ex influentia cęli, sed addidit secundum, quòd causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis, quasi dicat, illam constitutio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nem & fabricationé figurę non cõsequitur virtus cælestis, vt est figurę constitutio, sed vt est cum alteratione & transmutatione materiæ naturalis à corpore cęlesti quæ in specie artificiati per talem figuram constituitur. Secundò, possumus interpretari prædictæ responsionis introductionem, quòd videlicet non acceptet ipsam sanctus Thomas tanquam veram, sed admittat tanquam magorum quandam fugam quantum ad figuram, ostẽdatque quantum ad literas & characteres hanc eos fugam capere non posse. Vult enim dicere, licet aliquomodo possint supra dictas rationes magi effugere dicẽdo, quòd figurã inquantum figura est, nulla virtus ex corpore cęlesti cõsequitur, ipsam tamen inquantum speciem artificiati causat, aliqua virtus consequi potest: tamen non possunt prædictas rationes effugere quantum ad literas, quas imaginibus inscribunt, & quãtum ad characteres. Confat enim ista artificiatis imaginibus speciem non dare.

Quòd substantia intellectualis quæ efficacium præstat magicis operibus, non est bona.

Cap. 106.

EST autem vlterius inquirẽdum quæ sit hæc intellectualis natura cuius virtute tales operationes fiunt. Et primò quidem apparet quòd non sit bona & laudabilis. Præstare enim patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi: hoc autem fit ex huiusmodi artibus, fiunt enim plerunque adulteria, furta, homicidia, & alia huiusmodi maleficia procurantur: vnde vtentes his artibus, malefici vocantur, non est ergo bene dispositæ secundũ virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiusmodi artes instituntur.

2 Item, non est intellectus bene dispositi secundum virtutem familiarem esse, & patrocinium exhibere sceleratis, & non quibuslibet optimis viris: huiusmodi autem artibus vtuntur plerunque homines scelerati. non est igitur intellectualis natura, cuius auxilio hæ artes efficaciam habent, bene dispositæ secundum virtutem.

3 Adhuc, intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quæ sunt hominum propria bona: quæ quidem sunt bona rationis. abducere igitur ab illis pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi, per huiusmodi autem artes non adipiscũtur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ & virtutes: sed in quibusdam minimis: sicut in inuentione furtorum: & in deprehensione latronum: & his similibus. non igitur substantiæ intellectiuæ quarum auxilio hæ artes vtuntur, sunt bene dispositæ secundum virtutem.

4 Amplius, in operationibus prædictarum artium illusio quædam videtur & irrationabilitas. requirunt enim huiusmodi artes hominem re venerea non attrectatum: cuius tamen plerunque adhibeantur ad illicitos concubitus cõciliandos in operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationale & sibi diuersum apparet: non igitur huiusmodi artes vtuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

5 Præterea, non est bene dispositus secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa prouocatur ad auxilũ alicui ferẽdum: hoc autem fit in istis artibus: nam aliqui in executione harum leguntur innocentes pueros occidisse: non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

6 Item, bonum proprium intellectus est veritas. cùm igitur boni sit bonũ adducere: cuiusliber intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum plerunque fiunt quibus ludificentur homines, & decipiantur: intellectus igitur cuius auxilio vtuntur, non est bene dispositus secundum morem.

7 Adhuc, intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur: non autem mendaciis. magi autem in suis inuocationibus vtuntur quibusdam mendaciis quibus alliciant eos quorum auxilio vtuntur: cõminantur enim quædam impossibilia, sicut quòd nisi ille qui inuocatur, opem ferat: inuocans cælum comminuet, aut sydera deponet, vt narrat Porphyrius in epistola in Anebriotem. Illæ igitur intellectuales substantiæ quibus adiuuantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur esse bene dispositæ secundum intellectum.

8 Amplius, non videtur esse habentis intellectum bene dispositum, vt si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior: aut si sit inferior, vt sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. magi autem inuocant eos quorum auxilio vtuntur, supplicẽtur, quasi superiores: cùm autem adnenerint, imperant eis quasi inferioribus. nullo igitur modo videntur esse bene dispositi secundum intellectũ. Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui huiusmodi operationes diis attribuebant. *Excluditur error.*

Super cap. 106.

MIso quòd opera magorum à substantia intellectuali efficaciam habent, vult consequenter ostendere sanctus Thomas, quòd talis substantia non est bona nec laudabilis. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd huiusmodi substantia non est bona & laudabilis. Secundò de eius malitia inquirit capitulo. sequenti. Quantum ad primum arguit primò &c. Ex magicis artibus præstatur patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti, furtis scilicet, adulteriis, & huiusmodi maleficiis: vnde & iis vtentes artibus malefici vocantur ergo intellectualis natura non est bene dispositæ secundum virtutem cuius auxilio magicæ artes vtuntur. probatur consequentia. quia præstare patrocinium aliquibus quę sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi. Secundò, huiusmodi artibus vtuntur plerunque homines scelerati, ergo &c. Probatur consequentia, quia non est intellectus bene dispositi secundum virtutem, familiarem esse, & patrocinium exhibere sceleratis, & non quibuslibet optimis viris. Si diceretur dementę Theophrasti ad prædictas rationes, quod substantia intellectualis præstans efficaciam magicis operibus non est per se mala, sed tantùm per accidens, inquantum à Magis trahitur ad vsum malorum, sicut & virtus alicuius herbæ bona est tamen efficitur mala alicui inquantum peruersi medici eas male vtuntur: pater hoc nihil esse, quia substantia intellectualis huiusmodi: voluntarię adopera magorum concurrit, & non trahitur ab ipsis ad malum vsum quemadmodum inanimata: & ideo si ad opera mala conferrat, hoc non est nisi ex eius mala dispositione. Tertio, per huiusmodi artes nõ adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ & virtutes, sed in quibusdam minimis, vt est inuentio furtorum, & latronum deprehensio, & huiusmodi, ergo &c. probatur consequentia. quia cùm intellectus bene dispositi sit reducere homines in bona rationis quę sunt hominum propria bona. adducere ab illis pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi.

ADVERTENDVM quòd licet per magicas artes aliquando accipiantur aliqua documenta scientiarum, pro maiori tamen parte exercentur ad aliqua minima: ideo quum inquit sanctus Thomas, quòd per huiusmodi artes non adipiscũtur homines profectũ in bonis rationis, intelligitur, *p* maiori parte. Vel intelligendum est de profectu in bonis rationis quo ad iudicium de agendis, & quo ad operationes virtutum, non autem quo ad cognitionem speculatiuam tantum. Videmus enim homines qui huiusmodi artibus vtuntur, per eas non proficere in actibus virtutũ, quę sunt rationis bona, sed magis ad vitia trahi, & à vero rationis iudicio abhorrere. Quartò, in operationibus prędictarum artium illusio quędam videtur, & irrationabilitas, requirunt enim hominem re venerea non attrectatũ, cùm tamen quandoque adhibeantur ad illicitos concubitus cõciliandos, ergo &c. probatur consequentia, quia in operatione intellectus bene dispositi nihil irrationabile & sibi diuersum appatet. Quintò, aliqui in executione harum artium leguntur innocentes pueros occidisse, ergo &c. probatur consequentia quia non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa prouocatur ad auxilium alicui ferendũ.

ADVER

ADVERTENDVM quòd intellectus nomine in præmissis rationibus non accipit sanctus Thom. potentiam intellectiuam præcise sumptam, sed naturam intellectualem: quæ dicitur bene dispositæ secundum virtutem & secundum morem, quando secundum regulas rationis & intellectus in suas operationes dirigitur, malè autem quando non secundum huiusmodi regulas operatur. Quia ergo verum iudicium intellectus habet vt non feratur auxilium iis qui ad aliquod suum commodum assequendum grauia committunt scelera, imòvt repellãtur & impediantur, ideo non est illa substantia intellectualis bene dispositæ quæ huiusmodi hominibus auxilium præbet.

Sexto. In operibus magorum fiunt aliqua quibus ludificentur homines & decipiantur, ergo &c. probatur consequentia. quia cum bonum proprium intellectus sit veritas, & boni sit bonum adducere, intellectus bene dispositi videtur esse alios perducere ad veritatem. Septimò. Magi in suis inuocationibus vtuntur quibusdam mendaciis quibus alliciant eos quorum auxilio vtuntur, vt q nisi inuocatus opem ferat, inuocans cælum cõminuet, aut sydera deponet, vt Porphyrius in epistola ad Anebrioté narrat, ergo &c. *p*batur consequentia, quia intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Octauo. Magi inuocant eas substantias supplicẽter quasi superiores: cum autem aduenerit, imperant eis quasi inferioribus, ergo &c. probatur consequentia, quia non videtur esse habentis intellectum bene dispositum, vt si sit superior imperanti sibi subdatur sicut inferior, aut si sit inferior, vt sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur.

ADVERTENDVM quod licet Matth. 18 dicat gloss. vnum gradum humilitatis in quo est omnis iustitia, subesse scilicet minori, non est tamen humilitatis gratia, subesse inferiori arroganti sibi imperium suprà superiorem, & illi obedire, imo esset contra rationem & contra ordinem institutum à deo, qui inferiora per superiora gubernat. ideo bene hic dicitur quod non est intellectus bene dispositi si sit superior, vt subdatur impeeranti sibi sicut inferior. Vltimo inquit san. Thom. quod per hoc error Gentilium excluditur huiusmodi operationes diis attribuentium.

Quòd substantia intellectualis cuius auxilio magicæ artes vtuntur, non est mala secundum suam naturam.

Cap. 107.

NOn est autem possibile quòd sit naturalis militia in substantiis intellectualibus quarum auxilio magicæ artes operantur. In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturã, non tendit per accidens, sed per se: sicut graue deorsum. sed si huiusmodi substantiæ intellectuales secundum suam naturam essent malæ, naturaliter in malum tenderent. non igitur per accidens, sed per se tendũt ad malum. hoc autem est impossibile. ostensum est enim supra * quod omnia per se tẽdunt ad bonum, & nihil tendit ad malum, nisi per accidens. Nõ igitur huius intellectuales substantiæ sunt secundum suã naturam malæ.

2 Adhuc, quidquid est in rebus, oportet q causa vel causatum sit aliorum ad alia ordinem non habeant, aut igitur huius substantiæ sunt causæ tantũ, aut etiam causata. Si causæ tantum, malum autem non potest esse causa alicuius nisi per accidẽs, vt suprà * ostensum est: omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod est per se: oportet igitur quod in eis sit aliud prius quam corũ malitia, per quod sint causæ. primũ autem in vnoquoque est eius natura & essentia. non igitur secundum suam naturam sunt malæ huiusmodi substantiæ.

Idem etiam sequitur si sint causata. nam nullũ agens agit nisi intendens ad bonum. malum ergo non potest esse effectus alicuius causæ nisi per accidens. quòd autem causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam: cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. non est igitur possibile quod huiusmodi substantiæ sint malæ secundum naturam.

3 Amplius, vnumquodque entium habet proprium esse secundum modum suæ naturæ: esse autem inquantum huiusmodi est bonum: cuius signum est quòd omnia esse appetunt. si igitur huiusmodi substantiæ secundum suam naturam essent malæ nullum esse haberent.

4 Item, ostensum est suprà *, quòd nihil potest esse quin à primo ente esse habeat & quòd primum ens est summum bonum. cùm autem omne agens inquantum huiusmodi agat sibi simile oportet quòd ea quæ à primo ente sunt, bona sint. prædictæ igitur substantiæ secũdũ quòd sunt, & naturam aliquam habent, non possunt esse malæ. *1.2.q.5*

5 Amplius, impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatum participatione boni. cùm enim idem sit appetibile & bonum si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile vnicuique autem est appetibile suum esse. oportet igitur quòd si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quòd hoc non sit quasi simpliciter malum sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nocium: vnde quod est alii venenum, est alteri cibus. hoc autem contingit ex eo, quòd bonum particulare quod est proprium huius, cõtrarium est bono particulari quod est proprium alterius: sicut calor qui est proprium ignis, contrarius frigori quod est bonum aquæ, & destruit ipsum. illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, impossibile est quòd secundum hunc modum possit naturaliter dici malum: tale autem est omnis intellectus; nam eius bonum est in propria operatione quæ est vniuersalium, & eorum quæ sunt simpliciter. non est igitur possibile quòd aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus non solùm simpliciter, sed nec etiam secundum quid.

6 Item, in vnoquoque habente intellectum naturali ordine intellectus mouet appetitum. proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum: bonum autẽ voluntaris est in eo quod sequitur intellectum, sicut in nobis bonum est, quod est secundum rationem: quod autem est præter hoc, malum est. naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonũ impossibile est igitur q illæ substantiæ intellectuales quarum auxilio magicæ artes vtuntur, sint naturaliter malæ.

7 Præterea, cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter sicut in proprium obiectum & finem, impossibile est quòd aliqua intellectualis substantia mala secundũ naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa iudicium boni. nullus autem intellectus talis potest esse falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut mõstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum suam naturam, sed præter naturam. nam bonum intellectus & eius finis naturalis est cognitio veritatis. impossibile est igitur quòd aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. neque igitur possibile est quòd sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

8 Adhuc, nulla potentia cognoscitiua deficit à cognitione sui obiecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam: cùm secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur, sicut visus non deficit à cognitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum existẽte, omnis autem defectus & corruptio est præter naturam, quia natura intendit esse & perfectionem rei impossibile est igitur quòd sit aliqua virtus cognoscitiua quæ naturaliter deficiat à recto iudicio sui obiecti: proprium autem obiectum intellectus est verum:

Universidad de Deusto
Biblioteca

Auth. Scripturæ.

Exclusio erroris.

impossibile est igitur quòd sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans: neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest à bono deficere. Hoc etiam authoritate sacræ scripturæ confirmatur. dicitur enim primæ Timoth. 4. Omnis creatura Dei bona. Vnde Gene. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecit, & erant valde bona.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium huiusmodi substantias intellectuales quas dæmones consueto nomine dicimus, vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quàm Porphyrius narrat in Epistola ad Anebriotem, dicens quosdam opinari esse quosdam spirituum genus cui exaudire magos sit proprium: natura fallax, omniforme, simulans deos & dæmones, & animas defunctorum: & hoc est quod efficiat hæc omnia quæ videntur esse vel bona vel praua, cæteraque circa ea quæ verè sunt bona, nihil opitulari: imò verò ista nec nosse, sed & mala consiliare, & insimulare atque impedire & inuidere virtutis sedulos sectatores: & plenum esse temeritatis & fastus: gaudere odoribus, adulationibus capi. Hæc quidem Porphyrii verba malitium dæmonum, quorum auxilio artes magicæ vtuntur, satis apertè declarant: in hoc autè solo reprehensibilia sunt, quòd hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

Quomodo reprehensibilia sint verba Porphyrii.

Super cap. 107.

POstquam ostendit sanctus Thomas, quòd substantia intellectualis cuius auxilio magicę artes vtuntur, est mala, nunc quomodo mala sit vult explicare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd non est mala secundum suam naturam. Secundò ostendit quòd est voluntarię mala, capitibus sequentibus. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: Non est possibile quòd sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus cuius auxilio magicæ artes vtuntur. Pro cuius declaratione notandum est ex doctrina sancti Thomæ in quæst. de malo. quæsti. 16. articu. 2. ꝙ quum dupliciter possit intelligi malitiam alicui esse naturalem, scilicet quia vel malum est eius natura, aut aliquid naturę, aut aliquid naturam eius consequęs, vel quia est eis naturalis inclinatio ad malum. Ad vtrumque sensum intelligitur hæc conclusio, & ideo aliquæ rationes probant quòd tales substantię non habent naturalem inclinationem ad malum: aliquæ verò probant ꝙ non sunt in seipsis malæ, tanquam malitia sit ipsorum natura. Arguit itaque primò sic: Si naturaliter huiusmodi substantiæ in malum tendunt, per se tendunt ad malum, hoc est impossibile, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod tendit in aliquid secundum suam naturam, in illud tendit per se, non per accidens, sicut graue deorsum. falsitas verò consequentis probatur, quia omnia per se tendunt ad bonum, ad malum verò nihil tendit nisi per accidens.

Quod ex sua natura inclinatur ad malum per se, ad malum tendit.

AD euidentiam consequentiæ attendendum est ex doctrina sancti Thomæ primo posteriorum, ca. de per se, ꝙ ista dictio per se importat in subiectio habitudinem causæ respectu eius quod sibi dicitur conuenire per se, ita quòd quando subiectum vel aliquid eius est causa eius quod sibi attribuitur, tunc dicitur illud sibi conuenire per se. Ex hoc autem constat ꝙ si aliquid alicui conueniat secundum propriam naturam, ita quòd natura sit ratio ꝙ illud sibi conueniat, oportet illud sibi per se, non autem per accidens conuenire: & sic optimè sequitur si substantia intellectualis mala est secundum naturam, ita ꝙ inclinari ad malum, inquantũ malũ sibi ratione proprię naturę conueniat, quòd per se tendat ad malum, non autem per accidens.

Secundò, aut huiusmodi substantiæ sunt causæ aut causata, alioquin ad alia ordinem non haberent. si causę. tunc sic: Malum non est causa alicuius nisi per accidens: sed quod est per accidens oportet reduci ad per se. ergo oportet in eis esse aliud primum quàm eorum malitia per quod sint causę. primum autem in vno quoque est eius natura & essentia, ergo, &c. Si sunt causata. tũc sic: Malum non potest esse effectus alicuius causę nisi per accidens, cùm omne agens ageudo bonum intendat. sed quod causatur per accidens tantùm, non potest esse secundum naturam, cùm omnis natura determinatum modum habeat quod procedit in esse, ergo, &c.

Quomodo oportet causa per

CIRCA primam partem huius rationis dubium occurrit, quia licet omne per accidens reducatur in id quod est per se, nõ oportet tamen vt illud quod est per se, coniungatur ei quod est per accidens in eodem. Nam quod est causa inuentionis thesauri per accidens, non est necesse vt sit per se illius causa, sed bene *se per accidens* reducitur in aliquam superiorem causam quę est eius causa per essentiã: & sic non est necesse si substãtia intellectualis sit alicuius causa per accidens, quòd in ipsa sit aliquid per quod sit causa per se.

Respondetur, quòd licet respectu vnius & eiusdem effectus non oporteat idem esse causam per se & per accidens. oportet tamen vt quod est causa per accidens, coniungatur ei quod est causa per se, vel sit idem cum ipso aut respectu vnius, aut respectu diuersorum. Album enim quod est causa per accidens domus, coniungitur domificatori qui est causa per se domus: & fodienti sepulchrum qui est causa per accidens inuentionis thesauri, est causa per se sepulchri. Et ideo si aliqua substantia aliquid habeat in se, puta maliciam, ex quo habet vt sit tantum causa per accidens, & nullo modo per se, necesse est vt sit aliquid etiam in ipsa per quod possit esse per se causa aut eiusdem aut alterius effectus. Vnde non intulit sanctus Thomas, quod oportet in eis esse aliquid prius quàm eorum malitia, per quod sint causæ malæ, sed absolutè per quod sint causæ. Obiectio autem procedit de causa per se & per accidens respectu vnius & eiusdem effectus duntaxat. Vel potest breuius dici, quod non est mens san. Tho. vt obiectio supponit, quod est causa per accidens alicuius effectus, esse etiam illius causam per se per aliquam naturam in ipso existentem, sed quod si aliquid sit causa per accidens alicuius per aliquid in ipso existens: necesse est aliquid aliud in ipso esse per quod cõueniat sibi esse causam per se, quia causa per accidens accidentalitate se tenente ex parte causæ dicitur quæ cõiungitur causæ per se. Tertio. Si huiusmodi substantiæ essent malæ secundum suam naturam, nullum esse haberent, ergo &c. probatur consequentia, quia vnum quodque entium habet esse secundum modum suę naturæ, esse autem inquantum huiusmodi est bonum, vnde omnia ipsum appetunt. Aduerte quod ista consequentia probatur à destructione cõsequentis. valet enim, habent aliquod esse: ergo sunt bonæ secũdum naturam, quia esse est quoddam bonum, & conuenit rei secundum modum suæ naturæ. Quarto. Ea quæ à primo ente sunt, bona sunt, quia omne agens agit sibi simile, primũ autem ens est summum bonũ, sed nihil potest esse quin à primo ente habeat esse, ergo &c.

Quintò. Aut talis substantia esset simpliciter mala, aut mala huic, & quantum ad hoc, sicut venenum est malum huic cui est nocium, cum tamen alteri sit eibus, non simpliciter, quia impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatum participatione boni. eum enim idem sit appetibile & bonum, tale nihil haberet in se appetibile. constat autem quòd vnicuique appetibile est suum esse, non etiam huic, quia cum hoc contingat ex eo quòd bonum particulare quod est proprium huius, contrarium est bono particulari quod est bonum alterius, sicut calor ignis contrariatur frigori aquæ, quod secundum suam naturã ordinatur in bonũ non particulare sed simpliciter, impossibile est vt etiam secundum hunc modum possit dici naturaliter malum. tale autem est omnis intellectus. bonum enim eius est in propria operatione quæ est vniuersalium, & eorum quæ sunt simpliciter.

Solutio.

AD euidentiam huius rationis considerandum est primo, quod cum simpliciter, duo habeat significata. significat enim idem quod absolutè & absque additione, & idem quod vniuersaliter, hoc loco accipitur in secunda significatione, cum dicitur quod nihil est simpliciter malũ. sensus enim est, quod nihil existens in natura est vniuersaliter, & omni ex parte malum. vnde ad hoc insinuandum inquit san. Tho. quòd impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatum participatione boni. Similiter sensus est de intellectu, quòd non fertur in aliquod particulare bonum, sed in bonũ simpliciter, id est vniuersaliter sumptum. vnde quod inquit, & eorum quæ sunt simpliciter. est expositio eius quod dixerat propriam operationem intellectus esse vniuersalium. Considerandũ secũdo ex doctrina san. Th. 1. q. 63. ar. 4. ꝙ bonum vniuersale à bono particulari differt. quia bono vniuersali nullum malum coniunctum esse potest. cum enim malum dicatur ex priuatione alicuius perfectionis, dicere ꝙ bono vniuersali esse coniunctum aliquod malum, est dicere ꝙ bonum vniuersale aliqua perfectione careat, & sic non erit bonum vniuersale, sue accipiatur bonum vniuersale secundum perfectionem. siue secundum prędicationem, bono autem particulari potest aliquod malum coniunctum esse, quia non incongruum aliquam rem particularem vnam habere perfectionem, & alia perfectione carere, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse cõsumptiuum aliorum. Ex quo sequitur, quod cum omnis natura in bonum aliquo modo tendat, illud quod in bonũ vniuersale secundum naturam tendit: nullo modo, nec per se inquam, nec per accidens in malum tendit secundum naturam. cum bono vniuersali nullum malum sit coniunctum, quod verò secundum naturam tendit in aliquod particulare bonũ, potest naturaliter

naturaliter tendere in aliquod malum, per accidens tamen, inquantum, videlicet bono ad quod ordinatur aliquod malum cõiungitur. Vnde cum natura intellectualis non in bonum particulare, sed in bonum vniuersale tendat, quod est obiectum suę operationis, sequitur quòd nullo modo naturaliter tẽdat in malum. Ex quo relinquitur, vt infert san. Tho. ꝙ non est possibile, vt aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus, nõ solum simpliciter, tanquam videlicet tendens in vniuersaliter malum, cum nullum existens sit vniuersaliter malum, sed nec etiã secundum quid, tanquam videlicet tendens in aliquod bonum cui coniungatur malum alterius, cum tendat in bonum vniuersale cui nullum malum cõiungi potest. vniuersale enim est obiectum intellectus & voluntatis.

SED occurrit duplex dubium. Primũ est, quia posset aliquis dicere, ꝙ licet bono vniuersali secundum perfectionem, quale est bonum diuinum, nullum malum coniunctum esse possit, bono tamen vniuersali secundum prædicationem non inconuenit aliquod malum coniunctum esse, quia huiusmodi vniuersale bonum habet esse in bono particulari, cui aliquod malum cõiungi potest. intellectus aũt & voluntas ordinantur in bonum vniuersale secundum prędicationem tanquam in obiectum, non autem in bonum vniuersale secundum perfectionem. vnde ex S. Th. prima parte loco allegato habetur, ꝙ ordinatur in aliquod bonum secundum communem rationem boni: ideo non sequitur si natura intellectualis ordinatur in bonum vniuersale secundum naturam, ꝙ non ordinetur naturaliter ad aliquod malum: satte per accidens. Secundum dubium est, quia dicitur aliquod bonũ esse malum aliquo modo etiam inquantum est malum alicui, vt patet hoc loco: sed deus est malus damnatis, inquãtum eos punit, ergo deus est aliquo modo malus, sed aliquid naturaliter inclinatur in deum. s. substantia intellectualis quæ diligit ipsum naturaliter: vt ostendit san. Th. 1. q. 60. ar. 5. & tamen natura intellectualis ordinatur in bonum vniuersaliter, ergo falsum est qđ hic dicitur, illud. s. quod secundum suam naturam ordinatur in bonum nõ particulare, sed simpliciter non posse dici malum etiam secundum quid, inquãntum. s. est malum alicui.

AD primum horum dicitur, ꝙ licet bono vniuersali vt particularizato in bono, hoc aliquod malum adiungi possit, ipsi tamen absolutè & secundum præcisam rationem vniuersalis boni accepto nullum malum adiungitur, quia sicut ratio vniuersalis boni secundum se abstrahit ab omni particulari bono, ita ab omni malo abstrahit quod bonum particulare concomitatur. vniuersali enim nihil inquantum huiusmodi sibi contrarium adiungi potest. sicut animali rationali non potest irrationale coniungi: intellectus autem & voluntas feruntur secundum naturã formaliter in ipsum bonum secundum vniuersalem boni rationem, non secundum aliquam particularem rationem. Nam intellectus apprehendit bonum simpliciter, & absolutè appetãdo naturaliter bonum vt sic, non autem hoc aut illud bonum nisi materialiter, in quantum videlicet in ipso saluatur ratio boni. Ad secundum dicitur primò, ꝙ loquitur san. Th. de eo ꝙ est malum alicui ex perfectione suæ naturæ: quia videlicet eius naturam comitatur esse alteri nocium. quod enim ordinatur naturaliter in bonum cui taliter coniungitur malum, naturaliter inclinatur in illud malum per accidẽs: siue in malum secundũ quid: & si aliquid ordinatur in bonum cui non conueniat hoc modo ratio mali, non dicitur naturaliter inclinari in malum etiam secundum quid. modo dicitur ꝙ esse nocium damnatis non conuenit ex libera eius voluntate, ideo ratio nõ sequitur. Dicitur secundò, ꝙ loquitur san. Th. de inclinatione rei in bonum tanquam in per se & proprium obiectum, quia. s. si ratio aliqua mali concomitatur tale bonum, dicitur res naturaliter inclinari in malum secundum quid. si autem nulla ratio mali illi bono iungatur, non dicitur etiam secundum quid inclinari naturaliter in malum. modo licet natura intellectualis naturaliter inclinetur in deum: non tamen inclinatur in ipsum sicut in per se & proprium obiectum, sed in vniuersalem rationem boni. ideo ratio non sequitur. Sextò. Naturali ordine substantia intellectualis vult bonum, ergo &c. probatur antecedens, quia in habente intellectum, bonum voluntatis est in eo ꝙ sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationẽ: quod autem est præter hoc: malum est, naturali autem ordine in intellectus mouet appetitum. Quomodo voluntas naturaliter & ex necessitate feratur in bonum, ostensum est in præcedentibus. Similiter quomodo intellectus moueat voluntatem. Septimò. Nullus intellectus naturaliter erat circa iudiciũ boni, ergo &c. probatur antecedens, quia cum bonum intellectus & eius finis naturalis sit cognitio veritatis, falsa iudicia in operationib. intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum naturam, sed præter naturam. consequentia verò ꝙ pro batur, quia cum voluntas tendat naturaliter in bonum intellectum sicut in propriũ obiectũ & finem, impossibile est ꝙ aliqua substantia intellectualis naturaliter malam habeat voluntatẽ, nisi naturaliter erret circa iudicium boni.

Cõfirmatur prædicta ratio: Intellectus circa cognitionem veri naturaliter oberrare non potest, ergo neque voluntas naturaliter à bono deficere potest. probatur antecedens, quia cũ potentia cognoscitiua secundum rationẽ ordinetur ad cognitionem sui obiecti, nulla deficit ab eius cognitione, nisi propter aliquẽ defectũ aut corruptionem: declaratur in visu: omnis aũt corruptio & defectus est prẽter naturam. s. particularem, cũ natura intendat esse & perfectionem rei. Confirmatur conclusio authoritate Apost. 1. ad Timotheum 4. & Gen. 1. Excluditur per hoc Manichęorum error, & opinio quam Porphyrius in epistola ad Anebriotem narrat, quæ quidem malitiam dæmonum quorũ auxilio artes magicæ vtuntur, apertè declarat: sed in hoc reprehensibilis est, quòd hanc malitiam eis naturaliter inesse dicit.

Rationes quòd in dæmonibus non possit esse peccatum. Cap. 108

SI autem in dæmonibus non est naturalis malitia: ostensum est autem suprà eos esse malos, necessariò relinquitur quòd sint volũtate mali: oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit, videtur enim omnino hoc impossibile esse. Ostensum* est enim in secundo nullã substãtiam naturalem esse corpori naturaliter vniri tam, nisi animã humanã: vel secundũ quosdam animas corporum cælestium: de quibus inconueniens est æstimare quòd sint malæ: cùm motus cælestiũ corporũ sit ordinatissimus, & totius ordinis naturalis quodammodo principium: omnis autẽ alta cognoscitiua potẽtia præter intellectum vtitur organis corporalibus animatis. Nõ est ergo possibile quòd in huiusmodi substãtiis sit aliqua virtus cognoscitiua nisi intellectus: quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, nõ errat. Ex defectu enim intelligendi prouenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum: vnde nisi in apprehensione boni erretur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quod in huiusmodi substãtiis non possit esse voluntatis peccatum.

**Cap. 106 conclusio contraria prædictis probatur.*

2 Adhuc, in nobis peccatũ voluntatis accidit circa ea de quibus in vniuersali scientiam veram habemus, per hoc ꝙ in particulari impeditur iudiciũ rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hæ autem passiones in dæmonibus esse nõ possunt: quia hæ passiões sunt partis sensitiuæ, quæ nullam habet operationẽ sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiæ ſeparatæ habent rectam scientiam in vniuersali, impossibile est ꝙ per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3 Amplius, nulla virtus cognoscitiua circa propriũ obiectum decipitur, sed solùm circa extraneum. visus enim non decipitur in iudicio colorum, sed dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. in cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat. Sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc ꝙ apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, vt in nobis accidit. talis autem modus cognoscendi non est in substãtiis intellectualibus corpori non vnitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile ꝙ in substantiis separatis accidat error in cognitione: ergo neque peccatum voluntatis.

4 Item, in nobis falsitas accidit in operatione intelle-

Universidad de Piura
Biblioteca

ctus componentis & diuidentis, ex hoc quòd non absolutè rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensæ aliquid componit. In operatione autem intellectus qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens: secundum q̃ in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis & diuidẽtis: quod quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed quod ad inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem rei alicuius pertingit: sicut cùm primò apprehendimus animal, & diuidentes per oppositas differentias alteram reiecta vnam generi apponimus quousque perueniamus ad diffinitionem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur, vt differentia generis id quod non est generis differentia. sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de vno ad aliud: quod non competit substantiis intellectualibus separatis, vt suprà ostensum est. non videtur igitur quòd possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum: vnde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

5 Præterea, quum nullius rei appetitus tẽdat nisi in proprium bonum: impossibile videtur id cuius est singulariter vnum solum bonum, quòd in suo appetitu erret: & propter hoc etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum cõtingentem in executione appetitus, nunquam tamẽ peccatum accidit in appetitu naturali. semper enim lapis tendit deorsum, siue perueniat siue impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo: quia quũ sit natura nostra composita ex spirituali & corporali, sunt in nobis plura bona. aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, & aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. horum autem diuersorum quæ sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quòd id quod est minus principale, ad principalius referẽdum est: vnde peccatum voluntatis in nobis accidit cùm talis ordine nõ seruato appetimus id quod est nobis bonum sẽcũdum quid, contra id quod est nobis bonum simpliciter. talis autẽ cõpositio & diuersitas bonorum non est in substantiis separatis. quinimo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile q̃ sit peccatum voluntatis, vt videtur.

6 Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia, vel defectu, in quorum medio virtus cõsistit: vnde in his in quibus non est accipere superabundantiam & defectum, sed solum medium, non contingit voluntatẽ peccare. Nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam. nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiæ autem intellectuales separatæ non possunt appetere nisi bona intellectualia. Ridiculum est enim dicere quòd bona corporalia apperant qui secũdum suam naturam incorporei sunt: aut bona sensibilia, in quibus non est sensus. in bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam. nam sẽcundum se media sunt superabundãtiæ & defectus: sicut verum est medium inter duos errores, quorum vnus est secundum plus, alter secundum minus: vnde & sensibilia & corporalia bona per hoc in medio sunt, quòd sẽcundum rationem sunt. non videtur igitur q̃ substantiæ intellectuales separatæ secundum voluntatem peccare possint.

7 Amplius, magis à defectibus remota videtur substantia incorporea quàm corporalis: in substantiis autem corporeis quæ sunt à contrarietate remotæ, nullus defectus accidere potest. s. in corporib. cælestibus: multò igitur minus in substantiis separatis & à contrarietate remotis & à materia & à motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse cõtingere, aliquod peccatum contingere potest.

Super cap. 108.

POstquam ostendit sanctus Thomas q̃ substantiæ intellectuales non est secundum naturam malæ, vult consequenter ostendere q̃ voluntariè malæ sit. Circa hoc autem tria facit. Primo ponit rationes ad oppositum. Secundò determinat veritatẽ cap. seq. Tertiò obiectionibus respondet. Quantum ad primum arguitur primò quatuor rationibus ex hoc q̃ nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiæ separatæ non potuit error peccatũ præcedere.

Quinta ratio est, quia omne bonum substantiarum separatarum est in intellectu: impossibile autem videtur vt id cuius est vnum solum bonum, & in quo non est diuersorum bonorum cõpositio, in suo appetitu erret: propter quod videmus q̃ nũquam in appetitu naturali accidit peccatum. sed in nobis autem accidit peccatum, & bonum secundum sensum. Sexta est, quia substantiæ separatæ non possunt appetere nisi bona spiritualia: in quibus non est superabundantia neque defectus: in quibus autẽ hæc non sunt, sed solum medium non contingit voluntatem peccare. Septima est, quia in substantiis corporalibus à contrarietate remotis. s. in corporibus cælestibus, nullus defectus accidere potest, ergo & multò minus in substantiis separatis.

Quòd in dæmonibus possit esse peccatum, & qualiter.

Caput 109.

QVòd autem in dæmonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex authoritate sacr. script. Dicitur enim 1. Ioan. 3. q̃ diabolus ab initio peccat. & Io. 8. de diabolo dicitur quòd est mendax, & pater est mendacii; & quòd homicida erat ab initio. Et Sapientiæ 2 secundo dicitur, quòd inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Si quis autem sequi vellet Platonicorũ positiones, facilis esset via ad solũendum prædicta. Dicunt enim dæmones esse animalia corpore aerea: & sic cùm habeant sibi corpora vnita, potest in eis esse etiam pars sensitiua: vnde & passiones quæ nobis sunt causa peccati, eis attribuunt, scilicet iram & odium, & alia huiusmodi propter quod dicit Apuleius quòd sunt animo passiua. propter hoc etiam quòd vnita corporibus prohibentur sẽcundum positionem Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quàm intellectus nam secundum Platonem etiam anima sensitiua incorruptibilis est: vnde oportet quòd habeat operationem cui non communicet corpus: & sic nihil prohibet operationem sensitiuæ animæ inueniri in substantia aliqua intellectuali quamuis corpori non vnita: & per consequens passiones: & sic manet in eis eadem radix peccandi quæ est in nobis. Sed vtrunque præmissorum est impossibile. Quòd enim nõ sint aliquæ aliæ substãtiæ intellectuales vnitæ corporibus præter animas humanas, ostẽsum est suprà. Quòd autem operationes sensitiuæ animæ nõ possint esse sine corpore, hinc apparet quòd corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio vna sensitiua: sicut corrupto oculo visio deficit: propter quod corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet q̃ animal moriatur.

Ad euidentiam autem præmissæ dubitationis considerandum est quòd sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: vt. s. secundarius finis à principali dependeat, sicut secundarium agens à principali dependet. accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut cùm tibia deficit propter suam curuitatem ab executione motus quem virtus appetitiua imperabat, sequitur claudicatio: sic igitur & in causis finalibus, cùm finis secundarius

secundarius non cõtinetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est bonum & finis: quælibet aũt voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum. Ipsum esse perfectum & nõ potest contrariari huius velle. in illo igitur volente nullo potest peccatum voluntatis accidere, cuius bonum est vltimus finis: quod nõ continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alii fines cõtinentur. huiusmodi autem volens est deus: cuius esse est summa bonitas, quæ est vltimus finis. in deo igitur peccatum voluntatis esse non potest: in quocunque autem alio volente cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit vnicuique volenti ad volendum & amandum suipsius perfectionem, ita q̃ contrarium huius velle non possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter, vt ita ordinet suam perfectionem in alium finem, q̃ ab eo deficere nõ possit: cùm finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. relinquitur igitur suo arbitrio q̃ propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. in hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent, q̃ habentia voluntatem ordinant se & sua in finem: vnde & liberi arbitrii esse dicuntur. quæ autem voluntate carent, non ordinant se in finem: sed ordinantur à superiori agente quasi ab alio acta in finem, non autem à seipsis. potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatũ ex hoc q̃ proprium bonum & perfectionem in vltimũ finem non ordinauit, sed tuhæsit proprio bono vt fini. Et quia ex fine necesse est vt regulæ actionis sumantur: necesse est vt ex ipsa in quo finem constituit, alia regulariter disponeret, & vt eius voluntas ab alio superiori nõ regularetur: hoc autem soli deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est, q̃ appetiit dei æqualitatem, non quidem vt bonum suum esset diuino bono æquale. hoc enim in intellectu eius cadere non poterat, & hoc appetendo appeteret se nõ esse: cùm distinctio specierum secundum diuersos gradus rerũ proueniat, vt ex supradictis apparet. velle autem alios regulare, & voluntatem suam à superiori non regulari, est velle præesse, & quodammodo non subiici: quod est peccatum superbiæ: vnde cõuenienter dicitur, q̃ primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed quia ex vno errore circa principium varius & multiplex error consequitur: ideo ex prima ordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, & oditus ipsius ad deum vt resistentem suæ superbiæ, & punientem iustissimè suam culpam, & inuidiæ ad hominem, & multa alia huiusmodi. Considerandum est etiam, q̃ cùm proprii alicuius bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti vt ab ordine alicuius superiorum recedat, & alterius ordinem non derelinquat, siue sit superior, siue sit inferior: sicut miles qui ordinatur sub rege, & sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis, & non regis, aut econuerso, sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis à voluntate ducis, & dirigentis voluntatem suam in regem, mala autẽ voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis. ordo enim inferioris principij dependet ab ordine superioris. substantiæ autem separatæ non solùm ordinantur sub deo, sed vna etiam earum ordinatur sub alia à prima vsque ad vltimam, vt in secundo ostensum est, & quia in quolibet volente sub deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur: possibile fuit quòd aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem.

Et hoc quidem satis probabile est: non enim in suo bono quieuisset sicut in fine, nisi summum bonum valde perfectũ esset, potuit igitur fieri quòd de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes à diuino ordine, quæ similiter peccauerunt: aliæ verò seruantes in motu suæ voluntatis diuinum ordinem, ab ordine peccantis, quamuis superioris secundum naturæ ordinem, rectè recederent. Quomodo verò in bonitate vel malitia immobiliter vtrorumque voluntas perseuerat, ostendetur in quarto*. hoc enim pertinet ad pœnas vel præmia bonorum vel malorum. Hoc autem differt inter hominem & substantiam separatam, quòd in vno homine sunt plures appetitiuæ virtutes quarum vna sub altera ordinatur: quod quidem in substantiis separatis non cõtingit: vna tamen earum est sub altera: peccatum autem in voluntate contingit qualitercunque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset vel per hoc, quòd aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine diuino manentis: ita in homine vno contingit peccatum dupliciter. Vno modo per hoc quòd voluntas humana bonum proprium non ordinat in deum: quod quidem peccatum est commune sibi & substantiæ separatæ. Alio modo per hoc quòd bonum inferioris appetitus non regulatur sẽcundum superiorem: puta quando delectabilia carnis in quæ concupiscibilis tendit, volumus non sẽcundum ordinem rationis: huiusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

* Caput.

Super cap. 109.

POstis obiectionibus quibus arguebatur in dæmonibus peccatum esse non posse, vult san. Tho. veritatem determinare: & ponit quatuor conclusiones. Prima est, In dæmonibus est peccatum voluntatis, id est sẽcundum actum voluntatis. Primò probatur auth. primæ Io. tertio. Io. 8. & Sapien. 2. secundo probatur ratione. Et primo concluditur falsa Platonicorum positio. Secundò ponitur vera ratio. Positio Platonicorum est, quòd dæmones sunt animalia aerea habentia partem sensitiuam, & passiones quæ sunt nobis causa peccati, scilicet iram, odium, & similia. vnde de Apuleius inquit quòd sunt animo passiua, posset etiam fortasse sẽcundum positionem Platonis poni in substantia intellectuali aliqua quamuis non vnita corpori cognitio sensitiua, & per consequens passiones. Cum enim anima sensitiua sẽcundum ipsum sit incorruptibilis, oportet quòd habeat operationem cui non communicet corpus, & sic maneat in eis eadem ratio peccandi quæ est in nobis, scilicet passio. Sed vtrumque istorum est impossibile, inquit sanctus Thom. primum quidem, quia ostensum est suprà non esse alias substantias intellectuales vnitas corporibus præter animas humanas. Secũdum verò, scilicet quòd operationes animæ sensitiuæ possint esse sine corpore, hinc falsum esse constat, quòd corrupto aliquo organo sentiendi corrũpitur operatio sensus, vt patet in visu & tactu. Pro vera ratione notat primò san. Thom. quòd sicut in causis agentibus secunda rum agens à principali dependet, ita & in causis finalibus sẽcundarius finis à principali dependentiam habet: & quòd sicut peccatum in causis agentibus accidit quando sẽcundarium agens exit ab ordine principalis agentis, vt patet in claudicatione: ita peccatum voluntatis cuius obiectum est bonum & finis, est cum finis sẽcundarius non cõtinetur sub ordine principalis finis. Notat secundò, q̃ quælibet voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectũ, & non potest contrariari huius velle: ideo in illo volente cuius proprium bonum est vltimus finis, non contentus sub alio fine, sed sub cuius ordine omnes alii fines continentur, nullum peccatum voluntatis accidere potest. huiusmodi autem volens est solus deus, cuius esse est summa bonitas, quæ est vltimus finis. In quocunque autem alio volente cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum voluntatis accidere si in sua natura consideretur, quia licet naturalis inclinatio voluntatis insit vnicuique volenti ad volendũ & amandum suipsius perfectionem, non est tamen ei naturaliter inditum vt ita ordinet suam perfectionem in alium finẽ, quòd ab eo deficere non possit: cùm finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ, sed hoc suo arbitrio re-

linquitur:quod sanè patet ex differentia inter voluntatem habentia, & ea quæ voluntate carent,quæ non sunt liberi arbitrii. Ex his infert sanctus Thomas,quòd in voluntate subtantiæ separatæ peccatum esse potuit ex hoc quòd proprium bonum propriam quę perfectionem in vltimum finem non ordinauit, sed inhæsit proprio bono vt fini.

Quomodo peccatu in causis naturalibus, & in causis voluntarijs dicatur.

AD euidentiam eorum quę hic dicuntur,aduertendum primò,q̃ sicut alia est causalitas agentis,& alia causalitas finis,ita alia est dependentia vnius causæ agentis ab alia, & alia depẽdentia causæ finalis ab alio fine. Causalitas enim causæ agentis cõsistit in hoc quod est efficere,causalitas verò causæ finalis cõsistit in hoc quod est appeti tanquam id cuius gratia alia appetuntur & fiunt ab agente:ideo causam agentem secundariã dependere à causa principali nihil aliud est quàm ipsam efficere coefficiente & mouente ipsam principali agente:ipsam verò dependere ab ordine principalis agentis nihil aliud est quàm ipsam effiecre aliquid non secundum quòd principalis agentis motus & influentia in ipsam exigit,sed secundum proprij defectus cõditionem. Similiter ergo in causis finalibus nihil aliud est secũdariũ finem à principali fine dependere,quàm ipsum appeti propter appetitum principalis finis, sicut medicina appetitur propter appetitum sanitatis: & finem secundarium non contineri sub ordine principalis finis est ipsum appeti non propter appetitum & amorem principalis finis,sed propter se tantùm. Ideo sicut peccatum in agentibus naturalibus contingit , quando secundarium agens producit effectum, & non secundum influentiam & causalitatem principalis agentis,vt cùm producuntur monstra,ita in voluntariis peccatum accidit cùm secundarius finis appetitur non propter appetitum principalis finis,sed propter seipsum, quia tunc actus voluntatis fertur in aliquem secũdarium finem,non secundum quòd exigit causalitas principalis finis quæ est vt propter ipsius amorem & appetitum omnis alius finis secundarius appetatur,sed tantùm secundum ipsius secundarij finis conditionem.

In quo peccatum angelorũ fuerit.

ADVERTENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ in q.veri.q. 22.art.7. quòd sicut nõ accidit peccatum in natura quando aliquid producitur secundum ordinem & inclinationem naturæ,ita etiam in voluntariis non accidit peccatum quando voluntas vult id ad quod inclinatur naturaliter, & cuius oppositum velle non potest inquantum huiusmodi: sed quia contingit ei q̃ voluntas naturaliter appetit, coniunctũ esse aliquid aliud quod non est naturaliter volitum,sed liberè:ideò in appetitu illius naturaliter voliti potest esse peccatum nõ quidẽ ratione sui absoluté,sed ratione adiuncti,respectu cuius voluntas libera est.quia ergo vnicuique volenti est naturalis inclinatio voluntatis ad proprium bonum & suipsius naturalem perfectionem,ad ordinem autem proprij boni in vltimum finem, non est naturalis inclinatio volũtatis,ita q̃ ab appetitu sui boni secundum talem ordinẽ deficere non possit: ideo non est peccatũ in appetitu propriæ perfectionis inquãtum huiusmodi in his quorum proprium bonum sub bono proprio alterius continetur tanquam secundarius finis sub principali,sed est peccatũ si propria perfectio appetatur non propter amorem alterius boni sub quo continetur sua perfectio,& sub quo ordine appeti debet,pro illa.s.mensura in qua ad hoc tenetur. Ideo optimè infert S.Th.q̃ in subitantia intellectuali ista modo peccatum esse potuit,q̃ proprium bonum non ordinauerit in vltimum finem,sed illi inhæserit vt fini.i.q̃ suam naturalem perfectionẽ amauerit non propter amorem vlti.finis qui est deus , sed propter seipsam tantùm,in ea videlicet vltimate complicẽdo, cùm tamen deberet aliquod vlterius bonũ vltimate amare, & adipsum naturale suum bonum ordinare tanquam ad finem.

ATTENDENDVM tamen q̃ cum deus dupliciter cõsiderari possit.s.vt est principium naturæ,& vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, peccatum angeli non fuit eò q̃ non ordinauerit bonum suum in deum vt est naturalis boni principium,quia naturale est angelo suum bonum illo modo propter deum amare:sed fuit eò q̃ suum bonum nõ ordinauit in deum vt est obiectum supernaturalis beatitudinis,suam. s.perfectionẽ amando vltimatè,nullo modo supernaturali beatitudine adquẽ deus ipsum ordinauerat cõsiderata. Vnde in prima parte inquit S.Th.q̃ peccauit,quia appetiit vt finem vltimũ beatitudinis,id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertens suũ appetitũ à beatitudine supernaturali quæ est ex gratia dei.

ADVERTENDVM etiam cùm inquit S.Th. in secundariis volentibus peccatum esse posse si in sua natura considerẽtur,q̃ ideo addidit si in sua natura considerentur, quia nõ in conuenit subitantiã intellectualẽ fieri impeccabilem per gratiã,sicut beati omnes in tali statu sunt in quo peccare non possunt,non quidem ex conditione naturæ,sed ex gratiæ dono.

Quare dicitur esse ad 26.ar.1.

CONSIDERANDVM vlterius ex doctr.S. Tho.4.d. q̃ naturale aliquid esse homini,dupliciter intelligi potest:vno modo,quia ex principiis naturæ de necessitate causatur:alio modo,quia ad illud natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur.quia ergo non voluit omnino negare *naturaliter indicio sui Hanna in 1. Sen.* S.Th.naturale esse volenti creato ordinare suã perfectionẽ in *& voluntarie in alio.* aliũ finẽ(est enim sibi naturale aliquo modo, inquantum ex ratione ad hoc inclinatur suppoſita reuelatione diuina de supernaturali fine) sed tantum quòd hoc non est sibi naturale primo modo, ideo non absolutè dixit non esse sibi inditum naturaliter vt ordinet suam perfectionem in alium finem, sed addidit, ita q̃ ab eo deficere non possit,quasi diceret, illud quidem est sibi aliquo modo naturale inquantum ex ratione ad ipsum inclinationem aliquam habet,non tamen est sibi naturale tanquam ex principiis naturæ de necessitate causatum.

Dupliciter Theologorum opinio de peccato angelico.

CIRCA id quod dicitur in voluntate subsitãtiæ separatæ peccatum esse potuisse ex hoc q̃ proprium bonum in vltimum finem non ordinauit,sed inhæsit proprio bono,vt fini, aduertendum est quòd duplex Theologorum positio fuit de peccato demonis.quidam enim dixerunt q̃ peccatum eius in hoc fuit, q̃ appetit vt finem vltimum,id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire.i.proprium bonum,& propriam perfectionem sibi naturaliter conuenientem,tanquam vlt.finem,& tanquã suã finalem beatitudinem amauit: & in ipsa delectatus est,non curans de supernaturali beatitudine per gratiã habenda : quæ in visione dei per essentiam consistit. Alij verò dixerunt cum in hoc peccasse,q̃ illã beatitudinem quæ datur ex gratia,appetiit quidẽ vt vlt.finẽ,sed voluit ipsam habere nõ ex diuino auxilio,sed per virtutẽ suæ naturę, intellige non quidẽ positiuè,quasi hoc totũ fuerit volitũ ab eo.s.beatitudo quę datur ex gratia, & ipse modus habendi.s.per propriam virtutẽ,sed negatiuè,in quantum,s.voluit talem beatitudinem,& nihil considerauit de gratia & auxilio diuino,cùm tamen eam appetendo deberet tãquam ex diuina habendam gratia appetere.huius opinionis videtur esse Anselmus,cum inquit,q̃ illud appetit ad quod pertinet si stetisset. Licet autem sanctus Thomas hãc secundã opinionem videatur sequi in secundo sententiarum.dist.5. quæ.1. art.2.& in quæst.de malo,quæst,16.art.3. tamen hic & in prima parte,quæst.63.ar.3.videtur magis primæ opinioni adhærere.in hoc enim videtur angelus similitudinem dei appetisse, vt sicut deus seipso & suo naturali bono est beatus,ipseq̃ue sibi finis vltimus est,ita & ipse angelus ex modo appetendi voluit si biipsi esse vltimus finis,& suo naturali bono esse beatus,tanquã sua naturalis perfectio summum bonum esset ad nullum aliud perfectius bonum ordinatum. In idem tamen istæ duæ positiones aliquo modo(vt inquit sanctus Thomas prima parte, loco præallegato)redeunt.secundum vtranque enim positionem appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere. Si enim proprią & naturalem perfectionem, quæ est eius naturalis cognitio,aut quæcũque eius naturalis perfectio ex naturę principiis proueniens tanquã summum bonum & finalem beatitudinem amauit,constat q̃ finalem beatitudinem voluit per *Thomas in 1. Sen. dist. 5. quæ. 1. art. 2. & in quæst. de malo, quæst. 16. art. 3.* propriam virtutẽ habere,quia naturalis perfectio ex principiis naturæ proueniens,ex propria virtute procedit. Si etiam beatitudinem quę aliis datur ex gratia , voluit & appetiit habere non ab alio, constat q̃ implicitè & interpretatiue voluit à seipso & per propriam virtutem finalem beatitudinem assequi.

Quare dicitur esse ad 26.ar.1.

SED circa prædicta dubium occurrit. Si enim vt hic dicitur angelo nõ est naturaliter inditum vt suam perfectionẽ ordinet ad alium finem,sed hoc suo arbitrio relinquitur,potestque ab hoc ordine deficere,sequitur quòd angelus in primo instãti peccare potuerit.hoc autem pro falso & inconuenienti S.Thomas vbique habet,ergo & dictum illud verum esse nõ potest. Quòd aũt istud sequatur,ostenditur sic: Angelo in primo instanti nõ erat naturaliter inditum vt suam perfectionem in aliũ finẽ ordinaret,sed poterat in tali ordinatione deficere,ergo poterat se diligere,& non propter deum,sed omnis actus electiuus in habente gratiam secũdum doctr. S.Th. est meritorius, aut demeritorius.ergo ille actus fuisset aut meritum aut peccatum : sed nõ fuisset meritũ,cũ nullus actus sit meritorius nisi in deũ actu aut virtute tendat.ergo fuisset peccatum,& ita in primo instanti peccasset. Ad huius euidentiam considerandum est, q̃ cũ gratia naturã secundũ modũ ipsius naturæ inclinet (omnis enim forma inclinat suũ subiectum secundum modum ipsius subiecti,vt est de mẽte S.Th.1.q.62.ar.3.ad 2.)oportet secundũ modũ naturalitatis aut libertatis naturæ angelicę ad ea quę ad ordinẽ naturæ pertinent,esse ipsius inclinationem ad deum ad quem gratia charitasque inclinant. Secundum autem mentem S.Th.1.q.63.ar.5.& 6.angelus absolutè quidem potest in bonũ & malum:in primo tamen instanti sui esse naturaliter & determinatè mouentur in bonum , ita quòd in malum moueri nõ potest. Similiter ergo gratia in qua angeli sunt creati,absolutè quidẽ cum libertate quadam naturam angelicam inclinabat in deum,sicut in vltimum finem,ita quòd poterat angelus & diligere se propter deum,& se non propter deum diligere:in primo tamen instanti determinatè & necessariò in dilectionem dei inclinabat,ita quòd non poterat actum dilectionis circa se elicere quin se propter deum diligeret. Ad dubium ergo negatur cõsequentia. Ad probationem autem dicitur quòd ex falso fundamento procedit,quòd scilicet angelus in primo instanti esset liber ad diligendum se propter deum,& ad diligẽdum se nõ propter deum. Ad authoritatem enim sancti Thomæ dicitur q̃ in arbitrio angeli esse vt se diligat in ordine ad deũ, & sine tali ordine,dupliciter potest intelligi,scilicet absolutè siue aliquando & pro omni durationis mẽsura. Primo modo verum est, & ad illum sensum loquitur S.Th. Nã oppositio modo inclinabatur voluntas angeli ad suum bonum naturale , & ad hunc ordinem ad deum. In naturale enim bonum naturaliter inclinabatur, ita q̃ eius oppositum velle nullo tempore poterat.in hunc autem ordinem absolutè loquẽdo liberè per gratiam inclinabatur,ita q̃ quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad deum, & ita de facto in secundo instanti euenit quòd aliqui se sine tali ordine dilexerunt. Secundò verò modo falsum est,neque ad illũ sensum loquitur sanctus Thomas . Non enim in primo instanti suæ creationis angelus liber erat,vt in ipso posset diligere se,propter deum & non propter deum,sed ad hoc ex gratia determinatus erat, vt diligendo se,diligeret propter deum,non poteratque se & non propter deum diligere.

Primum modum peccati angelorum quę sequitur hoc loco S.Th. dubium non dissimulandum occurrit.

CIRCA primum modum peccati angelorum quę sequitur hoc loco S.Th. dubium non dissimulandum occurrit. Si enim peccauerunt angeli,quia conuersi sunt in proprium bonũ tanquã in vltimum finem,aut hoc fuit per actum amoris naturalis , aut per actum amoris electiui. Non quidem primũ,quia,vt habetur prima q.60.ar.3.) dilectio naturalis semper est recta. Nõ etiam secundum,quia inquit S.Th.superius in hoc cap.q̃ inest vnicuique naturalis inclinatio voluntatis ad volendum & amandum suipsius perfectionem,ita q̃ contrarium huius velle nõ potest: ergo non apparet quomodo circa naturale bonum potuerũt angeli peccare. Respondebitur fortè de mente S.Th.in hoc cap. q̃ licet voluntas naturaliter feratur in proprium bonum volentis absolutè sumptum, in ipsum tamen sub ratione vltimi finis fertur liberè & electiuè, quia videlicet in potestate volentis est ordinare bonum naturale volentis in vlteriorem finem,aut non ordinare,sed sistere in ipso tãquam in vltimo fine. Sed licet ita oporteat secundum mentem diui Thomæ respõdere, non videtur tamen hæc responsio sequendo eius principia dubio satisfacere. Si enim ratio vltimi finis fuisset volita in bono naturali, ita quòd voluntas amasset proprium& naturale bonũ volẽtis,& in ipso amasset hanc conditionem quæ est vltimũ finem esse, responsio vtique sufficiẽter dubiũ euacuaret:sed quia tenet S.Th. angelos non peccasse per electionem mali,sed tantùm per amorẽ boni indebito modo ex parte electionis, videlicet proprium bonum,& non ordinando illud in vlteriorem finẽ in quẽ debeat ordinare, causamque huius deordinationis in considerationem talis ordinis fuisse tenet, vt patet cap.sequenti:ideo nõ videtur per illam responsionem dubium tolli. Arguitur enim sic: In instanti in quo peccauerunt angeli per conuersionem ad proprium bonum,aut peccauerunt per actum cõuersionis merè naturalis in proprium bonum absque ordine ad vlteriorẽ finẽ, aut per actum aliquo modo electiuum,aut per carentiam actus electiui quem debebant habere. Non primũ,quia in actu merè naturali non potest esse peccatum. Non secundum,quia circa bonũ naturale non potest esse actus voluntatis electiuus,nisi illud volũtati proponatur cum aliqua conditione nõ naturali,cùm bonum naturale velit naturaliter,& contrarium eius velle nõ possit,vt dictum est:in instanti autem in quo angelus peccauit , nõ fuit propositum voluntati bonum naturale cum hac conditione non naturali,scilicet cum ordine ad vlteriorem finem,cùm peccauerit ex inconsideratione talis ordinis:ergo non fuit actus electiuus circa proprium bonum,non inquãtum ordinabatur ad vlteriorem finem. Non etiam tertium,quia tunc primum peccatum'angeli fuisset peccatum omissionis , non autem peccatum superbiæ,vt tenet sanctus Thomas.

Quomodo peccauerit angelus in primo instanti.

AD euidentiam huius difficultatis considerandum est, q̃ duplicitèr volitio potest dici electiua. Vno modo quantum ad exercitium actus,quia videlicet est in potestate voluntatis elicere illam vel non elicere. Alio modo quantum ad specificationem actus,quia. s.si voluntas egrediatur ad operationẽ circa aliquod obiectum,potest illud acceptare vel respuere. Dicitur ergo primò,q̃ mota difficultas fundatur super falso fundamento.s.q̃ voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale volentis,q̃ non sit libera quantum ad exercitium actus,sed ille actus semper ex necessitate concomitetur naturam,hoc enim falsum est. Nã licet voluntas sic naturaliter feratur in bonũ naturale,q̃ eius oppositum velle non possit,vt hoc loco inquit S.Tho. est tamen in eius potestate elicere actum volendi circa ipsum vel nõ elicere,

& continuare tale actum,vel ab ipso cessare. Dicitur secundò, quòd responsio data bona est,& ad mentem S.Th.licet enim voluntas angeli si habeat operationem circa eius bonum naturale, non possit illud non amare,potest tamen amare illud cum ordine ad aliud bonum,& sine tali ordine:vnde talis actus quo peccauit angelus,& fuit naturalis inquantum ferebatur in bonum naturale, & fuit electiuus inquantum ferri poterat in illud cum ordine ad vlteriorem finem & sine tali ordine. Cùm autem dicitur q̃ dilectio naturalis semper est recta,intelligendum est hoc de ea quæ merè naturalis est, non autem de illa quæ est partim naturalis,& partim liberalitatis enim ea parte qua est naturalis, semper est recta,sed ea parte qua est libera , potest esse recta & non recta. Ad rationem autem contra hanc responsionem,dicitur quòd peccauit per actum conuersionis in proprium bonum, non quidem merè naturalis nec merè electiuę, sed partim naturalis,& partim electiuæ quãtum ad specificationem actus, merè autem electiuæ quantum ad eius exercitium. Cùm autem contra hoc arguitur,quia non potest esse actus electiuus circa bonũ naturale,nisi illud proponatur voluntati cum aliqua conditione non naturali:dicitur primò quòd hoc est falsum,sufficit enim q̃ actus sit in potestate voluntatis quo ad exercitium , & q̃ quando elicitur,teneatur intellectus considerare de aliqua cõditione non naturali & voluntas eligens teneatur cũ illa conditione eligere. Vnde cùm angelus in secundo instanti sui esse teneretur de ordine sui boni naturalis ad bonum supernaturale cõsiderare,si actum conuersionis in seipsum volebat eligere , sic quę teneretur se in ordine ad deũ, vt est obiectum beatitudinis supernaturalis,diligere, quia actum suæ dilectionis liberè absque tali ordine elicuit, peccauit. Nec tamen sequitur quòd primũ eius peccatum fuerit omissio nisi concomitanter, in eo scilicet modo quo in omni peccato est alicuius circunstantiæ omissio.

SED circa hanc responsionem occurrit dubium, Tenet enim sanctus Thomas quod angelus semper seipsum actu intelligit,vt patet verit.quæst.8.artic.6.ad septimũ. Sed volitio sequitur cognitionem,ergo & semper seipsum diligit:ergo actus quo diligit se,numquam est liber,sed semper concomitatur naturam, & est secũdum naturę inclinationem, sicut neque cognitio qua seipsum cognoscit. Respondetur quòd intelligitur dictum sancti Thomæ de cognitione speculatiua,non autẽ de cognitione practica qua iudicat se esse amandum & diligendum pro tunc.hanc autem cognitionem sequitur voluntas,non autem speculatiuã, ideo non est contra responsionem. Vnde quod dicitur in qu. de malo.q.16.ar.2.ad sextum, quòd voluntas angeli semper vult sicut eius intellectus semper intelligit, non est intelligendum circa vnum determinatum obiectum,sed absolutè,quia scilicet sicut angelus semper aliquid considerat,scilicet modo vnũ,modo aliud considerando , ita semper aliquid vult , modo scilicet volendo vnum, modo aliud. Si quis autem vellet tenere quod actus dilectionis quo angelus diligit se sit actus naturalis tã quo ad exercitium actus, quam quo ad eius specificationem, haberet primo dicere,quòd in nullo instanti angelus qui peccauit habuit actum peccati explicitè & purè electiuũ, sed semper in suo actu naturali perseueraut, cui semper eodem modo sibi suum bonum naturale fuerit præsentatum. Haberet secundò dicere, q̃ in secundo instanti in quo boni conuersi sunt ad deum , suus actus fuit interpretatiuè electiuus,inquantum poterat se diligere cum ordine ad deum sicut & boni , & hoc tenebatur facere: quod cum non fecerit, per electionem interpretatiuam peccauit. Haberet tertiò dicere,quòd secundum instans in quo peccauit,non fuit aliquod instans suo actui intrinsecum , mensurans ipsum actum peccati,sed fuit instans extrinsecum mẽsurans, scilicet bonorum angelorum electionem,in quo & ipse debebat incliceet bonorum angelorum electionem,in quo & ipse debebat incliceet bonorum angelorum electionem,nisi forte diceretur quòd licet non habuerit nouum actum dilectionis suorum naturalium in aliquo nouo instanti illi actui intrinseco,habuit tamen nouum actum imperii, quo modo quo volũtati conuenit imperare,quo actu voluntas imperauit intellectui vt intensè & exactè bona naturalia considetaret,ex qua intensa consideratione secuta est intensa dilectio naturalium, ex quo deinde secuta est inconsideratio ordinis ad deũ, quæ fuit causa peccati, vt videtur velle san. Tho.in cap.sequenti.Et sic dicitur peccasse in secundo instanti, mẽsuranti scilicet illud imperium voluntatis,quia in illo tenebatur cum suo cum naturalium dilectione etiam diligere deum vt obiectum beatitudinis supernaturalis.

Secunda conclusio est: Substantia intellectualis peccauit appetendo æqualitatem dei.Probatur hac ratione: Substantia intellectualis voluit vt ex seipsa alia regulariter disponeretur , & vt eius voluntas ab alio superiori non regularetur , ergo. &c. Probatur consequentia.quia illud soli deo debetur. Antecedens verò probatur,quia ex fine necessè est , vt regulæ actionis sumãtur,in seipsa autem finem constituit. Declarat autẽ sanctus Thomas,quòd hoc non sic intelligitur quasi appetierit vt bonũ suũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

esset diuino bono æquale, tum quia hoc in intellectu eius cadere non poterat, tum quia appeteret se non esse, quum distinctio specierum secundum diuersos gradus rerum proueniat, sed intelligitur modo tacto in ratione.

Quomodo angelus voluit omnia à se regulari, etsi non voluerit omnia regulariter à superiori.

AD euidentiam rationis considerandum est, quòd non sic est intelligendũ antecedens quasi explicitè & tanquam rem appetitam voluerit angelus omnia alia regulariter disponere, & voluntatem suam à superiori non regulari, sed implicite & interpretatiuè ex modo appetendi illud voluit. Sicut si quis appeteret se posse episcopos instituere, nihil de authoritate summi pontificis cogitans, diceremus quòd iste appeteret summũ pontificatum, non quidem explicitè, sed implicitè & consecutiuè ex modo appetendi, quia instituere episcopos non per alterius authoritatem ad summum pontificem spectat.

SED CONTRA prædicta arguit Scotus secundo sententiarum, distinctione sexta, quæstione prima. Primò enim arguit quòd angelus potuit appetere æqualitatem dei absolutam, & non tantùm secundum quandam similitudinẽ. Primò, quia potuit se amare amore amicitiæ, & potuit sibi concupiscere omne bonum concupiscibile, cùm voluntas secundum vtrunque actũ habeat totum eus pro obiecto, æqualitas autem dei sit quoddã bonum concupiscibile secundum se: tum quia impossibilitas non obstat, cùm voluntas possit esse impossibilium, vt dicitur tertio Ethicorum, & damnati habeant odio deum, & peccans possit velle deum non esse, & velle illam eminentiam dei esse in aliquo. Secundò, quia voluntas secundum Augustinum in libro 83. quæst. 30. potest vti fruendis, & frui vtendis. Secundò, ad rationes sancti Thomæ respondet. Ad primam quidem dicit primo quòd suffucit sola simplex apprehensio ad hoc quòd appetitus appetat illud apprehensum alteri, sicut intellectus apprehendens albedinem, & apprehendens coruum, potest velle albedinẽ coruo. Dicitur secundò, quòd intellectus simplex potest apprehẽdere æqualitatem dei sine errore. Ex his duobus sequitur falsum esse quod assumit sanctus Thomas, scilicet quòd in intellectu substantiæ separatæ non potest cadere, quòd bonum suum sit æquale bono diuino. Ad secundum dicit primo, quòd voluntas potest velle consequenter se non esse, sicut peccans mortaliter vult aliquid in quo nõ vult se subesse deo, & in hoc ex consequenti vult se non esse. quia non potest esse nisi subsit deo. Dicit secũdò quòd non oportet vt velit consequens si vult antecedens, quãdo consequens non est de per se intellectu antecedentis, nunc autẽ consequens, scilicet angelum non esse, non est de intellectu antecedentis. scilicet ejus quod est ipsum fieri æqualem deo, ideo ratio non sequitur.

Quòd angelus nõ potuit æqualitatẽ dei absolutam appetere.

PRO HORVM solutione considerandum est primò, quòd appetitus non fertur in aliquid nisi inquantum illud existimatur prosequendum aut fugiendum & conueniens aut disconueniens appetenti aut alteri quo appetens tanquam seipso vtitur, quum obiectum appetitus sit bonum, bonum autem habeat rationem perfectiui. ideo quantumcunque aliquid secundum suam naturam bonum sit, nisi existimetur conueniens appetenti, nunquam appeteretur. Non existimatur autem aliquid conueniens alicui nisi existimetur esse eius perfectiuum: perfectio autem aliquod subiectum perficit inquantum illi dat esse. propterea ad hoc vt aliqua perfectio appetatur, necesse est vt existimetur vt potens sibi vtiri aliquo modo secundum esse, ex quo sequitur vt quod quis existimat impossibile ineſſe sibi, non possit ab eo appeti & desiderari: & sic si æqualitas ad deum existimatur, ab angelo tanquam impossibilis sibi ineſſe, non potest ab ipso appeti & desiderari. nunc autem ita est, quòd cùm angelus antequam peccaret, naturalem cognitionem haberet integram & non corruptam, neque videlicet per passionem, quum in ipso non sit passio, neque per peccatum, non poterat in ipso esse falsa existimatio circa naturaliter cognita, vt impossibile tanquam possibile existimaret, & per consequens quum naturaliter cognosceret quòd esse suum esset ab aliquo superiori participatum vtpote suam naturam perfectè cognoscens, non poterat tãquam possibile existimare, quòd suum esse ipsi esse subsistenti & à nullo superiori participatum, quale est esse diuinũ, æquaretur. idcirco huiusmodi æqualitatem absoluram appetere non potuit, & hoc est fundamentum primæ rationis. Nec valet distinctio Scoti loco prælegato, scilicet quòd quædam est volitio efficax, & quædam est volitio cõplacentiæ. & quòd licet volitio efficax non sit rei impossibilis, volitio tamen complacentiæ potest esse impossibilis, & in ea consistit meritum & demeritum. Cõstat enim falsissimum esse, quòd aliqua volitio quę est cum pleno consensu, possit esse rei absolutæ & per se impossibilis, quam scilicet esse omnino repugnat, cuiusmodi est creaturam æquari creatori, licet aliqua volitio possit esse eius, qđ est impossibile per accidẽs & vt nunc. Nullus enim vt eius vtar exẽplo pleno consensu desiderat sanitatem, quam putat se assequi non posse pro nunc, nisi quia se esse sanum tanquam aliquod absolutè possibile existimat, & putat sibi sanitatem conuenientem esse, & naturæ humanę proportionatam, & vellet eam sibi pro nunc esse possibilem. Considerandum secundò, quod cùm (vt hic dicitur) diuersitas specierum secundum diuersos gradus rerum proueniat, non potest aliquid ad gradum superioris naturę peruenire, nisi speciem muter, in aliamque speciem trãsmutetur, & desinat esse talis speciei. sicut aer non potest ad gradum naturę ignis peruenire, nisi in speciem ignis trãsmutetur, & desinat esse aer: ideo non potest angelus ascendere ad diuinę naturę gradum, nisi proprium amittat esse, & quia naturale desiderium ineſt vnicuique ad conseruationem proprii esse, ac vnumquodque naturaliter refugit non esse, & angelus naturaliter cognoscit, quòd ascendendo ad æqualitatem dei, posito qđ esse possibile, ipse esse desineret. ideo non potest esse quòd diuinam æqualitatem absolutam appetat. Quòd si insteturquia licet vnumquodque naturaliter appetat esse, tamen per accidens & concomittanter aliquis vt miseriam fugiat, appetit non esse, sicut accidit in his qui se ex desperatione occidunt, & q similiter angelus appetiit se, non se per accidens & secundario appetendo, scilicet diuinam æqualitateni quam sine sui destitione assequi non potest. Respondetur primo ex doctrina sancti Thomę in qu. allegata de malo, in responsione ad quintum oppositum, quòd aliter loquẽdum est de appetitu remotionis alicuius mali, & aliter de appetitu consecutionis alicuius boni. Cùm enim aliquis vult à se aliquid remoueri, vtitur se tanquam termino à quo, & quia terminum à quo non est necesse in motu saluari, ideo potest aliquis secundariò se appetere non esse, dum appetit carere miseriis. cùm autem aliquis vult aliquod bonum habi, vtitur se tanquam termino ad quem. & quia huiusmodi terminum necesse est saluari in motu, ideo non potest sibi appetere aliquod bonum quod videat sine sui destructione haberi non posse. constat autem quòd angelus appetendo diuinam bonitatem, appeteret sibi aliquod bonum, ideo non est simile de ipso, & de eo qui à miseria appetit liberari. Respondetur secũdò, quòd non esse per accidens, etiam non appetitur nisi quia appetitur remotio alicuius mali: in appetitu autem æqualitatis diuinę, patet quòd nulla appetitur remotio mali, sed appetitur sibi bonũ, ideo consequentia nulla est.

A D rationes Scoti in oppositum respondetur. Ad primam quidem negatur quòd angelus possit sibi cõcupiscere omne bonum, non enim potest sibi concupiscere bonum quod absque sui destructione consequi non posset. Cùm dicitur quòd actus concupiscentię & amicitię habent omne ens pro obiecto, negatur. non enim ad inanimato est amicitia, nec potest, vt dictum est, quispiam recta ratione manente ex parte obiecti appetitii sibi appetere bonum sui corruptiuum. Ad secundum dicitur, quòd etiam impossibilitas rei appetitę huic appetitiui angeli obstat. Nec valet quod dicitur tertio Ethicorum, voluntatem esse impossibilium. quia vt dicitur quæst. de malo, loco prælegato ad nonum, illa est quędam voluntas incompleta, qua aliquis illud quod existimatur impossibile, vellet si possibile esset: non autẽ est voluntas deliberationem sequens & cõpletum iudicium quo iudicatur aliquid esse volendum in qua meritum & demeritum consistit, vnde ibidem Philosophus inquit quòd electio non est impossibilium, sed voluntas. Est enim electio appetitus pręconsiliarii, &, vt ibidem inquit Commentator, est eorũ quę in nobis sunt, id est, quę nostro opere assequi possumus. si quis autem aliter electionis nomen accipit, ad Aristotelis mentem non loquitur. Non etiam obstat quòd damnati habent odio deum, & vellẽt ipsum non esse, & similiter peccator. Hoc enim per accidens est, inquantum apprehendunt ipsum sub ratione inferentis pœnam à qua vellent liberari: hoc autem prouenit ex perturbatione cognitionis in ipsis, quæ perturbatio in angelis ante peccatum esse non potuit. Præterea hic loquimur de appetitu per se, non autem de appetitu per accidens, quia dicentes angelum peccantem appetiisse æqualitatem diuinam absolutam, dicebant ipsum talem æqualitatem appetiisse per se. Non est etiam verum, quod peccator possit appetere alteri creaturę æqualitatem diuinam, nisi hoc sibi possibile appareat, quę falsa existimatio in angelo ante peccatum non potuit inueniri. Ad terzium dicitur primò, quòd illud dictum intelligitur de voluntate sequente peruersum iudicium rationis, quod, vt diximus, in angelo ante peccatum esse non potuit. Dicitur secundò, qđ si intelligatur esse de voluntate vniuersaliter, hoc habet veritatem quantum ad modum appetendi tantùm, non autem quantum ad rem appetitam, in eo in quo non est perturbatio cognitionis. & sic conceditur quòd voluntas angeli fruebatur peccando vtendis, inquantum non ordinando proprium bonum ad bonum diuinum, implicitè suum bonum tanquam summum bonum amabat, & tanquam vltimum finem, quod est frui vtendis: ex hoc autem non sequitur quòd appetierit tanquam rem per se appetitã, absolutam æqualitatem diuinam.

NON

NON valent præterea responsiones Scoti ad rationes sancti Thomæ. Nam prima quidem responsio duo falsa dicit. Vnũ est, quòd sufficit simplex apprehensio ad hoc vt appetat illud apprehensum alteri. Constat enim ex superioribus hoc falsum esse, quia appetitus sequitur illam cognitionem qua iudicatur aliquid conueniens aut non conueniens appeteti, aut alteri cui aliquid appetitur. Vnde Philosophus tertio de anima, textu 46. probat quòd intellectus speculatiuus non mouet, quia nihil speculatur agibile, neque quicquam dicit de fugibili & prosequibili. Secundo etiam de anima, tex. 154. ostẽdit quòd phantasia nõ mouet secundum quòd sanctus Thomas exponit, quia secũdum ipsam nos habemus tanquam in pictura consideranies difficilia & confidentia, non enim voluntas potest velle albedinem coruo, nisi iudicet intellectus quòd bonum & conueniens est coruũ esse album, & per consequens quòd illud possibile est esse, loquẽdo de perfecta & completa voluntate. Alterum est, q intellectus simplex potest apprehendere æqualitatem dei absque errore. Constat enim hoc falsum esse, loquendo de apprehensione quam sequitur appetitus, de qua est sermo in proposito, non autem de cognitione qua apprehenditur absolutè quid est æqualitas dei. Nam cum æqualitas sit relatio quædam duorum adinuicem, nõ potest apprehendi æqualitas diuina tanquam appetenda, nisi apprehendatur tanquam aliquid medium inter diuinam perfectionem, & perfectionem alterius, vt scilicet apprehendatur aliquid esse æquale deo tãquam bonum & cõueniens. hoc autem non fit simplici apprehensione, sed compositione intellectus, q fieri non potest absque errore si apprehendatur talis æqualitas inter deum & creaturam. Secunda etiam responsio nulla est. Nã vtrex superioribus patet, non potest voluntas velle ex consequẽti se non esse quantum ad rem appetitam, nisi sit error aut ignorantia ex parte intellectus: quod diximus non posse esse in angelo ante peccatum, cum naturaliter cognoscat se assequi diuinam æqualitatem non posse absque sui destructione. Tertia conclusio est. Conuenienter dicitur q primum peccatum dęmonis fuit superbia. probatur, quia velle alios regulare, & voluntatem suam à superiori non regulari, est velle præesse & quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiæ.

Prob. propositum.

CIRCA hanc conclusionem & eius probationem dubiũ occurrit. Nam præesse & non subiici aut accipitur tanquam res volita, aut tanquam concomitãs volitionem. Si accipiatur primo modo, tunc velle præesse & non subiici, ad superbiam quidẽ pertinet inquantum est speciale peccatum. Sed hoc non fuit in primo peccato angeli, cùm dicat san. Tho. 1. quæst. 63. art. 1. ad quartum, & declaratum est superius, quod peccatum angeli non fuit in hoc quòd elegerit aliquod malum, sed tantùm ex parte electionis inordinatę. Si verò secundo modo accipiatur, tunc velle præesse & non subiici, non constituunt specialem rationem peccati superbiæ, sed est cõditio sequens omne peccatum, & sic non sequitur quòd primum peccatum angeli fuerit superbia secundum speciem suam, vt conclusio ponit.

Expositio processus.

A D huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Tho. 2. 2. quæst. 162. & in quæst. de ma. q. 8. quòd proprium obiectum superbiæ est bonum magnum & excellens, aliquo modo improportionatum appetenti, & propriam eius mensuram excedens: vnde diffinitur superbia, quòd est inordinatus appetitus excellentiæ, siue peruersæ celsitudinis appetitus. Contingit autẽ in huiusmodi appetitu excellentię multipliciter mensuram excedere: ideo multæ sunt superbiæ species, quæ tamen omnes in hoc conueniunt, quòd regula rationis & diuina ordinatio cõtemnitur, vnde non subdi regulæ & ordinationi diuinæ est effectus superbiæ, si consideretur in aliquo actu extra voluntatem: & omne peccatum concomitatur. omnis enim peccans inquantum huiusmodi, diuinum præceptum & diuinam regulam transgreditur, & sic non subditur diuinæ regulæ. Si autem considerẽtur vt est in affectu & actu volendi, inquantũ scilicet quis vult non subdi diuinæ regulæ, sic est superbia. Sed adnertendum q hoc dupliciter potest contingere. Vno modo vt illud se teneat explicitè ex parte rei volitæ, quia scilicet vel est res principaliter volita, vel est eius modus expressè volitus, inquantũ aliquis aut vult primò hanc existentiam quæ est nulli subiici, aut vult aliquod bonum, & vult illud habere non secundum mensuram à superiore traditam, sed secundum quòd sibi bonum iudicat, ita quòd & ipsum bonum est primò volitum, non subiectum autem in illo habendo est secundariò volita tanquam eius conditio & modus. Alio modo vt illud se teneat ex parte modi appetendi tãtum, & non ex parte rei volitæ explicitè, inquantum scilicet aliquis vult & amat aliquod bonum creatum in quo nulla est repugnantia secundum se ad rationem, sed in eo sibi complacet & delectatur non secundum ordinem diuinæ regulæ. talis enim modo appetendi vult non subiici deo, licet non ex parte rei expressę volitæ, in quo cum nullum aliud peccatum intercueniat, oportet illud peccatum superbię esse, ad quam superioris contẽptus pertinet. Peccatum ergo superbiæ dæmonis fuit velle præesse, & non subiici secundo modo, non autem primo modo, vt ex superioribus patet. Secundum enim modum quem hic sequitur sanctus Thomas, eius superbia in hoc fuit, quòd proprio bono inhæsit, non ordinando illud ad aliud bonum sicut debebat ordinare secundum diuinam regulam qua tenetur quis ipsum sicu vt obiectum supernaturalis beatitudinis super omnia amare, & ad ipsum ordinare omne aliud bonum: in qua quidem transgressione patet ipsum non voluisse subiici, quia superiorem ex modo appetendi non cognouit, fuitque inordinatum amorem propriæ excellentiæ, quod ad superbiam pertinet. Secundum verò alium modum quem alibi sequitur sanctus Thomas, eius superbia in hoc fuit, quòd beatitudinem supernaturalem quę in clara dei visione consistit, desideranit, non desiderando ipsam ex diuina gratia assequi, cum tamen deberet ipsam tanquam ex gratia dei habendam desiderare: in quo etiam constat ipsum ex modo appetendi voluisse non subiici deo quantum ad beatitudinis assecutionem ex gratia, vbi est inordinatus appetitus boni spiritualis & excellentiæ.

ADVERTENDVM autem non dixisse san. Tho. simpliciter, q velle alios regulare, & ab alio voluntatem eius non regulari, sit velle præesse & non subiici, sed addidisse quodammodo, quia videlicet non apertiit angelus nullo modo subiici deo, hoc enim appetere non potuit, vt dicitur in prima parte, & aliis locis prælegatis. nam appetiisset se non esse, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc quòd sub deo esse participat. appetit tamen secundum aliquem modum aliis præsse creaturis, & no subiici deo, quantum scilicet ad hoc quòd alia regularet, & eius voluntas in volendo à nullo alio regularetur. suæ enim naturæ dignitatem considerans, & in ea sese obiectans, ex modo appetendi voluit à se bonitatem & beatitudinem in alios derivari, esseque regulam & legem agendorum ab aliis. Iltis suppositis ad dubium dicitur, quòd neutro aliorum modorum propriè loquendo accipitur velle non subiici, vt ex dictis patet, sed accipitur tanquam inclusum in modo appetendi, & tanquam interpretatiuè volitum, ex eo quòd in libertate angeli erat velle spirituale bonum cum attentione ad diuinam regulam, & sine attentione ad illam. velle autem nõ subiici diuinę regulę, etiam hoc modo ad superbiam pertinet. Nam differt superbia ab aliis peccatis, vt dicitur secunda secundæ quæstione 162. art. 6. & 7. quia in aliis peccatis auersio à deo est consequens ad superbiam autem cuius actus est dei contemptus, per se pertinet. Hoc autem non sic intelligendum est q quasi in omni superbiæ actu, non subiici diuinæ regulæ, sit res explicitè volita, sed quia de ratione superbię est vt ab aliis peccatis distinguitur, diuinę regulę nolle subiici, aut inquam ex parte rei explicitè appetitę aut ex modo appetendi. Cum enim actus superbię sit actus appetitus in magnum & excellens bonum tendentis, non potest esse in ipso actu superbię alia ratio peccati, nisi quia tale bonum appetitur non secundum mẽsuram & regulam diuinam, & ita ex eo quod est non subiici diuinę regulę secundum quòd est in affectu, tanquam formale cõstitutiuum suę rationis, sed hoc quod est accipere aliena inuito domino. Sed talis auersio ex parte effectus omne peccatum concomitatur. Nam quodcunque peccatum quis committat, auertitur à deo, dum diuinum præceptum, diuinamque regulam transgreditur.

ADVERTENDVM autem quòd aliter loquendum est de hoc quod est velle non subiici diuinę regulę, secundum quod se tenet ex parte rei volitę, & aliter secundum q se tenet ex parte modi volendi tantùm. Secundum enim quod se tenet ex parte rei volitæ, necesse est q sub actuali consideratione cadat. cum enim voluntas non feratur in incognitum, si quis vult rem aliquam & aliquam eius conditionem per se, necesse est vt & tẽ & modum volitum cognoscat. Secundum autem quod ex parte modi volendi se tenet, non est necesse vt sub actuali consideratione cadat. sufficit enim vt quis teneatur de regula superioris & eius subiectione, pro tunc consideratione, & non consideret, & hoc modo euenit dęmoni. Considerans enim proprium bonum, perfectionem scilicet suę naturę & cognitionis naturalis, & illud libero actu modo supra exposito amans, tenebatur de ordine ipsius ad deum tanquam ad summum bonum & vltimum finem considerare, summumque bonum ordinare in illum: quod quia non fecit, per superbiam peccauit. est enim ibi cõtemptus diuinę regulæ interpretatiuus. Similiter si beatitudinem supernaturalem appetit, tenebatur de diuina gratia considerare, & eam tanquam ex diuina gratia habendam appetere: quod

quia non fecit superbiendo peccauit. Ex his patet vnam esse opinionem Scoti secundo sententiarum distinctione 6. quæst. vltima; tenentis q̃ peccatum dæmonis nõ fuit superbia propriè dicta, sed magis ad luxuriam reducitur, quia fuit immoderata complacentia sui, quæ propter delectationem quam importat, ad luxuriam pertinet. Constat enim ex dictis quòd propriè superbia fuerit, cum fuerit immoderatus appetitus excellētiæ. nec obstat q̃ fuerit immoderata complacentia sui, & habeat delectationem adiunctum, quia delectatio immoderata appetitui propriæ excellentiæ coniuncta & sui complacentia non habet rationem superbiæ tollere. Sicut enim magnum & excellens bonũ accipitur tanquam conueniens, & ex hoc habet rationem delectabilis; ita in appetitu ipsius prima deordinatio & deformitas est, q̃ tale bonum excellens inordinatè appetitur: & secundariò est immoderata complacentia sui tanquam delectabilis. Et præterea ad luxuriam propriè dictam non pertinet omnis delectatio, sed inordinata delectatio circa sensibilia tactus, qualia sunt venerea. Quarta conclusio est: Ex prima inordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, scilicet odij ad deum, vt resistentem suæ superbiæ, & punientem iustissimè suam culpam; & inuidiæ ad hominem, & alia huiusmodi, scilicet quæ ex superbia & inuidia oriũtur. declaratur, quia ex vno errore circa principium varius & multiplex error consequitur.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Tho. in plerisq; locis, præsertim quarto sententiarum, dist. 48. & 50. & 22. quæ. 34. artic. 1. quòd deus secundum se, quum sit ipsa bonitas, haberi odio non potest, sed secundum effectus qui inordinatæ voluntati contrariatur, potest haberi odio. ideo explicans odium dæmonum ad deum addidit, vt resistentem suæ superbiæ & punitem iustissimè suum culpam.

Quantum ad secundum ponitur modus & ordo peccandi & non peccandi angelorum. Et præponuntur duæ conclusiones. Prima est, possibile fuit quòd aliqua de superioribus substantiis aut etiam suprema peccaret. probatur, quia in quolibet volente sub deo, voluntatis peccatum esse potest si in sua natura consideretur. Secunda est: valde probabile est quòd suprema inter omnes peccauerit. probatur, quia non quieuisset in suo bono sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Ex his infert sanctus Thomas potuisse fieri quòd de inferioribus aliquæ propria voluntate bonum suum ordinarent in suprema recedentes à diuino ordine, quæ similiter peccauerunt: aliæ verò seruãtes in motu suæ voluntatis diuinum ordinem, ab ordine superioris peccantis recte recederent. declaratur, quia substantiæ intellectuales non solùm ordinantur sub deo, sed etiam vna earum à prima vsque ad vltimam ordinatur sub altera; quum autem pro primi bonum alicuius habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ab eiusmodi illorum ordine recedere & non recedere, vt patet in milite qui sub rege & sub duce exercitus ordinatur, & bona est voluntas militis dirigentis voluntatem suam in regem, & à voluntate ducis recedens si dux ab ordine regis recedit. econtrario autem est mala si voluntatem ducis contra voluntatem regis sequatur. Addit autem sanctus Thom. quòd quomodo in bonitate & malitia vtriusque voluntas perseueret, ostendetur in quarto libro.

Vtrum suprema angelum peccauerit.

CIRCA secundam conclusionem attendendum ex doctrina sancti Thomę 1. q. 63. arti. 7. & secundo sententiarum, distinc. 6. ar. 1. quòd duplex opinio Theologorum de angelo peccante fuit. Damascenus enim Platonicorum opinionem sequutus, tenet q̃ maior angelorum peccantium fuit terrestri ordini præfatus. Gregorius verò in homilia de centum ouibus, tenet quòd superior fuit inter omnes: ideo sanctus Thomas non loquitur assertiue in hac re, sed opinionem Gregorij probabilè putat ratione assignata.

SED contra istam rationem initari posset, quia aut inferiores substantiæ quieuerunt etiam ipsæ in bono suo sicut in fine, aut bonum suum ordinauerunt ad supremam sicut ad finem. Si detur primum, constat quòd bonum suum nõ est ita perfectum sicut bonum supremę, & tamen quieuerunt in ipso sicut in fine: ergo excessus bonitatis supremę substantię supra bonitatem aliarum non est sufficiens ratio quare in seipsa sicut in fine quiesceret, & per consequens ratio cõclusionis est nulla. Si detur secundum, sequitur q̃ non similiter peccato superbię peccauerũt inferiores substantię ex inordinato appetitu propriæ excellentię sicut supremus. in hoc enim nullam excellentiam appetiuissent, vtpotè supponẽtes se inferiori, & à superiori, scilicet à deo recedentes. hoc autem est contra sanctum Thomam tenentem quòd omnes peccato superbię peccauerunt, ergo &c.

Differentia inter primum ange lum & alios peccantes.

AD euidentiam huius dubij considerandum est ex doctrina sancti Thomę locis præallegatis, quòd inferiores angeli peccantes, in aliquo cum suprema peccante conuenerunt, & in aliquo ab ipsa fuerunt differentes. Cõuenerunt enim primò in hoc *Sum peccauerunt* q̃ suam vltimam beatitudinem virtute propriæ naturę cõsequi *quia* *non* *voluerunt*, non autem ex diuina gratia sicut voluit & suprema. *bus inferio* Conuenerunt secundò, quòd sicut suprema voluit vt omnes inferiores beatitudinem quam ipsa propria virtute volebat assequi, per eius gratiam obtinerent, ita etiam inferiores volebant in alios inferiores ipsam beatitudinem transfundere. Conuenerunt tertiò, quod sicut suprema non sic volebat virtute naturę beatitudinem assequi, & in alios transfundere quasi prima simpliciter causa & à deo nullam dependentiam habens, sed tãquam sub deo in naturam operante existens, & ab ipso naturalę virtutem habens, non indigens tamen ad beatitudinis assequutionem diuina gratia supra naturę virtutem, ita & in inferioribus fuit. Differunt autem primò, quia peccatum primi angeli ordine naturę & causalitatis peccatum aliorũ præcessit, inquãtum suam affectionem inferioribus manifestans fuit illis exemplum & occasio peccati. Differunt secundo, quia suprema cũ ordine naturę & perfectionis immediatè sub deo esset, & omnibus aliis emineret: voluit quidem suę gratia diuina beatitudinem consequi, sed tamen voluit sub deo esse tanquam sub superiore virtutem sibi naturalem dante qua beatus esset, inferiores autem non solum sub deo, sed etiam sub ipsa superiori substantia peccante esse voluerunt, tanquam sub prima quę sua naturali virtute beata esset, & cuius beatitudo esset beatitudinis aliorum exemplar, sicut & natura eorum erat illius natura inferior, & ideo elegerunt subesse ipsi supremę substantię in hoc q̃ ipsum haberent principem ad assequendam beatitudinem absq; diuina gratia virtute duntaxat naturę.

ADVERTENDVM autem quòd sicut suprema substantia non appetiit beatitudinem assequi virtute naturę, tanquam modus assequutionis esset expressè volitus, neque appetiit explicitè alij præesse, & beatitudinem in alios transfundere, sed tantum ex modo appetendi & implicitè, ita inferiores non elegerunt expressè subesse supremæ & eam habere principem ad assequendam beatitudinẽ virtute naturę, & non ex gratia diuina, sed tantũ ex modo appetendi. Ex eo enim quòd exemplo supremæ substantię tanquam ipsis superioris secundum naturam, moręsunt ad hanc volitionem sic deformatam, & eam sunt imitatę, sequitur quòd ipsam supremam substantiam tanquam principem in peccando habere voluerunt, & consequenter illi voluerunt subesse: sicut si miles videns ducem suum turari, exemplo eius ad furandum moueretur, ipsum tanquam superiorem suum imitari volens, diceretur quod vellet ducem suum principem esse non solum in malitia, sed etiam in furto.

Vtrum inferiores peccauerint ex imitatione supremi.

SED occurrit vnũ dubium. Si inferiores angeli appetierunt beatitudinem non ex gratia diuina, sed virtute duntaxat naturę assequi sicut & suprema, sequitur quod diuinam æqualitatem appetiuerunt. Nam angelum in hoc diuinam æqualitatem appetiisse sanctus Thomas ostendit: quod voluit per virtutem propriæ naturę beatitudinem vltimam habere. Huius autem oppositum videtur dicere S. Thomas secundo sententiarum, dist. 6. articulo 1. vbi ait quod non est probabile creatoris æqualitatem aliquo modo illum spiritum appetisse, qui etiam alterius naturę subiectus erat. Respondetur quod vtique omnes diuinam æqualitatem secundum similitudinẽ aliquo modo appetierunt, & in hoc eorum fuit superbia. Quod autem dicitur secundo sententiarum dupliciter possumus interpretari, sequendo illam opinionem quod beatitudinem supernaturalem inordinatè appetierint: quam opinionem tenet sanctus Tho. ibidem in secundo sententiarum. Primo, quod intelligitur inferiorem spiritum non appetisse ex se & primo diuinam æqualitatem ex consideratione propriæ pulchritudinis & dignitatis, sed tantùm à nobilissima creatura occasionem illam appetendi accepisse: prima aũt substantia intellectualis ex se primo talem æqualitatem appetit, dum suę naturę dignitatem considerans, beatitudinem illam quę in visionem dei per essentiam consistit, suę naturę conuenientem, vt erat, existimauit, eamque obtinere voluit, nihil de diuina considerans gratia. Secundo potest intelligi q̃ illam diuinam æqualitatem non appetiit, quam dicitur primum angelum appetisse, vt scilicet toti multitudini angelorum præesset, & in omnes beatitudinem transfunderet. ex consideratione enim propriæ naturę, cùm non esset omnibus naturę ordine superior, non videbatur ex modo appetendi hoc appetere, sed tantùm quod eam in inferiores aliquo modo transfunderet.

ISTIS præmissis ad dubium principale primo dici potest, quòd inferiores peccantes quieuerunt in proprio bono, sicut in fine vltimo, quemadmodum & suprema quæ peccauit nec propter hoc tollitur ratio hic posita, quia non intendit ex hoc q̃ absolutè prima substantia peccans in suo bono quieuit, arguere sanctum Thomam ipsam aliis digniorem fuisse, vt obiectio supponit, sed ex

sed ex hoc quòd primò & nullius alterius exemplo & occasione mota in suo bono quieuit tanquam in vltimo fine. Vnde & quod hic videtur dicere sanctus Tho. quòd inferiores ordinauerunt bonum suum in primã substantiam peccantem, non est intelligendum tanquam ad vltimum finem, sed tanquam in exemplum & occasionem peccandi, inquantum peccando non sunt secutæ diuinam regulam, sed appetierunt sibi beatitudinem conformiter ad appetitum primæ substantiæ peccantis, amantes scilicet proprium bonum tanquam vltimum finem: quemadmodum & suprema quæ peccauit non autem ordinantes bonum suum in beatitudinem ex gratia obtinendam, vt lege diuina ordinatum erat. Potest secundo dici, quòd supremus angelus peccauit eo q̃ non ordinauit proprium bonum, & propriam perfectionem in deum tanquam in obiectum supernaturalis beatitudinis, sed in proprio bono tanquam in finem vltimo quieuit: inferiores verò peccauerunt eodem modo, scilicet quia non ordinauerunt proprium bonum in supernaturalem beatitudinem & in deum, vt est supernaturalis beatitudinis obiectum, nõ tamen quieuerunt in proprio bono tanquam in fine vltimo, sed ordinauerunt bonum suum in superiorem angelum peccatem tanquam in finem sicut enim est mala voluntas militis nõ ordinata in bonum regis sicut in finem, sed in bonum ducis exercitus cõtra voluntatem regis, puta si quærat ducem exercitus diuitem suis operibus facere in præiudicium victoriæ quam rex intendat: ita peccatum in inferioribus angelis fuit, quòd bonum suum amauerunt propter bonum primi angeli peccantis, scilicet inquantum est alio modo exemplatum ab ipso angelo seipsum tanquam vltimum finem amante, & ipsum primum angelum amauerunt propter se, nõ autem propter deum, eius pulchritudinem & excellentiam contemplantes, sicut & ipse seipsum tanquam vltimum finem amauit, cum tamen ipsum deberent propter deum tanquam propter vltimum finem amare. & hoc videntur velle verba sanct. Tho. cum inquit, quòd potuit fieri quòd de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum suum ordinarent, in ipso recedentes à diuino ordine. Cum autem contra hoc instatur, quia tunc non peccasset peccato superbiæ, negatur. Dicitur enim quòd hanc excellentiam inordinatè appetierunt, vt beatitudinem vltimam virtute suæ naturæ consequerentur, non indigerentque diuina gratia ad eam adipiscendam, quam excellentiam sub diuino ordine existentes non consequerentur, dum enim proprium bonum in primam substantiam vltimatè tanquam in vltimum finem referunt, quiescẽdo scilicet in illius amore, & nullum vlterius bonum supernaturale desiderantes, sequitur quòd beatitudinem vltimam virtute naturæ assequi volunt, cum in amorem & cognitionẽ illius primæ substantiæ peccantis naturali virtute ferantur.

QVANTVM ad tertium facit sanctus Thomas comparationem substantiæ separatæ ad hominem in peccando. Conueniunt enim inquit in hoc, quod tam in homine quàm in substantia separata contingit peccatum ex hoc quòd voluntas proprium bonum non ordinat in deum: differunt autem, quia cum in vno homine sint plures appetitiuæ virtutes, quarum vna sub altera ordinatur, non autem in substantia vna separata, & peccatum in voluntate contingat: qualitercunque appetitus inferior deflectatur, contingit esse peccatum in homine, etiam per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem appetitum. hoc autem modo peccatum in substantiis separatis esse non potest.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ in q. de malo q. 16. ar. 2. quòd cum appetitus nihil aliud sit quàm inclinatio quædam in appetibile, & inclinatio consequatur aliquam formam, sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitiuus aut intellectualis sequitur formam apprehensam: ideo vbi est apprehensio tam sensitiua quàm intellectiua sicut est in homine, est etiam appetitus tam sensitiuus q̃ intellectiuus. vbi autem est tantum apprehensio intellectiua, sicut est in substantiis separatis ibi est tantum appetitus intellectiuus: & quia non potest malum accidere in appetitu ex hoc q̃ discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex hoc quòd discordat ab aliqua superiori regula, cum apprehensio sensitiua habeat pro regula rationem, & cogitio rationis habeat pro regula diuinam sapientiam, contingit in hominis appetitu esse peccatum. & quia sensitiua apprehensio quam sequitur appetitus, non regulatur ratione, & quia ratio humana non regulatur diuina lege & sapientia. In substantiis autem separatis peccatum esse potest per hoc duntaxat, quia intellectualis eorum cognitio diuina sapientia & lege non regulatur. Ordo ergo qui hic ponitur inter potentias appetitiuas, ipsis conuenit ratione apprehensionũ quas consequitur, quia cum regulare pertineat ad cognitionem, non habet superius appetitus mouere inferiorem per modũ regulantis & dirigentis, nisi quia cognitio superioris ordinis eam quæ est ordinis inferioris habet dirigere.

Solutio rationum præmissarum

Caput 110.

SIc ergo hæc quæ obiecta sunt, nõ difficile est soluere. Non enim cogimur dicere quòd error fuit in intellectu substantiæ separatæ iudicando aliquid bonum quod bonum non fit: sed non considerãdo bonum superius ad quod primum bonum referendum erat; cuius quidem considerationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intensè conuersa. est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus cõuertere. Patet etiam quòd nõ appetit aliquod bonum, nisi vnũ quod est sibi proprium: sed in hoc fuit peccatum, quòd præter missit superius bonum in quod debuit ordinari. sicut enim in nobis peccatũ est ex hoc quòd bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis: ita in diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad diuinum bonum.

Ad quæ quor pri mas ratio nes facta in c. 108.

Ad quia tam.

Patet etiam quòd medium virtutis etiam prætermisit, inquantum se superiori non subdidit: & sic plus dedit sibi quàm debuit: deo autem minus quàm ei deberetur: cui omnia debẽt esse subiecta vt primæ regulæ ordinati. Manifestum est igitur quòd in peccato illo nõ est prætermissum medium per superabundantiam passionis: sed tolùm per inæqualitatem iustitiæ quæ est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones verò nequaquam. Nec etiã oportet quòd in superioribus corporibus nullus posset esse defectus, quòd propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non posset. corpora enim & quæ ratione carent aguntur tantùm, & non agunt seipsa, non enim sui actus dominium habent: vnde non possunt extrema regula primi ipsa agentis & mouentis, nisi per hoc quòd rectitudinem primæ regulæ sufficienter recipere non possunt: quod quidem contingit ex indispositione materiæ: & propter hoc superiora corpora in quibus indispositio materiæ locum nõ habet, nũquam à rectitudine primæ regulæ deficere possunt. Substantiæ verò rationales siue intellectuales non tantùm agũtur, sed etiam agunt se ad proprios actus: quod quidẽm tantò magis inueniuntur in eis, quãto perfectior est ipsarum natura. quorum enim natura est perfectior, est & perfectio eorum virtus in agendo: vnde naturæ perfectio non impedit quin peccatũ in eis accidere possit modo prædicto, ex hoc scilicet quòd seipsis inhærent, ordinem superioris agentis non attendentes.

Ad sextum.

Super cap. 110.

AD rationes superius adductas quibus arguebatur substantiam spiritualem peccare non posse, respondet sanctus Thomas. Ad primas quidem quatuor quæ procedebant ex hoc, quòd nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiarum separatarum non potuit error peccatum præcedere, respondet, quòd non cogimur dicere errorem fuisse in intellectu substantiæ separatæ, iudicãdo aliquod bonũ quod non sit bonum, sed tantum non considerando bonum superius ad quod proprium bonum referendum erat, cuius cõsiderationis ratio esse potuit voluntas liberè in proprium bonum intensè conuersa.

Ad septimum.

Quomodo in malle Thomangelo fuit peccatum fuit defectus.

AD euidentiam huius responsionis considerandum primò, quòd non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo defectus in ratione, quia voluntas nõ exit in actum nisi mediante apprehensione intellectus; sed iste defectus potest contingere dupliciter. Vno modo per falsum iudicium intellectus puta dum iudicat aliquod bonum esse quod non est bonũ. Alio modo per hoc, quòd intellectus non considerat id quod tenetur considerare, dum voluntas ad electionem exit. Quia ergo inb-

Universidad de Navarra Biblioteca

tantis separata volens & desiderans finalem beatitudinem quæ in visione dei consistit, debebat desiderare ex gratia diuina se illam obtenturam, & amans bonum proprium debebat illud in deum vltimate referre: ideo dum appetiit beatitudinem non considerando de gratia diuina qua illam obtineret, & dum proprium bonum amauit, non considerando de ordine ipsius ad diuinum bonum, fuit defectus in ipsius intellectu, qui consideratio dicitur. propter hoc inquit sanctus Thomas, quòd non fuit error in intellectu substantiæ separatæ iudicando bonum id quod non erat bonum, sed non considerando bonum superius.

Quomodo inconsideratio se habuit ad angeli peccatum,

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ, in quæstione de malo, quæst. 1. artic. 3. quòd in omnibus quorum vnum oportet esse alterius mensuram, malum quidem est non regulari & non mensurari sua regula: veruntamen non attendere actu ad regulam & mensuram, secundum se malum non est, quia non potest anima nec tenetur semper actu ad regulam attendere: sed malum est in hoc, quod quis non attendens ad regulam operis, ad opus procedit. sicut artifex non peccat ex eo quòd non semper tenet mensuram, sed ex hoc quòd tenens mensuram procedit ad incidendum. Simili modo non fuit peccatum in angelo secundum se, eo quòd de diuina regula non cogitauerit, sed ex eo quòd ad diuinam regulam non attendens ad electionem aut naturalis aut supernaturalis boni processit. ideo quod inquit sanctus Thomas fuisse errorem in intellectu substantiæ separatæ in considerando superius bonum, non sic intelligendum est quasi ipsa inconsideratio fuerit primum peccatum, sed quia peccauit appetendo bonum non attendens ad diuinam regulam secundum quia ipsa appetitio erat regulanda.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd licet in eligendo teneatur substantia intellectualis vti regula diuina tanquam propriæ electionis mensura, non tamen requiritur quòd semper actu ad regulam attendat, dum ad electionem procedit, sed sufficit vt virtute vtatur diuina regula, vt dicitur virt. quæstione secunda articulo vndecimo, dum scilicet aliquando ordinat omnia sua in deum, & postmodum contraria intentio non interuenit. virtus enim primi propositi in omnibus sequentibus manet. Sed licet hoc in posterioribus actibus verum sit, inquantum scilicet virtus primi actus saluatur in ipsis, in primo tamen actu voluntatis electiuo hoc saluari non potest, cum ipsum nullus alius electiuus actus præcedat, cuius virtus in ipso saluetur. ideo oportet vt ipsa substantia volens in primo actu suo purè & merè electiuo ad diuinam regulam actu attendat: quod si non facit, peccat. Ratio ergo quare in primo actu purè ac merè electiuo substantia intellectualis peccauit, est quia habuit electionem non considerando de diuina regula ad quam eligendo tenebatur actu attendere: & sic ponitur inconsiderationem fuisse peccati angelici qualitatem & conditionem.

Qua fuit causa in angelo inconsiderationis sui boni in ordine ad Deum.

CONSIDERANDVM vltimò, quòd huius quod est non vti regula, non oportet aliam quidem causam primam & radicalem quærere præter voluntatis libertatem, vt dicitur loco prælegato: sed tamen aliquam causam proximam à libertate voluntatis prouenientem possumus assignare. quia enim intellectus creatus non potest plura simul intelligere inquantum huiusmodi, dum ad considerationem vnius intensè conuertitur, necesse est vt à consideratione alterius retrahatur, & eodem modo dicendum est de voluntate, quòd scilicet dum in amorem vnius intensè conuertitur, non potest aliud diuersum vt sic, amare: & ita possumus dicere quod libertas voluntatis qua quis vult vnum intensè considerare, est prima causa inconsiderationis alterius, proxima autem causa est intensa vnius consideratio. Propter hoc volens sanctus Thomas vtramque causam inconsiderationis diuinæ regulæ substantia separata assignare, inquit & quòd ratio illius inconsiderationis potuit esse voluntas in proprium bonum intensè conuersa, subintellige & intensa consideratio proprii boni, & quòd liberum est voluntati in hoc vel illud magis aut minus conuerti.

SED tunc occurrit dubium, Si enim ratio illius consideretionis fuit voluntas in proprium bonum intensè conuersa, quia voluntas & intellectus non possunt simul in diuersa ferri, sequitur quòd illa opinioque ponit angelum peccasse eò quòd supernaturalem beatitudinem appetierit, & non ex gratia diuina teneri non possit. Voluntas enim angeli in proprium bonum intensè conuersa non potuit simul ferri in supernaturale bonum, & sic non peccauit bonum supernaturale appetendo: aut si simul potuit in illud ferri, eadem ratione potuit simul velle illud bonum ex gratia, & simul de ipsa diuina gratia potuit intellectus considerare: & sic intenta conuersio voluntatis in proprium bonum non fuit ratio illius inconsiderationis, cum talis consideratio posset cum illa intensa conuersione in proprium bonum stare.

RESPONDETVR & dicitur primò, quòd sanctus Thomas hoc loco respondet conformiter ad positionem quam sequitur, quę inquam ponit angelum peccasse eò quòd proprium bonum non ordinauerit in vltimum finem, sed illi vt fini inhęserit. Secundum hanc enim dicitur, quòd ratio quare non considerauit de superiori bono ad quod proprium bonum ordinandum erat, potuit esse intensa consideratio, & intensa dilectiones naturalium bonorum. Et aduertendum, quòd non dicitur ita absolutè fuisse, sed ita potuisse esse, quia per certitudinem & euidentiam ea quæ ad angelorum peccatum attinent, attingere non possumus. Ex quo patet, quòd non oportet responsionem hic datam alteri opinioni applicare. Dicitur secundo, quod etiam alteri opinioni potest hæc responsio conuenienter adaptari. Intellectus enim & voluntas licet in diuersa ferri non possint inquantum sunt diuersa, possunt tamen in diuersa ferri inquantum sunt aliquomodo vnum: sicut voluntas simul vult id quod est ad finem inquantum huiusmodi, & ipsum finem: & sic simul voluntas bonum proprium angeli intensè amando potuit simul sibi supernaturale bonum appetere tanquam vltimam proprii boni perfectionem. Cum autem instatur, quod eadem ratione potuit simul supernaturale bonũ appetere ex diuina gratia, dicitur quod vtique potuit simul angelus appetendo sibi supernaturale bonum appetere illud ex diuina gratia, sicut boni angeli fecerunt, sed potuit etiam fieri vt tantus esset amor beatitudinis & sui quo sibi supernaturalem beatitudinem appetit, vt ad diuinam gratiam non attenderet, & sic illa non apprehenderentur per modum vnius. Constat enim quempiam aliquando tanto ardore aliquid optare, quod de modo adipiscendi considerare negligit. Et eciam co dixit sanctus Thomas ita potuisse fieri, non autem absolutè ita fuisse.

A D quintam obiectionem respondet, quod vtique non appetiit substantia separata, nisi vnum bonum quod est sibi proprium, sed peccauit eo quod prętermiserit superius bonum in quod debuit ordinari.

EX hac responsione patet illam propositionem, id cuius est vnum solum bonum, & in quo non est diuersorum bonorũ compositio, in suo appetitu errare non potest: falsam esse. Etsi enim fortasis peccare non possit, vt dicitur in q. de malo q. 16. art. 2. ad 9. appetendo aliquod malum sibi quasi bonum, quia propter simplicitatem naturæ non est in ipso dare quod sit aliquid sibi bonum secundum vnam partem quod non sit sibi bonum secundum aliam, potest tamen peccare appetendo proprium bonum non secundum regulam superioris.

Ad sextam obiectionem respondet, quod substantia separata peccando prætermisit medium virtutis inquantum se superiori ordini non subdidit. sibi enim plus dedit quàm debuit, deo autem minus. Dicitur secundo, quod in tali peccato non est prętermissum medium propter superabundantiam passionis, sed solùm per inæqualitatem iustitiæ quæ est circa operationes.

EX hac responsione patet falsum esse quod in rebus spiritualibus non sit superabundantia & defectus in ordine ad suam regulam, potest enim in ipsis esse superabundantia & defectus, inquantum potest quis transgredi regulam & mensuram secundum quam appeti debent secundum magis & minus.

ADVERTENDVM autem, quod duplex est virtutum *Virtutum* moralium materia, scilicet passio & operatio, circa quæ virtus *duplex materia.* medium ponit. medium rationis circa passiones cõsistit in hoc, vt quis secundum quod recta ratio dictat, sese habeat circa passiones. mediũ verò circa operationes generaliter loquendo consistit in hoc, vt quis in dando & accipiendo seruet æqualitatem. Contingit ergo peccando transgredi medium aut circa passiones, dum scilicet interioribus passionibus non secundum commensurationem ad regulam rationis quis afficitur: aut circa actiones, dum scilicet aliquis æqualitatem in dando & accipiendo non seruat, sed ſ bi plus accipit quàm debeat, alteri verò minus dat quàm conueniat. Quia itaque passiones non sunt in substantiis separatis, sed bene operationes, ideirco inquit sanctus Thomas ab ipsis non esse prætermissum mediũ per superabundantiam passionis, sed per inæqualitatem iustitię quæ est circa operationes.

SED tunc occurrit dubium. Videtur enim secundum hanc responsionem, quod primum peccatum angeli non fuerit superbia, sed iniustitia: cuius oppositum est suprà.

RESPONDETVR, quod iniustitia dupliciter accipi potest. Vno modo vt importat inæqualitatem in actionibus exterioribus quæ sunt vnius hominis ad alterum hominem, & sic est vitium speciale, & non fuit in substantia separata peccante. Alio modo prout importat inæqualitatem quandam inter deum & hominem, contra regulam diuinæ sapientiæ operantem, & sic conecomitatur omne peccatum, & fuit in angelo peccante. Cùm autem infertur, ergo primum peccatum angeli non fuit superbia, negatur consequentia, ad sensum doctorum. Dicitur enim quod primum peccatum speciale fuit superbia, habuit tamen generales conditiones, quæ omne peccatum concomitantur.

AD

AD septimam obiectionem respondet non esse eandem rationem de substantia separata & de corporibus cælestibus. corpora enim cælestia, sicut & omnia quæ ratione carent aguntur tantùm, & non seipsa agunt, & vltra hoc in ipsis materiæ indispositio locum non habet. ideo nunquam à rectitudine primæ regulæ deficere possunt, licet alia corpora ex dispositione materię aliquãdo rectitudinem primę regulę sufficienter recipere nõ possint: substantię autem intellectuales non aguntur tantùm sed etiam seipsa ad proprios actus agunt, & tanto magis, quanto perfectior est eorum natura, ideo naturę perfectio non impedit quin in ipsis peccatum accidere possit ex hoc quòd sibiipsis inhęrent ordinem superioris agentes, non attendentes.

Secunda obiectio.

ADVERTENDVM quod per primam regulam possumus intelligere eam quę est simpliciter prima respectu omnium, quę est diuinę sapientię dispositio & ordinatio. possumus etiam primam accipere proportionaliter ad regulata, vt prima regula corporum cęlestium sit substantia motens, prima verò regula substantię separatę sit diuina sapientia, & prima regula corporum inferiorum sint corpora cęlestia. Si secundo modo accipiatur, sic, cum ex superioribus constet ex dispositione materię sępenumero euenire vt effectus in istis inferioribus non sequatur secundum ordinem corporis cęlestis, manifestum est quòd corpora inferiora quandoque non sufficienter suscipiunt rectitudinem primę regulę. Sed si primo modo accipimus, dubium remanet quomodo corpora propter indispositionem materię possint à rectitudine primę regulę deficere, cum diuinę sapientię omnis materię dispositio sit subiecta. Sed dicendum quòd regulę diuinę sapientię nihil aliud sunt quàm ordinationes & dispositiones rerum quibus à diuina sapientia res in suos actiones & in suos fines ordinantur: quę quidem regulę pertineant ad voluntatem diuinam antecedentem. Vt autem ex superioribus patet, non inconuenit voluntatem diuinam antecedentem quandoque non impleri: & ideo licet omnis materię dispositio diuinę sapientię subsit, non inconuenit tamen aliquam virtutę corpoream esse à diuina sapientia ordinatam ad productionem alicuius effectus. & tamen effectum illum propter materię indispositionem non sequi, sicut virtus humani seminis ordinata est ad productionẽ hominis cum duabus manibus, & tamen nascitur homo quandoque cum vna tantùm manu.

Obiectio.

CIRCA prędicta, quia ostensum est angelũ potuisse peccare, & de facto peccasse, dubium est in doctrina sancti Thomę quot more ponendę sint in angelis peccantibus. Aliqui enim Thomistarum ponunt duas tantùm, scilicet primum instans in quo omnes angeli fuerunt boni, & beatitudinem meruerunt: secundum verò in quo mali peccauerunt, & fuerunt miseri, boni verò fuerunt beatificati. Alii verò ponunt tria instantia, & dicunt quòd in primo omnes habuerunt actum merè naturalem, in secundo mali demeruerunt, & boni meruerunt, in tertio boni fuerunt beati, mali verò miseri. Licet autem vtraque opinio sustẽtari aliquo modo possit: prima tamen videtur expresse esse de mente san. Tho. 1. q. 63. ar. 5. ad 4, & ar. 6. in c. ad 4. Sed in hac opinione dubiũ primò facit quomodo in doctrina sancti Thomæ possit sustineri quòd in primo instanti omnes habuerint actum liberum, quod requiritur ad actum meritorium, tum quia in q. mal. q. 16. 4. 14. 15. & 22. videtur velle primum actum angelorum fuisse naturalem: tum quia prima vbi suprà 6. ad 3. inquit quòd in primo instanti habuerunt motum naturalem in bonum: tum quia ibidem, ad quartum, ait quòd primum instans respondet operationi angelicæ quæ in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem. Secundò dubium facit quomodo in secundo instanti potuerunt peccare, ſi in primo meruerunt, cum teneat sanct. Thomas prima parte vbi suprà ad tertium, & in aliis locis quod angeli habent liberum arbitrium inflexibile post electionem. sed ad hoc dicetur in quarto libro, vbi agitur de immutabilitate voluntatis humanæ post mortem.

A D primum ergo dubium respondens Capreolus in 2. di. 4. ad hanc opinionem de elinans quòd primus actus angelorum fuerit naturalis, dupliciter verba sancti Thomæ interpretatur, vbi inquit in prima parte omnes habuisse actum meritorium in primo instanti. Primo, quòd meruerunt non eliciendo actum meritorium, sed quia per gratiam quam habebat, digni erant beatitudine. Secundo quòd habuerunt actum meritorium qui fuit dilectio electiua non dei, sed ipsorummet gratia informata, & debitis circunstantiis vestita. Sed nulla istarum expositionum videtur mihi esse ad mentem sancti Thomæ. Non quidem prima, quia ipse in prima vbi suprà art. 6. expresse ostendit se loqui de merito, qui est actus liberi arbitrii gratia informatus. Non etiam secunda, quia ad actum meritorium non sufficit quòd sit actus electiuus habentis gratiam, sed requiritur quod eliciatur secundum intellectionem gratiæ & charitatis quæ sunt principium merendi: ista autem inclinant ad diligendum deum propter se, & alia propter deum, vt obiectum supernaturalis beatitudinis, vt ostendit sanctus Thomas tertio sententiarum, & secunda secundæ, & in plerisque aliis locis. ergo non potest esse aliquis actus meritorius nisi virtualiter saltem, & nõ tantum habitualiter includat dilectionem dei. dictum est autem superius quòd primus actus non potest virtualiter includere dilectionem huiusmodi, cum ipsum nullus actus electiuus aut etiam naturalis præcedat. Propterea videtur tenendum de mente san. Tho. quòd omnes meruerunt in primo instanti per actum liberi arbitrii qui fuit dilectio electiua dei vel proprii boni in ordine ad deum, vt est principium supernaturalis beatitudinis.

A D primum autem in oppositum respondeti potest, quòd sanctus Thomas aliam viam secutus est in quæstionibus de malo, & aliam in prima parte, eò quòd vtraque saluari possit. Nam in quæ. ma. tenuit illam viam quę ponit angelum peccasse, quia in debito modo, id est, non ex gratia appetit beatitudinem supernaturalem quę in visione dei consistit. in prima verò parte tenuit opinionem, quę ponit quòd peccatum angeli fuit in hoc, quòd ad seipsum inordinatè conuersus est, absque ordine scilicet ad deum & ad regulam diuinę voluntatis, vt est superius declaratum. Vnde sicut in istis locis secutus est diuersas vias circa obiectum volitum ab angelo peccante. ita non est inconueniens dicere, quòd etiam quantum ad primum actum angelorum diuersas opiniones sit secutus, tenens scilicet in prima parte, quòd omnes in primo instanti habuerunt actum liberi arbitrii & meritorium: in quæst. autem de malo tenens quòd primus eorum actus fuerit naturalis.

A D secundum dicitur primò, quòd licet actus primus fuerit electiuus, non tamen fuit purè electiuus, sed habuit aliquid naturalitatis. fuit enim liber quantum ad exercitium actus, & quantum ad specificationem ad hanc vel illam obiecti conditionem, sed fuit naturalis quantum ad determinationem ad bonum: erat enim angelus in primo instanti ita determinatus ad bonum, quòd nõ poterat male velle, licet po ̃ er diligere se cum ordine ad deum vt est author beatitudinis supernaturalis: & sine tali ordine, in quo tamen non peccasset ſi se dilexisset sine tali ordine, quia non tenebatur ad hoc in primo instanti. motus est autem in seipsum cum tali ordine, diuino ad intus beneficio. Intendit ergo sanctus Thomas loco allegato, quòd naturalem motum habuit ad bonum in communi, & ad suum bonum naturale, nec poterat suam perfectionem nõ velle, supposito quòd circa ipsam actum eliceret. non enim poterat male velle, non autem quòd habuerit actum merè naturalem.

A D tertium dicitur, quòd licet primum instans responderit operationi qua angelus in seipsum conuersus est cognitione vespertina, non tamen sequitur quòd talis operatio fuerit merè naturalis: quia etiam cognitio qua quis cognoscit se esse amandum in ordine ad deum, & quę refertur ad laudem dei, est cognitio vespertina. quando est per medium creatum. cognitio verò illa est matutina, quę refertur in laudem dei, sed est per medium increatum, vt declarat sanctus Thomas veri. quæst. 8. art. penultimo & vltimo.

Aliter conuenit angelo mereri in primo instanti.

ADVERTENDVM tamen, quòd aliter conuenit angelo mereri in primo instanti. & aliter in secundo, vt est de mente sancti Thomæ quolib. 9. ar. 8. & 1. q. 63. art. 5. ad 4, & art. 6. ad 3. Nam meritum quòd in primo instanti fuit, potuit mortificari, & impediri ne ad beatitudinem perduceret: nõ autem meritum *In primo instanti & quod fuit in secundo instanti in bonis:* cuius ratio est, quia cum in primo instanti non fuerit plena libertas extensiuè, eò quod non posset in illo angelus malè velle, sed in secundo instanti fuerit omnimoda libertas, ad malum videlicet & bonum, oportet viam angelorum constare ex duobus instantibus, in quorum vltimo tenebatur actualiter se referre in deum tanquam in vltimũ finem, vtpote in illo plenum habens liberi arbitrii vsum. vnde meritum in primo instanti non erat meritum vltimatè, sed sicut in via tantùm & impedibiliter: meritum autem in secũdo instanti erat meritum sicut in termino viæ & vltimatę, quod impediri non poterat quin ad beatitudinẽ perduceret, vtpote vltima existens dispositio ad beatitudinem. Vnde & quod inquit sanctus Thomas 1. q. 62. art. 4. & 63. quòd meritum in angelis præcesserit præmium duratione, intelligitur de merito quod fuit in primo instanti, quod scilicet erat meritũ vt in via tantùm, & sicut dispositio remota ad beatitudinem: nõ autem de merito quod fuit in secundo instanti: quod inquam fuit meritum vt in termino viæ, & vt vltima dispositio ad beatitudinem. illud enim est meritum ex gratia imperfecta, illud autem est meritum ex gratia consumata: sicut & in Christo qui erat simul viator & comprehensor, gratia perfecta erat principium promerendi. sicut enim in eodem instanti est contritio in eo qui iustificatur, & gratiæ infusio secundum doctrinam san. Tho. 1. 2. & in q. de veri. & in rebus naturalibus in eodem instanti est vltima dispositio ad formam, & formæ introductio. ita in eodem instanti est meritum vltimum & beatitudo in angelis. Ex his patet rationem Scoti

Aliter Scotus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dist. 5. secundi sen. qua contra sanctum Thomam probat non potuisse esse in secundo instanti meritum & præmium bonorum angelorum, có quod sanctus Thomas dicat meritum præcedere præmium duratione, nullam esse, quia loquitur sanctus Thomas de merito vt in via, non autem de merito vt in termino vitę secundum quòd ipsemet exponit quoli. 9. ar. 8. Patet etiam eam rationem nullam esse, qua probat si omnes angeli in primo instanti meruerunt, nullos potuisse ponere obicem in secundo instanti, quia videlicet tunc omnes meruerunt vsque ad nunc præmiationis, merentes autem vsque ad nunc præmiationis in illo sunt præmiati. Dicitur enim quòd mali non meruerunt vsque ad nunc præmiationis inclusiuè, imò in illo demeruerunt. Nec est verum quod in nunc præmii sint omnino extra viam: imo nunc in quo primo præmium erant accepturi, erat illius termi-nus vię intrinsecus, in quo vltimatè poterant mereri aut demereri, & simul accipere pœnam aut præmium.

ADVERTENDVM autem, quod licet Christus per eandem gratiam & esset beatus & mereretur, sicut angeli in secundo instanti: hoc tamen non fuit eodem modo. Nam angeli in secundo instanti meruerunt sibi essentialem beatitudinem, non autem Christus, sed sibi animę impassibilitatem & gloriam corporis, nobis autem beatitudinem meruit essentialem.

Angeli in secundo instanti non meruerint.

HAEC dicta sint sequendo aliorum opinionem dicentium angelos bonos in secundo instanti & meruisse, & accepisse beatitudinem. diligentius tamen considerando, non videtur mihi de mente san. Th. esse, q. aliqui angeli in secundo instanti meruerint. Primo, quia in prima parte q. 62. ar. 4. & 5. tenet non posse angelum simul habere fruitionem & suam fruitionę mereri: cum vnum sit gratię imperfectę, alterum verò gratię perfectę & consumatę, & etiam quia vt dicitur veri. quęstione vltima, articulo sexto, ad statum merendi requiritur vt desit sibi id quod quis mereri dicitur. Secundò, quia ipse ibidem art. quinto tenet quod angeli per vnicum actum meritorium ab beatitudinę peruenerunt. quęst. vero 63. art. 5. & 6. tenet quod omnes in primo instanti meruerunt. Ex iis enim duobus expressè sequitur, quòd in secundo instanti non meruerint. Nam si in secundo meruerunt, cum etiam meruerint in primo, sequitur quod non pervnũ actum meritorium, sed per duos ad beatitudinem peruenerunt. Si dicatur quod loquitur sanctus Thomas in illis locis de merito vt in via tantùm, non autem de merito vt in termino vię: hoc non videtur secundum mentem ipsius esse. Nam quęst. 63. artic. 5. & 6. vult quod cum dæmones meruerint in primo instanti, fuissent in secundo instanti beati nisi posuissent obstaculum peccando. ergo sola absentia impedimenti sufficiebat secundum ipsum ad hoc vt beatitudinem acciperent, non autem aliud meritum requirebatur. Præterea cum diligentissimę in prima parte de beatificatione & damnatione angelorum determinauerit, si eius intentionis fuisset duplex extitisse meritum in angelis, vnũ vt in via simpliciter, alium verò vt in termino vię: esset profectò reprehendendus, quòd de ista meritorum diuersitate nullam prorsus fecerit mentionem. Cùm enim determinauerit angelum per vnum actum meritorium ad beatitudinę peruenire, debuisset sanè declarare de quo merito illud esset intelligendum. Nam & in prima secundę quęstione centesima duodecima, articulo secundo loquens de præparatione ad gratiam, cum viderit quod duplex erat ad gratiam præparatio, vna scilicet quę simul est cum gratia, alia quę gratiam præcedit, de vtraque in responsione ad primum fecit mentionem. Cùm ergo de vno tantum merito angelorum mentionem fecerit, dicendum est quod in ipsis vnum duntaxat fuisse meritum voluit, & illud quidem in primo ipsorum instanti. Propter quod sequendo determinationem eius in prima parte, saluo semper meliori iudicio, dicendum est primo, quòd in processu angelorum siue ad beatitudinem siue ad miseriam, duo fuerunt instantia, in quorum primo absolutè loquendo nullo modo demereri & peccare potuerunt, sed bene potuerunt non mereri negatiuè, & meteri: & de facto omnes meruerunt. In secundo verò potuerunt absolutè & mereri, & demereri, & de facto aliqui demeruerũt, & facti sunt miseri: alii verò facti quidé sunt beati, sed non meruerunt. Quòd enim potuerint mereri & non mereri negatiuè, id est, nullũ habere meritũ, patet quia in primo instanti meruerunt per actũ liberi arbitrii, vt dicitur ibidem articulo sexto: ergò potuerunt non elicere illum actum meritorium: alioquin ille actus non fuisset liber, libertas enim ad opposita se habeat, ergo potuerunt carere merito. Quòd verò in eodem primo instanti non potuerint peccare & demereri, probat sanctus Thomas quęstione prędallegata, articulo quinto, & de malo quęst. 16, ar. 4. ponens quod in primo instanti erant determinati ad bonum. Quòd autem in secundo instanti absolutè loquendo potuerint mereri, manifestè ex hoc constat, quod cum aliquando mereri potuerint, eo quod essent ad beatitudinem ordinati, & essent creati in gratia, si non meruissent in primo instanti, sicut possibile fuit eos non mereri, in secundo instanti meruissent. Dicendum est secundò, quod hac suppositione facta, quòd in primo instanti omnes meruerunt, omnes quidem peccare & demereri potuerunt in secundo instanti, sed in ipso nullus mereri potuit, ratio primi est, quia non repugnat quòd angelus in termino viæ per peccatum gratia priuetur, & similiter sit confirmatus in malo. Ratio verò secundi est, quia repugnat meritum & præmium in eodem instanti esse, cum (vt dictum est) meritum à gratia imperfecta proueniat, præmium verò à gratia consummata.

SED contra istam determinationem insurgunt quædam dubia. Primum est. Si posito quòd angelus in primo instanti meruerit, in secundo instanti non potuit mereri, sequitur quòd in nullo instanti angelus habuerit libertatem ad bonum & malum, & per consequens nunquam habuerit plenam libertatem. Nã hoc autè est inconueniens, ergo &c. probatur consequentia. Nã in primo instanti secundum hanc opinionem potuit tantùm in bonum, in secundo verò tantùm in malum, sed non datur plura instantia duobus in via angelorum, ergo in nullo instanti fuerunt liberi ad bonum & malum.

SECVNDVM dubium est. Si in secundo instanti boni fuerunt beati & in illo non meruerunt, mali verò demeruerunt, sequitur quòd via bonorum & malorum angelorum non fuerit æqualis. Nam in secundo instanti boni fuerunt omnino extra viam, cum in ipso nullum habuerit meritum, sed tantum præmium, & sic via eorum fuit tãtùm per primum instans, mali verò adhuc fuerunt in via, quia demeruerunt, & ita eorum via per duo instantia durauit.

TERTIVM dubiũ est. Sicut se habet operatio meritoria ad beatitudinẽ, ita operatio demeritoria ad miseriã & damnationẽ. per meritum enim deuenitur ad beatitudinem, per demeritũ verò ad damnationem. sed vt dicitur 2. sen. d. 11. ar. 1. quandocunque aliquis ponitur in vltima perfectione quæ est beatitudo, operatio eius non est meritoria, ergo quando aliquis ponitur in vltima imperfectione quæ est damnatio, nulla eius operatio est demeritoria, ergo malè ponitur quòd in eodem instanti secundo angelus peccauit & fuit damnatus. Confirmatur, quia secundo senten. distinct. 7. quæsti. 1. articulo secundo dicitur quòd angeli confirmatur in bono vel malo post conuersionem & auersionem.

QVARTVM dubium est, quia san. Tho. quoli. 9. ar. 8. & 2. sent. dist. 5. art. vltimo, tenet in eodem instanti angelus meruisse vt in termino viæ, & fuisse beatos.

AD primum dubium dicitur, quòd angelum habuisse libertatem ad bonum & malũ in secundo instanti, posito quòd in primo meruerit, dupliciter intelligi potest. Vno modo de libertate ad bonum meritorium & malum, quod est peccatũ. Alio modo de libertate ad bonum absolutè quodcunque sit illud, & ad peccatum. Si primo modo accipiatur, negatur falsitas consequętis. Dicitur enim primò, quòd non derogat liberæ naturæ secundũ se, quòd ex aliquo sibi voluntariè addito tollatur in aliquo instanti vsus & exercitium libertatis sibi absolutè conuenientis. Sicut enim non derogat absolutè libertati. Sor. qua potest sedere & non sedere, quòd posita voluntaria sessione eius in aliquo tempore, pro illo non habeat libertatem sedendi & non sedendi quantum ad exercitium, quia quando sedet, pro tunc non potest non sedere: ita non derogat absolutè libertati angeli qua absolutè potest mereri & demereri, quòd ex actu meritorio ab ipso liberè & voluntariè in primo instanti elicito tollatur exercitiũ talis libertatis in secundo instanti, inquantum posito merito in primo instanti, sequitur in secũdo instãti beatitudo, nisi impedimentum aliquod peccando opponatur. Dicitur secũdo, quòd licet facta illa suppositione in nullo instanti angelus posset vti libertate ad bonum & malum, in secundo tamen instanti est ipsa libertas in actu primo & signato, quia est potentia qua poterat absolutè benè & malè velle, nisi in primo instanti meruisset, sicut in tempore quo aliquis sedet, manet potentia libera qua posset sedere & non sedere, si non sederet in actu. Dicitur tertiò, quod licet in nullo instanti angelus tunc habeat libertatem ad bonum meritorium, & malum, in toto tamen tempore ex primo & secundo instanti constituto hanc habet libertatem, inquantum in primo instanti potest mereri, in secundo verò potest demereri. Si autem intelligatur secundo modo, de bono scilicet in communi & absolutè, siue inquam sit meritorium siue non meritorium, negatur consequentia. Ex eo enim quòd ponitur in secundo instanti non potuisse mereri, non tollitur libertas ad bonum & malum simpliciter, sed tãtùm ad bonum meritorium. Nam in secundo instanti licet angelus non posset mereri, poterat tamen conuerti ad Deum conuersione beatifica, quod est quoddam bonum, & aduerti ab eo, quod est malum.

AD secundum dubium negatur consequentia. Nam licet angelus bonus non meruerit in secundo instanti, malus verò demeruerit, non tollitur tamen quin eodem modo secundum instans pertineret ad viam bonorum sicut ad viam malorum. Dicitur enim quòd via omnium angelorum ex duobus constabat instantibus, inquantum omnes in primo potuerunt mereri, in secundo verò omnes potuerunt mereri & demereri absolutè loquendo, aut saltem demereri, supposito quòd in primo instanti meruerint. Cum probatur, quia boni omnino fuerunt extra viam, dicitur primò, quòd non magis fuerunt extra viam quàm mali. Sicut enim mali fuerunt in via, non sicut distantes à termino, sed sicut existẽtes in termino vię (ipsum enim secũdum instans erat terminus viæ ipsorum) ita & boni. Dicitur secundò, quòd ad hoc quòd aliquis angelus in aliquo instanti sit in via, sicut in termino viæ, non requiritur quod in ipso mereatur actu aut demereatur, sed sufficit quòd in ipso absolutè potuerit & mereri & demereri, aut saltem demereri.

SED non videtur hæc responsio difficultatem tollere. Si enim secundum instans pertinebat ad viam angelorum, sequitur quòd angelus in secundo instanti esset viator: & per te erat etiam comprehensor, cum in illo esset beatus: ergo simul erat viator & comprehensor. hoc autem est inconueniens, cum hoc soli Christo conueniat, ergo &c. Respondetur & dicitur primò, quòd viator propriè dicitur qui est in via sicut distãs à termino viæ, non autem qui est in via vt termino viæ existens. hoc enim videtur velle sanctus Thomas, quolibeto allegato ad secundum, & ideo quia angelus bonus in secundo instanti non erat in via, sicut distans à termino sed sicut existens in termino viæ in quo beatitudinem accipit: ideo propriè non erat viator, sed comprehensor tantum. Dicitur secundò, quòd si accipitur viator pro eo qui quomodocunque est in via, siue sit ibi vt distans à termino viæ, siue vt in termino viæ existens, in quo absolutè loquendo poterat mereri & non mereri, non est inconueniens dicere, quòd in secundo instanti erat simul viator & cõprehensor. Cum autem dicitur hoc esse proprium Christo, respondetur quòd nõ est verum: nisi accipiendo pro eo qui est in via, vt distans à termino viæ. Christus enim erat viator inquantum distabat ab impassibilitate animæ & à gloria corporis quã suis operibus meruerat, & erat comprehensor inquantum simul diuina essentia fruebatur.

AD tertium dubium negatur similitudo in propositio. licet enim in hoc cõueniant meritum & demeritum, quod meritum disponit ad gloriam, sicut demeritum ad miseriam: tamen in hoc differunt, quod meritum iuxta prædicta aliquid beatitudini repugnans includit, scilicet gratiam imperfectã, demeritum autẽ includit quod ad damnationem habeat repugnantiam. Ad confirmationem potest primo dici, quod illud dictum san. Tho. intelligitur supponendo quod in primo instanti non meruerint. Videtur enim in secundo sensu sequi illam opinionem, quod angelus peccauerit appetendo sibi indebitè supernaturalẽ beatitudinem: secũdum quã opinionem (vt superius dictum est) ponitur quod in primo instanti non meruerunt, sed habuerunt actum circa naturalia duntaxat. Potest & secundo dici, quòd nõ intendit san. Tho. ponere aliquod instans post instans auersionis in quo confirmentur in malo: sed sensus est quod in ipso âgu aduersionis stabiliuntur in malo, sicut & in ipso actu cõuersionis quę fuit in secundo instanti, fuerunt in bono confirmati.

AD quartum dubium dicitur in locis allegatis (vt expresse ex ipsis verbis apparet) non loquitur san. Tho. secundum suam opinionem, sed secundum opinionem eorum qui dixerunt angelos post primum instans simul accepisse gratiam & gloriam. quam opinionem in secundo sen. dicit tunc fuisse communiorẽ. Vnde cum multi modi accipiendi beatitudinem assignarentur ab iis qui illã opinionẽ sequebãtur, habẽdo. s. eam cum merito, aut absq; merito, ostendit ipse illũ modũ probabiliorẽ esse quo ponit angelũ simul meruisse & fuisse beatum, ponitque modũ quo ad dubia insurgẽtia, saluando illam opinionẽ respondere posset. sed sicut eorum opinionem non tenet neque ibi neque in prima parte, sed illam opinionem probabiliorem putat quæ ponit angelos in gratia fuisse creatos, & prius meruisse, deinde fuisse beatos: ita nec illas responsiones acceptat, imo oppositum earum expresse in prima parte ponit. Quocirca velle determinationem eius in prima parte cõtra verborum sensum ad intellectum eorum quæ in illis locis inducit, glossare, est eius opinionem ad aliorum opinionem quam nõ approbat velle trahere. Attendendum autem, quod ista instantia quæ ponimus ad viam angelorum pertinere non sunt accipenda ad modum instantum temporis continui quæ raptim transeunt, sed sunt instantia tẽporis discreti, quæ vt alias dictum est, alicui parti temporis continui coexistere possunt.

SECVNDVM istam viam patet rationes Scoti contra san. Tho. nullas esse. Nam in vna supponit nos dicere angelum in secundo instanti meruisse, hoc autem non dicimus. Cum autem in alia assumit, quod merentes vsque ad nunc præmiationis in ipso nunc præmium accipiunt, constat hoc falsum esse si vniuersaliter in omni natura intelligãtur. tale enim nunc non est nunc præmiationis in angelis, nisi sub hac conditione, si nullum apponatur in ipso impedimentũ. Nec est simile de instanti mortis hominis, & de instanti præmiationis angelorum. Nã homo in instanti mortis non habet esse, sed habet suum primum non esse. non enim datur vltimum esse rei permanentis, ideo in ipso instanti operari non potest. angelus autem in nunc præmiationis habet esse, ideo sibi non repugnat & operationem aliquam in ipso habere, & demeritum.

Differentia inter ipsa ipsa miationis angelorum & instans mortis hominis.

Quod speciali quadam ratione creaturæ rationales diuinæ prouidentiæ subduntur Caput III.

EX his quidem quæ suprà determinata sunt, manifestum est q. diuina prouidentia ad omnia se extendit: oportet tamen aliquam rationem prouidentiæ specialem obtinere circa intellectuales & rationales naturas præ aliis creaturis. Præcellunt enim aliàs creaturas & in perfectione naturæ, & in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ: quia sola creatura rationalis habet dominum sui actus, liberè se agens ad operãdum: cæteræ verò creaturæ ad opera propria magis agũtur quàm agant, vt ex supradictis patet, in dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum vltimum finem vniuersi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo & amando deum: aliæ verò creaturæ ad finem vltimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. omnis autem ratio operis variatur secũdum diuersitatem finis, & eorum quæ operationi subiiciuntur: sicut ratio operandi per artem diuersa est secundum diuersitatẽ finis & materiæ. aliter enim operatur medicus ad ægritudinem pellendam, & ad sanitatem cõseruandam: atque aliter in corporibus diuersimodè complexionatis: & similiter oportet in regimine ciuitatis diuersam rationem ordinis obseruari secundum diuersas conditiones eorum qui subiiciuntur regimini: & secundum diuersa ad quæ ordinãtur. oportet enim aliter dispoui milites vt sint præparati ad pugnam: & artifices vt bene se habeant circa sua opera. sic igitur & alia est ordinis ratio secũdum quam creaturæ rationales prouidentiæ diuinæ subduntur: & alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ.

Super cap. III.

POstquam determinauit sanctus Thomas de diuina prouidentia secundum quòd ad omnia se extendit, vult de ipsa secundum quòd creaturæ rationales sibi ipsa particulari modo continentur determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit rationales creaturas aliter per diuinam prouidentiam disponi quàm alias creaturas, secundum quòd in conditione propriæ naturę ab aliis differunt. Secundò quòd etiam aliter disponunt secundum quòd ab aliis differunt finis dignitate. cap. 147. Circa primũ duo facit. Primò ostendit creaturas rationales speciali quodam modo diuinę prouidẽtię subdi. Secundò de ipso particulari modo quo diuinę prouidentię subduntur determinat in cap. seq.

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem. Necesse est aliq̃ rationem prouidẽtię specialem circa intellectuales & rationales creaturas præ aliis creaturis obseruari. probatur. Creaturę rationales præcellunt alias creaturas in perfectione naturę, & in dignitate finis: ergo alia est ordinis ratio secundum quam creaturę rationales prouidentię diuinę subduntur, & alia secundum quam ordinãtur cæteræ creaturæ. probatur antecedens, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, liberè se agens ad operandum, cæteræ verò creaturæ magis aguntur quàm agant, & sola ad ipsum vltimũ finem vniuersi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo & amando deum: aliæ verò creaturæ ad ipsum pertingere non possunt nisi per aliquam similitudinis ipsius participationem consequentia

Universidad de Deusto
Biblioteca

verò probatur, quia omnis ratio operis variatur secundum diuersitatem finis, & eorum quæ operationi subiiciuntur. & declaratur, & in artibus, & in regimine ciuitatis. Nam aliter operatur medicus ad ægritudinem pellendam, & aliter ad sanitatem conseruandam, atque aliter in corporibus diuersimodè complexionatis. In regimine etiam ciuitatis oportet aliter disponi milites, vt sint præparati ad pugnam, & aliter artifices, vt bene se habeant circa sua opera.

Deus aliter est finis creaturæ rationalis, & aliarum creaturarum

Adhorum euidentiam duo sunt notanda. Vnum est, quòd nomine rationis hoc loco intelligitur diuinæ prouidentiæ & dispositionis ac gubernationis modus, ideo esse aliquam specialem rationem prouidentiæ circa creaturas rationales nihil aliud est quàm ipsas particulari quodam modo ordinari & disponi in mente diuina atque etiam particulari modo gubernari. Alterum est, quòd non iccirco ponitur hoc loco differentia finis creaturę rationalis à fine cæterarum creaturarum, quia deus nō sit omnium creaturarum finis (huius enim oppositum est suprà) sed quia cum deus sit vltimus omnium creaturarum finis, diuersimodè tamen est finis rationalis creaturæ & aliorū, estque creaturæ rationalis nobiliori modo finis quàm cęterarum, alię enim ad ipsum deum secundum se sua operatione non pertingunt, sed tantum ad aliquam ipsius similitudinem: creaturæ verò rationales sua operatione attingunt deum, dum ipsam dei essentiam secundū seipsam intelligunt & contemplantur, ipsumque deum in seipso amant, quo fit vt formalis finis creaturę rationalis, qui nihil aliud est quàm operatio qua ipsum deum secundum se attingit, sit perfectior formali fine cæterarum creaturarum, qui est operatio, aliquam tantum dei similitudinem participatam attingens.

Quòd creaturæ rationales gubernantur propter seipsas: aliæ verò in ordine ad eas.

Caput 112.

PRIMVM igitur ipsa cognatio intellectualis naturæ secundum quam est domina sui actus, prouidentiæ curam requirit, qua sibi propter se prouideatur: aliorum verò conditio qui non habent dominium sui actus, hoc indicat, quòd eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod verò per se agit, habet rationem principalis agentis: instrumentum autem non quæritur propter seipsum: sed vt eo principale agens vtatur: vnde oportet quòd omnis operationis diligentia quæ circa instrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem. Quod autem circa principale agens: vel ab alio adhibetur inquantum est principale agens, propter ipsum est: disponuntur ergo à deo intellectuales creaturæ quasi propter se procuratæ: creaturæ verò aliæ quasi ad rationales creaturas ordinatæ.

2 Adhuc, quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est. quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, seruituti subiectum est. omnis autem alia creatura naturaliter seruituti subiecta est: sola verò natura intellectualis libera est. in quolibet autem regimine liberis prouidetur propter seipsos: seruis autem vt sint in vsum liberorum. sic igitur per diuinam prouidentiam intellectualibus creaturis prouidetur propter se: cæteris autem creaturis propter ipsas.

3 Amplius, quandocunque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem: si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem, sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando: qui soli propter se in exercitu quæruntur: omnes autem alii ad alia officia deputari, puta ad custodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu quæruntur. constat autem ex præmissis finem vltimum vniuersi deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo & amando: vt ex dictis patet. sola igitur intellectualis natura propter se quæsita in vniuerso: alia autem omnia propter ipsam.

4 Item inquolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliæ verò ad conseruationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autē partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales creaturæ: quia magis ad similitudinem diuinam accedunt: naturæ ergo intellectuales sunt propter se à diuina prouidentia procuratæ: alia verò omnia propter ipsas.

5 Præterea manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius. Non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt: naturæ autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quàm aliæ naturæ. nam vnaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiua est suo intellectu: quælibet autem alia substantia particulare solam entis participationem habet. Conuenienter igitur alia propter substantias intellectuales prouidentur à deo.

6 Adhuc, sicut agitur vnumquodque cursu naturæ, ita natum est agi. sic autem videmus res cursu naturæ currere, quòd substantia intellectualis omnibus aliis vtitur propter se vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur: vel ad suæ virtutis executionem, & scientiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suæ conceptionem in materia corporali: vel etiam ad corporis substentationem, quod est vnitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet: manifestum est igitur, quòd propter substātias intellectuales omnia alia diuinitus prouidentur.

7 Amplius, quod aliquis propter se quærit, semper quærit. quod enim propter se est, semper est: quòd verò aliquis propter illud quærit, nō opus est quòd semper quærat, sed secundum quòd competit ei propter quod quæritur. esse autem rerum ex diuina voluntate profluxit, vt ex superioribus est manifestū. quæ igitur semper sunt in entibus, sunt propter se à deo volita: quæ autem non semper sunt, non propter se, sed propter aliud, substantiæ autem intellectuales maximè accedunt ad hoc quòd sint semper: quia sunt incorruptibiles; sunt autem mutabiles solùm secundum electionem: ergo substantiæ intellectuales gubernātur propter se: aliæ verò propter ipsas. Non est autem ei quod præmissis rationibus est ostensum, contrarii & omnes partes vniuersi ad perfectionē totius ordinantur. sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantū vna deseruit alteri, sicut in corpore humano apparet, quòd pulmo in hoc est de perfectione corporis, quòd deseruit cordi: vnde non est contrarii pulmonē esse propter cor, & propter totū animal: & similiter nō est contrarii alias naturas esse propter intellectuales, & propter perfectionem vniuersi. si enim deessent ea quæ requirit substantiæ intellectualis perfectio, non esset vniuersum completum.

Similiter etiam prædictus non obuiat quòd individua sunt propter proprias species. per hoc enim quòd ad suas species ordinantur ordinem habent vltimus ad intellectualem naturā. non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter vnum individuum hominis tantum: sed propter totam humanam speciem. totū humanæ speciei non posset aliquod corruptibilū deseruire, nisi secundum suam speciem totam: ordo ergo quo corruptibilia ordinātur ad hominem, requirit quòd individua ordinentur ad speciem. Per hoc autem quòd dicimus substantias intellectuales propter se à diuina prouidētia ordinari: non intelliginus quòd ipsa vltimus nō referātur in deum & ad perfectionem vniuersi. sic igitur propter se procurari dicuntur & alia propter ipsa: quia bona quæ propter diuinam prouidentiam fortiuntur, non eis sunt data propter alterius vtilitatem: quæ verò aliis dantur, in eorum vsum ex diuina ordinatione cedunt. Hinc est quòd dicitur Deuter. 4. Ne videas solem & lunam & cætera astra, & errore deceptus adores ea quæ creauit dominus deus tuus in miscum. gen. quæ sub cælo sunt. & in Psalmo dicitur: Omnia subiecisti sub pedibus eius, oues & boues vniuersas, insuper & pecora campi. & Sapientiæ 13. Tu autem dominator virtutis cum tranquilitate iudicas, & cum magna reuerentia disponis nos. Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. ex diuina enim prouidentia naturalia bruta in vsum hominis ordinantur: vnde absque iniuria homo eis vtitur occidēdo, vel quolibet alio modo: propter quod & dominus dixit ad Noe Gene. 9. Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.

Si qua verò in sacra scriptura inueniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ane cum pullis non occidenda: hoc fit vel ad remouendū hominis animum à crudelitate in homines exercenda: ne aliquis exercēdo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines: vel quia in tempore damnum hominis prouenit animalibus illata lætio siue inferentis siue alterius: vel propter aliquam significationē: sicut apostolus exponit illud de non ligando ore bouis triturantis.

Super cap. 112.

QStenso quòd speciali quodam modo creaturæ rationales diuinę prouidētię subduntur, vult sanctus Thomas de hoc speciali modo determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ponit vnum modum qui omnibus substātiis intellectualibus est communis. Secundò alium ponit, qui rationalibus tantum in quibus est pluralitas individuorum, cōuenit, cap. seq. Quantum ad primū modum duo facit. Primò ostendit creaturas rationales propter se prouideri, cæteras verò tanquā ad rationales ordinatas. Secundò remouet quædam dubia.

Q VANTVM ad primum arguit primò ex ipso domino operationis, sic. Creatura intellectualis secundum suam cognitionem est domina sui actus, alia verò sui actus dominium non habent: ergo creaturę intellectuales à deo prouidentur quasi propter se à deo procuratæ, aliæ verò creaturæ quasi ad rationales ordinatæ. probatur consequentia, quia quod ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod verò per se agit habet rationem principalis agentis. omnis autem diligētia quę circa instrumentum adhibetur, ad principale agens tanquam ad finem refertur: quod verò circa principale agens vel ab ipso vel ab alio inquantum est principale agens adhibetur, propter ipsum est: cum instrumentum non quæratur propter ipsum, sed vt eo principale agens vtatur.

CIRCA id quod dicitur intellectualem naturam secundum suam cognitionem esse sui actus dominam, aduertendum est, quòd hoc non dicitur quasi libertas formaliter in intellectu resideat. vt ceū dicitur veri q. 24. artic. 6. formaliter residet in voluntate, sed quia radix libertatis est ipse intellectus, vt in eadē quæstione declaratur artic. secundo, vnde & 1. 2. quæst. 17. articulo primo ad secundum, dicitur quod radix libertatis sicut subiectū est voluntas: sed sicut causa, est ratio.

CONTRA istam rationem instari posset, quod non recte propositum concludat. Aut enim non concludit intentum, aut oportet subintelligere propositionem quæ falsa est. Cùm enim dicitur cæteras creaturas habere rationem instrumenti, quia aguntur tantum, aut intelligitur quod habeant rationem instrumenti per comparationem ad deum tanquam ad principale agens, ipsis tanquam instrumētis vtentem, aut intelligitur quod hoc habeant per comparationem ad creaturas rationales quarum sint instrumenta. Si primum non sequitur quod cæteræ creaturæ ad rationales ordinentur, sed ad deum cuius sunt instrumenta. Si secundum, falsum videtur esse quod assumitur, scilicet quod omnes aliæ creaturæ sint intellectualis naturæ instrumenta. Non enim apparet quomodo per omnes creaturas ad suū finem operentur. sicut per instrumenta operatur artifex. Et præterea cū dicitur cæteras creaturas agi tantū, ex quo habent rationem instrumenti; intelligitur ipsa agi à deo, non autem à creaturis intellectualibus: ergo non est intelligendum ipsā esse creaturā intellectualis instrumenta, sed dei.

alia creaturæ sunt creaturas intellectuales. ex eo enim quod aguntur tantum, & non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod & sint instrumenta dei agentis, & etiam creaturę rationalis seipsam liberè mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cum autem

aliquo modo

do substātiarum

intellectualis.

RESPONDETVR quod cæteræ creaturæ habere rationē instrumenti, intelligitur tā per cōparationem ad deum q̄ ad *instrumentaria* inst

creaturas inst

RESPONDETVR quod cæteræ creaturæ habere rationē instrumenti, intelligitur tā per cōparationem ad deum q̄ ad creaturas intellectuales. ex eo enim quod aguntur tantum, & non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod & sint instrumenta dei agentis, & etiam creaturę rationalis seipsam liberè mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cum autem *do substā-* instaretur primo quia nō apparet quomodo per omnes creaturas *tiarum vel* intellectualis natura ad suū finē operetur, dicitur q̄ in hoc per *intellectualis.* omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam virtutem vtilitatem aliquo modo, sicut inquit san. Thomas de homine secundo sententiarum distinctione prima quæstione prima articulo tertio, quod ex vilibus & etiam nocuis sibi vtilitas prouenit, eō quòd per hoc humilior fit, & in vilibus dei gloriam & sapientiam considerat. Similiter ea quæ in vsum operis eius non veniunt, in eius vtilitatem cedunt dum de eis aliquam cognitionem habet vel in vniuersali vel part eulari.

CVM secundo instatur quia intelligitur ea agi à deo non autem à creaturis intellectualibus: dicitur quod licet quantum ad actiones naturæ agantur à deo dante illis naturam, tamen ex hoc non sequitur ea esse dei solummodo instrumenta. Ex eo enim quod aguntur, & suarum operationum dominium non habent, sequitur & quod dei sint instrumenta, & quod ab ipso etiā creaturæ intellectualis, vt pote liberè operantis, & ad hoc digniores existentis sint instrumēta instituta, tanquam ad eius vtilitatem, & ad eius vsum ordinata. semper enim imperfectius propter perfectius est.

SECVNDO. Omnis alia creatura seruituti naturaliter subiecta est. Sola verò natura intellectualis est libera, ergo &c. probatur antecedens, quia quod habet sui actus dominium, liberum est. est enim liber qui est sui causa, qui scilicet propter seipsum est & operatur. quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, seruituti subiectum est. consequentia verò probatur, quia in quolibet regimine liberis prouidetur propter seipsos, seruis autem vt sint in vsum liberorum.

TERTIO. Sola intellectualis natura consequitur deum qui est vltimus finis vniuersi in seipso, eum scilicet cognoscendo & amando, ergo &c. probatur cōsequentia, quia quando sunt aliqua ad aliquem finē ordinata, quæ ad illum per seipsam pertingere non possunt, oportet ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem. declaratur in exercitu, cuius finis est victoria, ad quam milites propter se quæruntur: custodientes autem equos, & arma facientes quæruntur propter milites.

ADVERTE quod milites qui ad victoriam ordinantur, dicuntur propter se quæri, non secundum quod li propter se importat rationē finis absolutè. repugnat enim vt quæratur propter victoriam tanquam propter finem, & tam ex ipsi finē absolutè finis: sed li propter se, excludit ordinē ad aliquid aliud ordinatum ad finem: & est sensus, quod non quæritur in vsum alterius ordinati ad consequendum victoriam, sed quęruntur vt suo actu & sua virtute victoriam consequantur.

QVARTO. Inter omnes partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales naturæ, quia magis ad similitudinē diuinā accedunt, ergo &c. probatur consequentia, quia in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliæ verò ad conseruationem, vel ad aliquam earum melioriationem.

QVINTO. Naturæ intellectuales maiorem affinitatē habent ad totum quam aliæ naturæ, quia vnaquæque est quodammodo omnia inquantum totius entis suo intellectu ę̄prehensiua est. quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet, ergo &c. probatur cōsequentia, quia partes ordinantur ad perfectionem totius, cum propter ipsum sint non autem econuerso.

ADVERTENDVM quod hæc ratio procedit ratione cuiusdam similitudinis inter vniuersum & naturā intellectualem. Sicut enim totum vniuersum omnia continet, ita etiā intellectualis substantia sua cognitione totum ens comprehēdit: & ideo sicut entia particularia ad totū vniuersum ordinantur, ita etiam ad substantiam intellectualem.

ADVERTENDVM quoque quod iccirco de aliis substantiis loquens sanctus Thomas addidit solam, inquiens quod *substātiæ* solam entis participationē particularem habent, ne aliquis existimaret naturam intellectualem non habere entis particularē participationē, sed esse vniuersale ens. habet enim & ipsa particularem entis participationem, quia est ad certum & determinatum effectum.

Quomodo intellectus abstrahit vniuersale a particulari.

Universidad de Sevilla Biblioteca

minarum gradũ entis limitata, sed ab aliis differt naturis, quia illa solam entis particularem participationẽ habent, & non sunt aliquo modo omnia, natura autem intellectualis, quanuis sit ad certum gradum entis secundum esse naturæ limitata, est tamen aliquomodo omnia, secũdum virtutem cognoscitiuam, qua est omnium comprehensiua. Sexto. Secundum cursum naturæ substantia intellectualis omnibus aliis vtitur propter se vel ad intellectus perfectionem, vel ad virtutis executionem, & explicationem scientiæ, quomodo artifex explicat suæ artis conceptionem in materia corporali, vel ad corporis vniti animq; intellectuali sustentationem, ergo &c. probatur consequentia, quia sicut agitur vnumquodque curlu naturæ, ita natum est agi, id est, ita institutum est agi ab authore naturæ. Septimò. Quę semper sunt in entibus, sunt propter se à deo volita: quæ autem non semper sunt, nõ propter se volita sunt, sed propter aliud. sed substantiæ intellectuales maximè ad hoc accedunt, quòd sint semper, cum incorruptibiles sint secundum esse, mutabiles verò tantùm secundum electionem, ergo &c. probatur maior, quia quod propter se quis quærit, semper quærit, cum quod propter se est, semper sit: quod verò quis propter aliud quærit, non oportet q̃ semper illud quærat, sed secundum quòd competit ei propter quod quæritur. esse autem rerum ex diuina prouenit voluntate.

CIRCA probationem maioris attendendum, quod tanquam conuertibilia accipit sanctus Thomas semper quæri, & propter se quæri, quia vt dicitur hic, quod propter se est, id est cuius esse non ordinatur ad aliud, est semper: & etiam econuerso quod est semper, eius esse non est propter aliquid aliud, sed propter ipsum: iccirco cum probandum esset, Quæ semper sunt in entibus, esse propter se à deo volita, assumi quod propter se quis quęrit, semper quærit: cum tamen secundum rectum argumentationis modum deberet assumi, quod semper quis quærit, propter se quærit. Hoc enim facit vt ostenderet, quãtum ad rem attinet, nihil referre vtra illarum propositionum assumatur ad maioris probationem, cum sint conuertibiles.

SED duplex occurrit dubium. Primum est circa istam propositionem: Quod aliquis propter se quærit, semper quærit. Non enim volens sanitatem quæ propter se quæritur, semper ipsam vult, quia non semper de ipsa cogitat. Secundum est circa illam propositionem: Quod propter se est, semper est. Nam mundus propter se est eo modo quo hic accipitur propter se esse, id est, non propter aliquã aliam vniuersi partem: & tamẽ non est semper, quia accipit initium sui esse, ergo &c.

Quòd propterse quæritur semper quæritur.

AD primum dicitur, quod non est sensus illius propositionis, vt quod propter se quæritur, semper actu secundo quæratur, vt obiectio supponit: sed quod volitum propter se semper habitualiter saltem est volitum, quia quandocunque voluntati proponatur, voluntas illud vult. cuius ratio est, quia id propter se quæri dicitur, quodin se sufficientem bonitatẽ habet ex qua appeti debeat, & non tantùm habet bonitatem & appetibilitatem ex ordine ad aliud. tale autem quandocunq; proponitur accepta tur à voluntate & appetitur, cum ratio boni sit ratio appetibilis: & sic sanitas quandocunque voluntati proponitur, appetitur & amatur. non sic autem est de medicina quæ non appetitur semper quandocunque proponitur voluntati, sed tunc tantùm quando quis videt se non posse assequi sanitatem absque medicina.

Quod propter se est semper est.

AD secundum dicitur, quòd sensus illius propositionis est, quòd id quod habet esse propter seipsum, & propter propriam bonitatem, non autem habet esse tantum ad aliquam partem vniuersi ordinatum, tanquam videlicet ad hoc tantùm productum in esse, vt sit alteri vtile, in se non habet vnde deficere debeat quantum est ex suo esse, cum non sit productum nisi ad hoc vt sit, non autem ad hoc vt in alterius vtilitatem cedat: sed cuius esse est ad alterum ordinatum, est determinatum ad tempus in quo vtile est ei ad quod ordinatur, ita quòd illi non conuenit habere esse nisi quando alterius vtilitas exigit: & propter hoc in entibus quod propter se productũ est, habet semper esse postquam est productum, quod autem non propter se, sed propter aliud tãtùm est productum in esse, non est semper, sed aliquando esse definit. obiectio autẽ procedit ac si li semper acciperetur, vt idem est quòd absque durationis initio, quem sensum loquens sanctus Thomas de substantiis separatis excludit, dum non inquit eas absolute semper esse, sed maximè ad hoc accedere, quòd semper sint, eò quòd sint incorruptibiles.

Substãtiæ intellectuales sunt secundum

CIRCA id quod dicitur substantias intellectuales esse secundum electionem mutabiles, aduertendum quòd non est sic hoc intelligendum quasi sint de bona electione in malam electionem mutabiles, aut econuerso de mala in bonam, sicut in hominibus accidit: sed quia inter bonas earum electiones est successio, dum nunc vnam rem eligunt, nunc aliam: & similiter est de malis electionibus, quia inquam nunc vnam malam electionem habent, nunc aliam.

electiones mutabiles.

QVANTVM ad secundum remouet sanctus Thomas quasdam obiectiones quæ fieri possent. Posset enim instari ex duob', quod non omnia adcreaturas intellectuales ordinentur, tum vt deiicet quia ad perfectionem vniuersi ordinantur omnes eius partes, tum quia indiuidua propter proprias species sunt.

AD primam respondet, quod ad perfectionem totius omnes partes ordinantur inquantum vna deseruit alteri. declaratur in pulmone, qui est de perfectione corporis humani inquantũ cordi deseruit: & sic non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, & propter perfectionem vniuersi, quia si deessent ea quæ substantiæ intellectualis perfectio requirit, non esset vniuersum perfectum.

ADVERTENDVM, quòd licet vnius rei sit vnus tantùm vltimus finis, non inconuenit tamen vnius esse plures fines subordinatos: sicut reubarbarum ordinatur ad purgationẽ cholerę, & ad sanitatem: iccirco non inconuenit alias naturas proximè ad naturam intellectualem ordinari, inquantũ sibi ex omnibus aliis naturis aliqua prouenit vtilitas, & aliquo modo ad sui perfectionem omnia alia exiguntur, vt ostensum est suprà, & tamen vlterius ordinari ad perfectionem vniuersi.

AD secundum respondet, quòd indiuidua per hoc quòd ad suas species ordinantur, vlterius ordinem ad intellectualem naturam habent, quia nullum corruptibilium ordinatur ad hominem propter vnum indiuiduum hominis tantùm, sed propter totam speciem humanam: huic autem non posset aliquod corruptibilium deseruire, nisi secundum totam suam speciem, & sic ordo corruptibilium ad hominem requirit ordinem indiuiduorum ad species.

ADVERTENDVM quòd aliter loquendum est de ordine naturæ particularis alicuius indiuidui, & aliter de ordine instituentis naturarum vniuersitatem. non inconuenit enim naturam alicuius indiuidui ordinare aliquod corruptibilium ad vnum indiuiduum hominis tantum, sicut virtus digestiua fortis ad concoctionem cibi ad ipsius fortis nutritionem ordinat, sed diuina sapientia partes vniuersi ordinãs & producens in esse, non produxit aliquam naturam corruptibilium propter vnum hominis indiuiduum tantùm, sed propter humanam speciem. Quod ergo hic dicitur de ordine corruptibilium ad hominem, intelligitur quantum ad ordinem ex primo naturæ instituentis prouenientem, non autem de ordine huius naturæ particularis & singularis.

POTEST etiã instari, quòd creaturæ intellectuales propter se à diuina prouidentia non ordinentur, quia tunc non ordinarentur in deum, & in perfectionem vniuersi.

SED respondet sanctus Thomas sequelam illam falsam esse, quia illud non dicitur quasi non ordinentur vlterius in deum & vniuersi perfectionem, sed quia bona quę per diuinam prouidentiam sortiuntur, non sunt eis propter alterius vtilitatem data: quæ verò aliis dantur in eorum vsum, ex diuina ordinatione cedunt.

CONFIRMATVR conclusio auth. Deuter. 4. Psalm. 8. & Sapien. 12. Per hoc autem excluditur error ponentium peccatum esse occidere bruta animalia. hoc enim falsum esse constat ex eo quòd per diuinam prouidentiam naturali ordine in vsum hominis ordinantur, vt patet Genesis nono. Si verò inueniatur prohiberi in sacra scriptura crudelitas in bruta, hoc fit aut ad remouendum hominis animum à crudelitate in homines exercenda, aut quia illata læsio animalibus in temporale damnum hominis cedit, aut propter aliquam significationem, sicut ab Apostolo exponitur illud de non ligando ore bouis triturantis, scilicet quòd intelligitur de prædicatoribus, vt de suo labore vti uere possint. 1. Corinth. 9.

De bruto da secundæ, quæstione sexagesima quarta, articulo primo ad tertium quòd aliquando quidem peccatum est occidere bruta, vnde & in sacra scriptura apponitur pœna occisoris, vt patet Exodi vigesimo secundo, de occidente bouem aut ouem alterius: tamen hoc non est ratione occisionis ipsius bruti secundum se, sed ratione damnificationis proximi in re sua, quod pertinet ad peccatum furti, aut rapinæ, propterea dicitur hoc loco aliquando prohiberi in scriptura brutorum læsio, eo quòd inde damnũ homini prouenias.

Quòd

Quòd rationalis creatura dirigitur à deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum quod congruit indiuiduo.

Cap. 113.

EX hoc autem apparet quòd sola rationalis creatura dirigitur à deo ad suos actus non solùm secundum congruentiam speciei, sed etiam secundũ congruentiam indiuidui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur. operatio enim est vltima perfectio rei: sicut igitur vnumquodque à deo ad suum actum ordinatur, secundum quod diuinæ prouidentiæ subsistit. creatura autem rationalis diuinæ prouidentiæ subsistat sicut secundum se gubernata & prouisa non solùm propter speciem vt aliæ corruptibiles creaturæ: quia indiuiduum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum: creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, vt ex dictis manifestum est. sic igitur solæ rationales creaturæ directionem à deo ad suos actus accipiunt non solùm propter speciem, sed etiam secundum indiuiduum.

2 Adhuc, quæcunque directionem habent in suis actibus solùm secundum quòd pertinet ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere. quæ enim consequuntur speciẽ, sunt communia & naturalia omnibus indiuiduis sub specie contentis. naturalia autem non sunt in nobis. si igitur haberet directionem in suis actibus solùm secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel nõ agere: sed oporteret q̃ sequeretur inclinationẽ naturalem toti speciei communem, vt contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur q̃ rationales creaturæ actus eius directionem habent non solùm secundum speciẽ, sed etiam secundum indiuiduum.

Supra 3

3 Amplius, sicut suprà* ostensum est: diuina prouidentia ad omnia singularia se extendit etiam minima. quibuscunque igitur sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quòd per diuinam prouidentiam regulentur in suis actibus præter directionem quæ pertinet ad speciẽ. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas inest sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quòd non in omnibus, sed variæ in diuersis. oportet igitur quòd rationalis creatura dirigatur à deo ad suos actus non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum.

4 Item, deus vnicuique naturæ prouidet secũdum ipsius capacitatem, tales enim singulas creaturas condidit, quales aptas esse cognouit vt per suam gubernationem peruenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum. habet enim intellectum & rationem vnde percipere possit quomodo diuersimodè sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diuersis indiuiduis temporibus & locis. sola igitur creatura rationalis dirigitur à deo ad suos actus non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum.

5 Præterea, creatura rationalis sic diuinæ prouidentiæ subiacet, quòd non solùm ab ea gubernatur, sed etiam rationem prouidentiæ vtcunque cognoscere potest. vnde sibi competit etiam aliis prouidentiam & gubernationem exhibere: quod non contingit in cæteris creaturis quæ solum prouidentiam participant inquantum prouidentiæ subduntur. Per hoc autem q̃ aliquis facultatem prouidendi habet, potest etiam suos actus dirigere & gubernare. participat igitur rationalis creatura diuinam prouidentiam non solùm secundum gubernari: sed etiam secundum gubernare. Gubernare enim se in suis actibus propriis, & cetera alia: omnis autem inferior prouidentia diuinæ prouidentiæ subditur quasi suprem æ: gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ inquantum sunt actus personales ad diuinam prouidentiam pertinet.

6 Item, actus personales rationalis creaturæ sunt propriè actus qui sunt ab anima rationali. anima autem rationalis non solùm secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliæ creaturæ: sed etiam secundum indiuiduum. actus ergo rationalis creaturæ à diuina prouidentia diriguntur non solùm ea ratione qua ad speciem pertinẽt, sed etiam inquantum sunt personales actus. Hinc est quòd licet diuinæ prouidentiæ omnia subdantur: tamen in scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud Psalmist. Quid est homo quòd memor est eius; aut filius hominis quia reputas eum? & primæ Corinthiorum nono: Nunquid deo cura est de bobus, quæ quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus deus curam habet, non solùm prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quòd sunt actus personales.

Super cap. 113.

SEcundo loco ponit sanctus Thomas modũ particularem quo creaturæ rationales à diuina prouidentia gubernantur. Circa hoc duo facit. Primò ostendit creaturam rationalem solam ad suos actus dirigi non solùm secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam indiuidui. Secundò circa ipsa indiuidua modum diuinæ gubernationis ponit capite sequenti. Quantum ad primum, adnexendum quòd actus indiuiduorum naturalem, aut quorum principium est in ipsis, sunt actus & indiuidui & speciei inquantum naturam omnibus indiuiduis communem consequuntur. Sed differunt actus creaturæ rationalis ab actibus aliorum: quia actus aliorum ordinantur ad speciei conseruationem & perfectionẽ, & in eis non attenditur nisi bonum speciei secundum se: & si attenditur bonum indiuidui, hoc non est nisi inquantum ad speciem ordinatur: in actibus verò intellectualis naturæ attenditur nõ tantùm bonum & perfectio speciei, sed etiam bonum indiuidui secundum se. & ideo dicitur quod sola creatura rationalis ad suos actus dirigitur non solum secundum quòd congruit speciei, sed etiam secundum quod congruit indiuiduo: id est non solùm illius actus deus propter bonum speciei dirigit & regulat, sed etiam secundum quod ad bonum indiuidui spectant, quia videlicet in illa non solùm intendit speciei conseruationẽ, sed etiam ipsius indiuidui bonum, etiam si in bonum speciei non cederet. Arguit autem primo sic. Creatura rationalis (scilicet secundum indiuiduum) diuinæ prouidentiæ subsitat, sicut secundum se gubernata & prouisa, non solum propter speciem vt aliæ creaturæ. ergo directionem à deo ad suos actus accipit non solùm propter speciem, sed etiam secundum indiuiduum. probatur antecedens, quia indiuiduum quod gubernatur solùm propter speciem, non gubernatur propter seipsum. consequentia verò probatur, quia cum res propter suam operationem esse videatur, vnumquodque ad suum actum gubernatur secundum quod diuinæ prouidentiæ subsitat.

Duplici-ter dicitur aliquid propter se gubernari.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod propter se gubernati dupliciter accipi potest. Vno modo vt excludit omnem ordinem ad aliud. & sic gubernari propter se excludit gubernari propter alterius bonum. Et hoc modo non intelligitur naturæ rationalis indiuiduum propter se gubernari. ostensum est enim superius ipsam intellectualem naturam ad vniuersi perfectionem ordinari. alio modo vt excludit ordinem ad alterum tantùm, quod scilicet non tantum est volitum & intentum propter alterum, sed etiam propter bonum

Universidad Pontificia de Salamanca

Facultas agendi & non agendi est homini naturalis non aut ipsa operatio

propriũm, ita quòd in se habet vnde sit volitũ, etiamsi ad aliud non ordinetur: & sic gubernari propter se non excludit etiam ordinem ad aliud. potest enim vnum & idem hoc modo & propter se gubernari, & propter aliud, inquãtum videlicet & ad bonum alterius ordinatur, & etiam in se habet vnde sit volitum. & hoc modo accipitur hoc loco naturam rationalem etiam secundum indiuiduum esse propter se gubernatam & prouisam. Secũdo, si ita non esset, in homine non esset agere vel non agere, sed oporteret q̃ naturalem inclinationem communem toti speciei sequeretur. hoc est falsum, ergo &c. probatur consequẽtia, quia in eis quæ dirigũntur in suis actibus solum secundum q̃ pertinet ad speciem, non est agere vel non agere: eum ea quæ consequuntur speciem sint communia & naturalia omnibus indiuiduis sub specie contentis: naturalia autem non sint in nobis.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, q̃ aliter loquendum est de ipsa facultate agendi vel non agendi, & aliter de operatione quæ huiusmodi subditur facultati. Nam facultas agendi vel non agendi naturalis est homini, & totam speciem consequitur: nec est in nobis ipsam habere vel non habere, ipsa verò operatio quæ huiusmodi subditur facultati, non est naturalis: nec totam speciem consequitur accipiendo naturale pro eo quod naturam de necessitate consequitur, nulla enim est operatio humana inquantum huiusmodi quæ quantum ad exercitiũ de necessitate naturæ sequatur. Nam licet intelligere dicatur homini esse naturale inquantum potentia intellectiua est homini naturalis, non tamen ipsum actu intelligere sic est homini naturale, vt naturam de necessitate sequatur: alioqui oporteret vt homo semper intelligeret positis iis quæ ad agẽdum necessaria sunt ex parte intellectus, sed est in hominis potestate intelligere actu vel non intelligere, & sic etiam hic determinatus actus intelligendi non consequitur totam speciem humanam, licet facultas intelligendi totam speciem consequatur. sensus ergo cõsequentiæ san. Th. est, quòd si dirigetur homo in suis actibus solùm secundum quòd ad speciem pertinet, non esset in homine facultas qua posset actionem actu producere, & ipsam operationem prætermittere, sed ipsam naturali necessitate produceret, quia illa operatio consequeretur speciem, & sic esset naturalis, & per consequens non esset in hominis facultate.

Tertiò. In rationali creatura apparẽt multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei. ergo &c. probatur antecedẽs hoc signo, quòd actiones illę non sunt similes in omnibus. consequẽtia verò probatur, quia cum diuina prouidentia ad omnia singularia etiam minima se extendat, in quibuscunque sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quòd in illis per diuinam prouidentiam regulentur præter directionem quę per tinet ad speciem.

ADVERTENDVM hoc loco quòd cum actio principio actionis proportionetur, necesse est vbi idem formale principium, & eodem modo se habens inuenitur, vt & ibi similis inueniatur operatio. videmus enim quòd omnes artifices eãdem artis perfectionem habentes si secundum illam artem operentur, eodem modo operantur. Cum ergo ea quæ ad speciem pertinent, eodem modo in omnibus speciei indiuiduis inueniatur, oportet vt operatio quæ speciem consequitur, eodem modo ab omnibus fiat: & si eodem modo ab omnibus non fiat, non est operatio quæ communem speciem cõsequatur necessariò, & ideo conuenienter adduxit san. Tho. pro signo aliquas actiones in hominibus esse præter inclinationem speciei, quòd non in omnibus similes sunt. Quartò, Sola creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum, cum habeat intellectum & rationem, vnde percipere possit quomodo diuersimodè sit aliquid bonum vel malum secundum quòd congruit diuersis indiuiduis temporibus & locis, ergo &c. probatur consequentia, quia deus vnicuique naturæ prouidet secundum ipsius capacitatem, cum tales condiderit quales aptas esse cognouit vt per suã gubernationem peruenirent ad finem.

A la creatura rationalis est ea quæ capax dirigitur ad suos actus

ADVERTE iuxta ea quæ in præcedentibus dicta sunt, quòd differt homo ad aliis animalibus in hoc, quòd alia indiuidua animalium sunt tantùm propter speciei conseruationem producta, & ideo omnes eorum actiones quibus etiam ipsum in diuiduum conseruatur in esse, ad ipsum speciei bonum ordinantur, inquantum per huiusmodi manutenentiam indiuiduorum species conseruatur. vnde non sunt capacia ad hoc vt dirigantur in suas operationes, nisi inquantum bonum & perfectio speciei exigit. hominis autem vnumquodque indiuiduum non solùm est propter speciei conseruationem productum, sed etiam propter se, eum inima vnuiscuiusque perpetua sit & immortalis, & corpus ali ea ordinem ad immortalitatem habeat. ideo actiones indiuidui humani non solùm ad bonum speciei ordinantur, sed etiam ad bonum & perfectionem ipsius indiuidui: & propterea vnumquodque indiuiduum hominis capax est directionis ad suos actus non solùm secundum quòd bonum & perfectio speciei exigit, sed etiam secundum q̃ exigit bonum & perfectio indiuidui secundum se: & propter hoc datus est vnicuique homini intellectus quo possit percipere quomodo diuersis indiuiduis sit diuersimode aliquod bonum vel malum. Sensus ergo illius antecedentis est, quòd sola creatura rationalis capax est directionis ad suos actus, non solum quantum ad actus qui speciem consequuntur, sed etiam quantum ad actus huius indiuidui, inquantum est hoc indiuiduum ab alio hominis indiuiduo distinctum: & non solum secundum quòd exigit bonum & perfectio speciei, sed etiam secundum quod exigit bonum & perfectio indiuidui inquantum huiusmodi. Quinto. Creatura rationalis participat diuinam prouidentiam non solùm secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare se in suis actibus prius & etiam alia. ergo gubernatio actuum creaturę rationalis inquantum sunt actus personales ad diuinam prouidentiam pertinent. probatur consequentia, quia inferior prouidentia subditur diuinæ quasi supremæ. antecedens vero probatur, quia creatura rationalis sic diuinæ prouidentiæ subiicet, quod non solùm ea gubernatur, sed etiam rationem prouidentiæ vtcunque cognoscere potest.

CIRCA istam propositionem, Creatura rationalis rationem prouidentiæ cognoscere potest, considerandum est quod hic per rationem prouidentiæ duo possumus intelligere, scilicet aut rationem & causam gubernationis rerum à deo, quę gubernatio etiam quandoque prouidentia nominatur: aut conceptionem diuini intellectus de ordine rerum in finem, quę prouidentia dicitur. Primo modo sensus est, quod cognoscit propter quid talis res sic gubernatur, talis vero sic, puta quod corpora inferiora deus gubernat per corpora cælestia: quia cælestia sunt nobiliora & excellentiora, vtpote incorruptibilia. Secundo verò modo sensus est, quod homo cognoscit ipsam diuinam positionem diuini intellectus de rerum ordine in finem, & sic est constructio intransitiua, vt sit sensus, cognoscit rationem prouidentiæ, id est, rationem quæ est in ipsa prouidentia. nam prouidentia ratio quædam est, vt ex superioribus constat. Vtroq; modo dictum sancti Thomę possumus interpretari, quia ex vtroque sensu optimè sequitur intentum. Ex hoc enim quod homo cognoscit ordinem diuinę gubernationis existentem in rebus, habet vt seipsum & alia ad similitudinem diuinæ gubernationis possit gubernare. similiter ex hoc quòd cognoscit ipsam diuinam prouidentiam quæ est in mente diuina, patet quòd gubernare se & alia, quod brutis non conuenit quæ talem cognitionem non habent. Sed licet vterque sensus adaptari possit literæ, secundus tamen videtur magis intentus ex illa dictione, vtcunque, apposita, cum ait creaturam rationalem sic subdi diuinæ prouidentiæ, quod rationem prouidentię vtcunque cognoscere potest. idem enim videtur esse ac si diceret, non potest quidem creatura rationalis perfectè cognoscere rationem diuinæ prouidentiæ, cognoscendo videlicet ipsam diuinam mentem vt in se est, quemadmodum neque alia diuina perfectè cognoscere possumus, sed tamen potest aliqua ex parte huiusmodi cognitionem studio & diligentia deprehendere. Et ideo cum ad hanc cognitionem eleuetur, vt rationem gubernationis diuinæ aliquo modo cognoscat, sibi etiam conuenit vt ad similitudinem diuinæ prouidentiæ & gubernationis quam cognoscit, ipsum & alia gubernet, diuinæ gubernationis regulas imitando. Sexto. Anima rationalis non solùm secundum speciem est perpetuitatis capax, sed etiam secundum indiuiduum. ergo actus rationalis creaturæ à diuina prouidentia dirigũntur non solùm ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus. probatur consequentia, quia actus personales rationalis creaturæ sunt propriè actus qui sunt ab anima rationali.

ADVERTENDVM, quod ex conclusione hic illata & in præcedenti ratione habetur sensus conclusionis propositæ. Cum enim actus huius hominis particularis, sint & actus hominis, & actus huius hominis, huiusque personæ, eum dicitur quòd sola creatura rationalis dirigitur à deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum cõgruentiam indiuidui, intelligitur quòd actus creaturæ rationalis non solum dirigũntur à deo, inquantum sunt actus hominis, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, ex eo quòd sunt actus habentis naturam humanam, sed etiam inquantum sunt actus huius personæ, inquantum est hæc, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, vt huius singularis hominis ab aliis distincti sunt actus.

ADVERTENDVM etiam, quod hæc ratio supponit id quod in precedentibus rationibus est ostensum, scilicet quod ea quæ sunt semper, sunt propter se prouisa.

CIRCA

CIRCA probationem consequentiæ considerandum est, q̃ licet eadem forma hominis sit forma corporea, anima vegetatiua, anima sensitiua, & anima rationalis, & omnium huiusmodi formarum operationes exerceat, tamen illi actus sunt propriè hominis inquantum homo est, qui ab ipsa forma inquantum rationalis est proueniunt: & quia persona propriè loquendo in hominibus, est ipsum indiuiduum hominis inquantum rationale est, ideo conuenienter inquit san. Th. actus personales creaturæ rationalis, illos propriè actus esse qui ab anima rationali, in quantum scilicet rationalis est, proueniunt.

Confirmatur conclusio, quia in scripturis specialiter deo hominum cura attribuitur, vt in Psalm. 8. & primæ Corinthior. 9. vt scilicet ostendatur deus habere de humanis actibus curam etiam inquantum personales sunt: quod brutis minimè conuenire constat.

CIRCA conclusionem in hoc capite multipliciter probatam dubium non parum occurrit. Si enim homo sub diuina prouidentia propter se cadit non solùm quãtum ad speciem, sed etiam quantum ad indiuidua, sequitur quòd plures homines saluentur quàm damnẽtur: sed hoc esse falsum fere ab omnibus est concessum, cum sit magna hominum multitudo infidelium qui omnes damnantur, & ex Christianis damnentur etiam quã plurimi. ergo &c. probatur consequentia, quia omne quod est prouisum præsertim propter se, consequitur finem, vt in pluribus, nisi sit prouidentia errans.

Et concedo quòd homo potest dici determinatum ad vtrumlibet quod falsificatur per ſ. sub. Homo autem inquantum est intellectualis naturę non operatur per naturam, sed per liberum arbitrium, quod ad vtrumlibet se habet. ideo non sequitur ratio.

RESPONDETVR quãtum haberi potest ex doctri. san. Th. primo sententiarum dist. 39. quæstione secunda articulo secundo ad quartum, quòd consequentia est falsa. Ad cuius probationem dicitur, quod assumptum non est verum de eo quod ad vtrumlibet se habet in operando ad finem, quod inquam operatur ad consecutionem finis per liberum arbitrium, licet sit verũ de eo quod per naturam quæ est ad vnũ determinata operatur. Homo autem inquantum est intellectualis naturę non operatur per naturam, sed per liberum arbitrium, quod ad vtrumlibet se habet. ideo non sequitur ratio.

SED contra istam responsionem instari potest, quia rune ratio sancti Thomæ, prima quæstione 64. artic. 9. qua probat quòd plures angeli permanserunt quàm peccauerint, nulla esset. Arguit enim sic, Peccatum est cõtra naturalem inclinationem, sed quæ contra naturam fiunt in paucioribus accidũt, cum enim natura consequatur effectum suum vel semper vel vt in pluribus. ergo &c. Dicetur enim iuxta datam responsionem, q̃ & minor est falsa, & etiam quod ad eius probationem assumitur, de iis quæ fiunt contra naturam ad vtrumlibet se habẽtem, cuiusmodi est natura angelica: vel ergo hæc ratio non concludet, vel etiam verum erit in omni natura libera quòd pro maiori parte suum finem consequetur.

AD hoc dubium duplex mihi occurrit responsio. Prima haberi potest in primo Sententiarum loco allegato. & est, quòd duplex est agens, liberum, & ad vtrumlibet se habens: quoddam quidem cui innatum est principium & perfectio dirigens in rem operationem, & ideo est perfectum & completum agens in se: & hoc modo natura angelica est agens liberum, cum illi omnes habitus sint naturaliter concreati. Aliud verò est agens liberum cui perfectiones secundæ quibus dirigitur ad operandum non sunt innatæ, sed est in potentia ad illas, & ideo non est agens perfectum & cõplerum, & hoc modo natura humana est agens liberum, est enim anima intellectiua in principio veluti materia prima, vt inquit Commentator, & veluti tabula in qua nihil est descriptum, vt dicitur tertio de anima. Cum ergo negatum est illud assumptum de agente libero & ad vtrumlibet se habente, intelligitur de agente libero secundo modo, cuiusmodi est homo, non autem de agente libero primo modo, cuiusmodi est angelus, ideo ratio assumpta in prima parte concludit optimè de angelo, quia licet haberet libertatem ad operandum, non tamen erat omnino ad vtrumlibet, cum per habitus innatos inclinaretur ad opus rectum. non autem cõcluderet de homine qui à principio est omnino ad vtrumlibet se habens respectu cuiuscunque operis recti, licet in bonum absolutè aliquo modo inclinetur, & est agens à principio suæ originis incompletum. Secunda responsio haberi potest prima parte loco allegato ad primum. Alitet enim loquendum est de angelo, & aliter de homine. nam cũ in angelis sit sola natura intellectualis, peccatum quod est contra naturam intellectualem, est contra totam naturam angeli, & quia quod est contra totam aliquam naturam, in paucioribus accidit, ideo pauciores de angelis peccauerunt. In homine verò, quia est non solùm natura intellectualis, sed etiam natura sensualis, peccatum quod directè est cõtra naturam intellectualem, non est contra totam hominis naturam, quia non est contra sensualem: ideo peccatum potest esse in pluribus, dum homo prętermisso bono rationis, sequitur secundum naturæ sensitiuę inclinationem bona sensibilia, quę sunt pluribus nota quàm intellectualia. Nec obstat quòd natura sensitiua nata est regulari ratione, & sic peccatum videtur etiam contra naturam sensitiuam. Dicitur enim quòd licet peccatum sit contra naturam sensitiuam, vt ratione regulabilis est, non est tamen contra naturam sensitiuam vt sensitiua est: quia vt regulabilis ratione, pertinet ad naturam rationalem: & sic etiam peccatum contra naturam sensitiuam, vt regulabilem ratione, est esse contra naturam rationalem, non autem cõtra naturam sensitiuam vt sensitiua est, & per consequens non est contra totam hominis naturam.

Quòd diuinitus hominibus leges dantur.

Caput 114.

EX hoc autem apparet quòd necessarium fuit homini diuinitus legem dari. Sicut enim actus irrationaliũ creaturarum diriguntur à deo ea ratione qua ad speciem pertinẽt: ita actus hominum diriguntur à deo secundum quòd ad indiuiduum pertinẽt, vt ostensum est. sed actus creaturarum irrationaliũ prout ad speciem pertinent, diriguntur à deo quadam naturali inclinatione, quæ naturam speciei consequitur: ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur: & hoc dicimus legem.

2 Adhuc, rationalis creatura, vt dictum est, sic diuinæ prouidentiæ subditur, quòd etiam similitudinem quandà diuinæ prouidentiæ participat, inquantum se in suis actibus & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actu gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit à deo hominibus legem dari.

3 Item, cum lex nihil aliud sit quàm quædam ratio & regula operandi: illis solùm conuenit dari legem, qui sui operis rationem cognoscunt: hoc autem conuenit solùm rationali creaturæ. soli igitur rationali creaturæ fuit conueniens dari legem.

4 Præterea, illis danda est lex in quibus est agere & non agere. hoc autem conuenit soli rationali creaturæ: sola igitur rationalis creatura est susceptiua legis.

5 Amplius, cum lex nihil aliud sit quàm ratio operis: cuiuslibet autem operis ratio à fine sumatur, ab eo vnusquisque legis capax suscipit legem, à quo ad finem perducitur: sicut inferior artifex ab architectore, & miles à duce exercitus. sed creatura rationalis finem suum vltimum in deo & à deo consequitur, vt ex superioribus patet. fuit igitur conueniens à Deo legem hominibus dari. Hinc est quòd dicitur Hieremiæ trigesimo primo: Dabo legẽ meã in visceribus eorum. Et Osęæ octauo: Scribam eis multiplices leges meas.

Super cap. 114.

PRosquam ostendit sanctus Thomas quòd creatura rationalis quodam particulari modo sub diuina prouidentia cadit inquantum diriguntur nõ tantùm secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum indiuidui congruentiam, vlterius de ipso modo diuinæ gubernationis circa rationalia indiuidua, inquantum huiusmodi, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd ad ipsum pertinet hominibus leges dare. Secundò quòd ad ipsum pertinet homines punire vel præmiare, capitulo centesimo quadragesimo. Circa primum duo facit. Primò ostendit necessarium fuisse vt hominibus diuinitus darentur leges, secundò ad quòd lex diuina tendat manifestat capitulo sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio: Necessarium fuit homini diuinitus legem dari. Probatur primò sic. Actus irrationalium prout ad speciem pertinent, diriguntur à deo quadam naturali inclinatione quæ naturam speciei consequitur. ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in

suis personalibus actionibus dirigantur, sed in hoc dicimus legem, ergo &c. probatur consequentia, quia sicut actus irrationalium diriguntur à deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita humani actus diriguntur à deo secundum quod pertinent ad individuum.

ADVERTENDVM quòd lex, vt in sequentibus dicitur, nihil aliud est quam regula & mensura qua aliquorum actus diriguntur & gubernantur: ideo hoc loco inquit sanctus Thom. q̃ legem dicimus id quo homines in suis personalibus actibus diriguntur. Secundò. Rationalis creatura sic diuinæ prouidentiæ subditur, quòd etiam illius quandam similitudinem participat, inquantum & ipse in suis actibus & alia gubernare potest, ergo &c. probatur consequentia, quia id quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex.

ADVERTENDVM est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quòd sicut omnia quæ sunt in vniuerso, quadam lege & regula à deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex & regulatiua eo actus humani ab ipso homine quandam participatam similitudinem diuinæ prouidetiæ habẽte gubernentur, necesse est vt homo aliquam habeat à deo regulam & legem qua actus suos dirigat, quæ scilicet lex sit quædam diuinæ prouidentiæ participatio.

Tertiò. Illis solùm conuenit dari legem qui suis operis rationem cognoscunt, hoc autem soli conuenit rationali creaturę. ergo illi soli fuit conueniẽs legem dari, maior probatur, quia lex est quædam ratio & regula operandi.

Lex est ratio & regula operandi.

CIRCA probationem maioris considerandum est ex doctrina sancti Thomæ, prima secundæ, quæstione nonagesima, q̃ ratio hoc loco accipitur pro eo quod per actum intellectus constituitur, quo modo omnis conceptus per actum intellectus productus, siue complexus, siue incomplexus, dicitur ratio. ille ergo conceptus quem ratio practica formar de actionibus exercendis, qui conceptus est quædam vniuersalis propositio de agẽdis, dicitur ratio & regula actionis, quia secundum quòd intellectus determinat aliquam actionem oportere fieri, ita est exercenda. Nihil ergo aliud est dicere legem esse rationem & regulam operandi, quàm legem esse conceptionem intellectus practici, secundum quam operatio est dirigenda & regulanda, quẽadmodum & operatio artificialis per artem in mente artificis existentem regulatur. Ista ratio & ea quæ immediatè sequitur, probat non solùm hominibus oportere leges dari, sed etiam q̃ solis hominibus inter animalia sint dandæ. Quarto. Illis danda est lex in quibus est agere & non agere, hoc autem soli creaturæ rationali conuenit, ergo &c.

Illis dãda est lex in quibus est agere & pẽ agere.

ADVERTENDVM, quòd ratio quare illis tantùm dãda est lex, in quorum potestate est agere vel non agere, est, quia vt dicitur prima secundæ, quæstione & loco allegato, lex regula quædam est & mensura actuum secundum quam aliquis inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur. ad illa enim ad quę quis ex naturæ necessitate inducitur, non oportet vt per legem superadditam naturæ inducatur, & multò minus necessarium est, vt per legem ab illis retrahatur, cum impossibile sit vt nõ fiant eo modo quo naturæ necessitas exigit, vnde & brutis non datur propriè lex, quia naturali instinctu ad suas actiones agũtur, sed ad ea quæ quis potest agere & nõ agere, induci quis potest vt agat, aut etiam ne agat retrahi. ideo circa ea necesse est dari legem, vt per ipsam fiat actuum liberorum directio. Quintò. Creatura rationalis finem suum vltimum in deo & à deo cõsequitur, ergo &c. probatur consequẽtia, quia ab eo vnusquisque legis ea pax legem suscipit, à quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectore, & miles à duce exercitus. huius autem ratio est, quia cuiuslibet operis ratio à fine sumitur, lex autem ratio operis est.

CONFIRMATVR conclusio authoritate Hieremiæ 13. Et Oseæ octauo.

Quòd lex diuina principaliter ordinat hominem in deum.

Cap. 115.

EX hoc autem sumi potest ad quid lex diuinitus data principaliter tendat. Manifestum est enim quòd vnusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit: sicut dux exercitus ad victoriam: & rector ciuitatis ad pacem. finis autẽ quem deus intendit est ipsemet deus: lex igitur diuina hominem principaliter in deum ordinare intendit.

2 Adhuc, lex, sicut dictum est, est quædam ratio diuinæ prouidẽtiæ gubernantis rationali creaturæ proposita. sed gubernatio prouidentis dei singula ad proprios fines ducit. per legem igitur diuinitus datum homo ad suum finẽ præcipuè ordinatur. finis autem humanæ creaturæ est adhærere deo: in hoc enim fœlicitas eius cõsistit, vt suprà *ostensum est. ad hoc igitur principaliter lex diuina hominẽ dirigit, vt deo adhæreat. *cap. 37.

3 Amplius, intentio cuiuslibet legislatoris est, eos quibus legem dat, facere bonos: vnde præcepta legis debent esse de actibus virtutum. illi igitur actus à lege diuina præcipuè intenduntur, qui sunt optimi: sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi, quibus homo adhæret deo, vtpote fini propinquiores: ergo ad hos actus præcipuè lex diuina ordinat homines.

4 Item, illud præcipuum debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet, quòd homo subditur deo non enim aliquis alicuius regis lege artatur qui ei subditus non est. hoc igitur præcipuum in diuina lege esse debet, vt mens humana deo adhæreat.

Hinc est quod dicitur Deuteronomii decimo: Et nũc Israel quid dominus deus tuus petit à te, nisi vt timeas dominum deum tuum, & ambules in viis eius, & diligas eũ: ac seruias domino deo tuo in toto corde tuo, & in tota anima tua?

Super cap. 115.

POstquam ostendit sanctus Thomas necessarium fuisse vt homini à deo lex daretur, nunc vult ostendere quid sit illud quod diuina lex intendat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quid intendat de necessitate præcepti. Secundò quid intendat de vtilitate consilij, capitulo centesimo trigesimo. Circa primum duo facit. Primò, determinat de præceptis, quæ præponuntur præceptis decalogi, quæ sunt præceptum amoris, & præceptum fidei, vt dicitur prima secũdæ, quæstione centesima, articulo quarto ad primum. Secundò, de præceptis decalogi determinat, capitulo centesimo decimo octauo. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd homo per diuinam legem ordinatur ad deum. Secundò, quomodo ad deum ordinatur, capitulo sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio. Lex diuina hominem principaliter in deum ordinare intendit. Probatur primò sic. Finis quem deus intendit, est ipsemet deus. igitur lex diuina hominem in deum principaliter ordinare intendit. probatur consequentia, quia vnusquisque legislator ad suum finem homines per leges principaliter inducere intendit, vt patet in duce exercitus, & rectore ciuitatis. Secundo, finis humanę creaturæ est adhętere deo, cum in hoc eius fœlicitas consistat, ergo &c. probatur consequentia, quia cum lex sit quædam ratio diuinę prouidentiæ gubernantis rationali creaturę proposita, & gubernatio dei prouidentis singula ad proprios fines ducat, per legem diuinitus datam homo ad suum finem præcipuè ordinatur.

Quomodo in deo plures prouidentiæ rationum.

AD horum euidentiam attendendum primò, quod licet diuina prouidentia quantum ad entitatem quam dicit in deo, sit vna simpliciter, & nullam in se pluralitatem habeat, sicut & diuina scientia, ex parte tamen obiectorum ad quę terminatur, multiplicitatem habet, quia multa sunt quę sub prouidentia cadunt, & variis modis ad suos fines producuntur: & sic possumus dicere in deo esse plures prouidentias, & plures rationes ordinis rerum in finem: verbi gratia quòd ratio ordinis corporum cælestium in finem suum est vna prouidentia, siue vna ratio prouidentię diuinę, & ratio ordinis rerum corruptibilium in suos fines, est alia prouidentia, & alia ratio prouidentię diuinę: & similiter ratio ordinis humanorum actuum in finem, est alia diuinæ prouidentię ratio. propter hoc ergo dixit sanctus Thomas, quod lex est quędam ratio diuinę prouidentię, non autem quod sit absolutè ratio diuinę prouidentię, vt inquam ostenderet legem diuinitus datam non esse vniuersaliter diuinam prouidentiam

uidentiam secundum scilicet quòd ad omnia promissa se extendit, sed etiam diuinæ prouidentiæ particularem rationem qua humani actus producuntur ad finem.

ATTENDENDVM secundò ex doctrina sancti Thomę, quæstione præallegata, articulo quarto, quod ad hoc vt ratio aliqua & ordinatio intellectus practici rationem legis habeat respectu hominis, requiritur vt promulgetur, & ipsa promulgatione in notitiam hominum, quibus talis lex imponitur deueniat, alioquin vim obligandi non haberet. idcirco legem diuini ordinem datam explicans ait, quòd est quædam ratio diuinæ prouidentiæ gubernantis rationali creaturæ proposita, id est, promulgata, & in hominum notitiam per Moysen & alios atque per sacram scripturam deducta.

Tertiò. Illi actus à lege diuina præcipuè intenduntur, qui sunt optimi: sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhæret deo, vtpote fini propinquiores. ergo &c. probatur maior, quia intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legẽ dat, bonos efficere: vnde & præcepta legis debent esse de actibus virtutum.

CIRCA istam propositionem, Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos facere, aduertendũ ex doctrina sancti Thom. 1. 2. q. 93. artic. 1. quod intelligitur hoc aut simpliciter, aut secundum quid. Si enim legislator intendat bonum simpliciter, tunc intendit facere subditos, simpliciter bonos: si autem intendat bonũ vtile vel delectabile sibi vel diuinæ iustitiæ repugnans, tunc intendit facere bonos nõ simpliciter, sed in ordine ad tale regimen, vt scilicet subditi sint bene obedientes tali regimini, quod est bonum in ordine ad tale regimen. Bonus tamen legislator semper intendit bonos simpliciter facere.

Quartò. Lex diuinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quòd homo subditur deo. ergo &c. probatur antecedens, quia non artatur lege regis qui ei subditus non est, consequentia verò probatur, quia illud principium debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet.

SED videtur ista ratio non valere. propter hoc enim quod lex diuina efficaciam habet ex eo quod homo subditur deo, non sequitur nisi quod præcipuum in diuina lege est, vt homo fit subditus deo: hoc autem non est adhærere deo, quod intenditur. Aliud enim est esse alicui subditum, & aliud illi adhærere.

RESPONDETVR, quod ratio optimè procedit. Adhærere enim hoc loco non sumitur secundum situs propinquitatẽ, sed secundum mentis adhæsionem: & ideo subditũ esse deo per obedientiam, qua aliquis se diuinæ legi voluntariè subiicit, idẽ est quod deo per voluntatem adhærere: & propterea dum infertur, idem est ac si alterum inferretur. Confirmatur conclusio authorit. Deuter. 3.

2 Item, finis cuiuslibet legis, & præcipuè diuinæ est homines facere bonos. homo autẽ dicitur bonus ex eo quòd habet voluntatem bonam per quam reducit in actũ quicquid boni in ipso est. voluntas autem bona est ex eo quòd vult bonum, & præcipuè maximum bonum quod est finis. quantò igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tãtò magis homo est bonus: sed magis vult homo id quod vult propter timorem tantùm. *nam quod vult propter timorem tantùm, dicitur mixtum inuoluntario: sicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem tergo amor summi boni, scilicet dei, maximè facit bonos, & est maximè intentum in diuina lege. *vt dicit Philosophus 3. Ethic. ca. 2.

3 Præterea, bonitas hominis est per virtutẽ. virtus enim est quæ bonum facit habentem: vnde & lex intendit homines facere virtuosos: & præcepta legis sunt de actibus virtutum: sed de conditione virtutis est vt virtuosus & firmiter & delectabiliter operetur: hoc autem facit maximè amor. nam ex amore aliquid firmiter & delectabiliter facimus. amor igitur boni est vltimum intentum in lege diuina.

4 Adhuc, legislatores imperio legis editæ mouent eos quibus lex datur. in omnibus autem quæ mouentur ab aliquo primo mouente, tanto aliquid perfectius mouetur, quanto magis participat de motione primi mouentis, & de similitudine ipsius. deus autem qui est legis diuinæ dator, omnia facit propter suum amorem. qui igitur hoc modo tendit in ipsum. omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. hic igitur est finis totius legislatoris, vt homo deum amet. Hinc est quod dicitur primæ ad Timothæum 1. Finis præcepti charitas est. Et Matthæi 22. dicitur quod primum & maximum mandatum in lege est, Diliges dominum deum tuum. Inde est quòd lex noua tanquam perfectior dicitur lex amoris: lex autem vetus, tanquam imperfectior, timoris.

Super cap. 116.

SEcundo loco ostendit sanctus Thomas qualis sit adhæsio quam diuina lex intendit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quòd talis adhæsio est per amorem. Secundò, quod est etiam per fidem, cap. 128. Quia autem in dei amore amor proximi continetur: Primò probat quod diuina lex hominem ad dei amorem ordinat. Secundo quod ad amorẽ proximi, capite sequenti.

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem. Intentio diuinæ legis principaliter ordinat ad amãdum deum. Et arguit primo sic. Homo principaliter adhæret deo per amorem, ergo &c. patet consequentia, quia intentio diuinæ legis principaliter est ad hoc, vt homo deo adhæreat. antecedens vero probatur, quia cum intellectu & voluntate solùm homo adhærere deo possit, non autem secundum inferiores vires, adhæsio quæ est per intellectum, completionem recipit per eam quæ est per voluntatem. per quam homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit, voluntas autem ei cui inhæret propter timorem, inhæret propter aliud, vt scilicet euitet malum sibi imminens si non adhęreat: ei vero cui adhæret propter amorẽ, adhæret propter seipsum, quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud.

*Quomodo adhæsio per voluntatem est maior adhæsio per intellectũ.

AD huius rationis euidentiam considerandum est, quod actum quo voluntas alicui adhæret, dupliciter considerare possumus. Vno modo per præcisionem ab actu intellectus apprehendentis rem volitam, alio modo vt actum intellectus includit, inquantum non est nisi rei cognitæ. Si accipiatur per præcisionem secundum quod ab actu intellectus formaliter distinguitur: sic per voluntatem non maximè homo deo adhæret absolutẽ loquendo, sed magis per intellectum, cum cognitio fiat per hoc quod cognitum recipitur in cognoscente, & intellectus in actu sit intellectum in actu: velle autem sit inclinatio in rem volitam. Si verò accipiatur per inclusionem actus intellectus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

sic maior adhæsio est per voluntatem quàm per intellectum. magis enim deo adhæret qui deum in seipso habet per cognitionem, & in eo per amorem aliquo modo quietcit, quàm qui tantum cognoscit deum, & ipsum non amat. & hoc modo accipit sanctus Thomas maiorem esse adhæsionem per voluntatem ea quæ est per intellectum: quod patet ex eo quod ait adhæsionem quæ est per intellectum, accipere complementum per eam quæ est voluntatis. ex hoc enim dat intelligere quòd maior est adhæsio per voluntatem & intellectū simul, quàm adhesio quę est per solum intellectum, quia illa quę est per intellectum tatum, caret complemento suę perfectionis, quę verò per intellectū est & voluntatem, habet suę perfectionis complementum.

Secundò. Amor summi boni maximè facit bonos, ergo &c, probatur consequentia, quia finis cuiusłibet legis & maximè diuinę est homines facere bonos. antecedēs verò probatur sic, Homo dicitur bonus ex eo quod habet bonam voluntatem per quā reducit in actu quicquid boni, scilicet superadditi est in ipso. voluntas autem bona est ex eo quòd vult bonum, & præcipuè maximum bonum, quod est finis, ergo quantò magis huiusmodi bonum voluntas vult: tanto magis homo est bonus. sed magis vult homo quod vult propter amorem, quàm id quod vult propter timorem tantùm, cum volitum per timorem mixtum sit inuoluntario, ergo &c. Tertiò. Bonitas hominis est per virtutem, cum hęc bonum faciat habentem: vnde & lex intendit facere virtuosos, & præcepta legis sunt de actibus virtutum. ergo amor boni est vltimum intentum in lege diuina. probatur consequentia, quia de conditione virtutis est, vt virtuosus & firmiter & delectabiliter operetur, quod maximè facit amor.

ADVERTE, quod hæc ratio supponit intentionem legis esse vt homines bonos efficiat sic enim cum homo sit bonus ex eo quòd per amorem virtutis operatur, quia bonus est per virtutem, virtus autem exigit vt per amorem operetur, alioquin nō operaretur firmiter & delectabiliter, quod est de ratione virtutis: optimè sequitur intentionem legis diuinę esse, vt homo diligat, & maximè summum bonum qui est deus.

Quartò. Legislatores imperio legis editę mouent eos quibus lex datur. ergo intendunt vt perfectissimè moueantur. ergo intentio totius legislatoris est vt homo deum amet. probatur prima consequentia, quia omne agens intendit perfectionem in eo quod agit, scilicet quantum potest, & quantum natura effectus exigit. Secunda verò probatur, quia qui tendunt in deum ipsum amando, perfectissimè mouentur in ipsum. huius aūt ratio est, quia in omnibus quę mouentur ab aliquo primo mouente, tanto aliquid perfectius mouentur quanto magis participat de motione & similitudine primi mouentis: deus autem qui est diuinę legis dator, omnia facit propter amorem suum.

CONFIRMATVR authoritate primę ad Timotheum primo, & Matthæi vigesimo secundo. Ex his infert sanctus Thomas conuenienter legem nouam tanquam perfectiorem dici lege amoris, veterem verò legem tanquam imperfectiorem dici timoris legem.

Vtrum lex vetus data sit lex timoris, lex autem noua, lex amoris.

CIRCA hoc corollarium, dubium occurrit. Lex enim vetus ita est lex hominibus à deo data, sicut lex noua quę est lex euangelij. sed ostensum est legem diuinam ad amorem dei homines ordinare, non autem ad timorem. ergo lex vetus non debet dici magis lex timoris quàm amoris: aut si timoris lex dicenda est, falsum est quòd lex diuina ad amorem ordinet, vniuersaliter loquendo.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomę, prima secundę, quæstione centesima septima, articulo primo, quòd lex vetus & noua non sic distinguuntur quasi sint duę leges omnino duos habentes fines, imo ipsarum vnus est finis, scilicet vt homines subdantur deo, sed distinguitur sicut perfectum & imperfectum in eadem specie. lex enim vetus imperfectior est lege noua, & remotius ordinat ad finem legis: & ideo lex vetus quę dabatur imperfectis, dicebatur lex timoris, quia inducebantur homines ad obseruantiam præceptorum & subiectionem dei per pœnarum comminationem: lex autem noua quę datur perfectioribus, dicitur lex amoris, quia cum eius principalitas consistat in ipsa gratia cordibus indita, non propter timorem pœnarum, sed propter amorem virtutis & dei, inducit homines ad præceptorum obseruantiam. vnde etsi præcepta charitatis dentur in lege veteri, non tamen ipsa lex ad hoc inclinabat, vt propter amorem diuina obseruarentur præcepta: in lege autem noua dantur præcepta charitatis, & per ipsam legem quę principaliter consistit in gratia spiritus sancti, fidelium cordibus indita, inclinatur homo per se tāquam ad aliquid proprium, vt propter amorem dei illi fit subiectus, illiúque per amorem inhęreat. Quod ergo dictum est legem diuina ad hoc tendere, vt homo deum diligat, intelligendum est de lege diuina secundum suam perfectionem sumpta, non autem de ipsa secundum quòd imperfectioribus datur: & ideo infert sanctus Thomas quod lex noua tanquam perfectior dicitur lex amoris, acsi diceret: cum dictum est legem diuinam ad amorem dei intendere, intelligitur de lege perfecta, qualis est lex noua, & euangelij in cordibus hominum descripta: vnde dicitur lex amoris: non autem intelligitur de lege imperfecta, qualis est lex vetus in tabulis descripta, quę lex timoris dicitur. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Quòd diuina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Cap. 117.

EX hoc autem sequitur, quòd diuina lex dilectionem proximi intendat. Oportet enim vnionem esse affectus inter eos quibus est vnus finis communis. communicant autem homines in vno vltimo fine beatitudinis ad quem diuinitus ordinātur: oportet igitur quòd vniantur homines adinuicem mutua dilectione.

2 Adhuc, quicunque diligit aliquem, consequens est vt etiam diligat dilectos ab eo, & eos qui coniuncti sunt ei. homines autem dilecti sunt à deo quibus simpliciter fruitionem quasi vltimū finem prædisposuit. oportet igitur vt sicut aliquis sit dilector dei, ita etiam fiat dilector proximi.

3 Amplius, cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuuari ad consequendum proprium finem: quod conuenientissimè fit dilectione mutua inter homines existente. ex lege igitur dei quæ homines in vltimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

4 Item, ad hoc quòd homo diuinis vacet, indiget tranquillitate & pace: ea verò quæ pacem perturbare possunt, præcipuè per dilectionem mutuam tolluntur. cum igitur lex diuina ad hoc ordinet homines, vt diuinis vacent: necessarium est quòd ex lege diuina in hominibus mutua dilectio proceda.

5 Præterea, lex diuina profertur homini in auxilium legis naturalis. est autem omnibus hominibus naturale vt se inuicem diligant. cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini etiam ignoto subueniat in necessitate, puta reuocando ab errore vitæ: erigendo à casu, & aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset familiaris & amicus: igitur ex diuina lege mutua dilectio hominibus præcipitur. Hinc est quod dicitur Ioannis 15: Hoc est præceptum meum, vt diligatis inuicem. Et primæ Ioannis 14. Hoc mandatum habemus à deo: vt qui diligit deum, diligat & fratrem suū. Et Mat. 22. dicitur quòd secundum mandatum est, Diliges proximum tuum, &c.

Super cap. 117.

CVm ostēsum sit quòd homo per diuinam legem ordinatur ad deum, vult nunc ostendere sanctus Thomas quod per ipsam etiam ad proximi amorem ordinatur, & arguit primò sic. Communicant homines in vno vltimo fine beatitudinis, ad quem diuinitus, hoc est per diuinā legem ordinantur, ergo oportet vt vniantur adinuicem mutua dilectione. probatur consequentia, quia oportet vnionem esse affectus inter eos quibus est vnus finis communis.

ADVERTE quod efficacia huius rationis in hoc cōsistit, quod intendens aliquem finem, intendit etiam id quod talem finem concomitatur. Lex autem diuina intendit homines ad amorem dei ordinare tanquam ad finem: conuenienter iam quę hominum ad hunc vltimum finem concomitatur mutua hominū dilectio, sicut & in omnibus aliis videmus quod communicantia in vno fine mutuo se diligūt, vt homines vnius artis. ergo & diuina lex mutuam hominum, dilectionem intendit.

Secundò. Homines dilecti sunt à deo, quibus simpliciter fruitionem quasi vltimum finem prædisposuit. ergo oportet vt sicut aliquis est dilector dei, ita & proximi dilector fiat. ergo &c. probatur prima consequentia, quia quicunque diligit aliquem, cōsequens est vt etiam diligat dilectos ab eo, & omnes qui coniuncti sunt ei.

Secundo. Finis vltimus est obiectum de homine.

ADVERTE hic, ne errandi occasionem sumas, quod non sic accipiendum est quod hic dicitur, deum prædisposuisse fruitionem sui hominibus tanquam vltimum finem, quasi substantia vltimi finis sit ipsa dei fruitio, vt à visione præscindat, sed quia fruitio est complementum vltimi finis, sicut decor complementum iuuentutem. Aut etiam dicendum, quòd nomine vltimi finis non accipit sanctus Thomas ipsam solam beatitudinis substantiam, sed ipsam beatitudinem omni ex parte. tam accidentaliter quā essentialiter completā: & nomine fruitionis non accipit ipsum actum voluntatis præcisum, sed aggregatum ex visione dei & delectatione. tunc enim verissimum est q̄ completa beatitudo & vltimus finis consistit in fruitione dei, id est diuinæ essentiæ visione & delectatione. tunc enim verissimum est quòd completa beatitudo & vltimus finis consistit in fruitione dei, id est diuinæ essentiæ visione, & delectatione talem visionem concomitante, vt in præcedentibus est ostensum. Tertiò, Homo indiget ab aliis hominibus iuuari ad consequendum vltimum finem; cum sit animal sociale: sed hoc fit conuenientissimè mutua dilectione inter homines existente ergo ex lege quę homines in vltimum finem dirigit, præcipitur nobis mutua dilectio.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, legem diuinam quę homines mouet & inducit ad vltimi finis consecutionem, ordinari etiam ad illud quod maximè conuenit ad consequendum finem: statuens enim finem ordinat etiā ea quæ ad finis consecutionē maximè cōueniunt, mutua autē dilectio inter homines conuenientissimè confert ad vltimi finis consecutionem, quia ea existente vnus homo ab aliis maximè iuuatur in consecutione finis, ideo lex diuina ordinatur etiam ad proximi dilectionem. Quartò. Lex diuina ad hoc ordinat homines, vt diuinis vacent. ergo &c. probatur consequentia, quia ad hoc quòd homo diuinis vacet, indiget tranquillitate & pace: ea verò quę pacem perturbare possunt, præcipuè per dilectionem mutuam tolluntur. Quintò. Est omnibus hominibus naturale vt se inuicem diligant, vt multis signis cōstat. ergo &c. probatur consequentia, quia lex diuina profertur homini in auxilium legis naturalis.

ADVERTENDVM ex doctrin. san. Tho. q. 99. art. 6. q. lex diuina data fuit hominibus propter defectum legis naturalis, quæ propter exuberantiam peccatorum erat obscurata. & primò data fuit lex vetus tanquam imperfecta, deinde lex noua tanquam perfecta, vt homines per imperfectam legem ad perfectam manuducerentur. idcirco inquit san. Tho. hoc loco, q. lex diuina datur homini in auxilium legis naturalis. Confirmatur conclusio auth. Ioan. 15. & 1. Ioan. 4. & Matth. 22.

Quòd per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Caput 114.

EX hoc autem apparet quòd per diuinam legem homines ad rectam fidem obligātur. Sicut enim amationis corporalis principiū est visio quæ est per oculum corporalē: ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. visio autem illius intelligibilis spiritualis quod est deus, in præsenti haberi non potest à nobis nisi per fidē: eo quòd naturalem rationem excedit. & præcipuè secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit: igitur ex lege diuina in fidem rectam inducimur.

2 Item, lex diuina ad hoc ordinat hominem, vt sit totaliter subditus deo. sed sicut homo subditur deo amādo quā tum ad intellectum: non autem credendo aliquid falsum: quia à deo qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest. vnde qui credit aliquod falsum, non credit deo. ex lege igitur diuina ordinantur homines ad fidem rectam.

3 Adhuc, quicunque errat circa aliquid quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem. sicut si aliquis apprehenderet animal rationale æstimans hoc esse hominem, nō cognosceret hominem. secus autem esset si erraret circa aliquod accidentium eius: sed in compositis qui errat circa aliquod principiorum essentialium: etsi non cognoscat rē simpliciter: tamen cognoscit eam secundum quid: sicut qui existimat hominem esse animal irrationale, cognoscit eum secundum genus suum. in simplicibus autem hoc nō potest accidere: sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. deus autem est maximè simplex: ergo quicunque errat circa deum, non cognoscit deum: sicut qui credit deum esse corpus, nullo modo cognoscit deum: sed apprehendit aliquid aliud loco dei. secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur & desideratur. qui ergo errat circa deum, nec amare potest deum, nec desiderare ipsum vt finem. cum igitur lex diuina ad hoc tendat, vt homines amēt & desiderent deum: oportet quòd ex lege diuina homines obligentur ad rectam fidē habendam de deo.

4 Amplius, falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moribus. nam bonum intellectus est verum. sed ad legem diuinam pertinet vitia prohibere: ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de deo & de his quæ sunt dei excludere.

Hinc est quod dicitur Hebræorum vndecimo: Sine fide impossibile est placere deo. & Deuteronomii sexto antequam alia præcepta legis ponātur, præstituitur recta fides de deo, cum dicitur. Audi Israel: dominus deus tuus vnus est. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacunque fide seruiat deo.

Auth. sac. scriptura.

Exclusio erroris.

Super cap. 114.

POstquam ostendit sanctus Thomas quòd lex diuina ad dei amorem hominē ordinat, cōsequenter ostēdit quòd etiam ipsum ordinat ad fidem. Et ponit hanc conclusionem. Per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur, probatur primò sic. Dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intellectualem, declaratur ex similitudine amationis corporalis. Sed visio illius spiritualis intelligibilis qui est deus, haberi non potest à nobis, nisi per fidem, & præcipuè secundum quòd in eius fruitione nostra beatitudo cōsistit, eo quod naturalem rationem excedat: igitur &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod cum superius ostensum est legem diuinam inducere homines ad amorem secundum suum statum perfectum, id est, secundū quod data est tempore gratiæ, illud intelligendum est de amore dei quo diligitur tanquam vltimus nostrę beatitudinis finis. ad huius autem cognitionem non possumus ascendere nisi per fidem qua credimus deum esse nostræ vltimæ beatitudinis obiectum, ideo lex diuina quę primo nos ad dei amorem inducit, secundariò etiam ad rectam inducit fidem, sine qua deū amare non possumus, & hoc est huius rationis fundamentum.

ADVERTENDVM vlterius, quòd amor propriè dicitur in appetitu sensitiuo, licet etiam ad appetitum intellectiuum trasferatur, vt habetur tertio Sententiarum, distinctione vigesima septima, q. 2. art. 1. dilectio autem dicitur in appetitu intellectiuo, quia ergo amor rei corporalis ad appetitum sensitiuum pertinet, inquantum huiusmodi: amor verò rei spiritualis ad voluntatem, amorem rei corporalis vocauit san. Tho. amationē, quo significatur exitus in actum amoris sensitiui, amorem verò rei spiritualis dilectionem appellauit.

ATTENDENDVM etiam cum dicitur amationis corporalis principium esse visionem quę est per oculum, aut quod non loquitur sanctus Thomas de amatione corporali vniuersaliter, sed de aliqua, de ea scilicet qua aliquis in rem visam inclinatur: aut nomine visionis per oculum, omnem sensitiuā apprehensionem intelligit. ponit autem visionem per oculum, quia per hanc præcipuè homines ad amorem inducuntur. Secundo, Lex diuina ad hoc ordinat hominē, vt sit totaliter subditus deo, ergo &c. probatur conseq. quia sicut subditur homo deo amando

Universidad de Piura
Biblioteca

do quantum ad voluntatem, ita credendo quātum ad intellectū, non autem aliquod falsum credendo, quia à deo qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest, tanquam scilicet credendum.

Lex diuina non induxit ad credendum aliquod falsum.

SED occurrit dubium. Videtur enim quod lex diuina induxerit ad credendum aliquod falsum. Nam cum deus præcepit Abrahę vt suum filium interficeret, per hoc inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse à se occidendum, quod tamen erat falsum, ergo &c. Dicitur quod per illud præceptum nō inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse à se interficiendum, nisi sub hac conditione, nisi præceptum reuocaretur: & hoc verum erat, non autem falsum. Nam verè erat ab ipso interficiendus, nisi deus præceptum reuocasset. Quomodo autem fides non posuit subesse falsum, ostendit sanctus Thomas 2.2. q. 1. ar. 5. & tertio Senten. distin. 24. q. 1. ar. 1. Tertiò. Quòd errat circa deum, non cognoscit deum, sed apprehendit aliquod loco dei. ergo qui errat circa deum, nec amare ipsum potest, nec desiderare. sed lex diuina ad hoc tendit, vt homines deum amēt & desiderent. ergo &c. probatur consequentia prima, quia secundum ꝙ aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur & desideratur. antecedens vero probatur ex differentia inter composita & simplicia, quia in compositis qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi rem non cognoscat simpliciter, cognoscit tamē eam secundum quid, puta secundum genus. in simplicibus autē, cuiusmodi est deus, quilibet error, scilicet circa essentialia, tota liter excludit rei cognitionem.

In simplicibus error omnibus simplicibus commune est vt ex pluribus partibus circa esse tum essentia non componatur. ideo quamuis in rebus simplicibus creatis accipiatur genus & differentia ir. quantum in ipsis esse differt ab essentia secūdum propinquitatem, ad quod & rem. motionem illa accipiuntur, vt in superioribus est ostensum: in ipsis tamen generi & differentię diuerse partes non correspondent, sicut in rebus materialibus accidit, in quibus genus sumitur à materia, & differētia à forma. ideo non potest errare quis circa differentiam ipsarum remanente cognitione ipsarum secundum genus quantum est ex parte rei, quia remota differentia ab ipsis quantum ad id quod est in re, non remanet aliquid ipsius à quo sumatur genus, cum ab eodem vtrumque sumatur. vnde si quis existimaret intelligentiam mouentem orbem Saturni, esse substantiam corpoream, nullo modo apprehenderet ipsam intelligentię substantiam, quia ipsum genus substantię nō sumitur ab alio ad essentiam eius pertinente, quām eius differentia quę est incorporeum: & ideo error circa differentiam eius existente non remanet aliquid apprehensum de ipsa ex parte rei quod generi eius correspondeat. Etsi enim tunc videatur aliquid eius apprehendi, quia de ipsa apprehenditur substantia quę est sibi communis & aliis, hoc tamen non est verum, quia substantia non est eius genus, nisi logicè & secundū rationis apprehensionem, non autem Metaphysicè & ex parte rei.

Quicunq; errat circa deum, ipsum non cognoscit.

CONSIDERANDVM secundo, quod substantiæ creatę simplices à prima substantia quę simplicissima est differunt, ꝙ in ipsis aliquid accidentale est, in prima autem substantia nullum est accidens, sed quicquid in ipsa est, eius est essentia. ideo quia vt hic dicitur, cum errore circa accidentia rei stat rei cognitio, potest circa accidentia substantię simplicis creatę errare quispiam manente eius cognitione circa substantialia. quia verò in simplicibus error circa vnum essentialium tollit omnino rei cognitionem, ideo omnis error circa deū cui omnia sunt essentialia, totaliter ipsius cognitionem aufert, propterea absolutè inquit sanctus Thomas quod quicunque errat circa deum, ipsum non cognoscit. Quarto. Ad legem diuinam pertinet vitia prohibere, ergo & falsas opiniōes excludere de deo & de iis quę dei sunt, ergo &c. probatur consequentia, quia cum bonum intellectus sit verum, ita se habet falsa opinio in intelligibilibus, sicut vitium virtuti oppositum in moralibus.

CONFIRMATVR coclusio authoritate Apostoli Hebr. 11. & Deuter. 6. Per hoc autem excluditur error dicentium nihil referre ad hominis salutem quacunque fide seruiat deo.

ADVERTENDVM, ꝙ error hic adductus optimè ex dictis excluditur. si enim recta fides per legem diuinam intenditur, & hæc ipsa recta fides nobis præcipitur, vbi recta fides non fuerit, lex diuina non seruatur, & per consequens ad salutem peruenire non poterit. Constat autem quod non omnis fides est recta, cum vna dicat alteri contraria, ideo impossibile est vt in quacunque fide homo saluetur, sed tantùm in recta saluari quis potest.

Quòd per sensibilia quædam mens nostra dirigitur in deum.

Caput 119.

QVia verò connaturale est homini vt per sensus cognitionem accipiat, & difficillimum est sensibilia trāscendere, prouisum est diuinitus homini vt etiam in sensibilibus rebus diuinorum ei commemoratio fieret: vt per hoc hominis intentio magis reuocaretur ad diuina. Illę etiam cuius mens non est valida ad diuina in seipsis contemplanda: & propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quæ homo deo offert: non propter hoc quòd deus eis indigeat, sed vt repræsentetur homini, quòd seipsum & omnia sua debet referre in ipsum sicut in finē, & sicut in creatorem & gubernatorem, & dominum vniuersorum. Adhibētur etiam homini quædam sanctificationes per quasdam res sensibiles quibus homo lauatur, aut vngitur, aut pascitur. aut potatur, cum sensibilium verborum prolatione: vt homini repræsentetur, per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri à deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur. Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera, non quibus deum exeitent, sed quibus seipsos prouocent in diuina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, & cantus: quæ non fiunt quasi deus his indigeat, qui omnia nouit: & cuius voluntas est immutabilis: & affectum mētis & etiam motum corporis nō propter se acceptat, sed propter nos facimus: vt per hæc sensibilia opera intētio nostra dirigatur in deum & affectio accendatur: simul etiam per hoc deum profitemur animæ & corporis auctorem, cui & spiritualia & corporalia obsequia exhibemus. Propter hoc non est mirum si hæretici qui corporis nostri deum esse auctorem negāt, huiusmodi corporalia obsequia deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparet quòd te homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem & affectionem. nā experimento apparet quòd per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem. vnde manifestum est conuenienter etiam corporalibus quibusdam nos vti ad mentis nostræ eleuationem in deum. In his autem corporalibus deo exhibendis cultus dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur, quibus per nostra opera studiū adhibemus. Circa autem deū exhibemus studiū nostro actu: non quidem vt proficiamus ei: sicut eum alias res nostris operibus colere dicimur: sed quia per huiusmodi actus proficimus in deum: & quia per interiores actus directè in deum tendimus, ideo interioribus actibus propriè deum colimus: sed tamen & exteriores actus ad cultum dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra eleuatur in deum: vt dictum est. Hinc est quòd dei cultus religio nominatur: quia huiusmodi actibus quod. ammodo homo se ligat vt ab eo non euagetur: & quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit vt deo suo modo reuerentiam impendat, à quo est sui esse & omnis boni principium. Hinc est etiam quòd religio nomen accepit pietatis: nam pieras est per quam honorem debitum parentibus impendimus: vnde conuenienter quòd deo parenti omnium honor exhibetur, pietatis esse videtur: propter hoc qui his quæ ad diuinum cultum pertinent, aduersantur, impij dicuntur. Quia verò deus non solum est nostri esse causa & principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, & totum quod in nobis est, ipsi debemus: ac per hoc quòd verè dominus noster est, id

& id quod in honorem dei exhibemus, seruitium dicitur. est autem deus dominus non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam: ideo aliter debetur seruitium deo, & aliter homini cui per accidens subdimur, & qui habet aliquod particulare in rebus dominium, & id à deo derivatur. vnde seruitium quod debetur deo, specialiter apud Græcos Latria vocatur.

Super cap. 119.

POstquam determinauit sanctus Thomas de præceptis quæ ad præcepta decalogi præsupponuntur, incipit de ipsis decalogi præceptis determinare. Circa hoc autē duo facit. Primò determinat de præceptis quibus homo ordinatur ad deum. Secundò de præceptis quibus ad proximum ordinatur, ca. 121. Circa primum duo facit. Primò ostēdit, quòd per diuinam legem ordinatur homo ad cultum diuinum. Secūdò ostendit, quòd ille cultus nullī alij est exhibēdus, ca. sequēti. Circa primū tria facit. Primò ostendit conuenienter per diuinam legem huiusmodi cultum qui in quibusdam corporalibus rebus cōsistit, esse ordinatum. Secundò quorundam opinionem reprehendit. Tertiò ponit congruentiam nominum quibus huiusmodi cultus nominatur. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: conuenienter homini diuinitus prouisum est, vt etiam in sensibilibus rebus diuinorum sibi commemoratio fieret. probatur: Connaturale est homini vt per sensus accipit cognitionē, & difficillimum est transcendere sensibilia. ergo homini cuius mēs nō est valida ad diuania in seipsis contemplāda, reuocanda erat intētio ad diuina, quod est legis intētio per sensibiles res. Quomodo autem per sensibilia in diuina lege cō tenta eleuaretur mens hominis in deum, ostendit sanctus Thomas per singula genera discurrendo. Sacrificia enim sensibilia quæ deo homo offert, sunt instituta, non quia eis deus indigeat, sed vt homini repræsentetur quòd seipsum & omnia sua debet referre in deum sicut in finem, tāquam in creatorem & gubernatorem & dominum vniuersorum. Sanctificationes per res sensibiles quibus homo lauatur aut vngitur, & huiusmodi, cum sensibilium verborum prolatione, sunt instituæ vt homini per sensibilia repræsentetur donorum intelligibilium in ipso processum ab extrinseco fieri, & à deo cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur. Prostrationes verò, genuflexiones, & huiusmodi sunt, instituta non vt per huiusmodi excitetur deus quasi deus eis indigeat, sed vt seipsos homines prouoccat ad diuina, & simul cum hoc profiteamur deum animæ & corporis auctorē esse, cui & corporalia & spiritualia obsequi exhibemus.

Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas non esse mirum si hæretici qui corporis nostri deum esse auctorem negāt, huiusmodi corporalia obsequia deo fieri reprehendunt. Sed & ipsi reprehenduntur, quia nō meminerūt se homines esse, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam esse nō iudicāt ad interiorem cognitionem & affectionē: cuius oppositum experimento apparet. Quantum ad tertium quinque nominum rationes assignat sanctus Thomas, quibus exhibitionem horum corporalium deo nuncupamus. Dicitur enim primò cultus dei, quia colere dicimur quibus per nostra opera studium exhibemus: circa deum autem exhibemus studium nostro actu non ad eius profectū, sed ad nostrū: addit quoq; ꝙ interioribus actibus propriè deū colimus, quia per ipsos directè rēdimus, exteriores tamē actus & ipsi ad cultū dei pertinēt, inquantū per ipsos mens nostra eleuatur in deū. Dicitur secūdò huiusmodi cultꝰ, religio, quia homo huiusmodi actib⁹ se quodāmodo ligat ne à deo euagetur, & etiam quia quod naturali instinctu se obligatum sentit vt deo suo modo reuerentiam impendat. Dicitur tertiò ipsa religio, pietas, quia deo parenti omnium per ipsam honor exhibetur: & propterea dicuntur impij qui iis quæ ad diuinum cultum pertinēt, aduersantur. Dicitur quartò, id quod in honorem exhibemus, seruitium quia totum nostrum esse in potestate dei est: & totum quod in nobis est, ipsi debemus, propter quod verè dominus noster est. Dicitur quintò, latria, quia enim deus est dominus, nō per accidens, sicut omnis homo qui scilicet dominum habet, sed per naturam: ideo aliter debetur seruitium deo, & aliter homini cui per accidens subdimur, inquantum aliquod particulare in rebus dominium habet, & suum dominium derivatur à deo, supra scilicet naturæ debitū: ideo seruitium quod deo debetur, apud Græcos specialiter Latria vocatur.

Quòd ex diuina lex sit deo exhibendus.

Quòd seruitium quod deo debetur specialiter Latria vocatur.

CIRCA nomen hoc, diuinus cultus, siue dei cultus, aduertendū est ex doctrina sancti Thomæ 2.2.q. 81. ar. 1. quòd co lere dicimur aliqua, quādo ea vel recordatione vel honorificatione vel presentia frequentamus, sicut agricolæ dicūtur, qui agros colunt, & eos sua præsentia & opera frequentant. & ut colæ dicuntur, quia colunt loca quæ inhabitant. in hunc sensum intelligēda sunt verba ipsius hoc loco, cùm ait quod colere dicimur ea quib⁹ per nostra opera studiū adhibemus. sensus enim est, quòd ea dicimur colere quæ nostris operibus, studio, & diligentia frequentamus. sed aliqua nostris operibus frequentamus ad illorum profectum, sicut colimus agros vt fructificent: ideum autem non dicimur nostris operibus frequentare ad ipsius profectum & vtilitatem, sed cum recordatione & honorificatione frequētamus, quia per huiusmodi actus proficimus in deum, vt dictum est supra. propter hoc exhibitio honoris quem deo per sensibilia exhibemus, sed in primis per interiorem ipsius recordationem & veneratiomem, conuenitēter dei cultus nominatur, quia est frequens recordatio dei & honorificatio.

Etiā per interiorem veneratiōm conuenienter dei cultus nominatur

CIRCA id quod dicitur, hominem esse dominum per accidens, deum verò per naturam, attendendum est quòd aliter loquendum est de dominio quo vnus alium regulat & dirigit in operibus suis: & aliter de dominio quo quicquid est in subdito, est domini & illi debetur. Item aliter loquendum est de aptitudine ad dominandum, & aliter de actuali dominatione. Si loquamur de domino primo modo, sic quantum ad aptitudinem & conuenientiam dominationis aliquid homines nō per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigētes enim ingenio naturaliter sunt domini, vt dicitur Proverb. 11. Qui stultus est, sapiēti seruiet. Et sit Philosophi in sua Politica. Quantum verò ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed per accidens, inquantum aliqui eligunt vnius directioni & gubernationi subiecti esse & sæpenumero videmus eos qui ingenio, vigent, subditos regulari, cæcos vero & rudes regere ac gubernare. Si vero loquamur de domino secundo modo, sic manifestum est quod homini per accidens cōuenit, videmus enim cum qui alienus alterius vere dominus erat, & cuius alter erat seruus, fieri alterius seruum, quod est signum huiusmodi dominium non esse secundum naturam, cùm naturalia non varientur, sed magis per accidens & præter naturam homini conuenire. De hoc ergo secundo domino loquitur sanctus Thomas hoc loco, quod patet ex eo ꝙ de dei dominio loquens inquit, quoniam totū quod in nobis est, ipsi debemus, &c per hoc vere dominus noster est. Potest etiam intelligi de actuali dominatione quam etiam diximus homini per accidens conuenire. Primum tamen melius est.

Homini conuenit dominium per accidens, deo verò per naturam

CIRCA nomen Latriæ considerandum est, quòd non sic de dei cultum significat apud Theologos quasi hæc sit propria nomine Latriæ. minimi significatio. Vt enim Sudas & alij Græci dicut, latria est seruitus siue seruitiū pro mercede. Deducitur enim originaliter ab hoc nomine Latron, quod præmium & mercedem significat. Sed puto à catholicis Græcis nomen hoc assumptum esse ad significandum particulariter dei cultum seruitium ꝙ; quod deo impēditur, quia deo seruitium animo syncero exhibentes, magnum præmium, magnāmque mercedem expectant.

Quòd latriæ cultus soli deo est exhibendus.

Cap. 120.

SVERVNT autem aliqui qui latriæ cultum nō solum primo rerum principio exhibendum existimauerūt, sed omnibus etiam creaturis, quæ supra homines sunt. Vnde quidam licet opinarentur deum esse vnum primum & vniuersale rerum principium, latriam tamen exhibendam æstimauerunt primò quidem post ūmū deum substātias intellectualibus cælestibus quas deos etiam vocabāt: siue essent substātiæ omnino à corporibus separatæ, siue essent animæ orbium aut stellarum. Secundò etiam quibusdam substantiis intellectualibus quas virtutes esse credebant corporibus aereis, quos dæmones esse dicebant: & tamen quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aereum est supra terreste: huiusmodi etiam substantias colendas diuino cultu ab hominibus ponebāt: & in comparatione ad homines deos illos esse dicebant,

quàm medios inter homines & deos.& quia animas bonorum per hoc quòd à corpore separantur, in statum altiorē quàm sit humanæ præsentis vitæ, transire credebant, etiam animabus mortuorum quas heroicas aut manes vocabant; diuinum cultum exhibendum esse opinabantur. Quidam verò deum esse animam mundi æstimātes, crediderūt quod toti mundo & singulis eius partibus esset cultus diuinitatis exhibendus: nō tamē propter corpus, sed propter animam, quam deum esse dicebāt: sicut & homini sapienti honor exhibetur, nō propter corpus, sed propter animam. Quidam verò etiam ea quæ infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant diuino cultu: inquātum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturæ:& cùm quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia cælestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum, dicebāt his imaginibus diuinum cultum esse exhibendum; quas etiam imagines deos vocabāt: propter q̄ & idololatræ sunt dicti: quia latriæ cultum idolis, id est, imaginibus impendebant. Est autem irrationabile ponentibus vnum tantùm principium separatum, cultum diuinum alteri exhibere. Cultū enim deo exhibemus, vt dictum est, non quia ipsē hoc indigeat, sed vt in nobis firmetur etiam per sensibila opinio vera de deo opinio autem de hoc quòd deus sit vnus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari nō potest in nobis nisi per hoc quod et aliquod separatū exhibemus, quòd dicimus cultum diuinum. patet ergo quòd vera opinio de vno principio debilitatur, si cultus diuinus pluribus exhibeatur.

Conclusio contraria præd. po. probatur.

2 Præterea, sicut dictum est suprà, huiusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quòd anima hominis excitetur in spiritualē reuerētiā dei. ad hoc autē quod animus hominis ad aliquid moueatur, multum operatur consuetudo. nam ad consueta facilius mouetur. libet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur ei qui summum locū in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quòd estimet esse vnum summum rerum principium, per hoc quod ei exhibeat quod nulli alteri exhibetur, & hoc dicimus latriæ cultum.

3 Item, si cultus latriæ alicui deberetur quia est superior, & non quia summus: cum hominum vnus alio sit superior & etiam angelorū: sequeretur quòd vnus homo exhibere latriam alteri deberet, & angelus angelo: & cum ille inter homines qui superior est quātū ad vnum sit inferior quātū ad illud: videretur quòd mutuò sibi homines latria exhibere deberent: quod est inconueniens.

4 Adhuc, secundum hominum consuetudinē pro speciali beneficio spiritualis retributio debetur: est autem quoddā speciale beneficiū quod homo à deo summo percipit, scilicet creationis suæ. ostēsum est enim in secūdo libro*, quòd solus deus creator est. debet ergo homo aliquid speciale deo reddere in recognitionē beneficii specialis:& hoc est latriæ cultus.

* cap. 2.

5 Amplius, latria seruitium dicitur: seruitiū autem domino debetur. Dominus autem propriè & verè est qui aliis præcepta operandi dispendat, & à nullo regulam operandi sumit. qui enim exequitur quod à superiori fuerit dispositum, magis est minister quàm dominus. deus autem qui est summum rerum principium, per suam prouidentiam omnia ad debitas actiones disponit, vt suprà ostensum est, vnde & in sacra scriptura & angeli & superiora corpora ministrare dicuntur & deo cuius ordinationē exequuntur, & nobis, in quorum vtilitatem actiones eorū proueniunt. non est igitur cultus latriæ qui summo debetur domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

6 Item, inter alia quæ ad latriam pertinēt, singulare videtur esse sacrificium. nam genuflexiones, prostrationes & alia huiusmodi honoris indicia etiā hominibus exhiberi possunt: licet alia intentione quàm deo. sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia cum deum æstimauit, aut æstimare se finxit. Exterius autem sacrificium repræsentatiuum est interioris veri sacrificii: secundum quod mens humana seipsam deo offert. Offert autem se mens nostra deo, scilicet quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatitudinis fini: quæ quidem conueniunt soli summo rerum principio. ostensum est autē suprà,* quòd animæ rationalis causa creatrix solus deus summus est. ipse enim solus hominis voluntatem potest mediante ad quodcunque voluerit, vt suprà * ostensum est. Patet etiam ex superioribus quòd in eius solius fruitione vltima hominis consistit felicitas. soli igitur summo deo homo sacrificium & latriæ cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscunque spiritualibus. Licet autem propositio quæ ponit deum summum non esse aliud quàm animam mundi, magis à veritate recedat, vt suprà ostensum est. illa verò quæ ponit deum separatum esse, & ab ipsō existere omnes alias intellectuales substantias siue separatas siue corpori cōiunctas, sit vera. Hæc tamen potentia rationabilius mouetur ad exhibēdum latriæ cultum diuersis. exhibēdo enim latriæ cultum diuersis rebus, videtur vni summo deo latriam exhibere ad quem secūdum eorum positionē diuersæ partes mundi comparantur, sicut ad animam hominis diuersa corporis membra. Sed etiam ei ratio obuiat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriæ cultum ratione corporis, sed ratione animæ: quam deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi diuisibile sit in partes diuersas, anima tamē indiuisibilis est. nō est igitur diuinitatis cultus diuersis rebus exhibendus, sed vni tantum.

** cap. 11. huius.*

2 Adhuc, si mundus ponitur animam habere quæ totum animet, & omnes partes ipsius. non potest hoc intelligi de anima nutritiua vel sensitiua: quia harum partium animæ operationes non competunt omnibus partibus vniuersi. dato etiam quòd mundus haberet animam sensitiuam, vel nutritiuam, non propter huiusmodi animas deberetur ei latriæ cultus: sicut nec brutis animalibus nec plantis. relinquitur ergo, quòd hoc quòd dicūt deum cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali: quæ quidem anima non est perfectio determinatarū partium corporis, sed aliquo modo respicit totum: quod etiam in nostra anima quæ est ignobilior, patet. non enim intellectus habet aliquod organum corporale, vt probatur in tertio de anima*. non igitur exhibendus est cultus diuinitatis diuersis partibus mūdi, sed toti mūdo, propter animam eius secundum eorum radicem.

** tex. 18.*

3 Amplius, si secundum eorum positionem vna tantùm sit anima quæ totum mundum animat, & partes omnes ipsius: mundus autem nō dicitur deus nisi propter animam: erit ergo vnus tantum deus:& sic cultus diuinitatis nō debetur nisi tantùm vni. si verò sit vna anima totius, & diuersæ partes iterum habeant diuersas animas: oportet eos dicere quòd animæ partium sub anima totius ordinentur. eadem enim est proportio perfectionū & perfectibilium existentibus autē pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tātum debetur latriæ cultus, quæ summum locum in eis tenet, vt ostensum est contra aliam positionem. non erit igitur exhibendus latriæ cultus partibus mundi, sed solùm toti.

4 Præterea, manifestum est quasdam partes mundi nō habere animam propriam: eis igitur non erit exhibendus latriæ cultus: & tamen ipsis colebant animas & mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem, & alia huiusmodi inanimata corpora.

5 Item, manifestum est, quòd superius non debet inferiori latriæ cultum: homo autem superior est ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus, quantò perfectiorem habet formam: non igitur ab homine esset exhibendus latriæ cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur. Eadem etiam inconuenientia sequi necesse est, si quis dicat quòd singulæ partes mundi habeant proprias animas, non autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quòd suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli secundum præmissa debetur latriæ cultus. His autem positionibus irrationabilior est illa quæ dicit imaginibus esse latriæ cultum exhibendum. Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus cælestibus, non propter hoc debetur eis latriæ cultus, cùm nec ipsis corporibus cælestibus debeatur: nisi fortè propter eorum animas, vt quidam posuerunt. hæ autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus cælestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Citra aliam positionem.

Citra positionem autem imagines habent latriæ cultum. vbi tenebant.

Disputat de opin. prædict.

2 Præterea, manifestū est, q̄ non cōsequuntur ex cælestibus corporibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis: sunt ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis: non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

3 Adhuc, causa potior est effectu: harum autem imaginum factores sunt homines. non igitur homo debet eis aliquem cultum. Si autem dicatur, quòd huiusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quòd eis adhærent aliquæ spirituales substantiæ: hoc etiam non sufficit, quum nulli spirituali substantiæ debeatur latriæ cultus nisi soli summæ.

4 Præterea, nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis, quàm aliqua spiritualis substantia adhæreat prædictis imaginibus. adhuc igitur homo remanet in maiori dignitate quàm prædictæ imagines.

5 Adhuc, quum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant: manifestum est quòd si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quòd illæ spirituales substantiæ sint vitiosæ: quod etiam manifestius probatur hoc quòd responsionibus decipiunt, & aliqua contraria virtuti exigunt à suis cultoribus: & sic sunt bonis hominibus inferiores: non ergo eis debetur latriæ cultus. Manifestum est ergo ex dictis quòd latriæ cultus soli vni summo deo debetur.

Hab. Exo. 20. 22.

Hinc est quod dicitur Exo. 22. Qui immolat diis, occidetur, præter domino soli. & Deuteron. 6. Dominum deum tuum adorabis, & illi soli seruies. & Romanorum primo dicitur de Gentilibus: Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, & mutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum & quadrupedum & serpentum. & infrà: Qui commutauerunt veritatem dei in mendacium, & coluerunt & seruierunt creaturæ potius quàm creatori, qui est super omnia deus benedictus in secula. Quia ergo indebitum est quòd latriæ cultus alteri exhibeatur quàm primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturæ malè dispositæ: manifestum est quòd ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines prouocati fuerunt, qui se etiam loco dei hominibus colendos exhibuerunt, diuinum appetentes honorem.

Hinc est quod dicitur in Psal. Omnes dii gentium dæmonia. & primæ Corinth. 10. Quæ immolant gentes dæmoniis & non deo. Quia igitur est principalis legis diuinæ intentio, vt homo deo subdatur, & ei singulare reuerentiam exhibeat, non solùm corde, sed etiam ore & opere corporali: ideo primitus Exo. 20. vbi lex diuina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, vbi dicitur: Non habebis deos alienos coram me, & non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Secundò indicitur homini ne irreuerenter diuinum nomen ore pronunciet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi:& hoc est quod dicitur: Non assumes nomen dei in vanum. Tertio indicitur requies secundū aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, vt mens diuinæ contemplationi vacet. ideo dicitur: Memento vt diem sabbathi sanctifices.

Super cap 12

Secundo loco ostendit sanctus Thomas, quòd diuinus cultus non est alii exhibendus quàm primo omnium principio. Circa hoc autem duo facit. Primò falsas quasdam opiniones adducit. Secundò eas impugnat. Quantum ad primum, ait quòd fuerunt quidam qui latriæ cultum non solùm primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed etiam omnibus creaturis quæ supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum primò substantiis intellectualibus cælestibus quas deos vocabant, siue essent omnino separatæ, siue essent animæ orbium aut stellarum: secundò dæmonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aeris vnitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tāquam videlicet medios inter homines & deos. tertiò animalibus bonorum defunctorum, quos heroas aut manes dicebant. quidam verò dixerunt diuinitatis cultum toti mundo & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animæ. existimabant enim deum esse animam mundi. quidam verò vlterius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eò quòd eas sortiri crederent quasdam virtutes supernaturales, vel ex influentia cęlestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum. vnde & isti dicti sunt idololatræ, quia latriæ cultum idolis, id est imaginibus impendant. Quantum ad secundum, huiusmodi opiniones impugnat sanctus Thomas. Et primo primam, secundo secundam, tertio tertiam. Circa primam, ostendit quod irrationabile est ponentibus vnum tantùm principium separatum. cultum diuinum, id est, illum honorem, illāmque reuerentiam quæ deo per sacrificia & huiusmodi res exhibetur, alteri exhibere. & arguit primo sic, Opinio de hoc quod deus sit vnus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquod separatum exhibemus, quod dicimus cultum diuinum, ergo &c. probatur consequentia, quia cultum deo exhibemus, vt dictum est, in nobis firmatur etiam per sensibilia vera opinio de deo. Secundo, cultus huiusmodi exterior homini necessarius est, vt supra diximus, ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reuerentiam dei. hoc autem fit si deo exhibeatur quod nulli alteri exhibetur. ergo &c. minor probatur, quia ad hoc vt animus hominis moueatur, multum valet consuetudo. habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur supremo in republica, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Tertio, si cultus latriæ alicui deberetur quia est superior, non quia summus, sequeretur quod angelus angelo, & vnus homo alteri, & quod mutuo sibi homines latriam exhibere deberet: hoc est inconueniēs. ergo &c. probatur sequela, quia vnus angelus alteri angelo, & vnus homo altero superior est: & homo qui superior est quantum ad vnum, est inferior quantum ad aliud. Quarto, est quoddam speciale beneficium quod à summo deo recipit, scilicet creationis. ergo debet homo in eius recognitionem aliquid speciale deo reddere: & hic est latriæ cultus. probatur consequētia, quia secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Quinto, solus deus est dominus omnium, ergo &c. probatur consequentia, quia latria seruitium dicitur: seruitium autem domino debetur. antecedēs vero probatur, quia dominus verè & propriè est, qui aliis præcepta operandi dispensat, & à nullo regulam operandi sumit. alij enim ministri dicuntur: Deus autem qui est summum rerū principium, per suam prouidentiam omnia ad debitas actiones disponit: vnde & in sacra scriptura, & angeli & superiora corpora ministrare dicuntur.

Sexto, sacrificium est solùm summo deo exhibēdum, licet genuflexiones, prostrationes, & alia huiusmodi honoris indicia hominibus exhiberi possint, alia tamen intentione quàm deo. ergo & latria. probatur consequentia, quia inter alia quæ ad la-

Universidad de Deusto
Biblioteca

etiam pertinent, singulare est sacrificium. antecedens verò probatur. Sacrificium est deo offerendum, vt patet ex omnium opinione, sed exterius sacrificium est repræsentatiuum interioris veri sacrificij, secundū quòd mens humana seipsam deo offert. ergo illi soli est exterius sacrificium offerendum, cui sese mens humana offert sacrificando: sed soli summo deo sese offert. ergo &c. probatur minor subsumpta. Offert se mens nostra deo quasi suæ creationis principio, actionis actori, & beatitudinis fini. sed hæc omnia soli summo rerum principio conueniunt, vt ex superioribus patet. ergo &c.

ATTENDENDVM hoc loco, quòd sanctus Thomas argumentatur ex sacrificiis quæ vetè & iniustè deo exibetur per diuinam legem, vultq; ista sacrificia soli summo deo esse exhibenda, & non aliis. de his enim verum est quòd repræsentant interius sacrificium quo anima sese deo offert tāquam creationis principio, &c. Si enim de sacrificiis per idololatras factis esset sermo, posset aliquis dicere q̄ repræsentant sacrificium quo mēs sese ei cui sacrificatur offert, non tāquam creationis principio, sed tanquam aliquid numinis & diuinitatis habenti.

Quomodo latriæ cultus nullo modo exhibeatur alijs à deo est exhibitus

ADVERTENDVM secundò, quod ex verbis quibus sanctus Thomas ait prostrationes & alia huiusmodi quæ ad latriam pertinent, hominibus exhiberi posse, potest haberi sensus conclusionis hic probatæ. Cùm enim dicitur latriæ cultum nulli alij quàm deo exhiberi debere, intelligendum est quantum ad omnia quæ ad latriam pertinent, licet quantum ad aliqua pertinentia ad latriam possit alicui alij exhiberi, item quātum ad ea exteriora quæ alteri exhiberi possunt, intelligendum est quòd non exibeantur alteri ea intentione qua exhibentur, deo scilicet vt alteri exhibeantur tanquam primæ causæ, & tanquam bonorum omnium authori. Sic enim propriè ad cultum diuinum & ad latriam spectant. Secundò, impugnat sanctus Thomas secundam opinionem. Et primò comparat eam ad primam positionem, dicens quòd licet magis à veritate recedat ista positio quæ deum nihil aliud esse quàm animam mundi dicit, & ea quę ponit deum separatum esse, & ab ipso omnes substantias intellectuales existere, sit vera: isti tamen rationabilius mouētur ad exibendum latriæ cultum diuersis, quia exhibendo diuersis rebus videntur vni summo deo exhibere, ad quem secundū eorum positionem diuersæ partes comparantur, sicut ad animam hominis diuersa corporis membra. Secundò, contra ipsam positionem arguit primò sic: Secundum ipsos mundo est latriæ cultus exhibendus, non ratione corporis, sed ratione animę, quā deum esse dicunt. ergo non diuersis rebus, sed vni tantum est exhibendus probatur consequentia, quia anima indiuisibilis est. Possent autem ad hanc rationem dicere, quòd diuersis quidem rebus est latriæ cultus exhibendus, sed tamen ratione vnius in omnibus existentis. Sed hæc responsio nulla est, quia satis est S. Th. habere quòd aeri inquantum aer est, non est latriæ cultus exhibendus, nec igni, nec aliis partibus vniuersi, secundum quòd vna ab altera distinguitur, sed vni tantum quod in omnibus existit, & per consequens inconuenienter dicitur omnibus partibus vniuersi esse diuinum cultum exhibendum. Secundò, cùm dicunt deum esse animam mundi cui debetur latria, necesse est vt intelligant de anima intellectiua, tum quia operationes sensitiuæ & vegetatiuæ non competūt omnibus partibus vniuersi, tum quia etiam si illas haberent, propter eas non eis deberetur latriæ cultus, sicut nec brutis, nec plantis. ergo secundum ipsarū radicem non diuersis partibus mundi, sed toti mundo esset latriæ cultus exhibendus. probatur cōsequentia, quia anima intellectiua non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum, vt patet de nostra anima. Tertio, secundum eorum positionem, aut est tantūm vna anima quæ totum mundum & eius omnes partes animat, aut vna totius, & diuersarum partium diuersa: si primum, sequitur quòd diuinitatis cultus vni tantūm debeatur, cùm mundus non dicatur deus nisi propter animam. si secundum, etiam idem sequitur, quia oportet vt animæ partiū ordinentur sub anima totius. eadem enim est proportio perfectionum & perfectibilium. existētibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantūm debetur latriæ cultus. quæ summum locum in eis tenet, vt ostensum est contra aliam positionem. Item manifestum est quasdam partes non habere animam propriam. ergo eis non erit latriæ cultus exhibendus, & tamen ipsi inanimata corpora debeant. Item homo superior est ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus, cùm perfectiorem habeat formam: non ergo illis esset ab homine exhibēdus latriæ cultus, si propter eorum formas eis latriæ cultus deberetur, probatur consequentia, quia superius non debet inferioti latriæ cultum. Eadem inconuenientia sequuntur, inquit sanctus Thomas, si quis dicat partes singulas mundi habere proprias animas, non autem totum aliquā communem. oportebit enim supremam mundi partem habere animam nobiliorem, cui soli secundum præmissa debetur latriæ cultus. Tertiò, contra tertiam positionem de imaginibus, quam dicit sanctus Thomas irrationabiliorem esse, arguit primo sic, Corporibus cælestibus non debetur latriæ cultus, nisi forte propter eorum animas ergo neque imaginibus, quia aliquā virtutē habeant aut dignitatem ex corporibus cęlestibus secundum eorum corporalem virtutem, vt isti dicebant.

Secundò. Sunt infra gradum cuiuslibet hominis, quia non consequuntur ex corporibus cælestibus tam nobilem perfectionem, sicut est anima rationalis, ergo &c. Tertiò harum imaginum factores sunt homines. ergo &c. probatur consequentia, quia causa potior est effectu. Si dicatur q̄ habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quòd eis adhærent aliquę spirituales substātiæ, hoc non sufficit, tum quia nulli spirituali substantiæ debetur latriæ cultus nisi soli summæ tum quia nobiliori modo anima rationalis adhęret corpori hominis quàm spiritualis substātia imaginibus, & sic adhuc homo remanet in maiori dignitate, scilicet tanquam nobiliori forma constitutus in esse: tum quia cum huiusmodi imagines interdū ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est si per spirituales substantias effectum sortiantur, quod illæ sunt viciosæ, & per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

Malis angelis non debetur latria

ADVERTENDVM, quòd si diuinus cultus debetur alicui ab hominibus, non debetur illi nisi ratione cuiusdam excellentiæ in bonitate supra homines. ideo si aliquæ substantiæ etiam intellectuales in bonitate non excellāt homines, imò sint hominibus inferiores, sicut substantiæ intellectuales quibus imagines prædictæ suum sortiuntur effectum, quæ malæ sunt & viciosæ, non sunt bonis hominibus in bonitate inferiores: sequitur q̄ à bonis hominibus non est illis substantiis diuinus cultus exhibendus. & secundum hoc procedit vltima ratio hic inducta. Confirmatur intentum principale author. Exo. 22. & ad Roman. 5.

Exhiberi non debet

Ex his infert san. Thom. duo corrolaria. Vnum est, quòd ad prædictas indebitas culturas instinctu dęmonum homines prouocati fuerunt. patet, quia ad indebita excitare non est nisi rationalis creaturæ malè dispositæ. Confirmatur autho. Psal. & 1. Corint. 10. Alterum est, quod quia principalis intentio diuinæ legis est vt homo deo subdatur, & ei singularis reuerētia exhibeatur, non solùm corde, sed & ore & opere corporali. ideo primitus inter dicitur plurium deorum cultus: secūdo inducitur ne irreuerenter diuinum nomen ore pronuncietur, per ipsum falsum confirmando: tertiò, vt mens diuinæ contēplationis vacet, inducitur requies per aliquod tempus ab exterioribus exercitiis. Exo. 20.

Latria soli deo debetur

CIRCA latriæ adorationem soli deo exhibendam, considerandum est, q̄ ipsam esse soli deo exhibendam, intelligitur si primo & per se, quia secundariò & per aliud non inconuenit vt mō q̄ alicui alij exhibeatur: sicut & honor regi exhibēdus, eius legato exhibetur ratione regis, cuius personā repræsentat. Sic enim inquit san. Tho. tertia quæst. 25 & tertio sen. distinct. 9. est adorāda imago Christi, & crux adoratione latriæ. inquantū Christum crucifixum repræsentant, ita q̄ vno actu adorationis adoratur ipse Christus & crux, aut eius imago, inquantum Christum repræsentant, sed ille actus primò & per se ad Christum terminatur, secundariò autem & ratione Christi repræsentati. Thom. in locis prælegatis, quòd imago dupliciter considerari potest. Vno modo inquātum est talis res, puta lignum aut lapis. Alio modo inquantum est imago, id est inquantum stat sub ratione specifu repræsentatiui. Si consideretur primo modo, non est adorāda adoratione latriæ, cum sit quid irrationale, cui conuenire non potest vt per se & actu separato ab alterius adoratione adoretur, id quod sibi conueniret si inquantum est talis res adoraretur. Si verò secundo modo consideretur: sic non inconuenit ipsam adorari latria, quia cum (vt dicitur ab Aristot. in libro de memoria & reminiscentia) vnus & idem sit motus in imaginem inquantum est imago, & in rem cuius est imago, eadem est adoratio qua adoratur imago Christi, inquantum est Christi imago, & qua ipse Christus adoratur: & per consequens sicut adoratio qua Christus adoratur, est latria, ita & adoratio qua adoratur eius imago inquantum huiusmodi, latria est.

Notat autem san. Thom. in locis prælegatis

Quomodo Christi imago adoranda sit latria ab ipso Christo

Nec valent argumenta Holcot arguentis non debere adorari Christi imaginem latria, tum quia latria soli deo debetur, nulla autem imago est deus, tum quia idē honor debetur deo & creaturæ, tum quia taliter adorans confiteretur aliud à deo esse deum: honorans enim aliquem latria, confiteretur illud esse deum. Constat enim ex prædictis soli deo deberi latriam primo & per se, alij autem à deo non inconuenire exhiberi latriam per aliud, id est inquantum est dei imago, seu eius repręsentatium. Constat etiam non esse inconueniens eundem honorem deberi deo & creaturæ, sed deo primò & per se, creaturæ inquantum est dei repræsentatiua. Non sequitur etiam vt adorans imaginem dei confiteatur aliquid aliud à deo esse deum. non enim adorans aliquid latria confitetur illud esse deum, nisi ad illud primò & per se eius adoratio terminetur. Per hæc etiam patet responsio ad Durandum arguentem, quòd nunquam reuerentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini, quia quantūcūq; sit idem motus animæ in imaginem, & in rem significatā, nunq̄ tamen dicit anima imaginē inquantum imaginē esse idē cū exemplari. Patet enim q̄ nō ideo dicimus latriam deberi imagini dei inquantum est eius imago, quia anima dicat vnū esse alterum, sed quia eodem actu adorationis quo adoratur imago dei inquantum eius imago, adoratur ipse deus tanquam id quod primò & per se adoratur: ipsa verò imago ratione dei cuius est repræsentativa, adoratur. non est autem conueniens imaginem dei simul cum ipso deo latria adorari, sicut non est inconueniens simul regem & eius legatum honorari, dum ipse legatus inquātum personā regis repræsentat honoratur. esse autē inconueniens si imago dei per se adoraretur latria actu quo deus non honoraretur, quia tunc adoraretur vt talis res, nō autem vt dei imago.

EX HIS patet etiam responsio ad ea quæ obiicit Ioannes Mitādula in sua apologia. Arguit enim primò. Imago vt sic est distincta ab imaginato. ergo si vt sic terminat adorationem latriæ, sequitur quòd aliquid aliud à deo adorabitur latria. Secundò, si imago & imaginatum sint vnum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago quæ est res creatum respectiuum, aut non. Si primum, sequitur quòd aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latriæ, quod videtur male catholicum. si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertiò, authoritas Philosophi non iuuat, quia inquit Philosophus quòd motus recordatiuus quo anima recordatione mouetur in imaginem vt imago, terminatur etiam ad imaginatū: & etiam habet veritatem ad hūc sensum, quòd habiens conceptum diffinitiuum vnius intelligit esse aliud. Quòd autem omnis motus animæ maximè volūtatis, sit idem in imaginem & in imaginatum, hoc nullo modo intēdit Philosophus. patet à simili, quia sæpe dicit sanctus Thomas, quod idē est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finē, eū vult ea propter finem, & tamen certum est secundum eum quòd ille motus vt attingit finē, est fruitio: vt autem attingit ea quę sunt ad finem, est vsus, & non fruitio.

AD primum enim patet ex dictis quòd non est inconueniens, vt aliud à deo terminet secundario & per aliud adorationem latriæ, inquantum videlicet illud adoratur vt habens ad illud respectum repræsentatiui. Ad secundum similiter dicitur, quod sunt vnum totale obiectum adorationis, cuius obiecti vna pars est ratio quod adoratio simul ad aliam terminetur: neque est inconueniens quòd res creata respectum includēs, & sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundario & ratione alterius, latriæ adorationem. Nec hoc est malè catholicum, imo dicere oppositum magis est à catholica fide alienū, cùm secundū catholicę ecclesię ritū videamus cruci fieri genuflexiones, postrationes, supplicationes, & alia huiusmodi quæ ad latriæ adorationem pertinent.

Ad tertium dicitur primo quod dictum Philosophi maximè ad propositum facit, quia vbi vnum propter alterum, ibi est vnum tantūm: & sic vbi vnum propter alterum adoratur, ibi est vnum tantūm totale quod adoratur, & per consequens vnus adorationis ad vtrunque terminatur. & vniuersaliter apud Aristotelem, verum est quòd est vnus motus animæ in imaginē inquantum imago est, & in imaginatum, quicūque motus animæ fit ille, quia tunc vt vnum animæ obiectum considerantur: & per consequens vno actu anima fertur in vtrunque, dum aliter & aliter simul in ipsa fertur. Dicitur secundo, quod dictum sanctī Thomæ non obstat, imo propositum confirmat, quia ipse vult eundem esse actum voluntatis quo quis vult finem, & ea quæ sunt ad finem, inquantum vult ea propter finem: vt habetur in quæstionibus verit. quæstione vigesimatertia, articulo vltimo, & prima secūdæ, quæstione duodecima, articulo quarto: licet ille actus vt determinatur ad finem, aliquando habeat nomen fruitionis: vt vero terminat ad ea quæ sunt ad finē, habeat nomen vsus. In proposito vero actus ille vnus adorationis quo adoratur deus & eius imago simul, nō potest esse latria respectu vnius: respectu vero alterius alia adoratio, quia ipsi actus quibus vtrunque extrinsecus aut intrinsecus adoratur, sunt actus ita quibus propriè latria consistit.

Quòd diuina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia & sensibilia.

Cap 121.

SIcut autem per corporalia & sensibilia mens hominis elcuari potest in deum, si quis eis in reuerētiam dei debito modo vtatur: ita etiam corū indebitus vsus mentem vel à deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem à deo retardat dum vltrà quam necesse sit ad huiusmodi res afficimur. est autē diuina lex ad hoc principaliter data, vt homo adhæreat deo. pertinet igitur ad legē diuinam ordinare hominem circa corporalium & sensibilium affectionem & vsum.

2 Adhuc, sicut mēs hominis ordinantur sub deo, ita corpus sub anima ordinatur, & inferiores vires sub ratione. pertinet autem ad diuinam prouidentiam, cuius quidem ratio homini à deo proposita diuina lex est, vt singula suū ordinem teneant. est igitur sic homo ordinādus lege diuina, vt inferiores vires rationi subdantur, & corpus animæ & exteriores res ad necessitatem homini deseruiant.

3 Amplius, quælibet lex rectè proposita inducit ad virtutem. virtus autē in hoc consistit, quòd tam interiores affectiones quàm corporalium rerū vsus ratione regulentur. est igitur hoc lege diuina statuendum.

4 Præterea, ad vnumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere, sine quibus lex obseruari non potest: cùm autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur, nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem, rationi subd, erentur: pertinet igitur ad legem diuinam præcipere, vt omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur. Hinc est quod dicitur Rom. 12. Rationabile obsequium vestrum. & 1. Thess. 4. Hæc est volūtas dei, sanctificatio vestra. Per hoc autem excluditur quorundam error, dicētium illa solùm esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scādalizatur.

Auth. sac. scriptura. Exclusio erroris.

Super cap. 121.

PRoquam determinauit sanctus Thomas de diuina lege quātum ad præcepta quibus homo ordinatur ad deum, vult de ipsa determinare quātum ad præcepta ordinantia hominem in proximum. Circa hoc autem duo facit: primo præmittit quoddam necessarium, secundo prosequitur intentum, cap. 128. Præmittit autem quod ad legē dei pertinet ordinare hominem circa corporalia & sensibilia. Sed circa hoc duo facit. Primo ostendit in generali q̄ ad legem diuinam pertinet ordinare hominem circa corporaliū & sensibilium affectionem & vsum. Secūdo, quomodo ordinet hominem circa venereorum & ciborum vsum, particulariter ostendit cap. sequēti. Quantum ad primum arguit primo sic: Corporalium & sensibilium indebitus vsus mentē vel à deo totaliter abstrahit dū in ipsis constituitur voluntatis finis: vel mentis intentionem à deo retardat, dum vltra quàm necesse est ad huiusmodi res afficimur. ergo ad legem diuinam pertinet hominem circa rerum huiusmodi affectionem & vsum ordinare. probatur consequentia, quia diuina lex ad hoc est principaliter data, vt homo adhęreat deo.

Quomodo sensibilium indebitus vsus mentē à deo abstrahit.

ADVERTENDVM est quod cùm vltimus finis sit tantùm vnus, quando mens vni rei tanquā vltimo fini adhæret, nihil aliud pro tunc tanquam vltimum finem amare potest. Propterea bene inquit sanctus Thomas, q̄ indebitus corporalium vsus mentem à deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis, qui videlicet dum in re corporea finis voluntatis constituitur, ita q̄ nihil vlterius desideratur, aut amatur, sed res ipsa corporea amatur super omnia, mens omnino deserit ipsum non amando, quod per mortale peccatum fit. quā-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Qui verò ad huiusmodi res non tanquam ad vltimum finem afficiuntur, sed est tantùm aliqua circa ipsas inordinatio manéte habituali ordine ad Deum tanquam ad finem. sicut accidit dum quis venialiter peccat, non abstrahitur mens à deo totaliter, cũ suum tanquam finem habitualiter habeat, sed retardatur à deo intentis intentio, quia per huiusmodi inordinatas affectiones circa corporalia protectus ille spiritualis impeditur quo homo magis per amorem actualem adhæret deo: & consecutio gloriæ, quæ in dei visione consistit, per huiusmodi inordinationem retardatur, vt dicitur de malo. q. 7. ar. 2. ad 14. Secundò. Pertinet ad diuinam prouidentiam, vt singula suum ordinem teneãt: sed lex diuina est ratio prouidentiæ à deo homini proposita. ergo ad ipsam pertinet ordinare sic hominem, vt in eo singula suũ ordinem teneant: sed sicut mens hominis ordinatur sub deo, ita corpus sub anima ordinatur, & infetiores vires sub ratione. ergo sic est homo ordinandus diuina lege, vt interiores vires rationi subdantur, & corpus animæ, & exteriores res ad necessitatem homini deseruiant, ergo &c.

Lex actuũ humanorũ est ratio diuinæ prouidentiæ hominí proposita & manifestata.

ADVERTENDVM quòd (sicut patuit ex præcedentibus) diuina prouidentia est ratio ordinis omnium rerum in finem, & per consequens, cum omnia ad hominem quomodocunque pertinentia sub diuina prouidentia cadant, ipsa prouidentia est etiam rerum humanarum ratio: & quia lex nihil aliud est quàm ratio & regula qua aliquorum actus dirigũtur. ideo conuenienter dicitur quòd lex actuum humanorum est ratio diuinę prouidentiæ homini à deo proposita & manifestata. Aduertendum etiam, quia in conclusione apponitur particula quę non videtur in præmissis assumpta. s. vt exteriores res ad necessitatem homini deseruiant, quòd aut in tex. deficit scriptorum vitio illa particula, in præmissis autẽ subintelligitur, cùm dicitur q̃ corpus sub anima ordinatur, sicut enim corpus hominis sub anima ordinatur tanquam ipsa imperfectius, ita exteriores res corporales sub homine continentur, cuius forma est anima intellectiua. Tertiò, Quælibet lex rectè proposita inducit ad virtutem. ergo &c. probatur consequentia, quia virtus in hoc consistit, quòd tam interiores affectiones quàm corporalium rerum vsus ratione regulentur.

ADVERTE, quòd ideo dicit S. Th. legẽ rectè propositam inducere ad virtutem, non autem absolutè legem, quia possunt esse aliquæ leges per tyrãos propositæ quæ non inducant ad virtutem, sed ad malum: sed istę non sunt leges rectę, imò peruersę, malè instituræ. Quartò. Cùm lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur, nisi alia omnia quę pertinẽt ad hominem, rationi subderentur. ergo ad legem diuinam pertinet præcipere, vt omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur. probatur consequentia, quia ad vnumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex seruari non potest.

AD euidentiam huius rationis considerandũ est, quòd cùm gubernare sit superioris respectu inferioris, non datur alicui lex secundum quam debet aliud regulare & gubernare, nisi illud eius imperio supponatur: fruttra enim daretur alicui lex secundũ quam aliquod regnum gubernaret, nisi ipsum regnum ei supponeretur. quia ergo lex diuina proponitur à deo, & datur humanę rationi ad hoc, vt omnes actus hominis inquantum homo est regulet & gubernet, necesse est vt ipse homo quantum ad omnia sua rationi subiciatur, & consequenter quantum ad omnem affectionem & vsum rerum corporalium. Et hoc est huius rationis fundamentum. Confirmatur conclusio authoritate apostoli, Romanorum 12. & 1. Thessaloni. 4. Excluditur veto per hoc error dicentium illa sola esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

ADVERTENDVM quòd hic error optimè ex dictis excluditur. cum enim peccatum sit contra diuinam legem, & cõtra rationẽ operari, diuina autem lex, & humana ratio modũ cir ea rerum sensibilium affectionem & vsum imponat, non solùm quis peccat si proximum offendat aut scandalizet, sed etiam si indebitè & contra rationis ordinem sensibilibus afficiatur, aut eis vtatur indebitè.

Qua ratione fornicatio simplex secundum legem diuinam sit peccatum: & quòd matrimonium sit naturale.

Cap. 122.

Opinio erronea.

EX hoc autem apparet vnam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: Sit aliqua mulier à viro soluta, quæ sub nullius potestate vel patris vel alicuius alterius existat, si quis ad eam accedat ea volonte, non facit illi iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatem: & alteri non facit iniuriam, quia sub nullius potestate esse ponitur: non videtur igitur esse peccatum. Non autem videtur esse responsio sufficiens si quis dicat quòd facit iniuriam deo. Non enim deus à nobis offenditur nisi ex eo quòd contra nostrum bonum agimus, vt dictum est. hoc non videtur deo aliqua iniuria fieri. Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quòd per hoc fiat iniuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quòd secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari, & sic sit peccatum per accidens. nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se. Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dictum est enim, quòd deus vniuscuiusque eorum habet secundum id quod est ei bonum. est autem bonum vniuscuiusque quòd finem suum consequatur: malum autem eius est quod à debito fine diuertat, sicut autem in toto, ita & in partibus cõsiderari oportet: vt scilicet vnaquæque pars hominis, & quilibet actus eius finem debitum sortiatur. semen autem etsi sit superfluum quantum ad indiuidui conseruationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. alia verò superflua, vt egestio, vrina, sudor, & similia, ad nihil necessaria sunt. vnde ad bonum hominis pertinet solùm quòd emittantur: non solùm autẽ hoc requiritur in semine, sed vt emittatur ad generationis vtilitatẽ, ad quam coitus ordinatur, frustra autem esset hominis generatio, nisi & debita nutritio sequeretur. quia generatum non remaneret debita nutritione subtracta, sic igitur ordinata debet esse seminis emissio, vt sequi possit & generatio conueniens, & geniti educatio. Ex quò patet quòd contra hominis bonũ est omnis emissio seminis tali modo quòd generatio sequi non possit: & si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se: sicut omnis emissio seminis siue naturali conuenctione maris & fœminæ: propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse, si semen taliter emittatur, quòd generatio sequi possit, sed educatio conueniens impediatur. Est enim considerandũ quòd in animalibus in quibus sola fœmina sufficit ad prolis educationem, mas & fœmina post coitum nullo tempore commanent. sicut patet in canibus. Quæcunque verò animalia sunt in quibus fœmina non sufficit ad educationem prolis, mas & fœmina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem & instructionem: sicut patet in quibusdam auibus, quarũ pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi quærere. cùm enim auis non nutriat lacte pullos (quod in prõptu est velut à natura præparatũ, sicut in quadrupedibus accidit) sed oporteat quòd cibum alienum pullis quærat, & præter hoc in cibando eos foueat: non sufficeret ad hoc sola fœmella: vnde ex diuina prouidentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, vt commaneat fœmellæ ad educationem fœtus. manifestum est autem quòd in specie humana fœmina minimè sufficeret sola ad prolis educationem, quum necessitas humanæ vitæ multa requirat quæ per vnum solum parari non possunt. est igitur cõueniens secundum naturam humanam vt homo post coitum mulieri commaneat, & non statim abscedat, indifferenter ad quamcunque accedens, sicut apud fornicantes accidit. Non autem huic rationi obstat, quod aliqua mulier suis diuitiis potẽs est, vt sola nutriat fœtũ: quia rectitudo naturalis in humanis actibus nó est secundùm ea quæ per accidens accidẽs cõtingunt in vno indiuiduo, sed secundum ea quæ totã speciem consequuntur. Rursus considerandum est q̃ in specie humana proles nõ indiget solùm nutritione quatum ad corpus, vt in aliis animalibus sed etiã instructione quatum ad animam. nam alia animalia habent naturaliter suas prudẽtias, quibus sibi prouidere possunt: homo autẽ ratione viuit, quem per longi temporis experimentum ad ad prudentiam peruenire oportet: vnde necesse est vt filii à parentibus quasi expertis instruãtur. nec huiusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tẽpus, & præcipuè quum ad annos discretionis perueniunt. Ad hanc etiam instructionem longũ tẽpus requiritur: & tunc etiam propter impetus passionum quibus corrũpitur æstimatio prudentiæ, indigent non solùm instructione, sed etiam represione. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est ratio perfectior ad instruendum, & virtus potentior ad castigãdum. oportet igitur in specie humana non per paruum tẽpus insistere promotioni prolis sicut in auibus, sed per magnum spacium vitæ. vnde cùm necessarium sit marem fœminæ cõmanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est prolis naturale est homini quòd non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimoniũ homini naturale & fornicarius coitus qui est præter matrimonium, est cõtra hominis bonum. & propter hoc oportet ipsum esse peccatum: nec tamen oportet reputari leue peccatum esse, si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis, & educationis finem, propter hoc quòd aut nullum peccatum est. si quis aliqua sui corporis parte vtatur ad alium vsum, quàm ad eũ ad quem est ordinata secũdum naturam: vt si quis, verbi gratia, manibus ãbulet: aut pedibus operetur aliquid manibus operãdum: quia per huiusmodi inordinatos vsus bonum hominis non multum impeditur: inordinata verò seminis emissio repugnat bono naturæ, quod est conseruatio speciei: vnde post peccatum homicidii quo natura humana tam in actu existẽs destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secũdum locum tenere, quo impeditur generatio humanæ naturæ. Hæc autem quæ præmissa sunt, diuina authoritate firmãtur. quòd enim emissio seminis ex qua proles sequi nõ potest, sit illicita, patet. dicitur enim Leuitici decimooctauo: Cum masculo nõ commiscearis coitu fœmineo: & cum omni pecore nõ coibis. Et primæ Corinthiorum sexto: Neque molles neque masculorum concubitores regnum dei possidebunt. Quod etiam fornicatio & omnis coitus præter propriam vxorem sit illicitus, patet. dicitur enim Deuteronomii vigesimotertio: Non erit meretrix de filiabus Israel, neque scortator de filiis Israel. Tobiæ quarto: Attende tibi à fornicatione, & præter vxorem tuam non patiaris &, cæt. Et primæ Corinthiorum sexto, Fugite fornicationẽ, & cæt. Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quàm in aliarum superfluitatum emissione, & dicentium fornicationem non esse peccatum.

MIsi in communi quòd per diuinam legem ordinatur homo secundum rationem circa corporalia & sensibilia, videndum est in particulari quomodo ordinetur circa venereorũ & ciborum vsum, circa quę homo maximè afficitur. Et primò videndum est de vsu venereorum. Secũdo de ciborum vsu, cap. 128. Quãtum ad primũ duo facit sanctus Thomas primò ostendit secundum diuinam legem, fornicationem esse peccatum, & matrimonium naturale. Secũdò, matrimonij conditiones declarat cap. sequentibus. Quãtum ad primum tria facit. Primo proponit rationem quorundam dicentium fornicationem non esse peccatum. Secundò veritatem determinat. Tertiò quandam obiectionem excludit.

Primò ergo ait quòd quidam arguunt fornicationem non esse peccatum, quia si quis ad mulierẽ solutam à viro, & sub nullius potestate existentem ea volente accedat, nec illi facit iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatem: nec alteri, quia sub nullius potestate esse ponitur. ergo non est peccatum. Nec sufficit dicere quòd deo iniuriam facit, quia deus non offenditur à nobis nisi ex eo quòd cõtra bonum nostrum agimus: hoc autem non apparet cõtra hominis bonum. Non sufficit etiam dicere quòd fiat iniuria proximo, qui per hoc scandalizatur, quia contingit de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari, & sic per accidens peccatũ esse: nunc autem agimus an fornicatio sit per se peccatum.

Secundò determinat veritatem, & ponit duas conclusiones. Prima est: Fornicarius coitus est peccatum, & intelligitur secũdum se, & non tantùm quia prohibitus, probatur. Contra hominis bonum est omnis emissio seminis secundum quam generatio sequi non potest secundum se: aut si sequi potest generatio, conueniens prolis educatio impeditur. Et si ex proposito agatur, oportet esse peccatũ. sed sic accidit in fornicario coitu. ergo &c. maior probatur, Bonum vniuscuiusque est, vt finem suum consequatur: malum verò quod à debito fine diuertat: & hoc sicut in toto, ita & in partibus considerari oportet. sed semen est necessarium ad speciei propagationem, cùm tamẽ alia superflua ad nihil necessaria sint, vt egestio, vrina, sudor, & huiusmodi: ergo ad bonum hominis pertinet vt emittatur ad generationis vtilitatẽ, & etiã vt sequi possit cõueniens, geniti educatio, quia generatum non remaneret debita nutritione subtracta. ergo &c. minor verò probatur, scilicet quod per fornicarium coitum impediatur conueniens geniti educatio. Conueniens est secundum humanã naturam, ad educationem scilicet prolis, vt homo post coitum mulieri commaneat, & non statim abscedat, indifferenter ad quãcunque accedens, quia fœmina minimè in sufficeret sola ad prolis educationem, cùm necessitas humanæ vitę multa requirat quę per vnum solum parari nõ possunt. videmus autẽ in animalibus in quibus fœmina nõ sufficit ad educationẽ prolis, quod mas & fœmina simul post coitum cõmanet quousque necessarium est ad prolis educationem & instructionẽ. sed fornicator non commanet fœminæ, sed statim abiecedit indifferenter ad quamcunque accedens, ergo &c. Nec obstat huic probationi, quod aliqua mulier suis diuitiis potẽs est vt sola nutriat fœtum, quia rectitudo naturaliter in humanis actibus non est secundum ea quæ per accidens in vno indiuiduo contingũt, sed secundum ea quę totam speciem consequuntur.

Fornicator inquã coitum fœminæ commanere, quum per ipsum nullo vinculo ad id huiusmodi potione fornicarij actus, non prohibetur quis ad quamcunque alia teſt ad accedere. ideo quantum est ex se, est impeditiuus conuenientis quãtũ educationis prolis, quæ conuenienter non fit, nisi post coitum accedere, masculus fœminæ commaneat, & consequẽter secundum se est contra hominis bonum, & est peccatum.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod actui fornicario secundum se cõuenit vt homo non teneatur post hoc arctetur, inquãtum fornicator est: & quantum est ex ipsa ra Vnde quamuis aliquis fornicator diu post coitũ cõmaneat mulieri, & iuuet ad prolis educationem: hoc non tollit quin actus fornicarius sit peccatũ, quia per accidens est vt hic commaneat mulieri: secundum se autem illi actui non cõuenit vt habeat fornicator fœminæ cõmanere, quia nulla est ipsius ad hoc facta obligatio, & quia (vt hic dicitur) in actibus humanis cõsideratur rectitudo aut obliquitas à ratione secundum id quod illis conuenit per se, non autem secundum illud quod sibi per accidens cõuenit. ideo absolute dicendum est actum omnem fornicarium, malum hominis esse, vt pote impeditiuum finis ad quẽ per se & ex natura sua seminis emissio ordinatur, & esse peccatum non obstantibus his quæ quãdoque hunc actum in aliquo homine per accidens cõcomitantur. Ratio ergo sancti Thomæ procedit ex propositionibus quæ formaliter & per se sunt veræ, ex quibus rationes efficaciam habent, licet per accidens aliquando falsæ esse videantur. Vnde ista propositio quam assumit, scilicet fornicator ita-

Universidad de Salamanca Biblioteca

cim absceditindifferenter ad quamcũque accedens, vera est per se loquendo de fornicatore, & quãtum ad id quod conuenit fornicatori inquantũ fornicator est: licet in aliquo fornicatore per accidens possit esse falsa, ratione scilicet alicuius adiuncti fornicationis, ex quo fornicator inducitur ad commanendum fœminæ post coitum. Secunda conclusio est: Matrimoniũ est homini naturale: intellige, vt dicitur 4. senten. dist. 26. q. 1. art. 1. non quia ex necessitate naturæ sequatur, sed quia ad ipsum est naturalis inclinatio, quæ mediante libero arbitrio completur. probatur. Naturale est homini ꝙ non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. ergo matrimonium est homini naturale. probatur consequentia, quia hæc societatem matrimonium vocamus. antecedens vero probatur, necessarium est marem fœminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est prouisui in homine opus patris est necessarium proli per magnum spatium vitæ, quia filij indigent instructione quantum ad animam, cuius non sunt capaces nisi post longum tempus, & præcipue cum ad annos discretionis perueniunt, & ad quam longum tempus requiritur indigent etiam propter impetus passionum quibus corrumpitur æstimatio prudentiæ, repressione. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis requiritur opus patris, in quo est, & ratio perfectior ad instruendum, & virtus potentior ad castigandum, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd sanct. Thom. concludere intendens matrimonium esse homini naturale, assumpsit quòd necessarium est marem fœminę commanere quoadusque opus patris est necessariũ proli: propter quod alicui videri posset ipsum non bene argumentari. Sed si diligenter inspiciatur, optimè procedit ratio. Non enim facit hoc loco san. Tho. differentiam inter necessarium & naturale, quia satis constat quòd in omnibus animalibus necessarium est id esse secundum naturæ inclinationem. vnde dicere aliquid esse omnibus animalibus necessarium, & illud esse naturale, pro eodem conuenienter accipi possunt, breuitati autem studens sanct. Thom. potius vsus est in illa propositione nomine necessarij quàm nomine naturalis: quia causa finalis quare alicui data est naturalis inclinatio ad aliquid, est quia illud est rei necessarium: ideo dum dicitur aliquid esse necessarium animalibus, dicitur implicitè, & naturalitas eius, & causa naturalitatis explicatur.

Diuturna societas viri ad mulierẽ matrimonium vocatur.

CIRCA illam propositionem, diuturnam societatem viri ad mulierem matrimoniũ vocamus, aduertendum quòd matrimonium potest sumi dupliciter pro nunc. Vno modo vt est in officium naturæ, tanquam videlicet ordinatum ad prolis generationem & educationem, quod est principale in matrimonio. Alio modo vt est ecclesiæ sacramentum. propositio ergo S. Th. intelligẽda est de matrimonio primo modo sumpto, quod cõmune est omni statui hominum. isto enim modo matrimoniũ nihil aliud est ꝙ obligatio viri ad cõmanendum determinatæ mulieri propter prolis generationem & educationem: matrimonium autem secundo modo acceptum supra hoc addit rationem significatiui cõiunctionis Christi & ecclesiæ. Tertio remouet san. Tho. quando obiectionem contra primam conclusionem. Posset enim aliquis ex ratione adducta reputare leue peccatum esse si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis, & educationis finem: quia aut leue aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte ad alium vtatur vsum præter eũ ad quem est ordinata secundum naturam, vt si quis manibus ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandũ. Respondet autem quòd non est simile de istis inordinatis vsibus, & de inordinata seminis emissione: quia per illos hominis bonum non multum impeditur, hoc verò repugnat bono naturæ, quod est conseruatio speciei. ex quo infertur quòd huiusmodi genus peccati post peccatum homicidii secũdum loeũ tenere videtur.

Fornicatio peccatum est: quia vergit in nocumẽtum naturæ, & est actus finis proportionatus generi cõtrarius.

EX ista responsione attendendum est quòd non est accipiendum prorsus tali ratione quare fornicatio aut quæcunque seminis emissio ex qua generatio prolis aut eius educatio conueniens sequi non potest, sit peccatum: quia quandocunque alicuius partis corporis vsus non est secundum naturæ ordinem, tunc est peccatum. constat enim hoc in vsu manuum & pedum non esse vniuersaliter verum: sed oportet addere quòd talis inordinatus vsus sit talis vt ex ipso malum naturæ sequatur, quia videlicet aut totaliter bonum naturę per ipsum tollitur, aut impeditur. tũc enim quia emissio seminis ex qua aut generari proles non potest, aut non conuenienter educari, est contra bonum prolis generandæ, & sic est contra naturæ bonum quę ex generatione prolis & educatione conseruatur, argui potest illam esse peccatum secundum se. propterea sanct. Tho secunda secũdæ, q. 145. artic. 2. & 3. nulla alia ratione ostendit fornicationem esse peccatum mortale, nisi quia inordinationem importat quæ vergit in nocumentum vitæ eius qui est ex tali concubitu nasciturus. quod enim committitur directè contra vitam hominis, est peccatum mortale.

SED non videtur ex hac responsione satisfieri dubitationi propter duo. primò, quia san. Th. in principio determinationis suæ assumit hanc propositionem, quòd bonum vniuscuiusque est tã in toto quã in partibus vt finem suum consequatur, malum verò quòd à fine debito diuertat. sed si quis vtatur parte corporis ad aliud quam sit ordinata, pars à fine debito diuertitur, ergo ista fit contra hominis bonum, si quis vtatur parte aliqua ad alium vsum quam ad eum ad quem est ordinata: sicut si semen emittatur modo quo generatio aut educatio prolis sequi non possit. vtroque enim modo impeditur hominis finis quantum ad partẽ. ergo ita vnum erit peccatum sicut aliud. Secundò, si ideo talis seminis emissio peccatum est, quia contra bonum prolis procreandæ, & cõtra speciei conseruationem, sequitur quòd nullus poterit continentiam absque peccato seruare: quia etiam per continentiam impeditur speciei conseruatio quantum est ex parte hominis continentis.

AD primum horum dupliciter potest responderi. Primò, ꝙ vtique dum parte quacunque quis vtitur ad alium vsum quàm est à natura institutum, fit aliquomodo contra hominis bonum inquantum à fine debito diuertitur. non tamen fit contra magnum hominis bonum, vt illud fit peccatum. in inordinata autem seminis emissione fit contra magnũ hominis bonum, quia fit contra educationem hominis nascituri, & contra speciei cõseruationem, ideo nõ est simile de aliis inordinatis vsibus, & de inordinata seminis emissione: hoc autem videtur esse de mente S. Th. in prædicta responsione: quia non facit differentiam inter hæc, quasi in illis nullo modo fiat cõtra hominis bonum, in isto autem fiat, sed quia per illa non multum impeditur hominis bonum, per hoc autem multum impeditur. Potest secundò responderi, quòd non est malum hominis, quòd quis prætermissa operatione & vsu partis à natura intento, vtatur parte ad alium vsum: quia omni corporis parte potest homo vti vt instrumento etiam ad alium vsum quàm sit à natura instituta: sed bene malũ hominis est, si operatio naturalis & vsus proprius partis totaliter fiat quod non sit cõueniens fini quem natura per talem vsum & operationem intendit, imò illi contrarietur. sicut accidit in inordinata seminis emissione. vnde quod inquit S. Th. malũ vsus cuiuscunq; esse ꝙ à debito fine diuertat, intelligendum est nõ per cessationem propriæ operationis & vsus, vbi res non est ad continuam aliquam operationẽ instituta, sed per inconuenientiam & improportionem propriæ operationis & proprij vsus ad finem à natura intentum. Ad secundũ dicitur, quòd aliter loquendum est de eo qui cessat à speciei propagatione per cessationem aboperationem ad speciei propagationem ordinato, & aliter de eo qui operationem ad speciei propagationem ordinatam operatur, modo quo talis propagatio sequi non potest: quia ille non producit actum debito ordine priuatum, nec agit contra bonum naturæ, cùm talis propagatio sufficienter per alios expleatur. sed iste bene agit contra bonum naturæ, & illi iniuriatur: quia actionem quam agit, suo debito fine priuat, in præiudicium prolis quę inde nasci posset, aut quæ est nascitura. nam (vt habetur ex doctrina sancti Thomæ, secunda secundæ, quæ. 152. art. 2. & sent. dist. 26. ar. 2.) ad id quod natura inclinat tanquam ad perfectionem multitudinis necessarium, non obligatur quilibet homo per modum præcepti, vbi per alios satisfit: alijs quælibet ad agriculturã obligaretur, quæ est communitati necessaria: sed sufficit vt a liqui de multitudine illud exequantur: vbi autem quis naturæ operationem exercet, tenetur illam sic exercere vt naturæ finis non impediatur quantum est ex ipso modo agendi per se.

CIRCA id quod refert sanctus Thomas ex responsione, *Post peccatum* attendendum est quòd cùm inordinata seminis emissio ideo sit peccatum, quia per se actus inordinatus est, & est contra bonum speciei humanæ, grauitas ipsius inter alia peccata quibus fit contra bonum hominis, attendenda est secundum malum quod inde sequitur humanæ speciei: malum autem quod fit humanæ speciei per ipsam, vt hic dicitur, est impedimentum generationis & aut educationis prolis nascituræ, quæ nondum actu speciem participat: malum vero quod per homicidium fit, est priuatio educationis & vitæ hominis iam nati & actu speciem participantis. quia ergo maius malum naturæ humanæ est nocumentum in vita & educatione hominis iam nati, & actu speciem participantis quàm hominis nascituri, & in potentia tantùm speciem habentis, vtpote qui ex multis causis impedire potest: hoc malus malum est quàm nocumentum in exterioribus rebus: ideo conuenienter dictum est post peccatum homicidii, huiusmodi genus peccati secundum locum tenere, scilicet inter peccata quæ sunt contra hominis bonum. Confirmatur prima conclusio authoritate diuina. Leuitici quidem 18. & 1. Corinthio. 6. quantum ad hoc quòd omnis emissio seminis ex qua proles sequi nõ potest, sit illicita. Deuteron. verò 23. & Tobię 4. & 1. Corinth. 6. quantum ad hoc quòd fornicatio & omnis coitus præter priam

priam vxorem sit illicitus. Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis nõ esse maius peccatum quàm in aliarum superfluitatum emissione, & dicentium fornicationẽ non esse peccatum.

Omnia ea sunt ordinata ad finem quæ sunt ordinata ad id quod est finis. Fornicatio prohibita.

ADVERTENDVM autem ꝙ sanctus Thomas ex dictis relinquit solutam aduersariorum rationem. Cõstat enim illam consequentiã non valere: non sit in fornicatione iniuria mulieri, nec alicui alij homini in cuius potestate sit, ergo non est peccatum. Nam sit actus ex se inordinatus: & sit contra hominis bonum, vt est ostensum, & ideo est peccatum.

ADVERTENDVM etiam ꝙ per illam propositionem in principio determinationis positam, scilicet deus vnius cuiusq; curam habet secundum id quod est ei bonum, vult inferre sanctus Thomas per diuinam legem conuenienter esse prohibitam fornicationẽ, & omnem inordinatam seminis emissionẽ. Cùm enim deus gubernet vnumquodque ordinando ipsum ad id quod est ei bonum, & per consequens remouendo quod est ei malum, & bonum sit homini vt omnem seminis emissionẽ taliter procuret vt sit generationi & educationi prolis conueniens, pertinet ad diuinam legem secundum quam homo gubernatur, vt emissionem seminis illi fini improportionatam prohibeat.

CONTRA rationem sancti Thomæ, qua probat fornicationem esse peccatum, instatur à quibusdam multipliciter, sed rationes eorum procedunt ex his quę per accidens in fornicario actu possunt inueniri. Ratio autem sancti Thomæ fundatur in eo quod per se conuenit fornicationi: ex quo ratio peccati sumẽ dę est: ideo rationem sancti Thomæ nõ infringunt: quia autem eas sigillatim Reuerendus cardinalis Caietanus in secunda secundæ, q. 154. ar. 2. sufficientissimè soluit, in eis soluendis nunc no bis elaborandum non est.

Quòd matrimonium debet esse indiuisibile.

Cap. 123.

Idem. 4. sent. dist. 33. q. 1. ar. 1.

SI quis autem rectè consideret: prædicta ratio non solùm ad hoc producere videtur, vt societas maris & fœminæ quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam. Possessiones enim ad conseruationem naturalis vitæ ordinantur: & quia naturalis vita quæ conseruari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conseruatur in filio secundum naturam: est cõueniens vt in his quæ sunt patris, succedat & filius. naturale est igitur vt solicitudo patris ad filium maneat vsque ad finem vitæ suæ. si igitur solicitudo patris de filio: causat etiã in auibus commanentiam maris & fœminæ: ordo naturalis requirit quòd vsque ad finem vitæ in humana specie pater & mater simul commaneant. Videtur etiã æquitati repugnare si prædicta societas dissoluatur. fœmina enim indiget mate non solùm propter generationẽ, sicut in aliis animalibus: sed etiam propter gubernationem, quia mas est & ratione perfectior, & virtute fortior: mulier verò ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. cessante igitur fœcunditate mulieris & decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore inuentutis quo & decor & fœcunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam ætate prouecta fuerit: damnũ inferret mulieri contra naturalem æquitatem.

2 Item, manifestè apparet inconueniens si mulier virum dimittere posset: cùm mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori. non est autem in potestate eius qui alteri subiicitur, vt ab eius regimine discedat. contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. si ergo vir deserere posset mulierem, non esset æqua societas viri ad mulierem, sed seruitus quædam ex parte mulieris.

3 Præterea, naturalis quædam solicitudo inest hominibus de certitudine prolis: quod propter hoc necessariũ est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. quæcunque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanæ speciei. si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, & alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dũ mulier à primo cognita, postmodum à seruo cognosceretur, est igitur contra naturalẽ instinctum speciei humanæ ꝙ mulier à viro separetur. sic igitur non solùm diuturnam, sed individuam oportet esse in humana specie maris & fœminæ coniunctionem.

Amplius, amicitia quantò maior est, tantò debet esse firmior & diuturnior: inter virum autem & vxorem maxima amicitia esse videtur. adunantur enim non solùm in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quandam suauem amicitiam facit: sed ad totius domesticæ cõuersationis cõsortium: vnde in signum huius homo propter vxorem, & patrem & matrem dimittit, vt dicitur Gen. 2. inconueniens est igitur quòd matrimonium sit omnino dissolubile. Vlterius autem considerandum est quòd inter naturales actus sola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comestio & aliarum superfluitatum emissio ad individuũ pertinent. generatio verò ad conseruationem speciei. vnde cum lex instituatur ad bonum commune, ea quæ pertinẽt ad generationem prolis, oportet legibus ordinari & diuinis & humanis. leges autem positæ oportet ꝙ ex naturali instinctu procedant, si humanæ sunt: sicut & in scientis demonstratiuis omnis humana inuentio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. si autem diuinæ sunt, nõ solùm instinctum naturæ explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplẽt: sicut ea quæ diuinitus reuelantur, superãt naturalis rationis capacitatem. cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quòd coniunctio maris & fœminæ sit individua, & ꝙ sit vna vnius: oportuit hoc lege humana ordinatum esse. lex autem diuina supernaturalem quãdam rationem apponit ex significatione inseparabilis cõiunctionis Christi & Ecclesiæ: quæ est vna vnius. sic igitur inordinationes circa actum generationis nõ solùm instinctui naturali repugnãt, sed etiam leges diuinas & humanas trãsgrediuntur. vnde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quàm circa sumptionem cibi aut alterius huiusmodi, quia verò necesse est ad id quod est optimũ in homine, alia omnia ordinari: cõiunctio maris & fœminæ non solùm sic est ordinata legibus secundum quòd ad prolem generãdam pertinet, vt est in aliis animalibus, sed etiam secũdum quòd conuenit ad bonos mores: quos ratio recta disponit vel quãtum ad hominem secundum se, vel secundum ꝙ homo est pars domesticæ familiæ aut ciuilis societatis: ad quos quidem bonos mores pertinet individua cõiunctio maris & fœminæ. sic enim fidelior amor vnius ad alterum erit, dum cognoscunt se individibiliter coniunctos. erit etiam vtriusque solicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuò commã suros in earundem rerum possessione æstimant. subtrahũtur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere si vir vxorem dimitteret, inter eum & propinquos vxoris: & fit firmior inter affines dilectio. tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quæ darentur si vir vxorem dimittere posset: aut econuerso. per hoc enim daretur via facilior solicitandi matrimonia aliena. Hinc est quod dicitur Matthæi 19. & primæ Corinthiorum septimo: Ego autem dico vobis, vxorem à viro non discedere. Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium vxores: quod tamen in veteri lege permissum fuit Iudæis propter eorum duritiam, quia scilicet promptiores erant ad occisionem vxorum. permissum ergo fuit minus malum ad excludendum maius malum.

Auth. scr. Exclusio erroris.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 123.

POstquam ostendit sanctus Thomas quòd matrimonium est homini naturale, vult de matrimonij conditionib. determinare: & ponit quatuor conditiones in istis quatuor capitulis. Prima est quòd matrimonium debet esse indiuisibile & indissolubile, siue debet per totam vitam durare, quod idem est: circa hanc autem declarãdam duo facit. primò probat q̃ secundum naturæ inclinationem matrimonium debet esse indissolubile. secundo probat q̃ talis indissolubilitas consequenter humanis & diuinis legibus est instituta. Quãtum ad primum arguit primo sic: Naturale est vt solicitudo patris ad filium maneat vsque ad finem vitæ suæ: ergo naturalis ordo requirit quòd vsque ad finem vitæ in humana specie pater & mater simul commaneant. probatur consequẽtia, quia etiam in aliis solicitudo patris de filio causat commanentiam maris & fœminę. antecedens verò probatur: quia cum naturalis vita quę in patre perpetuò conseruari non potest, quasi quadam successio ne conseruetur in filio, conueniens est secundum naturam vt in his quæ sunt patris, scilicet possessionibus ad conseruationẽ vitę naturalis ordinaris, succedat & filius.

ADVERTENDVM est q̃ quia educatio prolis & eius gubernatio non fit conuenienter à patre, nisi etiam opus matris concurrat, cùm proles commune illorum bonum sit, & vtroque indigeat, quandiu durat solicitudo patris de filio, ex natura inclinatur pater ad commanendum matri sine qua non esset conueniens educatio filii: & ideo si secundum naturam solicitudo patris de filio est per totam patris vitam in qua pater filio thesaurizat: est secundum naturæ inclinationem vt etiam per totum tempus vitæ suæ fœminæ commaneat: & hoc est huius rationis fundamentum. Secundò, est contra naturalem æquitatẽ prædictæ societatis dissolutio, ergo &c. probatur antecedens. Fœmina indiget mare non solùm propter generationem, sed etiam propter gubernationem, quia mas est ratione perfectior, & virtute fortior: mulier verò ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis: sed cessante fœcunditate & decore mulieris impeditur ne ab alio assumatur, ergo damnum inferretur mulieri contra naturalem æquitatem si dimitteretur à viro.

ADVERTENDVM est quòd naturalis æquitas habet vt ex beneficio benefactor gratiam & commodum ab eo cui fit beneficium reportet, non autem damnum. ideo contra naturalem æquitatem est vt benefactori damnum ex suo beneficio inferatur. si autem mulier post suam fœcunditatem & decorem quam in viri beneficium dedit præbẽdo se illi ad generationem sociã, dimitteretur à viro, illi ex suo beneficio damnum inferretur, quia indigens viro tanquam gubernatore post fœcunditatis & decoris tempus non inueniret à quo assumeretur, & à quo gubernaretur: ideo talis dimissio contra naturalem ordinem esset, & in hoc ratio consistit. Tertiò, contra naturalem ordinem esset, si mulier virum deserere posset. ergo si vir mulierem posset deserere, non esset æqua societas viri ad mulierem, sed seruitus quædam ex parte mulieris. antecedens probatur, quia nõ est in potestate eius qui alteri subditur, vt ab eius regimine discedat. mulier autem est naturaliter viro subiecta, tanquam gubernatori. Quartò, quę certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanæ speciei. sed si vir mulierem posset dimittere, & mulier virũ, & alteri copulari, impediretur certitudo prolis, ergo &c. probatur maior, quia cùm filius diuturna patris gubernatione indigeat, inest naturalis solicitudo hominibus de certitudine prolis. minor verò probatur, quia mulier à primo cognita, postmodum à secundo cognosceretur.

SED videtur hæc ratio inefficax esse. Non enim tollitur certitudo prolis nisi antequã nascatur proles, mulier ab altero cognoscatur. nam postquam nata est proles, si mulier ab alio cognoscatur, non tollitur propter hoc prolis prius natæ certitudo: & sic non concluditur per hanc rationem perpetua & indiuisibilis societas maris ad fœminam, sed tantùm societas & indissolutio ante prolis generationem. Respondetur quòd ista ratio non concludit directè oportere societatem viri & mulieris per totam vitam durare, sed esse quandam obligationem mutuam inter illos, vt mulier sic primo viro obligata sit, quòd alteri quàm ipsi copulari non possit: & consequenter, si debet esse æqua societas, nec vir alteri misceri, quia per concubitum mulieris cum alio viro certitudo prolis tolleretur. Ex hoc autẽ quòd mulier & vir sibi mutuò obligantur tempore quo generationi sunt apti, relinquit sanctus Thomas manifestum ex præcedentibus rationibus oportere etiam per totam vitam huiusmodi societatem durare. Quintò, inter virum & vxorem maxima amicitia esse videtur propter aduationem eorum non solùm in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quandam suauem amicitiam facit, sed etiam ad totius domesticæ conuersationis consortium: cuius signum est q̃ propter vxorem homo patrem & matrem dimittit, vt dicitur Genesis secundo: ergo &c. probatur consequentia, quia amicitia quantò maior est, tanto debet esse firmior & diuturnior.

Secundo loco ostendit sanctus Thomas quòd oportuit leges humana & diuina ordinari vt matrimonium sit indissolubile: & etiam quòd sit vna vnius. Probat autem hoc dupliciter. primò, ea quæ pertinent ad generationem prolis, oportet legibus & diuinis & humanis ordinari: sed leges humanæ ex naturali instinctu prouenunt, vt ex demonstratiuis scientiis ostenditur. diuinæ autem leges non solùm naturę instinctum explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent: ergo his legibus deber. circa generationem ordinari id quod est secundum naturalẽ instinctum. sed naturalis instinctus in specie humana est, q̃ coniunctio maris & fœminę sit indiuidua, & vnius sit vna: ergo hoc debuit humana lege ordinari. huic autem lex diuina quandam supernaturalem rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi & Ecclesiæ, si est vna vnius, assumpti probatur, quia lex instituitur ad bonum commune: inter naturales autem actus sola generatio ad bonum commune ordinatur. s. ad speciei conseruationem. Ex ista ratione infert S. Th. q̃ quia inordinationes circa actum generationis non solùm instinctui naturali repugnant, sed etiã leges diuinas & humanas trãsgrediuntur, magis circa hoc peccatur ex inordinatione quã circa sumptionem cibi aut alterius huiusmodi.

CIRCA id quod dicitur leges humanas ex naturali instinctu procedere, considerandum est ex doct. S. Th. 1.2.q. 95.ar.2. q̃ hoc intelligitur non de iniusta lege quæ proprié non est dicẽda lex, imò legis corruptio, sed de iusta. cùm enim dicatur aliquid iustum ex eo q̃ est rectum secundum regulam rationis: prima autem regula rationis sit lex naturę, omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum à lege naturæ derivatur. Quomodo autem diuersimodè leges aliquę à naturali lege deriuentur, ostendit ibidem san. Tho.

CIRCA id quod dicitur diuinam legem indiuisibilitati coniunctionis maris & fœminæ quę per legem humanã est ordinata, apponere supernaturalem quandam rationem ex significatione inseparabilitatis coniunctionis Christi & Ecclesię, si est vna vnius, duo sunt attendenda, vnum est ex doct. S. Th. 4.d. 33.q.2.ar.1.q̃ inseparabilitas viri & mulieris aliter considerat in matrimonio secundum quòd est in officium naturę, quo modo determinatio eius ad legem humanam pertinet: & aliter secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, secundum quem modum ad diuinam pertinet legem. Primo enim modo inseparabilitas non est de prima intentione matrimonij, quia non ordinatur ad prolis procreationem & educationem ac institutionem quousque ad perfectam ætatem peruenerit, quod est de prima intẽtione naturę: hoc enim absque tali perpetua societate esse posset, sed ordinatur ad hoc q̃ ei prouideatur in posterum per totam eius vitam, per hæreditatis scilicet & aliorum bonorum dimissionem: quod videtur esse de secunda intentione naturæ. secundo autem modo inseparabilitas est de prima matrimonii intentione. intenditur enim primò in matrimonio secũdum q̃ est institutum Ecclesię sacramentum, vt per ipsum indiuisibilitas coniunctionis Christi & Ecclesię significetur: & hęc significatur per matrimonij indiuisibilitatem: & quia per diuina legem instituta sunt sacramenta. ideo conuenienter dicitur hanc rationem significationis esse indiuisibilitati matrimonij appositam. Alterum est quod quia aliquando dispensatum fuit diuinitus ut per pluralitate vxorum, & posset etiam dispensari si fieret dispẽsatio super vxorum pluralitate, & per consequẽs matrimonii societas non esset indiuidua: matrimonij sacramentum non significaret indiuisibilitatem coniunctionis Christi & Ecclesię, quia non significaret coniunctionem Christi & Ecclesię inquantum est vna, licet posset significare talem coniunctionem inquantum in Ecclesia est graduum distinctio, vt inquit sanctus Th. 4. dist. 33. artic. 2. Sed si est tantùm vna vnius, vt est per Christi legem institutum, talis indiuisibilitas coniunctionis Christi & Ecclesię significatur per huiusmodi matrimonij indiuisibilitatem. ideo addidit sanctus Thomas, si est vna vnius. Secundo, coniunctio maris & fœminę non solùm est ordinata legibus secũdum quod ad prolem generandam pertinet, sed etiam secundũ quod pertinet ad bonos mores quos recta ratio disponit. sed ad bonos mores pertinet indiuidua coniunctio maris & fœminę, quia sic est amor fidelior vnius ad alterum, est vtriusque solicitior cura in rebus domesticis, subtrahuntur discordiarum origines inter virum & propinquos vxoris: & firmior fit inter affines dilectio, tolluntur etiam adulteriorum occasiones. ergo &c. probatur maior, quia ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari oportet.

Confirmatur conclusio auth. Matth. 19. & 1. Cor. 7. Excluditur verò per hoc consuetudo dimittentium vxores: & licet hoc in veteri lege fuerit Iudæis permissum, hoc fuit propter duritiã eorum ad custodiendum maius malum, quia videlicet proni erant ad occisionem vxorum.

AD huius euidentiam considerandũ est ex doctrina san. Th. 4. sent. ar. allegato, quæstiuncula secunda, quòd duplex opinio fuit de libello repudij permisso Iudæis. Quidam enim dixerunt quòd Iudæi repudiando vxores non peccabãt, sed eis erat ex permissione diuina licitum, quia hoc esse peccatum non est per legem aut prophetas indicatum: & habet hęc opinio fundamentum ex verbis Chrysostomi inquientis quod à peccato absolvit culpam legislator quando repudium permisit. Alii verò dixerunt quòd dantes libellum repudii, à peccato non excusabatur, quamuis excusarentur à pœna secundum leges infligenda. vnde dicunt quòd libellum repudii Moses Iudęis permisit propter maius malum cohibendum, scilicet vxoricidium: sicut permissum eis fuit extraneis fœnerari, ne fratribus suis fœnerarentur. Sed licet (vt ibidem inquit san. Thomas) prima opinio probabilis sit, secunda tamen communius tenetur, & ideo ipsam videtur sequi hoc loco, dum inquit quòd permissum fuit minus malũ ad maius malum excludendum.

Quòd matrimonium debeat esse vnius ad vnam.

Cap. 124.

CONsiderandum autem videtur q̃ in animalibus est ita tum est mentibus omnium animalium quæ coitu vtuntur, quòd consortium in compari non compatiuntur: vnde propter coitum pugnæ in animalibus existunt: & quidem quantũ ad omnia animalia est vna communis ratio: quia quodlibet animal desiderat liberè frui voluptate coitus, si cui & voluptate cibi: quæ quidem libertas impeditur per hoc quòd ad vnam plures accedant: aut econuerso, sicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal si cibum quẽ ipsum sumere cupit, aliud animal vsurpet: & ideo simi liter propter cibum & propter coitum animalia pugnant. In omnib. autem est ratio specialis, quia, vt dictum est, homo naturaliter desiderat certus esse de prole. quæ quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent vnius. ex natu rali igitur instinctu procedit q̃ sit vna vnius: sed in hoc differentia cõsideranda est. quantum enim ad hoc q̃ vna fœmina à plurib. maribus non cognoscatur, vtraque prædictarum rationũ cõcurrit: sed quantum ad hoc q̃ vnus mas plures fœminas non cognoscat, non facit ratio secũda. nõ enim certitudo prolis impeditur si vnus mas plures fœminas cognoscat. facit aũt contra hoc ratio prima. nã sicut libertas vtendi fœmina tollitur à mare si fœmina habeat aliũde ata & eadẽ libertas à fœmina tollitur si mas habeat plures: & ideo quia certitudo prolis est principale bonũ quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quòd vna esset plurium vxor. Fuit etiam hoc inconueniens reputatum apud antiquos Romanos. de qui bus refert Val. Maximus* q̃ credebant nec propter sterilitatem fidem coniugalem debere dissolui.

Val. l. 2. de memorabilibus dictis, cap. 1.

2 Item, in omni animalis specie in quo patri inest aliqua solicitudo de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam: sicut patet in omnibus auibus quæ simul nutriũt pullos. nõ enim sufficeret vnus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus fœminis. In animalib. autẽ in quibus maribus nulla est solicitudo de prole, indifferẽter mas habet plures fœminas, & fœmina habet plures mares: sicut in canibus, gallinis, & huiusmodi. cùm autem masculo inter omnia animalia sit magis cura de prole in specie humana manifestũ est quòd naturale est homini quòd vnus mas vnam fœminam habeat, & econuerso.

3 Adhuc, amicitia in quadam æqualitate consistit. si igitur mulieri nõ licet habere plures viros, quia hoc est cõtra certitudinẽ prolis, liceret autẽ viro habere plures vxores: non esset liberalis amicitia vxoris ad virum, sed quasi seruilis, & hæc etiam ratio experimento cõprobatur. quia apud viros habentes plures vxores quasi inciuilitas haberentur.

4 Præterea, amicitia intensa non habetur ad multos, vt patet per Philosophum in 6. Ethico.* si igitur vxor habet vnum virum tantum, vir autem plures vxores, nõ erit æqualis amicitia ex vtraque parte: non igitur amicitia liberalis, sed quodammodo seruilis.

** Cap. 5.*

5 Amplius, sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari, secundum q̃ conuenit ad bonos mores: est autem contra bonos mores q̃ vnus habeat plures vxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia: vt experimento patet. non est igitur conueniens q̃ vnus homo habeat plures vxores. Hinc est quod dicitur Gen. 2. Erunt duo in carne vna. Per hoc autem excluditur cõsuetudo habentium plures vxores, & opinio Platonis qui posuit vxores debere esse communes: quem in nona lege secutus est Nicolaus vnus ex septem diaconibus.

Auth. sacræ scripturæ. Excessuor vorii. Plato in libro 4. & 5. de repu.

Super cap. 124.

SEcunda matrimonij conditio est, vt sit vnius ad vnã. Licet autem hæc conclusio in præcedenti capite sit aliquatenus tacta: quia tamen non est ibi probata, sed magis supposita: ideo hoc loco probat eam san. Th. arguit autẽ primo sic. Quodlibet animal desiderat frui libere voluptate coitus, sicut & voluptate cibi: sed hæc libertas impeditur per hoc q̃ ad vnã plures accedunt, aut econuerso: ergo ex naturali instinctu procedit q̃ sit vna vnius. minor declaratur & ex libertate fruẽdi cibo quę impeditur si cibum quem vnum animal sumere cupit, aliud animal vsurpet: & signo hoc q̃ similiter propter cibum & propter coitum animalia pugnant. Secundò, & est ratio specialis in hominib. Homo naturaliter desiderat certus esse de prole, sed hæc certitudo omnino tolleretur si plures essent vnius, ergo &c. Addit aũt san. Tho. q̃ differentia est in hoc q̃ est plures nõ est vnius, quia ad hoc q̃ vna fœmina à pluribus nõ cognoscatur vtraque dictarum rationum concurrit: quantum verò ad hoc q̃ vnus mas plures fœminas non cognoscat, cõcurrit tantũ prima ratio, non autem secunda. certitudo enim prolis propter hoc nõ tollitur: sed bene tollitur à fœmina libertas vtendi viro, quod prima ratio tangebat: ex quò infertur q̃ quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quòd vna esset plurium vxor. vnde & hoc apud antiquos Romanos fuit inconueniens reputatum, teste Valerio.

Certitudo prolis est principale bonum quod quæritur ex matrimonio.

CIRCA id quod dicitur certitudinem prolis esse principale bonum quod quæritur ex matrimonio, attendendum est q̃ illud non dicitur, quasi principalis finis matrimonii absolute sumptus sit prolis certitudo: nõ enim certitudo prolis est finis principalis, sed prolis generatio & educatio: sed quia sine ipsa nõ potest esse educatio prolis, quod est principalis finis matrimonii, simul cum procreatione. Vnde cum dicitur esse principale bonũ matrimonii, intelligendum est non tanquam eius principalis finis, sed tanquam principalem finem necessariò concomitans.

Nulla lege permissum est vt vna mulier habeat plures mariti.

ATTENDENDVM etiam ex doctrina san. Th. 4. sen. d. 33. q. 1. art. 1. ad septimum, q̃ vnum virum habere plures vxores non est contra prima præcepta naturæ, sed contra secunda quæ ex primis deriuantur: quia nec tollit totaliter nec impedit aliqualiter primum finem quem natura ex matrimonio intendit. s. procreationẽ prolis & eius educationem, cum vnus homo sufficiat pluribus vxoribus fœcundandis, & educandis filiis ex eis natis: sed bene secundum finẽ qui est communicatio operũ quæ sunt in vita necessaria, multum impedit, eò q̃ non facile possit esse pax in familia vbi vni viro plures vxores coniunguntur. vnã autem vxorem habere plures viros est contra prima præcepta legis naturæ, quia quantum ad aliquid tollitur bonum prolis omnino. s. quantum ad eius educationem quę per prolis incertitudinem respectu patris remouetur. quantum verò ad aliquid impeditur. scilicet quantum ad procreationem: quia vix potest accidere si mulier post primam imprægnationem iterum ab alio impręgnetur, quin corruptio accidat quantum ad vtrumque fœtum vel quantum ad alterum: quia ergo non ita circa prima legis naturę præcepta quę sunt quasi communes conceptiones in speculatiuis ratio obscuratur, sicut circa secunda ipsius præcepta: ideo licet aliqua lex humana aut consuetudo apud a-

Universidad de Deusto
Biblioteca

loquos obtinuerit vt vnus vir plures vxores habere possit, nulla extat lege aut consuetudine, vt hic dicitur, permissum est vt vna mulier plures habeat maritos. Secundò, masculo inter omnia animalia maximè est cura de prole in specie humana, ergo naturale est homini vt vnus mas vnam fœminam habeat, & econuerso. probatur consequentia, quia in omni animali speciè in qua pars est cura de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam, non enim sufficeret vnus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus fœminis.

CIRCA hoc vltimum dictum attendendum est, quòd hoc non habet veritatem nisi in maribus quæ sunt alterius speciei ab homine. de homine enim dictum est de mente sancti Thomæ. quòd vnus sufficit plurium vxorum filiis educandis, sed tùc videtur quòd ratio nihil concludat de homine, negaretur enim consequentia, & diceretur ad probationem, quòd non oporteret si in aliis animalibus in quibus patri inest solicitudo de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam, quòd hoc etiam sit in homine. & ratio huius est: quia in aliis vnus mas nõ sufficit plurium filiis educandis, in homine autem sufficit.

Respondetur, quòd hæc ratio ex quadam similitudine procedit. sicut enim solicitudo quæ inest patri de prole, est aliis animalibus ratio quod vna sit vnius: ita & in hominibus: sed vnam esse vnius est illis secundum primã naturæ inclinationem, quia aliter non posset proles educari, quod est primum bonum intentum à natura: in homine autem est ex secunda inclinatione naturæ, quia ex solicitudine de prole, naturali instinctu prouenit, vt vir & vxor commaneant, & consequenter vt inuicem in operibus vitæ necessariis communicent, quod non conuenienter fieret si vnus vir plures vxores haberet, quia pax in familia impediretur. Vnde sic vult san. Tho. arguere: sicut quum in coniunctione maris & fœminæ naturaliter inclinantur animalia, prima intentio est naturæ ad prolis educationem, ita secunda intentione naturæ ab illa prima prouenient inclinatur homo ad communicationem mutuam operum vitæ inter matrem & fœminam. sed alia animalia (quia ex pluralitate fœminarum vni impediretur prolis educatio) à natura habẽt primò vt vnus mas vnam tantum fœminam habeat. ergo quum etiam ex pluralitate vxorum vnius viri dicta operum vitæ communicatio impeditur, est ex secundo instinctu naturæ vt vnus vir vnam tantùm vxorem habeat: & etiam econuerso vna vnum habeat virũ: quia etiam & multò magis tolleretur pax in familia si vna esset plurium. Quartò, si mulieri nõ liceat habere plures viros, licebit autem viro habere plures vxores, non esset liberalis amicitia vxoris ad virum, sed quasi seruilis: sed hoc est inconueniens, ergo &c. probatur consequentia, & ratione, quia amicitia in quadam æqualitate consistit: & experimento, quia apud viros plures vxores habentes, vxores quasi ancillæ habentur.

ADVERTENDVM est, q̃ probatio consequẽtiæ ad hoc rendit, quòd sicut se habet vir ad vxorem in amicitia, ita & vxor se habet ad virum eadem proportione seruata, quia amicitia in quadam æqualitate scilicet proportionis consistit: sed vxore non potente habere plures viros, si vir plures habeat vxores, videtur se habere vir ad illas tanquam ad ancillas, & omnino subiectas, ergo & amor ipsarum ad virum erit seruilis, non liberalis. Quintò, & est præcedentis rationis confirmatio: amicitia intensa non habetur ad multos, vt patet 8. Ethic. ergo si vxor habet vnum tantum virum, vir verò habeat plures vxores, non erit æqualis amicitia ex vtraque parte, ergo non liberalis, sed quasi seruilis: quia videlicet vxor intensè diliget virum, non autem vir vxorem. Sextò, est cõtra bonos mores, quòd vnus habeat plures vxores, ergo &c. probatur consequentia, quia matrimonium in hominibus debet ordinari secũdum quod ad bonos mores pertinet. antecedens verò probatur, quia ex hoc sequitur discordia in familia, vt experimento patet.

AD hanc dicit Durandus apud Capreolum 4. dist. 33. quòd nihil valet, quia per accidens est vt non sit pax vbi sunt plures vxores, ex eo scilicet quod quandoque sunt litigiosæ: sed ipse non videt q̃ licet quandoque in alio casu pluralitas vxorum pacem compatiatur, tamen pro statu naturę corruptæ eam vt in pluribus impedit, quum zelotypiam & plura alia inconuenientia pariatars autem & lex non considerat solum ea quæ sunt per se & necessaria, sed etiam ea quę vt in pluribus accidunt. Confirmatur conclusio authoritate Genes. 2.

Per hoc verò excluditur consuetudo habentium plures vxores, & opinio Platonis ponentis vxores debere esse communes, & etiam Nicolai qui vnus ex septem diaconibus fuit.

Vtrũ Plato voluerit vxores esse communes.

SED circa hoc dubium occurrit. Videtur enim superius dictis contradicere, vbi dictum est, quòd nulla lex aut consuetudo humana permisit vt vna esset pluriũ vxor. Si enim Plato voluit vxores esse communes, constat quod voluit vnam esse plurium.

Respondetur quod opinio Platonis quæ hic refertur, accipitur non secundum veritatem, sed secũdum quod Aristoteles Platonis in secundo Politicorum imponit. Vt enim inquit san. Tho. in quarto de Regimine principum, cum Socrates & Plato fuerint super omnes philosophos virtutibus dediti, nõ videtur credibile eos talem communitatem instituisse qualem illis Aristoteles imponit, vt scilicet mulieres quantum ad concubitum omnibus communes essent, quia hoc est magis bestiale quàm humanum: sed ipsi voluerunt vxores esse omnibus communes quãtum ad effectum amoris, & mutuam dilectionem, non autem quãtum ad concubitum. Nicolaus autem diaconus illud posuit, non quia ita bonum esse iudicaret, sed authoritati Platonis innixus, quem existimauit ex Aristotelis relatione voluisse vxores quantum ad concubitum esse communes.

CONTRA prædictam conclusionem argui potest multipliciter. Primo, quando finis secundarius præiudicat fini principali, negligendus est finis secundarius propter principalem, sed aliquando pacifica habitatio cum vna vxore præiudicat generationi qui est finis principalis, quia illa vxor est sterilis, ergo &c. Secundo, licet ex causa renuntiari iure suo non minus in parte quàm in toto: sed per hoc quod vir emittit votum castitatis, in totum præiudicatur alteri: per hoc vero quod contrahitur cum secunda, solùm in parte: ergo si de licentia vxoris & eius consensu licet viro emittere castitatis votum, pari ratione propter sterilitatem vxoris de licentia primæ vxoris licet accipere secundam. Tertio, papa potest dispensare in solemni voto continentiæ propter defectum hęredis, ergo poterit dispensare vt princeps habens sterilem mulierem ea viuente aliam accipiat.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd quum habere plures vxores sit contra naturæ præcepta secundaria, eius solius est hoc præceptum tollere, & in hoc dispensare, qui naturę est institutor, & naturæ talem dedit inclinationem, taliaque præcepta. eius enim est soluere legem, cuius est condere: & ideo cum solus deus sit naturæ institutor, ipse in hoc dispensare potest, & ad ipsum solũ pertinet hæc dispẽsatio, non autem ad aliquem alium nisi ex diuina commissione.

NEC obstat huic quod in votis dispensari potest, quorum tamen adimpletio est de iure diuino & naturali. non enim cũ pręlatus dispensat in voto, dispẽsat in præcepto iuris naturalis, vel diuini: vt inquit sanctus Thomas secunda secundæ, quæst. 88. ar. 10. sed determinat in casu aliquo hoc non esse materiam congruam voti, quod prius erat materia congrua: & ideo neque pro pęna authoritate, neque authoritate alicui' hominis potest quis plures simul habere vxores.

De votis. Cap. Ex parte. Cap. Ex tenore.

AD primum ergo dicitur, quòd maior est falsa, si intelligatur q̃ à quocunque sit negligendus propria authoritate finis secundarius. si autem intelligatur quod ex dispensatione diuina sit negligendus, conceditur. & eadem ratione conceditur, q̃ authoritate diuina quis possit plures vxores habere.

AD secundum dicitur primò, quòd non tantum ex hoc nõ potest vnus vir habere plures vxores, quia vna habeat in virum plenum ius, sed quia hoc est contra naturalis iuris præcepta & diuini: contra quę nullus absque diuina dispensatione licitè agere potest: & ideo quantemcunque vna vxor iurisdictioni quam habet in viri corpus renuntiare voluerit, remanet tamen natę præceptum contra quod agere neminí licet. Dicitur secundò quòd non est simile de voto continentię facto de vxoris licentia, & de alc tius vxoris acceptione. sic enim non repugnat legi naturę vt aliquis particularis homo ad matrimonium non contrahat, ita non repugnat vt ab actu matrimoniali de vxoris licentia abstineat: habere autem aliam vxorem præter primam, legi naturę menti humanæ impressę repugnat, ideo potest vir consentiente vxore castitatem vouere: non autem plures habere vxores. Ad tertium dicitur primò, quòd assumptum apud sanctum Thomam est falsum, vt patet secunda secundę, quæst. 88. ar. 7. licet & quarto sententiarum, dist. 38. q. 1. artic. 4. alterius fuerit opinionis. Dicitur secundò, quòd illo admisso adhuc non sequitur intentum: quia, vt dictum est superius, in dispensatione voti non dispensatur in præcepto iuris naturalis aut diuini, sed tantùm declaratur in tali casu illud non esse conueniens materiam voti: in dispensatione vero plurium vxorum fieret cõtra ius naturale & ius diuinum.

Quòd

ALIA argumenta facit Aureolus, quibus probat quod habere plures vxores sit contra prima naturæ præcepta, & quod nullo modo ibi cadere possit dispensatio, etiam à deo: vide apud Capreolum loco allegato.

Quòd matrimonium non debet fieri inter propinquos.

Caput 125.

PROpter huiusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus q̃ certæ personæ à matrimonio excludantur, quæ secundum originem sunt coniunctæ: nam cum in matrimonio sit piuersarum personarum coniunctio, illæ personæ quæ debent se reputare quasi vnum propter eandem originem, conuenienter à matrimonio excluduntur: vt dum se per hoc vnum esse recognoscunt, feruentius se diligant.

2 Item, cum ea quæ inter virum & vxorem aguntur, quãdam naturalem verecundiam habeant: ab his mutuò agendis illas personas prohiberi oportuit, quib. propter coniũctionem sanguinis reuerentia debetur. quæ quidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur, Turpitudinem sororis tuæ non discooperias: & similiter alia.

3 Præterea, ad corruptionem bonorum morum pertinet, q̃ homines sint nimis dediti voluptatib. coitus: quia cũhæc voluptas maximè mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quæ rectè agenda essent. sequeretur autem nimius voluptatis vsus, si liceret homini per coitum coniungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sorori & aliis propinquis: quia talibus occasio coitus subtrahi non posset, nisi non esset. conueniens igitur fuit bonis moribus vt talis coniunctio legibus inhiberetur.

4 Adhuc, delectatio coitus maximè corrumpit æstimationem prudentiæ, multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. talis autem delectatio augetur per amorem personarum quæ coniunguntur. esset igitur contrarium bonis moribus propinquis coniungi, quia in eis cõiungeretur amor qui est ex communione originis, cõiunctione amoris cõcupiscentiæ: & multiplicato amore necesse est magis animam delectationibus subdi.

5 Amplius, in societate humana hoc est maximè necessarium, vt sit amicitia inter multos: multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia colligantur. conueniens fuit igitur legibus ordinari, q̃ matrimonia contraherentur cum extraneis personis, & nõ cum propinquis.

6 Adhuc, inconueniens est vt illis personis aliquis sociali ter coniungatur, quib. naturaliter debet esse subiectus: naturale autem est q̃ aliquis parentib. sit subiectus: ergo inconueniens esset q̃ cum parentib. aliquis matrimonii contraheret, cùm in matrimonio sit quædam coniunctio socialis. Hinc est quod dicitur Leuit. 18. Omnis homo ad proximã sanguinis sui non accedat. Per hoc autem excluditur cõsuetudo eorũ qui propinquis suis se carnaliter cõmiscent. Scindum est aut, q̃ sicut naturalis inclinatio est ad ea quæ fiũt vt in plurib. ita lex posita est secundum id quod in plurib. accidit. non est autem prædictis rationibus contrarium, si in aliquo aliter possit accidere. non enim propter bonum vnius debet prætermitti bonum multorum, cùm bonum multitudinis semper sit diuinius q̃ bonum vnius. ne tamen defectus qui in aliquo posset accidere, omnino absque mendela remaneat, residet apud legislatores & eis similes authoritas dispensandi in eo quod communiter est statutũ, secundum q̃ est necessarium in aliquo casu particulari: & siquidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. si autem lex sit diuinitus posita, authoritate diuina dispensatio fieri potest, sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur vxores plures habere, & concubinas, & vxoris repudium.

Super cap 125.

TErtia matrimonij conditio est, quòd non debet fieri inter propinquos, & ideo propter causas rationabiles ordinatum est legibus quòd certæ personæ à matrimonio excludantur, quæ secundum originem sunt coniunctæ. Et primo arguitur sic. Id ex quo personæ quæ per eandem origine sunt vnum, occasionem habent se feruentius diligendi, rationabiliter ordinatur: sed hoc euenit ex eo quòd à matrimonio excludũtur. ergo &c. probatur minor, quia cum in matrimonio sit diuersarum personarum coniunctio, dum dictæ personæ excluduntur à matrimonio, se non esse diuersas omnino, sed esse vnum recognoscunt, vnitas autem inter aliquos dilectionem causat. Secundò, ea quę inter virum & vxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habent: ergo ab iis mutuò agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter sanguinis coniunctionem reuerentia debetur. & hæc ratio tangitur in veteri lege, cum dicitur, turpitudinem sororis tuæ non discooperias. consequentiam non probat S. Th. sed relinquit manifestam, quia ea quæ verecũ de fiunt cauetur ne fiant erga personas quibus reuerentia debetur. Tertiò, si liceret homini per coitum coniungi personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus & aliis propinquis, sequeretur nimius voluptatis vsus, quia talibus occasio coitus subtrahi non posset, sed ad corruptionem bonorum morũ pertinet q̃ homines sint nimis dediti voluptatibus coitus. ergo &c. Quartò, & est confirmatio præcedentis: multiplicaretur delectatio coitus, sed hæc multiplicatio repugnat bonis moribus, cum talis delectatio maximè corrumpat bonum prudentię, ergo &c. probatur sequela: quia in eis multiplicaretur amor, dũ amor qui est ex communione originis & connutritione, amori conciscẽtiæ iungeretur: multiplicato autẽ amore, necesse est magis animam delectationibus subdi. Sed videtur q̃ ista ratio assumat contrarium eius quod dictum est in prima ratione. Ibi enim dicebatur q̃ ex eo q̃ personæ coniunctę repellũtur à matrimonio, occasionem habent se feruentius diligendi, hoc autem dicitur, q̃ si inter illas esset matrimonium, multiplicaretur amor, quæ contraria videntur. Potest dici q̃ in prima ratione loquitur tan. Th. de honesto amore & ordinato: hic autem de inhonesto & inordinato amore, ex quo nimius & inordinatus delectationis vsus proueniret, loquitur. Quintò, multiplicatur amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia coniungũtur, ergo conueniens fuit legibus ordinari vt matrimonia cum extraneis contraherentur, & non cum propinquis. probatur consequentia: quia in societate humana necessarium est vt sit amicitia inter multos. Sextò, naturale est q̃ aliquis parentibus sit subiectus, ergo inconueniens esset q̃ cum parentibus quis matrimonium contraheret. probatur consequentia, quia in matrimonio est quædam coniunctio socialis. Confirmatur conclusio auth. Leui. 18 Per hoc autem excluditur consuetudo se carnaliter propinquis commiscentium.

ADVERTENDVM est, q̃ non omnes istæ rationes ex eo dẽ fundamento procedunt. Cũ enim matrimonij finis sit triplex, primarius. s. bonum prolis, secundarius scilicet concupiscentiæ repressio, & per accidens. s. amicitiæ multiplicatio, & hominum confœderatio, vt inquit san. Tho. 4. d. 40. secunda ratio & vltima procedunt ex eo q̃ matrimonium cum iis qui cõiunguntur sanguine, aliqualiter impedit matrimonii finem primarium: impeditur enim ne conuenienti modo proli concipiędæ vacetur ob reuerentiam aut subiectionem vnius ad alterum. Tertia & quarta procedunt ex eo quòd impediretur secundarius finis. prima verò & quinta procedunt ex eo quòd finis per accidens impediretur.

Quomodo aliquæ personæ a matrimonio repelluntur

ATTENDENDVM vlterius, vt habetur loco allegato, q̃ in lege naturali solus pater & mater à matrimonio repellebãtur, reliqui verò gradus propter humani generis propagationem permittebantur: de lege verò diuina est vt illæ personæ quas oportet in eadem domo cõseruari, repellantur à matrimonio, quę Leui. 18. enumerantur: sed secundum legem humanam plures alij consanguinitatis gradus sunt prohibiti, ex quo patet q̃ consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de iure naturali, quantum ad aliquas de iure diuino, quantum verò ad aliquas de iure humano. propter hoc aliquæ prædictarum rationum probant de iis tantum qui iure naturali prohibẽtur, vt pater & mater. aliquæ verò de iis qui iure diuino prohibentur. s. de iis quos simul necesse est commorari sed aliæ etiam de iis qui humanis legibus prohibentur. s. de omnibus vsque ad quartum gradum inclusiuè.

Notat aũt S. Th. primò quòd quia sicut naturalis lex est ad ea quæ sunt vt in pluribus, ita & lex posita est secundum id quod in pluribus accidit, non est prædictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere, puta q̃ minuatur in aliquo concu-

si certum sit copuletur sorori, quia propter bonum vnius non debet multorum bonum prætermitti.

Notandum autem quòd ne defectus qui in aliquo posset accidere, absque nodela remaneat, residet apud legislatores & eis similes, similem scilicet potestatem habentes, authoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod in aliquo particulari casu est necessarium: apud homines quidem, si lex sit humana, apud deum verò, si lex sit diuina, sicut in veteri lege ex dispensatione indultum erat plures vxores habere, & concubinas, & vxoris repudium.

Quid nomine concubinę intelligatur in scripturis, quando plures habere cõcubinas permittebatur.

ADVERTENDVM est quod nomine concubinę nõ intelligitur hic illa quę nõ est matrimonio iũcta, vt dicitur 4. dist. 33. Cauit. 3. sed quę aliquid habebat de ratione vxoris, inquantũ videlicet erat matrimonio iuncta, & aliquid habeat de ratione concubinę inquantum sibi non dabatur familię dispensatio, & nõ erat eũ illa communicatio operum vitæ tanquam cum socia, quod ad secũdarium finem matrimonij pertinet, in quo per diuinam ordinationem cum aliquibus dispensabatur.

SED occurrit dubium. nam his quæ ex diuina dispensatione erant indulta, connumeratur hoc loco vxoris repudium, cùm tamen dictum sit superius quod san. Tho. ad hanc opinionẽ declinat, quod non poterant ludæi absque peccato vxorem dimittere. Potest ad hoc dupliciter dici. Primò, quod dicitur hic fuisse indultum vxoris repudium, nõ quia repudiantes vxorem non peccarent, sed quia legis pœnam euitabant, vt superius dicebatur, & sic non cõtrariatur supràdictis. Secundò, quod quũ duplex de hoc sit opinio, superius san. Tho. locutus est secundũ illam opinionem quę sibi magis placebat, hic autẽ exemplificat ad mẽtem etiam alterius opinionis, eó quòd etiam ipsa probabilis sit,

Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum.
Cap. 126.

SIcut autem contra rationem est vt aliquis carnali coniunctione vtatur cõtra id quod conuenit proli generandæ & educandæ: ita etiam secundum rationẽ est quòd aliquis carnali coniunctione vtatur secundum quod congruit ad generationem & educationem prolis. lege autẽ diuina hæc solùm prohibita sunt, quæ rationi aduersantur, vt ex supradictis patet. inconueniens est igitur dicere quòd omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

2 Adhuc, quum membra corporis sint quædã animæ instrumenta, cuiuslibet membri finis est vsus eius, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti: quorundam autem membrorum corporis vsus est carnalis commixtio, carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. ad autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se malum: quia ea quæ naturaliter sunt ex diuina prouidentia, ordinantur ad finem, vt ex supradictis patet. impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

3 Amplius, naturales inclinationes insunt reb. à deo qui cuncta mouet. impossibile est igitur quòd naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malũ. sed omnib. animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalẽ. impossibile est igitur quòd carnalis commixtio sit secundum se mala.

4 Item, illud fine quo non potest esse aliquid quod est bonum & optimum, non est secundum se malum, sed perpetuitas speciei non conseruatur in animalibus nisi per generationem, quæ est ex commixtione carnali. impossibile est igitur quòd commixtio carnalis sit secundum se mala. Hinc est quod dicitur 1. Cor. 7. Mulier non peccat si nubat. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnem carnalem coniunctionem esse illicitam: vnde totaliter matrimonium & nuptias damnant: quorum quidam hoc ideo dicunt, quia credunt temporalia non à bono, sed à malo principio esse.

Auth. fac. scripturæ. Exclusio erroris.

Super cap. 126.

QVatta conditio matrimonij est, quod licite ad coniugalis exercetur, nec est diuina lege prohibitus. hoc autẽ probat san. Th. ostendẽdo inconueniens esse dicere quòd omnis carnalis coniunctio sit peccatum: & arguit primò sic: Lege diuina solùm illa sunt prohibita quę rationi aduersantur: sed nõ omnis carnalis coniunctio aduersatur rationi, imò sicut contra rationem est vt ea quis vtatur contra bonum prolis: ita secundũ rationem est quòd aliquis ea vtatur secũdum quod congruit ad prolis generationem & educationem, ergo &c. Secundò, quorũdam membrorum corporis vsus est carnalis cõmixtio, ergo est eorũ finis, ergo &c. probatur prima conseq. quia quũ mẽbra corporis sint quędã animę instrumenta, finis cuiuslibet ipsorum est eius vsus, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti. Secunda verò probatur: quia illud quod est finis aliquarum naturaliũ rerum, non põt esse secundum se malum, cùm talia ex diuina prouidẽtia ordinentur ad finẽ. Tertiò, omnib. animalib. ineſt naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem, ergo &c. probatur conseq. quia cùm naturales inclinationes insint rebus à deo, impossibile est vt inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum. Quartò, perpetuitas speciei non cõseruatur in animalib. nisi per generationẽ quę est ex commixtione carnali. ergo &c. probatur conseq. quia illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum & optimum, nõ est secundum se malum. Confirmatur auth. 1. Cor. 7. Excluditur autem per hoc error matrimonium & nuptias damnantium. i. Manichęorum: quia credebant corporalia non à bono, sed à malo principio esse.

Quare ne de aliquo verecundatur nisi quia malum est.

CONTRA hanc conclusionem argui posset: quia nullus de aliquo verecundatur nisi quia malum est. Videtur autẽ quòd homo de carnali commixtione tanquam de aliquo turpitudine habẽte verecundetur, sed dicitur de mẽte san. Th. 4. sen. 26. q. 1. ar. 1. quæst. 3. & d. 31. q. 2. ar. 1. quod huiusmodi carnalis cõmixtio habet quidem in se quandam turpitudinem: sed illa turpitudo est turpitudo pœnę, inquantum ex primi parentis peccato effectũ est vt in inferiores vires & membra corporis rationi non obediant: nõ autẽ est turpitudo culpæ, & ideo de tali actu homo erubescit nõ sicut de culpa, sed sicut de quolibet actio defectu: quia etiam quãdam similitudinem mali & actus inordinati habet propter concupiscentię corruptionem: ideo assignantur aliqua bona excusantia illum, facientia. s. vt malus non sit, quamuis mali quandam similitudinem habeat: hęc autem bona sunt proles & fides.

Quòd nullus cibi vsus est peccatum secundum se.
Cap. 127.

SIcut autem venereorum vsus absque peccato est si secundum rationem fiat: ita etiam & vsus ciborũ. fit autẽ vnumquodque secundum rationem, quando ordinatur secũdum quòd cõgruit debito fini: finis autem debitus sumptionis ciborum est conseruatio corporis per nutrimentũ. quicunque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

2 Adhuc, nullius rei vsus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. nullus autem cibus secũdum naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam bona est, vt suprà ostensum est. potest autem aliquis cibus esse alicui malus inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. nullius igitur cibi sumptio secundum quòd est talis res, est peccatum secundum se, sed potest esse peccatum si præter rationem aliquis ipso vtatur secũdum suam salutem.

3 Amplius, vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: sunt autẽ plantæ propter animalia: animalia verò quædam propter alia: & omnia propter hominem: sicut ex superioribus patet: vti igitur vel plantis vel animalium carnib. vel ad esum vel ad quicquid aliud sunt homini vtilia, non est secundum se peccatum.

4 Item, defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus & non econuerso: peccatum enim dicimus secundũ quòd deordinatur voluntas, cibi autem immediatè ad corpus pertinent, non ad animam: non igitur ciborum sumptio secũdum se põt esse peccatum: nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis: quod quidẽ contingit vno modo propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cùm aliquis propter delectationẽ quæ est in cibis, vtitur cibis contrariantib. corporis saluti vel secundũ speciem ciborum, vel secundum quantitatem. Alio modo secundum quod repugnat conditioni eius qui vtitur cibis, vel eorum cum quibus conuersatur: puta cũ quis accuratius cibis vtitur, quã sua facultas sustineat: & aliter quã eorum mores habeant cũ quib. conuiuit. Tertiò modo secundũ quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialẽ: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem: in Ægypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bouinæ: ne agricultura impediretur: vel etiam secundũ quod aliquæ regulæ prohibent aliquib. cibis vti ad concupiscentiam refrænandam. Hinc est quod dominus dicit Mat. 15. Quod intrat in os, non coinquinat hominem. Et 1. Cor. 10. dicitur: Omne quod in macello vænit, mãducate, nihil interrogantes propter conscientiam, & 1. Tim. 4. dicitur: Omnis creatura dei bona est, & nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Per hoc autẽ excluditur quorundam error, qui vsum quorũdam ciborum secundum se dicunt esse illicitum: de quibus Apost. dicit ibidem. In nouissimis temporibus discedent quidem à fide, prohibentes nubere, abstinere à cibis quos deus creauit ad percipiendũ cum gratiarum actione. Quia verò vsus ciborum & venereorum non est secundum se illicitus, sed solùm secũdum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest: ea verò quæ exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis, & sustentationem familiæ, & ad alias corporis necessitates, consequens est quòd nec secundum se etiam diuitiarum possessio est illicita, si ordo rationis seruetur: ita. s. quod iustè homo possideat quæ habet: & quòd eis debito modo vtatur ad suam & aliorum vtilitatem. Hinc est quòd Apost. 1. Tim. vlt. diuites nõ condemnat, sed eis certam regulam diuitiis vtendi tradit, dicens: Diuitibus huius seculi præcipe non sublime sapere, neque sperare in incerto diuitiarũ, sed in deo viuo qui præstat nobis omnia abũdè ad fruendũ, bene agere, diuites fieri in bonis operibus, facilè tribuere, cõmunicare. & Ecclesiast. 31. Beatus dives qui inuentus est sine macula, & qui post aurum nõ abiit, nec sperauit in pecuniæ thesauris. Per hoc etiam excluditur quorundam error, qui, vt Aug. dicit in lib. de hæresibus, apostolicos se arrogantissimè vocauerunt, eò quòd in suam communionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias possidentes, quales habet catholica ecclesia & monachos & clericos plurimos, sed ideo isti hæretici sunt, quoniam se ab ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui vtũtur his rebus quibus ipsi carent.

Auth. fac. scripturæ.

Beatus homo.

Super cap. 127.

POstquam ostendit S. Th. quomodo per diuinam legem ordinatur homo circa vsum venereorũ, consequenter vult ostendere quomodo circa ciborum vsum ordinetur. Et ponit primò hanc cõclusionem: Nullus cibi vsus secundum se est peccatũ. Probatur primò sic: Finis debitus sumptionis ciborum est conseruatio corporis per nutrimentũ: ergo quicunque cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. ergo nullius cibi sumptio est secundum se peccatum. probatur prima consequentia: quia fit vnumquodque secundũ rationem quã do ordinatur secundum quod congruit debito fini. quod autem sit secundum rationem, fit absque peccato, consequentia verò secũda relinquitur pro manifesta: quia cũ nomine cibi intelligatur quicquid in corporis nutrimentum transire potest, omnis cibus

inquantum huiusmodi, potest corpus nutriendo conseruare: & ideo si quicunque cibus hoc facere potest, absque peccato sumi potest, optimè sequitur quod omnis cibus absque peccato potest sumi: & sic sequitur quod nullius cibi sumptio sit secundum se peccatum. Secundò, nullus cibus secundum suam naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam est bona, vt superius est ostensum, licet possit esse alicui malus, inquantum saluti corporis ipsius contrariatur: ergo nullius cibi sumptio inquãtum est talis res, est secundum se peccatũ, licet esse possit si aliquis præter rationem ipsum contra suam salutem vtatur. probatur consequẽcia: quia nullius rei vsus secundũ se malus est nisi res ipsa secundum se mala sit. Tertiò, vti reb. ad hoc ad quod sunt, non est secundũ se malum: sed omnia sunt propter hominem: ergo vti rebus vel ad esum, vel ad quicquid aliud hominẽ sunt vtilia, non est secundum se peccatũ. Quartò, cibi immediatè ad corpus pertinẽt, non ad animã: ergo &c. probatur consequentia, quia defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus, non autẽ econuerso, peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas.

Vtrum peccatum oris à corpore ad animam deriuetur.

CIRCA probationem consequentiæ occurrit dubiũ. videtur enim peccatum originale à carne deriuari ad animam, cùm ipsa anima ex vnione ad carnem peccati originalis maculã contrahat, ergo non videtur vniuersaliter verũ quòd ab anima deriuetur defectus peccati ad corpus, non autem econuerso. Respõdetur quòd dupliciter possumus intelligere peccatũ originale deriuari à carne ad animam. vno modo, quia prius inficiat carnẽ quæ simul cum anima constituit humanam naturam tanquam pars. & hoc modo falsum est: quia vt declarat san. Th. in plerisque locis, singulariter autem in quæstionib. de malo qu. 4. ar. 3. peccatum originale est subiectiuè tantũ in anima rationali, inquantum est pars naturę humanæ. nec valet quod dicitur ipsam ex vnione ad carnem peccati originalis maculam contrahere: quia hoc non dicitur quasi ipsa caro prius infecta animam inficiat, sed quia anima non contrahit illam maculam nisi inquantum est actu pars humanæ naturæ: non fit autem actu pars humanæ naturæ, nisi per vnionem ad carnem. Alio modo, quia prius est in carnali semine ex quo homo generatur, quã in anima sit. & sic verum est quod in semine tanquam in causa instrumentali, non autem verum est quod sit in ipso tanquam in causa principali, vel tanquam in subiecto. Probatur autem S. T. intelligitur quod defectus peccati deriuatur ab anima ad corpus tanquam à causa principali & à subiecto peccati, non autem econuerso a corpore ad animam: & sic obiectio nulla est.

Secunda cõclusio est, ciborum sumptio potest esse peccatũ in quãtum repugnat rectitudini voluntatis. Declarat autẽ hoc multipliciter fieri. s. aut propter repugnantiam ad proprium finẽ ciborum, sicut cum quis propter delectationem vtitur cibis saluti corporis contrarijs, aut propter repugnantiam ad conditionẽ eius qui vtitur cibis, vel eorũ cum quibus conuersatur, aut propter repugnantiam ad legem ex aliqua causa speciali aliquos cibos prohibente, vel ad regulam prohibentem aliquibus cibis vti ad concupiscentiam refrænandam. intelligę vbi hoc esset per regulam ad peccatum obligantem prohibitum.

Confirmatur conclusio autho. domini Mat. 15. & apostoli 1. Cor. 10. & 1. ad Timoth. 4. Per hoc autẽ excluditur quorundam error qui aliquorum ciborum vsum secundum se dicunt esse illicitum, de quibus apostolus loquitur ibidem. Ex prædictis infert san Tho. quod nec etiam diuitiarum possessio secundum se est illicita, si ordo rationis seruetur. probatur: quia ea quæ exterius possidentur, necessaria sunt ad ciborum sumptionem, ad educationem prolis, ad familiæ sustentationem, & alias corporis necessitates: ista autem non sunt illicita, nisi secundũ quod exeunt ab ordine rationis. Confirmatur, quia apostolus primæ Timot. vltimo diuites non condemnat, sed eis certã regulam diuitiis vtendi tradit. Excluditur per hoc error quorundã qui vt August. in lib. de hæresibus refert, apostolicos se arrogantissimè vocauerunt, eò quod in suam cõmunionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias possidentes: qui ideo sunt hæretici, quoniam se ab ecclesia separantes putant nullam spem habere eos qui iis rebus vtuntur quibus ipsi carent.

Quomodo liceat habere diuitias.

CIRCA rerum possessionem & diuitiarũ considerãdum ex doctrina S. Th. 2. 2. qu. 66. art. 2. quod in hoc duo possumus considerare. s. procurationis & dispensationis potestatem, & ipsarum possessionum ac diuitiarum vsum, quantum ad primum licitũ est homini quod propria possideat, quia hoc modo & solicitius & ordinatius res procurantur, & status hominum est magis pacificus. quantum verò ad secundum non licet habere diuitias quasi proprias, sed haberi debent tanquam communes, vt scilicet de facili homo eas communicet in necessitates aliorũ. vtrumque istorum tangit S. Th. hoc loco. primum, cum ait, quod nec diuitiarum possessio secundum se est illicita. hoc enim pertinet ad procurationis & dispensationis potestatem. secundum verò, cũ ait, si ordo rationis seruetur. hoc enim nõ solũ ad rerum possessio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

eam quæ iusta esse debet referetur, sed etiam ad vsum pertinet. Vnde in eius explanatione ponit & quòd eis debito modo vtatur ad suam & aliorum vtilitatem. Si autem instetur, quia secũdum ius naturale omnia sunt communia: & per consequens contra ius naturale est possessionum aut diuitiarum proprietas: Respondetur ex doctrina sancti Thomæ ibidem, & prima secundæ quæst. 94. art. 5. ad tertium, quòd non dicitur communis omniũ possessio esse de iure naturali, quia ad hoc natura inclinet, sed quia natura distinctionem possessionum non induxit, sicut possumus dicere quòd hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitũ, sed alis adinuenit: & ideo possessionum proprietas non est contra ius naturale, sicut nec hominem esse vestitum, sed est aliquid per humanam inuẽtionem iuri naturali superadditum.

Quomodo secundum legem dei homo ad proximum ordinetur.

Caput 128.

EX his ergo quæ dicta sunt, manifestum est quòd secundum legem diuinam homo inducitur vt ordinem rationis seruet in omnib. quæ in eius vsum venire possunt, inter omnia aut quæ in vsum hominis veniũt præcipua sunt etiã alii homines: homo autem naturaliter sociale est: indiget enim multis quæ per vnum solum parari non possunt: oportet igitur quòd ex lege diuina instituatur homo vt secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

2 Adhuc, finis diuinæ legis est vt homo deo adhæreat: iuuatur autem vnus homo in hoc & alio tam quantũ ad cognitionem, quàm etiam quantum ad effectionem. iuuant enim se homines mutuò in cognitione veritatis, & vnus alium prouocat ad bonum, & retrahit à malo. Vnde Prou. 27. dicitur: Ferrum ferro acuitur, & homo exacuit faciem amici sui. & Eccles. 4. Melius est duos esse quàm vnum. habent enim emolumentum societatis suæ, si vnus ceciderit ab altero fulcietur. Væ soli, quia cum ceciderit, non habet subleuantem se. & si dormierint duo, fouebuntur mutuò. vnus quomodo calefiet? & si quispiam præualuerit contra vnum, duo resistunt ei. oportuit igitur lege diuina ordinari societatem hominum adinuicem.

3 Amplius, lex diuina est quædam ratio diuinæ prouidẽtiæ ad homines gubernandos. ad diuinam autem prouidentiam pertinet singula quæ ei subsunt, sub debito ordine continere, vt scilicet suum locum & gradum teneat vnum quodque. lex igitur diuina sic homines adinuicẽ ordinat, vt vnusquisque suum ordinẽ teneat, quod est homines pacem habere ad inuicem. Pax enim hominum nihil aliud est quàm ordinata concordia, vt Augustin. dicit.

4 Item, quantumcunque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata adinuicem. alias se inuicem impedirent in consecutione finis cõmunis, sicut patet in exercitu qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ est finis ducis, vnusquisque autem homo per legem diuinam ordinatur ad deum. oportuit igitur per legem diuinam inter homines, ne se inuicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quæ est pax.

5 Hinc est quod in Psal. dicitur: Qui posuit fines tuos pacem. & dominus dicit Io. 16. Hæc locutus sum vobis, vt in me pacem habeatis. Tunc autem ordinata cõcordia inter homines seruatur, quando vnicuique quod suum est redditur: quod est iustitiæ. Et ideo dicitur Isaiæ 32. Opus iustitiæ pax. Oportuit igitur per legem diuinam iustitiæ præcepta dari, vt vnusquisque alteri redderet quod suum est, & abstineret à nocumẽtis ei inferendis. Inter homines aũt maximè est aliquis parẽtib. debitor: & ideo inter præcepta quæ nos ad proximũ ordinant, Exod. 20. ponitur: Honora patrem tuum & matrem tuam, in quo intelligitur præcipi vt tam parentib. quàm etiam aliis vnusquisque reddat quod debet: secundũ illud Rom. 13. Reddite omnib. debita. Deinde ponuntur præcepta quib. præcipitur abstinẽdum esse à nocumentis proximo inferendis: vt neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est: Non occides, neque in persona coniuncta, quia scriptum est: Non mœchaberis. neque etiã in exteriorib. rebus, quia scriptũ est: Non furtum facies. Prohibemur etiam ne contra iustitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est: Nõ loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Et quia deus etiam cordium iudex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo. s. vxorem aut aliquam rem eius. Ad huiusmodi autẽ iustitiam obseruandã quæ lege diuina statuitur, dupliciter homo inclinatur. vno modo ab interiori, alio modo ab exteriori. ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad obseruandũ ea quæ præcipit lex diuina: quod quidem fit per amorem hominis ad deũ & proximum. qui enim diligit aliquem, sponte & delectabiliter ei reddit quod debet, & etiam liberaliter super addit: vnde tota legis impletio ex dilectione dependet, secũdum illud Apost. Rom. 13. Plenitudo legis est dilectio, & dominus dicit Matth. 22. quòd in duobus præceptis. s. in dilectione dei & proximi vniuersa lex pendet. Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi, vt ex seipsis sponte faciant quod lex iubet: ab exteriori trahendi sunt ad iustitiã legis implendam: quod quidem fit dum timore pœnarum non liberaliter, sed seruiliter legem implent. Vnde dicitur Isa. 26. Cùm feceris iudicia tua in terra. s. puniendo malos; iustitiam discẽt omnes habitatores orbis. Alii verò sic sunt dispositi vt ex seipsis sponte faciant quod lex iubet. Secũdi igitur sibipsi sunt lex, habentes charitatem, quæ eos loco legis inclinat, & liberaliter operari facit. lex igitur exterior nõ fuit necessarium quòd propter eos poneretur: sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. vnde dicitur 1. Tim. 1. Iusto lex non est posita, sed iniustis. quæ non est sic intelligendum, quasi iusti non teneantur ad legem implendam, vt quidam malè intellexerunt: sed quia isti inclinantur ex seipsis ad iustitiam faciendam etiam sine lege.

Super cap. 128.

POstquam ostendit san. Tho. hominem per diuinam legẽ circa corporalia ordinari, vult: id quod suum erat principale intentum prosequi. s. ostendere quibus præceptis homo ad proximum ordinetur. Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit hominem per quædã præcepta ordinari ad proximum. Secundò ostendit quòd ea quę præcipiuntur, sunt etiam secundum naturam recta, cap. seq. Circa primum tria facit. Primò ostendit ex præcedentibus hominem ordinari per diuinam legem ad habendum pacem & concordiam cum proximo. Secũdò, quibus præceptis ad hoc ordinetur. Tertiò, quomodo multiplicitur ad præceptorum obseruantiam inclinetur. primum probat primò sic. Secũdum prædicta ordinatur homo per diuinam legem vt ordinem rationis seruet in omnibus quæ in eius vsum venire possunt, ergo oportet vt ex diuina lege instituatur, vt homo secundum ordinẽ rationis se habeat ad alios homines. probatur consequentia, quia inter omnia quæ in vsum hominis veniũt, præcipua sunt alii homines, cùm homo animal sociale sit. Secũdò, finis diuinæ legis est vt homo deo adhæreat. sed in hoc iuuatur vnus homo ex alio tam quantum ad cognitionẽ, quàm etiam quantum ad effectionem, ergo &c. minor probatur, quia iuuant se homines mutuò in cognitione veritatis, & vnus aliũ prouocat ad bonum, vt ostenditur Prouerb. 27. & Ecclesiast. 4. Tertiò ad diuinam prouidentiam pertinet singula quæ ei subsunt, sub debito ordine continere, vt. s. suum ordinem & gradum teneat vnumquodque, ergo & diuina lex sic homines ordinare debet, vt vnusquisque suum ordinem teneat, quod est homines habere pacem inter se secundum August. probatur consequentia, quia lex diuina est quædam ratio diuinæ prouidentiæ ad homines gubernandos.

Quartò

Quartò, quandocunque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata adinuicem, aliàs se impedirent in consecutione finis communis, vt patet in exercitu. sed vnusquisque homo per diuinam legem ordinatur ad deum, ergo &c. Confirmatur authoritate Psal. & Iob 6.

ADVERTENDVM quòd hominem se habere secundum ordinem rationis ad alios homines, & inter homines esse concorditer ordinatã & pacem, pro eodem accipit sanctus Thomas. Nam ratio vnum hominem ad concordiam cum alius hominibus ordinat, cum omnium sit vnus communis finis. quæ enim ad vnum finem communem ordinantur, ad illius consecutionem concordes sunt & ideo. prima ratio de ordine rationis vnius hominis ad alios cõcludit, reliquę verò de hominum societate & concordia. Secundò ostendit sanctus Thomas præceptorum conuenientiam quibus homo ad proximum ordinatur, & arguit sic: tunc ordinata concordia inter homines seruatur, quandocunque quod suum est redditur. quod est iustitiæ, vt dicitur Isa. 32. ergo per legem diuinam oportuit iustitiæ præcepta dari vt vnusquisque redderet vnicuique quod suum est, & abstineret à nocumentis ei inferẽdis, sed præcepta quę ordinat hominem ad proximum, sunt huiusmodi, ergo &c. probatur minor: nam in præcepto de honore parentum posito Exod. 20. intelligitur præcipi vt tam parentibus quàm aliis vnusquisq; reddat quod debet, iuxta apostoli monitionem Rom. 13. in præceptis verò, non occides, non mœchaberis, nõ furtum facies, præcipitur abstinendum esse à nocumento factis inferendo proximo aut in persona propria, aut in persona coniuncta, aut in exterioribus rebus. in præcepto autem, non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium, prohibetur ne verbo contra iustitiam proximus offendatur. Quia verò deus etiam cordium iudex est, prohibemur duobus aliis præceptis ne etiam corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet eius vxorem, aut aliquam aliam eius rem.

Hæc præcepta ad primum præceptum decalogi reducuntur.

ADVERTENDVM est ex doctrina sancti Thomę primæ secundæ quæstione centesima in multis articulis, quòd licet in decalogo non ponantur nisi præcepta superius enumerata, sunt tamen in diuina lege multa alia præcepta moralia, vt patet in Deuter. & Leuit. Sed si rectè consideretur, omnia ad præcepta decalogi ordinem habent: nam præcepta de dilectione dei & proximi se habent ad illa vt principia communia & ex se manifesta ad conclusiones: & ideo in hoc referuntur præcepta decalogi vt conclusiones in principia: & idem dicendum est de præcepto fidei. hoc enim quod est credere in deum, est primum & per se morum habenti fidem. Alia verò præcepta moralia quę in sacra scriptura enumerantur, ad præcepta decalogi reducuntur per modum cuiusdã additionis ad ipsa, vt late declarat sanctus Thomas loco pręallegato, articulo vndecimo, discurrendo per singula. Tertiò loco ostendit sanctus Thomas, quomodo multipliciter homo ad obseruantiam præceptorum inclinatur, & ait quòd aliqui ad hoc ab intrinseco inclinãtur, dum scilicet voluntariè obseruant legis præcepta per amorem ad deum & proximum: vnde ex dilectione tota legis impletio dependet, vt dicitur Romanorum decimo tertio, & Matthęi vigesimo secundo, intellige quia qui diligit deum & proximum, omnia legis præcepta sponte & delectabiliter implet. Aliqui verò non ab intrinseco & sponte faciunt quod lex iubet, sed timore pœnarum: & non liberaliter sed seruiliter legem implent: quod ostenditur Isaię vigesimo sexto. Ex hoc infert sanctus Thomas eum ij qui ab interiori inclinantur ad legis obseruantiam, sibipsis sunt lex, habentes charitatem quę eos loco legis inclinat, & liberaliter operari facit: non fuit necessarium quòd propter eos lex poneretur, sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Vnde primę ad Timotheum primo dicitur, quòd lex iusto non est posita, sed iniustis: non quidem quia iusti non teneantur ad legem implendam, sed quia seipsis etiam sine lege ad iustitiam faciendam inclinantur.

Auth. sacræ script.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomę loco pręallegato, quòd cum omnia moralia præcepta sint de lege naturę, præcepta decalogi à primis præceptis quę sunt de dilectione dei & proximi, tanquam conclusiones immediatè dependent. & ideo talia sunt, quòd statim in quęcunque intellecta cuilibet populari cadere possunt: talia verò moralia præcepta nõ sunt à deo cuilibet manifestata, sed per diligentem inquisitionem sapientum inueniuntur rationi consentire: & ista continentur in præceptis decalogi sicut conclusiones in principiis: ex quo patet quòd omnia præcepta moralia aliquo modo in præceptis dilectionis continentur: & ideo bene dictum est, quòd iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad obseruãdam iustitiam inclinantur. ex eo enim quòd charitatem habent quasi deum & proximum diligunt, in qua omnia præcepta virtualiter continentur, ex charitate ad omnia implenda præcepta inclinantur, etiam nulla alia existente lege. Cętera quę ad decalogi præcepta spectant, latè determinat sanctus Th. loco prædicto, & secunda secundæ, quæstione centesima vigesima secunda, & tertio Sententiarum, distinctione trigesima septima.

Quòd in actionibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, & non solùm quasi lege posita.

Caput 129.

EX præmissis autem apparet quòd ea quæ diuina lege præcipiuntur, rectitudinem habent: non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturã. ex præceptis enim legis diuinæ mens hominis ordinatur sub deo: & omnia alia quæ sunt in homine, sub ratione. hoc autem naturalis ordo requirit, quòd inferiora superioribus subdantur. sunt igitur ea quæ lege diuina præcipiuntur, secundum se naturaliter recta.

2 Præterea, homines ex diuina prouidentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis, vt principium propriarũ operationum: naturalia autem principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter. sunt igitur aliquæ operationes naturaliter homini conuenientes, quæ sunt secundum se rectæ, & non solùm quasi lege positæ.

3 Præterea, quorumcunq; ue est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quæ illi naturæ conueniant. propria enim operatio vnius cuiusque naturam ipsius sequitur. constat autem hominum naturam esse determinatam: oportet igitur operationes esse aliquas secũdum se homini conuenientes.

4 Adhuc, cuicunque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest. natura enim non deficit in necessariis. est autem homini naturale, quòd sit animal sociale: quod ex hoc ostẽditur, quòd vnus homo solus non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. ea igitur sine quibus societas humana conseruari non potest, sunt homini naturaliter conuenientia. huiusmodi autem sunt, vnicuique quod suum est conseruare, & ab iniurijs abstinere. sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

5 Amplius, suprà ostensum est, quòd omnis homo naturaliter hoc habet, quòd vtatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necessitatem. est autem aliqua mensura determinata secundum quam vsus prædictarum rerum humanæ vitæ est conueniens: quæ quidem mensura si prætermittatur, fit homini nociuũ, sicut apparet in sumptione inordinata ei borum. sunt igitur aliqui actus homini naturaliter conuenientes.

6 Item, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam: & inferiores virtutes animæ propter rationem: sicut & in aliis rebus materia est propter formã, & instrumenta propter principalem agentem. ex eo autem quòd est aliud ordinatum, dicitur ei auxilium prouenire: non autem aliquod impedimentum. est igitur naturaliter rectum, quòd sic procuretur ab homine corpus, & inferiores vires animæ, vt ex hoc & actus rationis & bonũ ipsius minimè impediatur, magis autem iuuetur. si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. vinolentiæ igitur & comessationes, & inordinatus venereorum vsus per quæ actus rationis impeditur, & subdi passionibus, quæ liberũ iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

7 Præterea, vnicuique naturaliter conueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem, quæ autem econtrario se habent, sunt ei naturaliter inconuenientia, ostensum est enim suprà, *quòd homo naturaliter ordinatur in deum sicut in finem. ea igitur quibus homo indu-

*cap. 111. huius libr.

Universidad de Deusto
Biblioteca
Exclusio erroris.

cimur cognitionem & amorem dei, sunt naturaliter recta: quæcunque vero econtrario se habent, sunt naturaliter hominis mala. Patet igitur quòd bonum & malum in humanis actibus non solùm sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem, hinc est quòd in Psalm. dicitur quòd iudicia domini sunt vera, iustificata in semetipsis. Per hoc autem excluditur positio dicentium quòd iusta & recta sunt secundum legem posita.

Super cap. 1

QVia posset aliquis existimare, imò aliqui tenuerunt ea quæ lege diuina præcipiuntur, esse solú ratione recta, quia sunt lege posita, vult S.Th. ostendere quòd huiusmodi non solùm rectitudiné habét, quia lege sunt posita, quia per legem statuta & ordinata sunt. sed etiã secundum naturam: & arguit primò sic, Ex preceptis legis diuinę mens hominis ordinatur sub deo: & omnia aliqua quæ sunt in homine, sub ratione: ergo ea quę lege diuina præcipiuntur, sunt secundum se naturaliter recta, probatur consequentia: quia naturalis ordo requirit vt inferiora superioribus subdantur.

Secundò, homines ex diuina prouidentia naturale iudicatorium rationis sortiuntur vt principium propriarum operationum: ergo sunt aliquæ operationes naturaliter homini conuenientes, quę sunt secundú se rectæ. probatur consequentia: quia naturalia principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter.

Tertiò, hominum est natura determinata, ergo oportet esse aliquas operationes secundum se homini cõuenientes, probatur consequẽtia: quia quorũcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quę illi naturæ conueniant, cum operatio vnuscuiusque, ipsius naturam sequatur.

ADVERTENDVM q. ratio hęc supponit tanquã manifestũ, ea quę alicui naturę ex se conueniunt, esse ex seipsis bona & recta: quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonũ, quod significatur, cum dicitur illud esse naturę cõueniens: & ideo cum per rationẽ hanc cõcluſum sit hominẽ habere aliquas operationes secundũ se illi conuenientes, satis manifestũ reanquitur aliquas hominis operationes secundũ suam naturã bonas esse. Quartò, est homini naturale q. sit animal sociale, ergo & naturale est quòd vnicuique conseruet quod suũ est, & q. ab iniuriis abstineat, ergo &c. probatur antecedens, quia vnus homo non sufficit ad omnia quę sunt humanę vitę necessaria, consequentia verò probatur, quia cuicunque aliquid est naturale, etiã id sine quo cõseruari nõ potest, est naturale, cùm natura nõ deficiat in necessariis. humana autẽ societas cõseruari nõ potest nisi vnicuiq; cõseruetur quod suũ est, & ab iniuriis abstineatur.

Quinto, omnis homo naturaliter habet quòd vtatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necessitatem: sed in vsu rerum est aliqua determinata mensura humanæ vitæ conueniens, quæ si prætermittatur, fit homini nocumẽtum: sicut in ordinata ciborum sumptione apparent: ergo sunt aliqui actus homini naturaliter conuenientes.

ADVERTENDVM quòd ista ratio fundatur super hoc manifesto principio: id in homine naturaliter est rectum, quod determinatam mensuram à natura institutam non excedit, quia tale est secundum rationem: omne autem quod est secundum rationem, est rectum. Sextò, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, & inferiores animæ vires propter rationem. declaratur similitudine materiæ & instrumenti. ergo est naturaliter rectum vt sic procurentur ab homine corpus & inferiores animæ vires, quòd ex hoc actus rationis & bonum ipsius minimè impediantur. si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. consequentia probatur, quia ex eo quod ad aliud ordinatur, dicitur rei auxilium prouenire, non autem impedimentum.

EX hac ratione infert sanctus Thomas, vinolentias, comessationes, ac inordinatos venereorum vsus, per quæ actus rationis impeditur: & subdi passionibus quæ liberum iudicium rationis esse non sinunt esse naturaliter mala. ista ratio habet pro fundamento, quòd illud est naturaliter rectum, quod secundum naturæ ordinem & institutionem sit: econtrario autem naturaliter malum est id quo naturæ ordo peruertitur aut impeditur.

Septimò, homo ordinatur naturaliter in deum sicut in finẽ, ergo ea quibus homo inducitur in cognitionẽ & amorem dei, sunt naturaliter recta. naturaliter autem mala, quę ecõtrario se habent. probatur consequentia: quia vnicuique naturaliter conueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem, quæ autem econtrario se habent, sunt ei naturaliter inconuenientia.

EX prædictis infert sanctus Thom. quòd bonum & malum in humanis actibus non solùm sunt secũdum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem, quod author. Psalmi confirmatur. Per hoc autem excluditur error dicentium iusta & recta esse solùm secundum legem posita. Aduertendum quòd sanctus Thomas in nonnullis prædictarum rationum hoc solum cõcludit, quòd sint in hmanis actibus aliqua secundum naturam recta: quia hoc sufficiebat sibi ad excludendum positionem illorum qui ponebant ea quæ lege diuina præcipiuntur, non esse recta, nisi quia sunt lege posita, eò quòd dicebant non esse aliquid rectum & iustum, nisi secundum quòd est lege positum & institutũ. per hoc enim quòd ostenditur aliqua esse recta secundum naturam, constat fundamẽtum positionis eorum destructum esse.

De consiliis quæ dantur in lege diuina.

Caput 130.

QVia verò optimum hominis est vt mente deo adhæreat, & rebus diuinis: impossibile autem est quòd homo intensè circa diuersa occupetur: ad hoc quod liberius feratur in deum mens hominis, dantur in diuina lege consilia quibus homines ab occupationibus præsentis vitæ quantum possibile est retrahãtur terrenam vitam agẽtes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam, vt sine eo iustitia esse non possit. non enim virtus & iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus & terrenis rebus vtatur: & ideo huiusmodi diuinæ legis admonitiones dicuntur consilia, & non præcepta: inquantum suadetur homini vt propter meliora minus bona prætermittat. occupatur autem humana solicitudo secundum communem modum humanæ vitæ erga tria. primò quidẽ circa propriam personam quid agat, aut vbi conuersetur, secundò autẽ circa personas sibi coniunctas, præcipuè vxorem & filios. tertiò circa res exteriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitæ. Ad amputandam igitur solicitudinem circa res exteriores datur homini in lege diuina consilium paupertatis: vt scilicet res huius mundi abiiciat, quibus animus eius solicitudine aliqua implicari posset. hic est quòd dominus dicit Matthæi decimo nono: Si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & veni, sequere me. Ad amputandam autem solicitudinem vxoris & filiorum datur homini consilium de virginitate vel continentia. hinc est quòd dicitur primæ Corinthiorum septimo: De virginibus autem præceptum domini non habeo: consilium autem do. & huiusmodi consilii rationem assignãs subdit: Qui sine vxore est, solicitus est quæ domini sunt, quomodo placeat deo. quia autem cum vxore est, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat vxori: & diuidus est. Ad amputandam autem solicitudinem hominis erga seipsum datur consilium obedientiæ per quam homo disponit suorum actuum committi superiori, propter quòd dicitur Hebræorum vltimo: Obedite præpositis vestris, & subiacete eis. ipsi enim pernigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri. Quia verò summa perfectio humanæ vitæ in hoc consistit, quòd mens hominis deo vacet: ad hanc autem mentis vacationem prædicta tria maximè videntur disponere: conuenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsæ sint perfectiones: sed quæ sunt dispositiones quædam ad perfectionem quæ consistit in hoc quòd deo vacetur: & hoc expresse ostendit verba domini paupertatem suadentis, cum dicit: si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & sequere me. quasi in ista sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus & signa. cum enim mens vehementer amore & desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quòd alia postponat. ex hoc igitur quòd mens hominis amore & desiderio feruenter in diuina fertur, in quo perfectionem consistare manifestum est: consequitur quòd omnia quæ ipsum possunt retardare quo minus feratur in deum, abiiciat, si non solùm rerum curam, & vxoris & prolis affectum, sed etiam sui ipsius: & hoc signant verba scripturæ. dicitur enim Canticorum octauo: Si dederit homo omnem substantiam domus suæ ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam. & Matthæi decimo tertio: Simile est regnum cælorum homini negotiatori quærenti bonas margaritas, inuenta autem vna pretiosa margarita, abiit & vendidit omnia quæ habuit, & comparauit eam. & ad Philippenses tertio, Quæ mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus sum vt stercora, vt Christum lucrifaciam. Quia igitur prædicta tria dispositiones ad perfectionem sunt, & effectus & signa: conuenienter qui prædicta tria deo vouent, in statu perfectionis esse dicuntur. perfectio autẽ ad quam prædicta disponunt in vacatione mentis circa deum consistit. vnde & prædictorum professores religiosi dicuntur: quasi se deo & sua in modum cuiusdam sacrificii dedicantes, & quantũ ad res per paupertatem, & quantum ad corpus per continentiam, & quantum ad voluntatem per obedientiam. Religio igitur in cultu diuino consistit, vt suprà dictum est.

Super cap. 130.

POstquam ostendit sanctus Thomas quid de necessitate præcepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò conuenientiam quorundam consiliorum ad quæ omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundò contra impugnantes obseruantiam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primò adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundò ostendit quomodo ea quæ consuluntur, ad perfectionem se habeant. Tertiò quædam corollaria infert.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio, conuenienter in lege diuina datur consilium de paupertate. Matth. 19. de castitate. 1. Corin. 7. & de obedientia ad Hebræos 7. probatur sic. Conuenienter dantur in diuina lege consilia, quibus homines ab occupationibus præsentis vitæ quantum possibile est retrahantur terrenam vitam agentes, ergo conuenienter dantur prædicta consilia. probatur antecedens, cõuenienter dantur homini ea consilia quibus liberius deo vacet, cum optimum eius sit deo adhærere & rebus diuinis, ergo & ea conuenienter dantur quibus ab occupationibus præsentis vitę retrahantur, cum impossibile sit vt homo circa diuersa intensè operetur. consequentia verò probatur, quia occupantur homines secundũ communem modum humanę vitæ circa propriam personam quid agant, aut vbi conuersentur: circa personas sibi coniunctas, præcipuè circa vxores & filios: circa exteriores res procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitę. huiusmodi autem occupationes per tria prædicta amputantur. primum quidem per obedientiam, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. secundum per virginitatem vel continentiã, per quam homo secundum Apostolum solicitus est quę domini sunt. tertium verò per paupertatem, per quam homo res humanas abiicit, quibus animus solicitudine aliqua implicari solet. Notat autem sanctus Thomas, quòd hæc dicuntur consilia & admonitiones, inquãtum suadetur homini vt propter meliora minus bona prætermittat. non autem dicuntur præcepta, quia non ita necessaria est homini ad iustitiam illorum obseruatio, vt sine hoc iustitia esse non possit. Secundò ostendit quomodo prædicta ad perfectionem se habeant, & ponit duplicem modum. Primus est, quòd ad perfectionis statum pertinent non tanquam perfectiones, sed tanquam dispositiones ad perfectionem. probatur, quia summa perfectio humanę vitæ in hoc consistit, quòd mens hominis deo vacet. ad hoc autem prædicta tria maximè videntur disponere, quod ostenditur dum dominus paupertatem suadens dicit: Si vis perfectus esse.

ADVERTE quòd dominus in illa authoritate dum ait, Si vis perfectus esse, vade & vende, &c. dat intelligere paupertatem non esse ipsam perfectionem, sed quandam ad ipsam dispositionem: dum verò ait, Veni & sequere me, dat intelligere perfectionem in sequela ipsius, quę scilicet est per amorem charitatis, consistere. Secundus modus est, quòd ponunt ad perfectionem pertinere tãquam effectus & signa. declaratur, quia cum mens vehementer amore alicuius afficitur, consequens est quòd alia postponati: & sic cum mens hominis amore & desiderio feruenter in diuina fertur, in quo perfectio consistit, sequitur vt omnia quę ipsum retardare possunt quo minus feratur in deum, abiiciat. Confirmatur hoc author. Cantic. 8. Matth. 13. & Philippense. tertio. Tertiò infert sanctus Thomas duo corollaria. Vnum est, quòd qui prędicta tria deo vouent, conuenienter in statu perfectionis esse dicuntur, probatur, quia ista tria dispositiones ad perfectionẽ sunt, & effectus & signa. Secundum est, quòd prędictorum professores religiosi dicuntur conuenienter; quasi se deo & sua in modum cuiusdam sacrificii dedicantes. probatur, perfectio ad quam prædicta disponunt, in vacatione mentis circa deum consistit, ergo &c. probatur consequentia, religio in diuino consistit cultu.

In quo perfectio christiana consistat.

CIRCA id quod dicitur ista non esse perfectiones, sed dispositiones ad perfectionem, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ, secunda secundæ, quæst. 184. quòd perfectio rei potest dupliciter accipi. Vno modo simpliciter & primò. Alio modo secundum quid, & secundariò. Perfectio simpliciter, & primò consistit in complemento substantiæ & naturę rei, sicut animal perfectum dicitur cui nihil deficit de his quæ ad naturam spectant animalis: perfectio autem secundum quid & secundariò, in his quę substantię adiacent, puta in colore aut aliquo huiusmodi consistit. Quia ergo vita Christiana specialiter in charitate consistit. ideo perfectio Christianæ vitæ simpliciter, & primò secundum quoddam charitatis complementum attenditur, perfectio autem secundum quid & secundariò attenditur etiam secundum alias virtutes. tria igitur prędicta dicuntur non esse perfectiones, non quia non sint aliquod bonum Christianę vitę, sed quia non primò & simpliciter in ipsis Christianę vitę perfectio, secundum quam simpliter dicitur homo perfectus in vita Christiana, consistit, sed secundum quid tantum & secundariò, inquãtum per ipsa disponitur homo ad eam quę est simpliciter Christianę vitæ perfectio, scilicet ad hoc vt mens totaliter feratur in deum per affectum.

Quomodo vouentes paupertatem & castitatem in statu perfectionis sunt.

CIRCA primum corollarium aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ, loco prælegato, quòd in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse, non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectę, sed ex hoc quòd obligat se cum quadam solennitate ad ea quæ sunt perfectionis. Quia ergo vouentes præfertim solemni voto obedientiam, continentiam, & paupertatem, se obligant cum quadam solennitate ad ea quę sunt perfectionis, tanquam videlicet ad perfectionem disponentia: ideo cõueniens illatum est ex eo quòd ista dispositiones sunt ad perfectionẽ, ea vouentes esse in statu perfectionis.

Qui religiosi dicuntur conuenienter & pro quibus.

CIRCA secundum corollarium attendendum ex doctrina sancti Thomæ in eodem libro, q. 184. quòd religio est, vt superiùs etiam est dictum, per quam quis aliquid ad dei seruitium & cultum exhibet. ideo per quandam excellentiam qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum deo offerentes, religiosi dicuntur. Proterea rectè infert sanctus Thomas illos conuenienter religiosos dici, qui prædicta tria profitentur, ex hoc quòd illa ad perfectionem disponunt, quæ in vacatione mentis circa deum posita est. ex hoc enim quòd illa profitentur, constat quòd se totos deo offerunt, vt totaliter illi adhęreant, in quo religio consistit.

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Caput 131.

VERVNT autem aliqui paupertatis propositum improbantes contra euangelicam doctrinam, quorum primus Vigilantius inuenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti dicentes se esse legis doctores, non intelligẽtes neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant, quia ad hoc his & similibus rationibus fuit inducti. naturalis enim appetitus requirit vt vnũquodque animal sibi prouideat in necessariis suæ vitæ, vnde animalia quæ non quolibet tempore anni necessaria suæ vitæ inuenire possunt, quodam naturali instinctu ea quæ sunt suæ vitæ necessaria congregant illo tempore quo inueniri

possunt, & ea conseruant: sicut patet de apibus & formicis. Homines autem ad suæ vitæ conseruationem multis indigent, quæ non omni tempore inueniri possunt: inest igitur naturaliter homini, quòd congreget & conseruet ea quæ sunt sibi necessaria, est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

2 Adhuc, naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conseruatur, inquantum omnia esse appetunt: sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conseruatur, sicut igitur ex naturali lege vnusquisque suam vitam conseruare tenetur, ita & exteriorem substantiam, sicut est ergo contra legem naturæ, quòd aliquis sibi manum inijciat: ita quòd aliquis necessaria vitæ sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

3 Amplius, naturaliter homo est animal sociale, vt suprà dictum est. societas autem inter homines conseruari non posset, nisi vnus alium iuuaret: est igitur naturale hominibus, quòd vnus alium in necessitatibus iuuet. ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes, qui exteriorem substantiam abiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur: est igitur contra naturalem instinctum, & contra amicitiæ & charitatis bonum, quòd homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abiciat.

4 Item, si habere substantiam huius mundi, malum est: bonum est autem proximos liberare à malo: malum autem eos in malum ducere: consequens est, quòd dare alicui indigenti substantiam huius mundi, sit malum: auferre autem habenti, bonum sit: quod inconueniens est. est igitur bonum habere substantiam huius mundi. eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abiicere, malum est.

5 Præterea, occasiones malorum vitandæ sunt. est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes, periuria, & his similia aliqui inducuntur: non est igitur paupertas voluntariè assumenda: sed magis ne adueniat vitanda.

6 Amplius, cum virtus consistat in medio, vtraque extrema corrumpunt. est autem virtus liberalitas quædam quæ dat danda, & retinet retinenda: vitium autem est id minus illiberalitas, quæ retinet retinenda, & non retinenda. est autem & vitium in plus, quòd omnia dentur: quod faciunt qui voluntariè paupertatem assumunt: est ergo hoc vitiosum, & prodigalitati simile. Hæ autem rationes authoritate sacræ scripturæ confirmari videntur. dicitur enim Prouerbiorum 30. Mendicitatem & diuitias ne dederis mihi. sed tribue tantùm victui meo necessaria, ne forte satiatus illiciar ad negandum, & dicam, Quis est Dominus? & egestate compulsus furer: & periurer nomen Dei mei.

Super cap. 131.

POstquam ostendit san. Tho. conuenientiam consiliorum quæ in diuina lege traduntur, vult contra eos qui horum consiliorum obseruationem impugnant, disputare. Circa hoc autem tria facit: primò disputat contra impugnantes voluntariam paupertatem. secundò contra impugnantes perpetuam continentiam. cap. 136. tertiò contra impugnantes obedientiæ votum, cap. 138. Circa primum tria facit. Primò rationes impugnantium voluntariam paupertatem adducit. Secundò veritatem determinat, cap. 133. Tertiò, obiectionibus respõdet, cap. 134. Circa primum duo facit. Primò ponit obiectiones contra voluntariam paupertatem absolutè. Secundò ponit obiectiones contra particulares modos in paupertate viuendi, cap. seq. Quantum ad primum, ait, quòd Vigilantius & quidam alij eius sectatores hæretici paupertatis propositum iis rationibus improbarunt. Primò, homines ad suæ vitæ conseruationem multis indigent, quę non omni tempore inueniri possunt ergo inest homini, vt ea congreget & conseruet: vt patet ex aliis animalibus, ergo est contra legem naturalem congregata dispergere per paupertatem. Secundò per substantiam exteriorum bonorum vita hominis cõseruatur: ergo sicut ex naturali lege, vnusquisque tenetur suam vitam conseruare tenetur, ita & exteriorem substantiam, ergo contra legem naturæ est, quod aliquis sibi necessaria subtrahat. Tertiò, est naturale hominibus, vt vnus alium in necessitatibus iuuet. sed ab hoc auxilio ferendo se faciunt impotentes, qui exteriorẽ substantiam abiciunt, ergo &c.

Quartò, si habere substantiam huius mundi malum sit, sequitur quòd alicui indigenti dare substantiam huius mundi sit malum, & auferre habenti sit bonum, hoc est inconueniens, ergo bonum est habere substantiam huius mundi, ergo &c. Quintò, paupertas est occasio mali, scilicet furti, adulationis, periurij, & huiusmodi. ergo vitanda. Sextò, cum virtus in medio consistat, vitium in plus circa exteriora est quòd omnia dentur, sicut vitium in minus est, quòd retineantur retinenda & non retinenda: sed hoc faciunt qui voluntariè paupertatem assumunt, ergo &c. Confirmatur authoritate Prouer. 30.

Rationes impugnantium particulares modos viuendi in paupertate.

Caput 132

VIdetur autem hæc quæstio magis vrgere siquis specialius exequatur modos quibus necesse est viuere eos qui voluntariam paupertatem sectantur. est enim vnus modus viuendi, quòd possessiones singulorum vendantur: & de precio omnes cõmuniter viuant: quod quidem sub Apostolis seruatum videtur in Hierusalẽ. Dicitur enim Act. 4. Quotquot possessores agrorum aut domorum, erant vendentes afferebant precia eorum quæ vendebant: & ponebant ante pedes apostolorum: & diuidebatur ut cuique opus erat. Hic autem modus non videtur efficaciter prouidere humanæ vitæ. Primò quidem, quia non est facile quòd plures habentes mangas possessiones ad hanc vitam assumant: & si conferatur inter multos precium quod ex possessionibus paucorum diuitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus. deinde quia poisibile & facile est huiusmodi precium vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina deperire. remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur, absque sustentatione vitæ.

2 Item, multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. non igitur erit facile prouidere his quos oportet fortè per diuersa loca dispergi, de precio assumpto de possessionibus in commune redacto. Est autem alius modus vt possessiones habeant communes, ex quibus singulis prouideatur prout cuique opus fuerit: sicut in monasteriis plurimis obseruatur: sed nec huiusmodi modus videtur conueniens. possessiones enim terrenæ solicitudinem afferunt, & propter procurationem fructuum, & propter defensionem earum contra fraudes & violentias: & tantò maiorem & à pluribus oportet haberi solicitudinem, quanto maiores possessiones esse oportet quæ sufficiant ad plurium sustentationem. deperit igitur hoc modo finis voluntariæ paupertatis ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones solicitos.

2 Item, communis possessio solet esse causa discordiæ, non enim videntur litigare qui nihil habent commune, vt Hispani & Persæ: sed qui simul habent aliquid commune: propter quod etiam inter fratres sunt turgia, discordia autem maximè impedit vacationem mentis circa diuina, vt dictum est. videtur igitur iste modus viuendi impedire finem voluntariæ paupertatis. Adhuc autem est tertius modus viuendi, vt de laboribus manuum suarum viuant qui voluntariam paupertatem sectantur: quem quidem viuendi modum Paulus apostolus sequebatur, & alijs obseruandum suo exemplo & institutione dimisit

nisit. dicitur enim 2. Thess. 3. Non gratis panem manducauimus ab aliquo: sed in labore & fatigatione, nocte & die operantes, ne quem vestrum grauaremus: non quasi non habuerimus potestatem: sed vt nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. nam & cum essemus apud vos, hoc denunciabamus vobis: quoniam si quis nõ vult laborare, non manducet. Sed nec iste modus viuendi videtur esse conueniens. labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitæ, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur: vanum autem videtur quod quis relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. si igitur post voluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere vnde aliquis sustentetur per laborem manualem: vanum fuit illa dimittere omnia quæ habebat ad sustentationem vitæ.

2 Adhuc, voluntaria paupertas ad hoc consulitur, vt per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendũ Christum, per hoc quòd à solicitudinibus secularibus liberatur: maiorem autem solicitudinem requirere videtur q̃ aliquis proprio labore sibi victum acquirat, quàm quòd his quæ habuit vtatur ad sustentationem vitæ, & præcipuè si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat vt sumeret victus necessaria: non igitur viuere de laboribus manuum videtur esse conueniens propositio assumentium voluntariã paupertatem.

3 Adhuc autem accidit, quòd etiam dominus solicitudinem terrenorum à discipulis remouens, sub similitudine volucrũ & liliorum agri, videtur eis laborẽ interdicere manualem. Dicit enim: Respicite volatilia cæli: quoniam neque serunt, neque congregant in horrea. & iterum: Considerate lilia agri quomodo crescunt: & non laborant neque nent. Videtur autem hic modus viuendi insufficiens: nam multi sunt perfectionem vitæ desiderantes, quibus nõ suppetit facultas aut ars vt possint labore manuum vitam transigere: quia non sunt in his nutriti nec instructi. sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitæ capessendam rustici & opifices, quàm qui sapientiæ studio vacauerunt, & in diuitijs & in deliciis quas propter Christũ deseruẽt, sunt nutriti. Cõtingit etiã aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari: aut aliàs impediri quo minus operari possent: sic ergo remanerẽt destituti necessariis vitæ.

4 Item, non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitæ quærenda: quod patet in multis, qui totum tempus ad hoc expendunt, tamen sufficientem sustẽtationem acquirere possunt. si autem voluntariam paupertatem sectantes oportet labore manuali victũ acquirere, sequeretur quòd circa huiusmodi laborem maius tẽpus suæ vitæ consumerent: & per consequẽs impedirentur ab aliis magis necessarijs actionibus, quæ etiam magnum tempus requirunt: sicut sunt studium sapientiæ, & doctrina, & huiusmodi alia spiritualia exercitia: & sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitæ, quàm ad ipsam disponeret. Si quis autem dicat, quòd labor manualis necessarius est ad tollendum otium. hoc non sufficit ad propositum. melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deseruiunt organicæ diuitiæ, puta in eleemosynis faciendis, & aliis huiusmodi, quàm per laborem manualem.

3 Præterea vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solùm quòd homines pauperes facti abstinerent ab otio, viram suam laboribus manualibus occupãres, nisi ad hoc daretur quòd nobilioribus exercitijs vacarent quàm illis quæ sunt secundum vitam communem hominum. Si verò aliquis dicat quòd necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas: hoc non est ad propositum, quærimus enim vtrum sit necessarium quòd victum per manualẽ laborem volũtariam paupertatem sectantes acquirant.

4 Præterea, possibile est multis aliis modis domare cõcupiscentias carnis, scilicet per ieiunia, vigilias, & alia huiusmodi: labore etiam manuali ad hũc finem vti posset, etiã diuites qui non habent necesse laborare propter victũ quærendum. Inuenitur autem & alius modus viuendi: vt scilicet volũtariam paupertate sectantes viuant de his quæ ab alijs inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariæ paupertatis proficere volunt, diuitias retinentes. Et hunc modum videtur dominus cum suis discipulis obseruasse. Legitur enim Lucæ 8. quòd mulieres quædam sequebantur Christum: & ministrabant illi de facultatibus suis. Sed iste etiã modus viuendi nõ videtur cõueniẽs. nõ enim videtur rationabile q̃ aliquis dimittat sua, & vitæ de alieno.

2 Præterea, inconueniens videtur quòd aliquis ab alio accipiat, & nihil ei rependat. in dando enim & recipiendo æqualitas iustitiæ seruatur. Potest autem sustineri quòd illi de his quæ ab alijs inferuntur, viuant, qui eis seruiunt in aliquo officio: propter quod & ministri altaris, & prædicatores qui doctrinam & alia diuina populo dant, non inconuenienter videtur ab eis sustentationem vitæ accipere. dignus est enim operarius cibo suo: vt dominus dicit Matth. 10. propter quod Apostolus dicit 1. Corinth. 9. quòd dominus ordinauit, vt hi qui euangelium annunciant, de euangelio viuant. sicut qui altari seruiunt, cum altari participant. Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconueniens videtur si à populo necessaria vitæ accipiant.

3 Item, ille modus viuendi videtur esse aliis damnosus. sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficijs sustentari: qui propter paupertatem & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quorum beneficia oportet quòd diminuantur, si illi qui voluntariè paupertatem assumunt, ex his quæ ab alijs dantur, debeant sustentari: cum homines non sufficiant, nec sint prompti ad subueniendum magnæ multitudini pauperum. vnde & Apostolus 1. Timoth. 5. mandat quòd si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet: vt ecclesia sufficiat his quæ verè viduæ sunt. est igitur inconueniens vt homines paupertatem eligentes hunc modum viuendi assumant.

4 Adhuc, ad perfectionem virtutis maximè requiritur animi libertas. hac enim sublata de facili homines alienis peccatis communicant, vel expressè consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. huic autem libertati magnum præiudicium generatur ex prædicto modo viuendi. non enim potest esse quin homo videatur offendere eum cuius beneficijs viuit: prædictus igitur modus viuendi impedit perfectionem virtutis, quæ est finis voluntariæ paupertatis. & ita non videtur competere voluntariè pauperibus.

5 Amplius, eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus: sed ex voluntate dantis dependet quòd ex propriis det. non igitur sufficienter prouidetur in facultate sustentationis vitæ voluntarijs pauperibus per hunc modum viuendi.

6 Præterea, necesse est quòd pauperes qui ex his quæ ab aliis dantur, sustentari debent, necessitates suas aliis exponant, & necessaria petant. huiusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes, & etiam graues. homines enim superiores se æstimant illis qui pro eos sustentari necesse habent, & cum difficultatem dant plurimi. oportet autem eos qui perfectionem vitæ assu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

munitia reuerentia haberi & diligi, vt sic homines eos facilius imitentur, & virtutis studium æmulentur. si autē contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. est igitur nocius modus ex mendicitate viuendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntariè paupertatem assumunt.

7 Præterea, perfectis viris non solum sunt vitanda mala; sed etiam ea quæ malī speciem habent. Nam Apostolus dicit Rom.12. Ab omni specie mali abstinete vos. & Philosophus dicit quòd virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam quæ turpia videntur. mendicitas autē habet speciem mali, cum multi propter quæstum mendicent. nō est igitur hic modus viuendi perfectis viris assumendus.

8 Item, ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria, vt mens hominis a solicitudine terrenorum remota liberius deo vacet. hic autem modus ex mendicitate viuendi, habet plurimum solicitudinis. maioris enim solicitudinis videtur esse acquirere aliena, quam propriis vti: non ergo videtur conueniens esse hic modus viuendi paupertatem voluntariam assumentibus. Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. laudatur enim humilitas secundū quòd contemnitur altitudo quæ consistit in diuitijs, honoribus, fama, & huiusmodi. non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis: respectu cuius oportet nos magnanimos esse. esset igitur vituperāda humilitas: si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas: tum quia virtuosius est dare quàm accipere: tum quia habet speciē turpis lucri, vt dictum est: non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda. Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitæ sectantibus dicebant nullam solicitudinem esse habendam neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reseruando: sed oportere eos à solo deo sustentationem vitæ expectare, propter quod dicitur Mat.6. Nolite solliciti esse animæ vestræ quid manducetis aut bibatis: aut corpori vestro quid induamini. & iterū, Nolite in crastinum cogitare. Hoc autem videtur omnino irrationabile. stultum enim est velle finē, & prætermittere ea quæ sunt ordinata ad finem. ad finem autem comestionis ordinatur solicitudo humana: per quam sibi victum procurat. quitigitur absque comestione viuere non possunt, aliquam solicitudinem de victu quærendo debent habere.

9 Præterea, solicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem æternorum. non potest autem homo mortalem carnem gerens viuere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur. sicut dormiendo, comedendo, & alia huiusmodi faciendo: neque igitur prætermittenda est solicitudo eorum quæ sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum cōtemplationis. Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quòd non velit ambulare, aut aperire os ad edendū, aut fugere lapidem cadentem, aut gladium irruentem, sed expectare ꝙ deus operetur, quòd est denim tentare. non est igitur solicitudo victus totaliter abiicienda.

Super cap. 132.

SEcundò ponit obiectiones contra particulares modos paupertatis. Vnus modus est quòd possessiones singulorum vendantur, & de precio omnes communiter viuant, quod ab Apostolis in Hierusalem seruare videtur, vt patet actuum 4. Contra hunc arguitur, tum quia qui talē paupertatem sectantur, remanebunt absque sustentatione vitę, tum quia non est facile vt plures habentes etiam magnas possessiones hanc vitam assumant, & etiam possessionum precium non sufficeret in multum tempus. tum quia possibile est & facile huiusmodi precium fraude dispensatorū vel furto aut rapina deperire. tum quia cum accidat homines locum mutare, non est facile prouidere de huiusmodi precio iis quos oportet forte per diuersa loca dispergi. Secundus modus est, vt possessiones habeāt communes quibus singulis prouideatur, vt in pluribus monasteriis. Contra hunc instatur: quia videtur impedire finem voluntariæ paupertatis, tum quia multos oportet circa procurandas possessiones esse solicitos, tum quia communis possessio solet esse causa discordiæ, discordia autem maximè impedit vacationē mentis circa diuina. Tertius modus est, vt de laboribus manuum suarum viuant. quem modum apostolus sequebatur, & aliis suadebat. secundæ Thess. tertio. Contra hunc arguitur. primo quia vanum videtur esse quòd quis relinquens id quod est necessarium ad sustentationem vitæ, iterum acquirere laboret. Secundò quia hoc non videtur conuenienti proposito assumentium voluntariam paupertatem. maiorem enim solicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore sibi victum quærat, quàm quod iis quæ habet vtatur, præsertim si habeat moderatas diuitias. Tertiò, quia dominus sub similitudine volucrum & liliorum campi videtur apostolis laborem interdixisse manualem. Quartò, quia hic modus videtur insufficiēs, tum quia multi sunt qui nulla arte possunt laborare manuum vitam transigere: & sic melioris conditionis essent ad perfectionem vitæ capescendam rustici & artifices, quàm sapientes & diuites: & etiam contingit aliquos paupertatem voluntariam assumentes infirmari. aut alias ab opere manuali impediri: tū quia cū non modici tēporis labor sufficiat ad necessaria vitæ quærēda, voluntariā paupertatem huiusmodi sectantes circa laborem manuū maius tēpus suæ vitæ consumerent, & sic ab aliis spiritualibus exercitiis impedirētur, & per consequens voluntaria pauperias magis impedire perfectionem vitæ quam ad ipsam dilponeret. Si diceretur laborem manuum ad tollendum ocium necessarium esse, hoc non suffícit, tum quia melius tolleretur ociū per occupationes in virtutibus moralibus quibus diuitiæ organicæ deseruiunt, tum quia vanum esset dare consilium de paupertate propter vitandum ocium, nisi daretur ad hoc vt homines nobilioribus exercitiis vacarent, quàm illis qui sunt secūdum communem vitam hominum. Si etiam dicretur quòd talis labor est necessarius ad concupiscentias domādas, hoc non est ad propositum, quia quærimus vtrum sit necessarium quòd voluntariè pauperes victum labore manuū quærant: & præterea possibile est multis aliis modis carnis concupiscentias domari: & diuites etiam ad hunc finem labore manuum vti possent. Quartus modus est vt viuant de iis quæ ab aliis inferuntur: quem modum videtur dominus cum suis discipulis obseruasse, vt patet Luc.8. cōtra hūc arguitur primo, quia nō videtur rationabile quod aliquis dimittat sua, & viuat de alieno. Secundo, quia videtur inconueniens quòd aliquis ab alio recipiat, & nihil ei rependat. Posset enim sustineri vt illi viuant hoc modo qui aliis seruiunt in aliquo officio, puta ministrando alteri, prædicando, & similia faciendo, vt ostenditur Math. decimo, & primæ Corin. nono. sed quod alij qui in nullo officio populo ministrant, ab ipso necessaria vitæ recipiant, inconueniens videtur. Tertio, ille modus viuendi est alijs damnosus, qui propter paupertatē & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quia ex his deberent sustentari quæ voluntariam paupertatem eligentibus dantur, ergo &c. probatur consequentia ex apostolo primæ Tim. quinto. Quarto, iste modus viuendi impedit perfectionē virtutis, quia impedit animi libertatem quæ maximè ad virtutem requiritur, propterea quòd hac sublata de facili homines alienis peccatis communicent, aut consentiendo, aut per adulationem leniendo, aut dissimulando, ergo &c. Quinto, ex voluntate dantis dependet quòd eis proptijs det. ergo per hunc modum non sufficienter prouidetur voluntariis pauperibus. Sexto, hic modus reddit voluntarios pauperes contemptibiles, quia necesse est vt necessitates suas aliis exponāt, & necessaria petāt, homines autē superiores se existimant illis qui per ipsos sustentari necesse habent, & cū difficultate dant plurimi. hoc autem est inconueniens, quia oportet eos qui perfectionem vitæ assumūt, in reuerētia haberi. ergo &c. Septimo, mendicitas habet speciem mali, cū multi propter quæstum mendicent, ergo est vitanda, patet consequentia ex apostolo Roman. 12. & Arist. author. Octauo, hic modus habet plurimū solicitudinis, quia maioris solicitudinis videtur esse acquirere aliena quàm propriis vti. ergo &c.

Si quis autem medicitatem laudet propter humilitatem, videtur irrationabiliter loqui, quia non laudatur humilitas secundum quòd contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse, & illi derogatur. per mendicitatem autē derogatur illi, tum quia virtuosius est dare quàm accipere, tum quia habet speciem turpis lucri, ergo &c. Vltimus modus est aliquorum dicentium perfectionem vitæ sectantibus nullam habēdam esse solicitudinem, sed oportere eos à solo deo sustentationem vitæ expectare, quod videtur dici Matth. sexto. Sed contra hoc arguitur. Primò quia id ad finem comestionis ordinatur solicitudo humana, stultum est autem velle finem, & prætermittere ea quę sunt ad finem ordinata. Secundò. Solicitudo non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem æternorū, sed non potest homo viuere mortalem carnem gerens quin multa agat. ergo neque prętermittēda est solicitudo necessariorum ad vitam propter impedimentum contemplationis. Tertiò. Pari ratione posset homo dicere ꝙ non velit ambulare, aut aperire os ad edendum & similia, sed expectare quòd deus operetur, sed hoc est tentare deum, ergo &c.

Quomodo paupertas sit bona.

Cap. 133.

VT autem præmissorum veritas manifestetur: quid de paupertate sentiendum sit, ex diuitijs consideremus. Exteriores quidem diuitiæ sunt necessariæ ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus, & aliis subueniamus. oportet aūt ꝙ ea quæ sunt ad finem, ex fine bonitatē accipiant. necesse est ergo ꝙ exteriores diuitiæ sint aliquod bonum hominis: non tamen principale: sed quasi secundarium, nam finis principaliter est bonū: alia verò secundum ꝙ ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est ꝙ virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem diuitiæ quædam minima bona. oportet autem quòd ea quæ sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. in tantùm igitur diuitiæ bonæ sunt, inquantū proficiunt ad vsum virtutis. si verò iste modus excedatur, vt impediatur vsus virtutis, non iam inter bona cōputanda sunt, sed inter mala. Vnde accidit quibusdā bonum esse habere diuitias, qui eis vtūtur ad virtutes: quibusdam verò malū est eas habere, qui per eas à virtute retrahūtur vel nimia solicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Sed cum sint virtutes actiuæ vitæ, & contemplatiuæ: aliter vtræque diuitiis exterioribus indigent. nam virtutes cōtemplatiuæ indigent ad solā sustentationem naturæ: virtutes aūt actiuæ indigent & ad hoc & ad subueniendū aliis cum quibus conuiuendū est. Vnde & contemplatiua vita etiā in hoc perfectior est, quia pauciorib. indiget: ad quam quidem vitam videtur pertinere ꝙ totaliter homo diuinis rebus vacet: quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Vnde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus diuitiis sufficit: quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturæ. Vnde & Apostolus dicit. Timoth. 6. Habentes solùm alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus. Paupertas igitur laudabilis est: in quantum hominem liberat ab illis vitijs quibus alrqui per diuitias implicantur. Inquantum autem solicitudinem tollit quæ ex diuitijs consurgit, est vtilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi, vt circa meliora occupentur. quibusdā verò nocua, qui ab hac solicitudine liberati, in pejores occupationes cadunt. Vnde Gregorius in 6. Moraliū: Sæpe qui occupati bene humanis vsibus vinerēt, gladio suæ quietis extincti sunt. Inquantum verò paupertas bonum quod ex diuitijs prouenit, scilicet subuentionem aliorum, & sustentationem propriam impedit: simpliciter malum est: nisi inquantum subuentio quā in temporalibus proximis subueniunt, per malus bonum potest recompensari, scilicet per hoc quòd homo diuitijs carens liberius potest diuinis & spiritualib. vacare. Bonum autem sustentationis propriæ adeò necessarium est, quòd nullo alio bono recompensari potest. nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitæ subtrahere. paupertas igitur talis laudabilis est cum homo à solicitudinibus terrenis liberatus liberius diuinis & spiritualibus vacat; ita tamen, quòd cum ea remaneat facultas hominī per licitum modum sustentandi seipsum: ad quod non multa requiruntur. & quantò modus viuendi in paupertate minorem solicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior; non autem quantò paupertas fuerit maior. non enim paupertas secundum se bona est: sed inquantū liberat ab illis quibus homo impeditur quo minus spiritualibus intendat. vnde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis prædictis, est mensura bonitatis ipsius. & hoc est commune omnibus exterioribus, quæ intantum bona sunt, inquantum proficiunt ad virtutem: non autem secundū seipsam.

Super. cap. 133.

POsitis obiectionibus eorum qui voluntariā paupertatem impugnant, vult sanctus Thomas veritatem determinare, & ostendere quomodo paupertas voluntaria bona sit, & quomodo mala. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quomodo diuitiæ ad bonum & malum se habeant. Secundo quomodo paupertas bona sit, aut mala. Quantum ad primum quatuor conclusiones ponit. Prima est. Diuitiæ sunt aliquod bonum hominis, sed secundarium. probatur, sunt necessariæ ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus, & aliis subueniamus, ergo &c. probatur consequentia, quia oportet vt ea quæ sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant.

ADVERTENDVM, quòd ex ista propositione sufficienter probatur vtraque pars conclusionis. Si enim quæ ordinantur ad finem, accipiunt ex fine bonitatem, oportet id quod ad bonum ordinatur, esse quoddam bonum inquantum huiusmodi, oportet etiam quòd sit secundarium bonum, quia vt hic dicitur, finis est principale bonum, alia verò ad ipsum ordinata sunt secundaria bona. Secunda conclusio est, diuitiæ intantum bonæ sunt, inquantum proficiunt ad vsum virtutis, si autem iste modus excedatur, vt impediatur vsus virtutis, iam nō inter bona computanda sunt, sed inter mala. Probatur. Diuitiæ ordinantur ad bonum virtutis tanquam ad finem, & tanquam secundarium bonum ad principale. sed ea quæ sunt ad finem, modum accipiunt secundū exigentiam finis. ergo intantum bonæ sunt, inquantum ordinantur ad vsum virtutis. maior patet ex primo dicto, & etiam ex opinione dicentium quòd virtutes sunt maxima bona hominis, diuitiæ verò minima bona. Ex hac conclusione infert sanctus Thoma., quòd accidit quibusdam bonum esse habere diuitias, qui scilicet eis vtuntur ad virtutes, quibusdam vero malū esse, scilicet qui per eas à virtute retrahuntur.

Tertia conclusio est. Aliter virtutes contemplatiuæ diuitiis indigent, & aliter actiuæ. Declaratur, quia contemplatiuæ eis indigent ad solam sustentationem naturæ, actiuæ autem vltra hoc etiam ad subueniendum aliis, cum quibus conueniendum est. Ex hoc sequitur contemplatiuam vitam etiam in hoc actiua perfectiorem esse, quia pauciotibus indiget.

Quæ vita contemplatiua in vsu exteriorum rerum est vita actiua perfectior.

ADVERTENDVM ex Philosopho 10. Ethicorum ꝙ tanto aliqua vita est secundum se & absolutè perfectior, quanto homo in illa magis sibi sufficiens est, vtpote ad sui perfectionē & conseruationem ex seipso sufficientiam habens. tanto autem aliquid sibiipsi magis sufficiens est, quanto minus aliis ad suum esse & ad sui conseruationem indiget. ideo optimè inducit sanctus Thomas cōtemplatiuam vitam esse actiua vita perfectiorem in vsu exteriorum rerum, ex eo quod pauciotibus indiget.

Actiua vita diuitiis indiget ea tiā ad subueniendū aliis.

ADVERTENDVM vlterius, quod actiua vita consistit in exercitio virtutum moralium. nam ad hanc vitam Philosophus decimo Ethicorum virtutes morales ordinat, ad has autē diuitiæ organicæ deseruiunt, ita quod sine ipsis multę virtutum moralium exerceri non possunt. Nam constat quod liberalitate quis vti non potest, cui non adsit quod sit dandum: ideo bene dicitur actiua vitam diuitiis indigere etiam ad subueniendum aliis. Quarta conclusio est. Sectantibus eam perfectionem quā doctrina Christi suadet, scilicet vt homo totaliter diuinis rebus vacet, minimum de exterioribus diuitiis sufficit, scilicet quantum necesse est ad vitæ sustentationem. probatur, quia hæc perfectio ad vitam cōtemplatiuam pertinere videtur, ad quam minimum de exterioribus rebus sufficit. Confirmatur etiam authoritate Apostoli 1. Timoth. 6. Quantum ad secundum ostendit ex præcedentibus, quomodo paupertas sit bona aut mala, &

dicit quinque. Primum est, quod est laudabilis, inquantum liberat hominem ab illis vitiis quibus aliqui per diuitias implicantur. Secundum est, quod inquantum solicitudinem tollit quæ ex diuitiis consurgit, est quibusdam vtilis, his scilicet qui ita sunt dispositi, vt circa meliora occupentur, scilicet circa diuinorum contemplationē: quibusdam vero est nociua, iis scilicet qui ab hac solicitudine liberati in peiores occupationes cadunt, patet per Gregorium in sexto Moral. Tertium est, quod inquantum impedit sustentationem aliorum & propriam, simpliciter malum est, nisi talis subuētio per maius bonum recompensari possit, quod quidem fieri potest de subuentione qua proximis in temporalibus subuenitur. potest enim compensari per hoc quod homo diuitiis carens liberius potest diuinis & spiritualibus vacare, non autem potest fieri de sustentatione propria, quia nullius boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitæ subtrahere. Quartum quod ex præcedentibus infertur, est quod tunc laudabilis est paupertas, quando homo à solicitudinibus terrenis liberatus liberius diuinis & spiritualibus vacat, remanente licito modo sustentationis vitæ. Quintum est, quod quanto modus viuendi in paupertate minorem solicitudinē exigit, tanto laudabilior est paupertas non autem quātum paupertas fuerit maior, probatur, quia cum paupertas non sit secūdum se bona, sicut nec alia exteriora, sed inquantum ad virtutem proficit, secundum modum quo homo per ipsam liberatur ab impedientibus vacationem circa diuina est mensura bonitatis ipsius.

cōueniens est vt religiosi tantas in cōmuni diuitias habeāt quantæ ad eorū sustentationem conuenient ex iis gūtur

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est, quod ex ipso habere possumus non esse malum vt religiosi tantas diuitias habeant quantæ ad rerum sustentationem conuenientem requiruntur, quando carētia diuitiarum auget solicitudinem circa temporalium acquisitionem, & impedit nemens diuinis rebus vacare posit. qua vt hic dicitur, paupertas secundum se bona non est. sed tantūm quando remouet solicitudinem impedientem à diuinorum cōtemplatione: & ideo quando solicitudinem circa temporalia & impedimēta contemplationis non minuit, imo auget, non solūm non est bona, imo est mala. Et quia hac tempestate frigescente in hominibus charitate, & religionibus quæ paupertatem voluntariam sectantur, multiplicatis, non possunt religiosi ab aliis sustentationem vitæ acquirere, nisi cum maxima solicitudine & mentis distractione qua à spiritualium contemplatione eos retrahi necesse est, iccirco conuenientius fortasis est vt habeant in communi vnde vitæ necessaria habere possint, quàm vt mendicitati dent operam.

Solutio rationum suprà inductarum contra paupertatem.
Cap. 134.

Ad primū vat ionē facta in ca. 131.

Is autē visis rationes prædictas quibus paupertas impugnatur, disoluere non est difficile. Quāuis enim homini naturaliter insit appetitus congregādi ea quæ sunt necessaria ad vtam, vt prima ratio proponebat: nō tamen hoc modo, quòd oporteat quēlibet circa hoc opus occupari. nec enim in apibus omnes eidem vacant officio: sed quædam colligunt mel, quædam ex cera domos constituunt: reges etiam circa hæc opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominis vitam, ad quæ vnus homo per se sufficere non posset: necessarium est per diuersos diuersa fieri; puta vt quidā sint agricultores: quidam animalium custodes: quidam ædificatores, & sic de aliis: & quia vita hominum non solūm indiget corporalibus, sed magis spiritualibus: necessarium est etiam vt quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationē aliorum: quos oportet à cura temporalium absolutos esse. hæc autem distributio diuersorū officiorum in diuersas personas fit diuina prouidentia secundum quòd quidam magis inclinantur ad hoc officium quàm ad alia. Sic ergo patet quòd qui temporalia relinquunt, nō sibi subtrahunt sustentationem vitæ, vt secunda ratio proponebat, remanet enim eis spes probabilis suæ vitæ sustētandæ: vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis: siue accipiant ea in possessionibus cōmunibus, siue in victu quotidiano.

Ad secundā rationē

sicut enim & per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, vt Philosophus dicit: ita & quod ab amicis habetur, à nobis aliqualiter habetur. Oportet autem inter homines adinuicem esse amicitiam: secundum quòd sibi inuicem subseruiūt vel in spiritualibus vel in terrenis officiis. Est autem maius subuenire alteri in spiritualibus quàm in temporalibus: quantò spiritualia sunt temporalibus potiora, & magis necessaria ad finē beatitudinis cōsequendum. vnde qui subtrahit sibi facultatem subueniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, vt acquirat spiritualia per quæ vtilius potest aliis subuenire. non facit contra bonum societatis humanæ, vt tertia ratio concludebat. Patet etiam ex prædictis quòd diuitiæ quoddam bonum hominis sunt, secūdum quòd ordinantur ad bonum rationis: non autem secundum se: vnde nihil prohibet paupertatē melius esse si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur. & sic soluitur quarta ratio. Et quia neque diuitiæ neque paupertas neque aliquid exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solùm secundum quòd ordinatur ad bonum rationis. nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri quando non veniunt in vsum hominis secūdum regulam rationis: nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus vsus eorum: & sic neque paupertas est abiicienda propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quandoque procedunt: vt quinta ratio ostēdere videbatur. Hinc etiam considerandum est quòd medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quæ in vsum veniunt: sed secundum regulam rationis. vnde quādoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quàm magnanimus, vel qui in sumptibus magnificū magnitudine superet. medium ergo dicitur non quantitate sumptus aut alicuius huiusmodi, sed inquantum non transcendit regulam rationis: nec ab ea deficit: quæ quidem regula nō solūm metitur quantitatem rei quæ in vsum venit: sed cōditionem personæ & intentionem eius, opportunitatem loci & temporis, & alia huiusmodi: quæ in actibus virtutis requiruntur. non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamuis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit: cum hoc faciat debito fine & aliis cōditionibus debitis seruatis. Plus enim est seipsum morti exponere: quod tamen aliquis per virtutē fortitudinis operatur debitas circunstantias seruans quàm omnia sua relinquere debito fine. & sic soluitur ratio sexta. Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, nō est contrarium. manifestum est enim quod loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

Super cap. 134.

Determinata veritate respondet sanctus Thomas rationibus superius inductis. Circa hoc autē duo facit. Primò soluit rationes inductas cōtra paupertatem absolutē. Secundò soluit eas quæ modos particulares viuēdi in paupertate impugnant, capitulo sequenti. Quātum ad primum. Ad primā rationem quæ procedebat ex naturali appetitu in homine congregandi necessaria vitæ, respondet & dicit primò, quòd ex hac naturali inclinatione nō oportet quēlibet circa hoc opus occupari: sed quia multa necessaria sunt ad hominis vitā, oportet per diuersos diuersa fieri, vt scilicet quidam sint agricultores, quidā animaliū custodes, & sic de aliis. oportet etiā vt quidā vacēt spiritualibus rebus ad aliorū meliorationē, quia vita hominū nō solùm corporalibus indiget, sed magis spiritualibus. declaratur ex apibus in quibus non omnes eidem vacant officio. Dicit secundo, quod hæc distributio officiorum in diuersas personas fit à diuina

Ad tertiū

Duplex est inclinatio naturalis. Vna ad id quod conuenit naturæ in quantum natura. Alia ad id quod conuenit naturæ secundum quod est in tali vel tali natura. Primo modo inclinatio naturalis inest omnibus eiusdem naturæ. Secundo modo non inest omnibus eiusdem naturæ.

à diuina prouidentia, secundum quòd quidam magis inclinantur ad hoc officium quàm ad alia.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd naturaliter inclinatio ad id quod necessarium est, vnicuique est duplex. quædam ad id quod necessariū est vnicuique, ita quòd ab alio sibi fatisfieri nō potest: sicut vnicuique animali est naturalis inclinatio ad comestionem, & talis inclinatio naturæ ita est vnicuique indita, quòd quodlibet individuum naturæ naturali necesse habet ferri per seipsum in id ad quod natura inclinat. quædam vero est quæ inclinat quidem ad aliquid quod vnicuique est necessarium, sed tamen in hoc vni per alterum subuenire potest, sicut homini sitienti est naturalis inclinatio ad quærendum potū, qui tamen per alium sibi quæri & ministrari potest. & hæc naturalis inclinatio non est ita vnicuique naturæ individuo indita, vt naturali necessitate occupet ic circa opus ad quod natura inclinat, sed sufficit quòd aut per seipsum in illud ferat ur, aut sibi per aliud individuum subeniatur. talis est naturalis inclinatio ad congregationem eorum quæ sunt necessaria in vita. quando enim alicui per nullum alium hominem possunt congregari necessaria vitæ, ille in ipsam naturali necessitate fertur: sed quando per alium cōgregantem potest sibi de necessariis vitæ prouideri, in talem cōgregationem non fertur naturali necessitate, sed magis ipsa naturali inclinatione potest homo in aliis occupari operibus, quibusdam aliis diuitiarum congregationi insistentibus, eique prouidentibus de necessariis vitæ: propter quod inquit sanctus Thomas 2.2. quæst. 187. artic. 3. ad primum, quòd ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quòd vnus vacet vni officio, & alius alteri: puta quòd quidam sint opifices, quidam agricolæ. Idem etiam ex iis quæ inferius dicit capit. 136. haberi potest. Ex quo patet conuenienter dictum esse à san. Th. quòd non est hoc modo naturalis inclinatio homini ad congregandum necessaria vitæ, quòd oporteat quemlibet circa hoc occupari, & ideo cōsequētia illa qua inferebatur esse contra legē naturæ congregata dispergere, falsa est. Ad secundum respondet admittendo quòd vtumatè infertur, sed dicit quòd qui temporalia relinquunt, nō sibi subtrahunt necessaria vitæ, quia remanet sibi spes probabilis suæ vitæ sustentandæ, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis, quod enim ab amicis habetur, aliqualiter à nobis habetur.

ADVERTE quòd ex hac responsione negatur illa consequentia: Per substantiam exteriorum vita hominis conseruatur: ergo sicut vitam suam, ita & exteriorem substantiam tenetur vnusquisque conseruare per seipsum. sufficit enim quòd per alios conseruetur, à quibus probabilis est spes habendi quantum necesse fuerit. Ad tertiam dicit, quòd qui subtrahit sibi per voluntariam paupertatem facultatem subueniendi aliis in temporalibus, vt acquirat spiritualia per quæ potest aliis subuenire, non facit contra bonum societatis humanæ, quia maius est subuenire alteri in spiritualibus quàm in temporalibus. Ex hoc patet illā propositionem assumptam, Naturale est hominibus quòd vnus alium in necessitatibus iuuet, intelligēdam esse de necessitatibus quæ spiritualibus, aut temporalibus, & ideo cōsequentia nulla est.

Ad quartum

Ad quartam dicit, quòd diuitiæ quoddā hominis bonum sunt, secundum quod ad bonum rationis ordinantur, non autem secūdum se, & ideo nihil prohibet paupertatem melius quiddam esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur.

ADVERTENDVM, quòd per hanc responsionem vult sanct. Tho. concedere primam conclusionem, quæ infertur, scilicet quòd bonum est habere substantiam huius mundi. intelligendum tamen secundum quod ad bonum rationis ordinatur: sed vltimam consequentiam negat, scilicet ergo abiicere substantiam per voluntariam paupertatem, malum est. Non enim malum est abiicere minus bonum propter maius bonum. Ad quintam dicit, quòd paupertas non est abicienda tanquam secundum se malum propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quādoque proueniant, quia cum neque diuitiæ neque paupertas sint secundum se hominis bonum, sed secundum quòd ad bonum rationis ordinantur, nihil prohibet ex aliquo eorum aliquod vitium oriri, quādo non veniunt in vsum hominis secundum regulam rationis. Ex hoc patet antecedens illud falsum esse, Paupertas est occasio mali, scilicet secundum scīn quo sensu intelligendum est occasio malorum vitandas esse, licet quādoque vsus ipsius malus sit, quia non secundum regulam rationis est. Ad sextam dicit primò, quòd medium virtutis accipitur non secundum quantitatem exteriorum quæ in vsum hominis veniunt. vt patet in magnanimo & magnifico, sed secundum rationis, inquantum nec eam transcendit, nec ab ea deficit. Dicit secundò, quòd regula rationis nō solum metitur quantitatem rei quæ in vsum venit, sed conditionem personæ, & intentionem eius, & opportunitatem loci & tēporis, & alia huiusmodi. Dicit tertiò applicando dicta ad propositum, quòd quamuis quis per voluntariam paupertatem omnia deserat, non tamen contrariatur virtuti, nec prodigaliter facit, cum hoc faciat debito fine & aliis cōditionibus debitis seruatis. ostenditur hoc per comparationem ad eum qui se morti ex virtute fortitudinis exponit.

Medium virtutis accipitur non secundum quantitatē rei, sed secundum rationis, quantitatem rei, sed secundum adæquationem ad regulam rationis.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 1. 2. quæst. 64. quòd primum quod hic dicitur, non est sic intelligendum quasi in nulla virtute medium virtutis accipiatur secundum quantitatem rei. in iustitia enim mediam rationis est medium rei, sed quia non in omnibus virtutibus medium accipitur secundum rei quantitatem, sed secundum adæquationem ad regulam rationis. Ad authoritatem Salomonis dicit, quòd loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

cundum regulam rationis.

Solutiones obiectionum contra particulares modos viuendi in paupertate. Cap. 135.

Declarat quomodo primus modus viuendi in paupertate sit conueniens.

POST hoc autem considerandum est de modis quibus oportet viuere eos qui paupertatem voluntariam sectantur. Et primus quidem modus, scilicet quod de proprio possessionum venditarum omnes communiter viuant, sufficiens est, non tamen ad longum tēpus: & ideo Apostoli hunc modum viuendi fidelibus in Hierusalem instituebant: quia præuidebāt per spiritum sanctum, quòd non diu in Hierusalem simul commorari deberent: tum propter persecutiones & iniurias eis inferendas à Iudæis: tum etiam propter instantem destructionem ciuitatis & gentis. vnde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus prouidere, & propter hoc trāseuntes ad gentes in quibus firmanda & perduratura erat Ecclesia, hunc modum viuendi non leguntur instituisse. Non autem est contra hunc modum viuendi fraus quæ potest per dispensatores cōmitti. hoc enim est cōmune in omni modo viuendi, in quibus aliqui adinuicem conuiuunt: in hoc autem tanto minus quantò difficilius contingere videtur quòd perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per prouidam fidelium dispensatorum institutionem. vnde sub apostolis electi sunt Stephanus & alij qui ad hoc officium idonei reputabantur. Est autem & secundus modus viuendi conueniens voluntariam paupertatem sectantibus: vt scilicet de possessionibus communibus viuant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectioni ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per vnius vel paucorum solicitudinem, vt possessiones modo debito procurentur: & sic alij absque tēporalium solicitudine remanentes liberè possunt spiritualibus vacare: quod est fructus voluntariæ paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitæ, qui hanc solicitudinem pro aliis assumunt. Quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio charitatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit. Nec etiam præter hunc modum viuendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent voluntariam paupertatem assumere, qui temporalia contemnant: & tales pro temporalibus communibus discordare non possunt: præsertim cùm ex temporalibus nihil præter necessaria vitæ debeant expectare: & cum dispensatores oporteat esse fideles. Nec propter hoc quòd aliqui hoc modo viuendi abutantur, hic modus viuendi potest improbari, cum etiā bonis mali vtantur malè: sicut & malis bonis bene vtuntur. Tertius etiam modus viuendi paupertatem voluntariam assumentibus conuenit: vt scilicet de labore manuum viuant. Non enim vanum est temporalia dimittere, vt iterum acquirantur per laborem manuum: sicut prima ratio in contrarium proponebat: quia diuitiarum possessio & solicitudinem requirebat in procurando vel saltem in custodiendo: & affectum hominis ad se trahebat. quod non accidit, dum obsequiis per laborem ma-

Conueniens ratio secundi modi, solutio improbationis.

Declaratur conueniētia tertij modi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad secundam improbationem. num quotidianum victum acquirere studet. Patet autem quòd ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturæ sustentationem, modicum tempus sufficit, & modica solicitudo necessaria est: sed ad diuitias congregandas, vel superfluum victum quærendum per laborem manuum, sicut seculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, & magnam solicitudinem adhibere. in quo patet solutio secundæ rationis. *Ad auth. euangelij.* Considerãdum est autem quòd Dominus in euangelio non laborem prohibuit, sed solicitudinem mentis pro necessariis vitæ. nõ enim dixit, Nolite laborare: sed, Nolite soliciti esse. quod à minori probat. Si enim ex diuina prouidentia sustentantur aues & lilia quę inferioris conditionis sunt: & non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessariũ victum acquirunt: multò magis prouidebit hominibus qui sunt dignioris conditionis, & quibus dedit facultatem per proprios labores victum quærendi: vt sic non oporteat anxia solicitudine de necessariis vitæ affligi. Vnde patet quòd per verba Domini quæ inducebantur, huic modo viuendi non derogatur. *Ad rationem insufficientiæ.* Nec etiam iste modus viuendi potest reprobari per hoc quòd non sufficiat: quia hoc vt in paucioribus accidit, quod aliquis non posit tãtùm labore manuum acquirere, quod sufficiat ad necessariũ victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda. hoc enim & in naturalibus & etiam in voluntariis ordinationibus accidit: nec est aliquis modus viuendi per quem ita prouideatur homini, quin quandoque posit deficere. Nam & diuitiæ furto aut rapina possunt auferri: sicut & qui de labore manuum viuit, potest debilitari: remanet tamen aliquod remedium circa prædictum modum viuendi: vt scilicet ei cuius labor ad proprium victum non sufficit, subueniatur vel per alios eiusdem societatis qui plus laborare possunt quàm eis necessarium sit: vel etiã per eos qui diuitias posident secundum legem charitatis & amicitiæ naturalis, qua vnus homo alteri subuenit indigenti. Vnde & cum Apostolus dixisset 2. Thess. 3. Qui non vult operari, non manducet: propter alios qui sibi non sufficiunt ad victum quærendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios dicens, Vos autem nolite deficere bene facientes. Cum etiam ad victum necessarium pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quærendis labore manuum: & ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus propter quæ paupertatem voluntariam assumpserunt. Et præcipuè cum manibus operãdo possunt de Deo cogitare, & eum laudare, & alia huiusmodi facere quæ singulariter sibi viuentes obseruare oportet: sed ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuuari. Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter ocium tollendũ, aut carnem macerandam opere manuali (quia hoc & diuitias posidentes facere possunt) non tamẽ est dubium quin labor manualis ad prædicta valeat, etiã sub modica victus necessitate: tamen ocium per alias occupationes vtiliores potest auferri, & carnis concupiscentia validioribus remediis edomari: vnde propter huiusmodi non imminet necessitas laborandi his qui aliàs habent vel habere possunt vnde licitè viuant. sola enim necessitas victus cogit manibus operari. Vnde & Apostolus dicit 2. Thess. 3. Qui non vult operari, non manducet. *Quartus modus conueniens esse declaratur ad primam improbationem.* Quartus etiam modus viuendi de his quæ ab aliis inferuntur, est conueniens illis qui voluntariam paupertatem assumunt. Non enim hoc est inconueniens, vt qui sua dimisit propter aliquid quod in vtilitatẽ aliorum vergit, de his quæ ab aliis dãtur, sustẽtetur. nisi enim hoc esset, societas humana permanere nõ posset. si enim aliquis circa sua propria tantùm solicitudinẽ gereret, non esset qui cõmuni vtilitati deseruiret. optimũ est igitur bonorum societati, quòd illi qui prætermissa propriorũ cura vtilitati cõmuni deseruiunt, ab his quorũ vtilitati deseruiunt sustẽtentur. propter hoc enim & milites de stipẽdiis aliorũ viuũt: & rectoribus reipublicæ de cõmuni prouidetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumũt, vt Christum sequantur, ad hoc vtique omnia dimittunt, vt cõmuni vtilitati deseruiant, sapientia & eruditione & exemplo populũ illustrãtes, vel oratione & intercessione sustentantes. Ex quo etiã patet quòd nõ turpiter viuunt de his quæ ab aliis dantur: ex quo ipsi maiora rependunt, ad sustentationẽ tẽporalia accipientes, & in spiritualibus aliis proficientes. Vnde & Apostolus dicit 2. Cor. 8. Vestra abundãtia, scilicet in tẽporalibus, illorũ inopiam suppleat. & in eodem: Vt & illorũ abundantia, scilicet in spiritualibus, vestræ inopiæ sit supplemẽtum. Qui enim alterum iuuat, particeps fit operis eius in bono & in malo. Dũ autem exẽplis suis alios prouocant ad virtutes, fit vt hi qui eorũ exemplis proficiũt, minus ad diuitias afficiantur, dũ vidẽt alios propter perfectionẽ vitæ diuitias omnino deserere. quantò autẽ aliquis minus diuitias amat, & est virtuti magis intẽtus: tantò facilius diuitias in aliorum necessitates distribuit. vnde qui paupertatem voluntariam assumentes de his quæ ab aliis dantur, viuunt: magis fiunt aliis pauperibus vtiles, alios ad misericordiæ opera verbis & exemplis prouocãdo, quàm fiant damnosi, ad sustentationem vitæ aliorum beneficia accipiẽtes.

Patet etiam quòd homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatẽ voluntariam sectẽtur, diuitias contemnẽtes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quæ ad sustentationem vitæ ab aliis accipiunt: cũ homo libertatẽ animi non perdat nisi propter ea quæ in affectu suo dominantur. vnde propter ea quæ homo contemnit, si sibi dentur, libertatẽ non perdit. Licet autẽ sustentatio eorũ qui viuunt de his quæ ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat: non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. non enim dependet ex voluntate vnius, sed ex voluntate multorũ. non est autem probabile quòd in multitudine fidelis populi non sint multi qui prõpto animo subueniant necessitatibus eorũ quos in reuerentia habent propter perfectionem virtutis.

Non est autẽ inconueniens, si etiam necessitates suas exponant, & necessaria petant vel pro aliis vel pro se. hoc enim & Apostoli fecisse legũtur: non solùm ab illis quibus prædicabant, necessaria accipientes (quod magis potestatis erat quàm mendicitatis propter ordinationem Domini, vt qui euãgelio deseruiunt, de euangelio viuant) sed etiam pro pauperibus qui erant in Hierusalem: qui sua dimittentes in paupertate viuebant: nec tamen gentibus prædicabant: sed eorum spiritualis conuersatio poterat illis valere à quibus sustentabantur. vnde & Apostolus talibus non ex necessitate sed ex voluntate dantium persuadet eleemosynis subueniendum: quod nihil est aliud quàm mendicare. hæc autẽ mendicitas nõ reddit homines contemptibiles si moderatè fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, & sine importunitate: considerata conditione personarũ à quibus petitur, & loci & temporis: quod necesse est obseruari ab his qui perfectionẽ vitæ sectãtur. Ex quo etiã patet quòd talis mendicitas nõ habet aliquam speciẽ turpitudinis quam

haberet si cum importunitate & indiscretè fieret ad superfluitatem vel voluptatem. Manifestũ est autem quòd mẽdicitas cũ quadã abiectione fit. sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quàm dare: & regi & obedire quàm gubernare & imperare: quamuis propter aliquid adiunctũ posset recõpensatio fieri. Ea verò quæ abiectionis sunt, spõte assumere, ad humilitatẽ pertinet, nõ quidẽ simpliciter, sed secundũ quòd necessariũ est. cũ enim humilitas sit virtus, nihil indiscretè operatur. nõ est igitur humilitatis, sed stultitię, si quis quodcũque abiectũ assumpserit: sed si id quod necessariũ est fieri propter virtutẽ, aliquis propter abiectionẽ nõ recusat: puta si charitas exigat quòd proximis aliquod abiectũ officiũ impẽdatur: hoc propter humilitatẽ aliquis nõ recuset. si igitur necessariũ est ad perfectionẽ pauperis vitę sectãdã, quòd aliquis mẽdicet: hanc abiectionem ferre humilitatis est. Quãdoque etiã abiecta assumere virtutis est. Et si nostrũ hoc officiũ nõ requirat vt alios nostro exẽplo prouocemus, quibus incũbit, vt id facilius ferant. nã & dux interdũ militis officio fungitur, vt alios prouocet. quãdoque etiam abiectis vtimur per virtutem, vt medicina quadã: puta si alicuius anim⁹ ad immoderatã excellentiã sit pronus, vtiliter debita moderatione seruata abiectis vtitur vel sponte vel ab aliis impositis ad elationẽ animi comprimendã, dũ per hęc quę gerit, sibiipsi quodãmodo parificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupãtur. Est autem omnino irrationabilis error illorũ qui putant omnem sibi solicitudinem à domino interdictã de victu quærẽdo. Omnis enim actus solicitudinẽ requirit. si igitur homo nullam solicitudinem de rebus temporalibus habere debet: sequitur quòd nihil temporale agere debeat: quod neque possibile neque rationabile est obseruari. Deus enim vnicuique rei ordinauit actiones secundũ proprietatẽ suæ naturæ. homo autem ex spirituali & corporali natura conditus est: necessariũ est igitur secundũ diuinã ordinationẽ vt corporales actiones exerceat, & spiritualibus intendat. & tãtò perfectior est, quãtò plus spiritualibus intendit. non est igitur modus perfectionis humanæ quòd nihil corporale agatur: quia cũ corporales actiones ordinẽtur ad ea quæ sunt necessaria ad conseruationem vitæ: si quis eas prætermittit, vitã suã negligit, quam quilibet cõseruare tenetur. Expectare autem à Deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuuare, prætermissa propria actione, est insipiẽtis, & Deum tentãtis. hoc enim ad diuinam bonitatẽ pertinet, vt rebus prouideat, non immediatè omnia faciendo, sed alia mouẽdo ad proprias actiones, vt suprà dictum est. non est igitur expectandum à Deo vt omni actiõe propria qua sibi aliquis subuenire potest, prętermissa, Deus ei subueniat. hoc enim diuinæ ordinationi repugnat, & bonitati ipsius. Sed quia licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est vt actiones nostræ debitũ finem consequantur propter impedimenta quæ possunt contingere: hoc dispositioni diuinæ subiacet, quid cuique ex actione sua proueniat. præcipit ergo dominus nos non debere esse solicitos de eo quod ad nos nõ pertinet, scilicet de euentibus nostrarũ actionum: non autẽ prohibuit nos esse solicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. non igitur contra præceptum domini agit qui de iis quę ab ipso agenda sunt, solicitudinẽ habet: sed ille qui solicitus est de his quæ possunt emergere, etiã si ipse proprias actiões exequatur: ita quòd debitas actiones prætermittat ad obuiandũ huiusmodi euẽtibus, contra quos debemus in Dei prouidentia sperare: per quam etiam aues & herbæ sustentantur. talem enim solicitudinem habere, videtur pertinere ad errorẽ gentilium qui diuinam prouidentiã negant: propter quod dominus concludit, quòd non simus soliciti in crastinũ. per quod non prohibuit quin conseruemus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore: sed ne de futuris euentibus solicitaremur cum quadam desperatione diuini auxilij. Vel ne præoccupet hodie solicitudinem quæ erit habenda in crastino: quia quælibet dies suam solicitudinem habet. vnde subditur: Sufficit enim diei malitia sua. Sic igitur patet quòd diuersis modis conuenientibus viuere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur: inter quos ille laudabilior est, qui magis à solicitudine temporalium & occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

Super cap. 135.

SECVNDO loco respondet san. Tho. obiectionibus factis contra particulares modos viuendi in paupertate. Ad primum eorum quæ obiiciebantur cõtra primum modũ qui est vt viuatur de precio possessionum venditarum, respondet quòd vtique ille modus non est sufficiens ad longum tempus. & ideo apostoli in Hierusalem tantùm hunc modum viuendi fidelibus instituerint, quia præuidebant per spiritum sanctum, quòd non diu simul in Hierusalem cõmorari debebãt, propter persecutiones & propter ciuitatis destructionẽ: vnde ad gentes transeuntes, in quibus firmanda & perduratura erat ecclesia, hunc modum viuendi non leguntur instituisse. Ad secundum dicit, quòd non obstat fraus quæ per dispensatores committi potest, quia hoc est commune omni modo viuendi in quo aliqui adinuicem conuiuunt: sed difficilius contingere videtur vt perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Dicit secundò, quòd huic remedium adhibetur, per prouidam fidelium dispensatorum institutionem.

ADVERTE quòd san. Th. intendit negare consequentiam, & etiam antecedens, in hoc quòd dicit facile esse vt in hoc modo viuendi fraus committatur per dispensatores. Tertium non soluit, quia ex responsione ad primum patet eius solutio.

Ad id quod obiicitur contra secundũ modũ, qui est vt viuatur de cõmunibus possessionibus, negat assumptum. Ad cuius primã probationẽ dicit primò, quòd per vnius vel paucorũ solicitudinẽ possunt debito modo possessiones procurari, aliis liberè spiritualibus vacantibus. Dicit secundò, quòd nec assumentibus hanc solicitudinem pro aliis deperit aliquid de perfectione vitæ, quia quod videntur amittere, recompensatur per obsequium charitatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit. Ad secundam probationem negat assumptum in proposito, quia temporalia contemnentes pro temporalibus communibus, ex quibus nihil præter necessaria vitæ debent expectare, discordare non possunt, & præsertim cum dispensatores oporteat esse fideles. Dicit secundò negando consequentiam, quòd cum etiam bonis mali vtantur malè, non potest hic modus improbari ex eo quòd aliqui eo abutantur. Ad primum contra tertium viuendi modum qui est, vt ex labore manuum viuatur, negatur assumptum, quia diuitiarum possessio & solicitudinem requirebat in procurando vel etiã custodiendo, & affectum hominis ad se trahebat, hoc autem non accidit dum quis labore manuũ sibi quotidianũ victum quærit.

AD secundum negat assumptum: ad cuius probationem dicit quòd ad diuitias quidem congregandas vel superfluũ victũ ex labore manuum, oportet multum tempus impẽdere & magnã solicitudinem adhibere, non autem ad acquirendum quantũ sufficit ad vitæ sustentationem. Ad auth. Domini in euangelio dicit, quòd per illa verba non prohibuit dominus laborem manuũ, sed anxiam & afflictiuam mentis solicitudinem pro necessariis vitæ: quod ostenditur, quia non dixit, Nolite laborare, sed, Nolite soliciti esse. Hoc autem à minori dominus probat ex prouidentia diuina qua substentantur aues & alia quæ non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt. Ad quartum negat assumptum. Ad cuius primam probationẽ dicit, quòd in paucioribus accidit quòd aliquis non possit labore manuum sibi necessarium victũ acquirere: non est autẽ propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda, quia hoc & in naturalibus & etiã in voluntariis ordinationibus accidit. Vnde & diuitiæ furto aut rapina possunt auferri: sicut qui de labore manuum viuit, potest debilitari. Dicit secundò, quòd circa hoc remanet aliquod remedium, vt scilicet ei qui laborare non potest, prouideatur vel per alios eiusdem societatis, vel etiam per eos qui diuitias possidẽt secundum legem charitatis & amicitiæ naturalis, quod ostenditur ex admonitione Apostoli 2. Thes. 3. Ex iis patet quòd negatur cõsequentia. Ad secundam probationem dicit primò, quòd eos qui modicis sunt,

contenti quæ ad victum necessarium sufficiunt,non oportet magnum tempus occupare in necessariis quærendis labore manuũ. Dicit secundò,quòd non multum impediuntur ab aliis operibus spiritualibus,præcipuè cum mnibus operando de Deo cogitare possint, & eum laudare, ac alia huiusmodi facere quæ singulariter sibi viuentes obseruare oportet. Dicit tertiò,quòd ne nimium in spiritualibus impediantur , possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuuari. Cum impugnantur responsiones ibi datæ, eius impugnationes admittit san. Tho. addit tamen quòd licet voluntaria paupertas propter otium tollendum,aut concupiscẽtiam domandam, opere manuali non assumatur , non est tamen dubium quin labor manualis ad prædicta valeat etiam sub modica victus necessitate,si est, etiam si non indigeat quis multum laborare propter necessaria vitæ acquirenda : sed tamen cum otium per alias occupationes vtiliores possit auferri,& carnis cõcupiscentia validioribus remediis edomari, propter huiusmodi non imminet necessitas laborandi iis , quia aliàs habent aut habere possunt vnde viuant, sed sola victus necessitas cogit manibus operari,quod ostenditur 2.Thess.3.

De necessitate operis manualis.

AD horum intelligentiam duo sunt aduertenda ex doctrina san.Tho.2.2.q.187.ar.3.Primum est, quòd sub opere manuali intelligantur omnia mundana officia ex quibus homines licitè victum lucrantur,siue manibus,siue pedibus,siue lingua lucrentur: quia enim manus organum organorum est , per opus manuum omnis operatio intelligitur qua victum licitè aliquis lucrari potest. Secundum est, quòd cum operari manibus ordinetur ad victum quærendum,& ad otium tollendum , ac concupiscentiam refrenandã:secundum quòd ordinatur ad victum quærendũ , cadit sub necessitate præcepti,prout est necessarium ad talem finẽ: quia quod ordinatur ad finem,à fine necessitatem habet,vt scilicet intantum sit necessarium , inquantum finis sine eo esse non potest:& ideo qui non habet aliunde vnde viuere possit,tenetur manibus operari. qui autem aliàs habet vnde licitè viuere possit, non tenetur sub præcepto. secundum autem quòd ordinatur ad otium tollendum,vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratũ , quia potest multis aliis modis vel caro macerari, vel otium tolli. Primum horũ dictorum intellexit san.Th.cum dixit quòd sola victus necessitas cogit manibus operari: alterum verò cum dixit , quòd quia otium per alias vtiliores occupationes potest auferri,& carnis cõcupiscentia validioribus remediis edomari, non imminet necessitas operandi iis qui aliàs habent , aut habere possunt vnde viuant. Ad primum contra quartum viuendi modum qui est vt viuatur de iis quæ ab aliis inferuntur,negat assumptum,quia voluntariam paupertatem assumentes vt Christum sequantur , ad hoc omnia dimittunt, vt communi vtilitati deseruiant , sapientia,eruditione,& exemplo populum illustrantes, vel oratione & intercessione sustentantes. Non est autem inconueniens vt qui sua dimisit propter aliquid quod in aliorum vtilitatem vergit,de iis quæ ab aliis dantur sustentetur.declaratur exemplo militum, & rectorum reipublicæ. Ad secundum dicit primò : quòd isti maiora rependunt, scilicet spiritualia pro temporalibus,vt patet ex Apostolo 1.Cor.8.Dicit secundò , quòd voluntariam paupertatem assumentes, suis exemplis alios ad virtutes prouocant, ad contemnendorum scilicet diuitiarum.

ADVERTENDVM, quòd per hoc secundum dictũ vult san.Tho. respondere ei quod in obiectione dicebatur , posse scilicet sustineri vt qui populo seruiunt in aliquo officio , ab aliis necessaria vitæ recipiant , non autem de aliis qui in nullo officio ministrant populo. Patet enim quòd etiam isti sunt aliis sua voluntaria paupertate vtiles , dum suo exemplo eos ad bonum prouocant, eorũque suis orationibus iuuant , licet in nullo particulari officio illis ministrent , & ideo possunt ab aliis necessaria vitæ recipere. Ad tertium dicit quòd isti sunt magis vtiles aliis pauperibus quàm damnosi , quia alios ad misericordiæ operaverbis & exemplis prouocant,inducendo ad diuitiarum contemptum.quantò enim aliquis minus diuitias amat,& est intentus virtuti , tantò facilius diuitias in aliorum necessitate distribuit. Ad quartum negat assumptum,ad cuius probationem negat quòd hic viuendi modus libertatem animi impediat. Cum enim oporteat voluntarios pauperes in omni virtute perfectos esse , propter modica quæ ad sustentationem vitæ ab aliis accipiunt,libertatem animi non perdunt,quia homo per ea quæ cõtemnit,si sibi dentur, animi non perdit libertatem. Ad quintũ negat consequentiam,quia sustentatio pauperum non dependet à voluntate vnius,sed ex voluntate multorum:non est autẽ probabile quòd in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subueniant necessitatibus eorum quos in reuerentia habent propter perfectionem virtutis. Ad sextum dicit primò , quòd non est inconueniens si tales pauperes necessitates suas aliis exponant , & necessaria tam pro se quàm pro aliis petant , quia & Apostoli hoc feciſſe leguntur, non solùm ab iis quibus prædicabant , necessaria accipientes,tanquam ex testate , sed etiam ex mendicitate pro pauperibus qui erant in Hierusalem accipientes. Dicit secundò, quòd hæc mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderatè fiat , scilicet ad necessitatem,non ad superfluitatem, & sine importunitate, conspiderata conditione personarum à quibus petitur,& loci & temporis: quod obseruari necesse est ab iis qui perfectionem vitæ sectantur. Ad septimum negat antecedens. mendicitas enim non habet aliquam speciem turpis lucri , nisi cum importunitate& indiscretè fiat ad superfluitatem vel voluptatem.Ad octauũ non respõdet sanctus Thomas,quia ex solutionibus superius datis patet eius solutio.patet enim falsum esse quòd maior solicitudo requiratur ad acquirendũ aliena quantũ ad sustentationẽ vitæ sufficit , quàm ad diuitiarum congregationem aut conseruationem , quæ requiritur siquis debeat diuitiis longo tempore vti.

AD impugnationem illius responsionis quæ ponit laudandam esse mendicitatem propter humilitatem, dicit primò, quòd mendicitas cum quadam abiectione fit , quia sicut pati ignobilius est quàm agere:ita accipere quàm dare,licet propter aliquod adiunctum possit recompensatio fieri. Dicit secundò, quòd ad humiliratem pertinet ea quæ abiectionis sunt sponte assumere, non quidem simpliciter , sed secundum quòd necessarium est, quia cum humilitas sit virtus , nihil indiscretè operatur. Dicit tertiò , quòd humilitatis est siquis id quod necessarium est fieri propter virtutem, non recusat propter abiectionem,puta si charitas exigat quòd proximis aliquod abiectum officium impendatur.Ex quo infertur quòd si necessarium est ad perfectionem patperis vitæ sectandam quòd aliquis mendicet,hanc abiectionem ferre humilitatis est. Dicit quartò,quòd etiam quandoque abiecta assumere virtutis est, etiam si nostrum officium hoc non requirat, aut vt alios nostro exemplo prouocemus,quibus incumbit vt id facilius ferant.sicut dux quandoque militis officio fungitur:aut propter medicinam, puta si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus,vtiliter debita moderatione seruata vtitur abiectis vel sponte vel ab aliis impositis ad elationem animi comprimendam.

ADVERTENDVM,quòd ex dictis vult sanctus Thomas negare illam propositionem,Per mendicitatem derogatur virtuti.& cum probatur primò,quia virtuosius est dare quàm accipere, patet ex dictis quòd si sumatur accipere absolutè , id verum est.sed si sumatur cum aliquo adiuncto,scilicet quòd propter virtutem aliquis illa abiectione vtatur quæ coniungitur acceptioni ab alio,non est verum. Cum etiam probatur,quia habet speciem turpis lucri , patet hoc falsum esse, quando mendicitas quæ cum quadam abiectione fit,propter virtutem assumitur.

Vltimo loco errorem existimãtium omnem solicitudinem à Domino interdictam de victu quærendo , qui etiam superiùs est improbatus , dicit sanctus Thomas omnino irrationabilem esse.Primò , quia sequeretur hominem nihil temporale debere agere,cum omnis actus solicitudinem requirat, scilicet ad hoc vt bene & laudabiliter fiat : hoc autem neque possibile neque rationabile est obseruari , tum quia cum corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conseruationem vitæ , quis eas prætermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conseruare tenetur : tum quia expectare à Deo subsidium in iis quibus se aliquis potest per propriam actionem iuuare, prætermissa propria operatione, insipientis est, & Deum tentantis, diuinæque ordinationi repugnatur , & bonitati ipsius qua rebus Deus prouidet ,non immediatè omnia agendo ,sed alia ad proprias actiones mouẽdo. Quomodo autem intelligenda sint Domini verba,exponit inquiens , quòd cum in nobis sit agere,non autem in nobis sit vt nostræ actiones debitum consequantur effectum propter impedimenta quæ possunt contingere,præcipit Dominus nos non debere esse solicitos de eo quod ad nos non pertinet,sed ad diuinam ordinationem,scilicet de euentibus nostratũ actionũ. non autẽ prohibuit nos esse solicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere.Ex quo sequitur eũ cõtra Domini præceptum non agere , qui de agendis ab ipso solicitudinem habet,sed eum qui solicitus est de iis quæ possunt emergere,etiam si ipse proprias operationes exequatur, ita quòd ad obuiandum huiusmodi euentibus debitas actiones prætermittit.hoc enim ad errorem gentilium pertinere videtur,qui diuinam negabant prouidentiam. Propterea Dominus concludit, quòd non simus soliciti in crastinum , non ita scilicet quòd non conseruemus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria, sed ne de futuris euentibus solicitemur cum desperatione diuini auxilij , vel ne præoccupet nos solicitudo quæ erit habenda in crastino ; vnde subditur , Sufficit enim diei malicia sua. Ex omnibus prædictis infert sanctus Thomas , quòd patet diuersis modis posse viuere eos qui voluntariam paupertatem sectantur: tantò autem aliquem modum laudabiliorem esse , quantò magis à solicitudine temporalium & occupatione eitra ea animum hominis reddit immunem. De hac materia paupertatis voluntariæ san.Tho.2.2.loco prælegato,& in tractatu contra impugnantes religionem diffusè pertractat.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant. Cap. 136.

SIcut autem contra paupertatis perfectionẽ,ita & cõtra continentiæ bonũ quidã peruersi sensus homines fũt locuti.Quod quidẽ bonum continẽriæ his & similibus rationibus excludere nituntur. Viri enim & mulieris coniunctio ad bonũ speciei ordinatur. diuini autẽ est bonũ speciei quã bonũ indiuidui,magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo cõseruatur species, quã peccaret si abstineret ab actu quo cõseruatur indiuiduũ,sicut sunt comestio,potus,&alia huiusmodi.

2 Adhuc, ex diuina ordinatione dantur homini mẽbra ad generationem apta, & etiam vis concupiscibilis inciians , & alia huiusmodi ad hoc ordinata. videtur igitur contra diuinam ordinationem agere,qui omnino ab actu generationis abstinet.

3 Item, si bonum est quòd vnus contineat , melius est quòd multi:& optimum quòd omnes.sed ex hoc sequitur quòd genus humanum deficiat. non igitur bonum est quòd aliquis homo omnino contineat.

4 Amplius,castitas,sicut & aliæ virtutes,in medio consistit.sicut igitur contra virtutem agit, qui omnino concupiscentias insequitur , & intemperatus est: ita contra virtutem agit, qui omnino à concupiscentiis abstinet,& insensibilis est.

5 Præterea, nõ est possibile quin in homine cõcupiscẽtiæ venereorũ oriantur,cũ naturales sint:resistere autem omnino concupiscentiis,& quasi continuã pugnã habere , maiorẽ inquietudinẽ animo tribuit , quàm si aliquis moderatè concupiscentiis vteretur.cũ igitur inquietudo animi maximè perfectioni virtutis repugnet , videtur perfectioni virtutis aduersari quòd aliquis perpetuã cõtinentiã seruet.Hæc igitur contra perpetuã continentiã obiici videntur. quibus etiã adiungi potest præceptum Domini quod primis parentibus legitur esse datum Gẽ. 1. primo & 9.Crescite & multiplicamini , & replete terrã. quod nõ est remotũ,sed magis videtur à Domino in euangelio esse confirmatũ Mat.19.vbi dicitur:Quos Deus coniũxit,homo nõ separet. de cõiunctione matrimonij loquens.contra autẽ hoc præceptũ expresse faciunt qui perpetuã continentiã seruant. Videtur igitur non esse licitum perpetuã continentiã seruare. Hæc autẽ non difficile est soluere secundũ ea quæ præmissa sunt. Considerãdũ enim est quòd alia ratio est habẽda in his quę ad necessitatẽ vniuscuiusque hominis pertinent:atque alia in his quæ pertinẽt ad multitudinis necessitatem. In his enim quæ ad vniuscuiusque necessitatẽ pertinent,oportet quòd cuilibet prouideatur.huiusmodi autẽ sunt cibi & potus,& alia quę ad sustentationẽ indiuidui pertinẽt: vnde necessariũ est quòd quilibet cibo& potu vtatur.In his autẽ quæ necessaria sunt multitudini,non oportet q cuilibet de multitudine attribuatur,neque etiã est possibile.patet enim multa necessaria multitudini hominũ: vt sunt cibus,potus,indumentũ,domus,& alia huiusmodi,quæ impossibile est quòd per vnum procurentur : & ideo diuersorum oportet esse diuersa officia : sicutetiam in corpore diuersa membra ad diuersos actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate indiuidui , sed de necessitate totius speciei : non est necessarium quòdomnes homines actibus generationis vacẽt, sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur:puta militiæ vel contemplationi. Ex quo patet solutio ad secũdum. ex diuina enim prouidentia dantur homini ea quæ sunt toti speciei necessaria: nec tamen oportet quòd quilibet homo quolibet illorum vtatur. data est enim homini industria ædificandi,virtus ad pugnandum:nec tamen oportet quòd omnes sint ædificatores aut milites. Similiter licet sit homini diuinitus prouisa virtus generatiua,& ea quæ ad actum eius ordinantur: non tamen oportet quòd quilibet actui generationis intendat. Vnde etiam patet solutio ad tertiũ. Ab his enim quæ sunt multitudini necessaria,quanuis quantum ad singulos melius sit quòd abstineat meliorib⁹ deditus: non tamen est bonũ quòd omnes abstineãt : sicut & in ordine vniuersi apparet.quãuis enim substãtia spiritualis sit melior quã corporalis, nõ tamen esset melius vniuersum in quo essent solùm substantiæ spirituales , sed imperfectius:& quãuis sit melius oculus pede in corpore animalis , nõ tamen esset perfectũ animal nisi haberet oculũ & pedẽ.ita etiã nec multitudo humani generis haberet statũ perfectũ nisi essent aliqui intẽdentes generationis actibus,& aliqui ab his abstinẽtes,& contẽplationi vacãtes.Quod autẽ quartò obiicitur quòd necesse est virtutẽ in medio esse, soluitur per id quod suprà iam de paupertate dictũ est.medium enim virtutis nõ accipitur semper secundũ quantitatẽ rei quæ ordinatur ratione, sed secundũ regulã rationis quæ debitũ finem attingit, & circũstantias cõuenientes metitur : & sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere præter rationẽ, vitium insensibilitatis dicitur. si autẽ secundum rationẽ fiat, virtus est quæ etiam cõmunem hominis modũ excedit.facit enim homines esse in diuinæ quadã similitudinis participatione. vnde virginitas angelis dicitur esse cognata. Ad quintũ dicendũ q̃ solicitudo & occupatio quã habent hi qui cõiugio vtũtur de vxoribus, filiis, & necessariis vitæ acquirendis,est cõtinua:inquietatio autem quã homo patitur ex pugna concupiscentiarum,est ad aliquã horã:quæ etiã minoratur per hoc quòd eis aliquis nõ consentit.nam quantò magis aliquis delectabilibus vtitur , tantò magis crescit in eo delectabilis appetitus.Debilitantur enim cõcupiscentiæ per abstinentiam & alia exercitia corporalia,quæ cõueniunt his qui continentiæ propositum habent. Vsus etiã corporalium delectabiliũ magis abducit mentẽ à sua altitudine , & impedit à contẽplatione spiritualiũ,quàm inquietudo quæ prouenit in resistẽdo cõcupiscẽtiis horũ delectabilium: quia per vsum delectabiliũ,& maximè venereorũ, mens maximè carnalibus inhæret:cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili. & ideo his qui ad contemplationẽ diuinorum & cuiusque veritatis intendũt, maximè nociuũ est venereis deditos esse,& maximè vtile ab eis abstinere.Nihil autẽ prohibet, quanuis vniuersaliter dicatur vni homini melius esse cõtinentiã seruare,quã matrimonio vti, quin alicui illud melius sit.Vnde & dominus facta de continentia mentione dicit , Non omnes capiunt verbũ hoc.sed qui potest capere,capiat. Ad id autem quod de præcepto primis parentibus dato vltimò positũ est: patet responsio per ea quæ dicta sunt. præceptũ enim illud respicit inclinationẽ naturalẽ quæ est in hominibus ad cõseruandam speciẽ per actum generationis:quod tamen non est necessarium per omnes exequi,sed per aliquos:vt dictũ est. Sicut autẽ nõ expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare,ita nec expedit ab eo omni tẽpore abstinere,maximè quando necessaria erat multiplicatio generationis , vel propter hominum paucitatem , sicut in principio quando humanum genus cepit multiplicari ; siue propter paucitatem fidelis populi , quando oportebat ipsum

per carnalem generationem multiplicari, vt fuit in veteri testamento. & ideo consilium de continentia perpetua obseruanda reseruatum est temporibus nouitestamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

Super cap. 136.

POSTQVAM disputauit san. Thomas contra impugnantes pauperttatem voluntariam, vult consequenter contra eos qui perpetuam continentiam impugnant disputare. Circa hoc autem duo facit. Primò disputat contra impugnantes perpetuã continentiam. Secundò contra eos qui matrimonium virginitati æquabant, cap. seq. Quantum ad primum adducit rationes impugnantium perpetuã continentiã, & eas soluit. Arguebant igitur primò sic. Bonum speciei est diuinius quàm bonum indiuidui. ergo magis peccat qui omnino abstinet ab actu quo conseruatur species, quàm peccaret si abstineret ab actu quo conseruatur indiuiduum: sed commixtio maris & fœminæ ad bonum speciei ordinatur. ergo &c. Respondet sanctus Tho. quòd in iis quæ ad vniuscuiusque necessitatem pertinent, ad sustentationem scilicet indiuidui, oportet quòd cuilibet prouideatur: & ideo oportet quòd quilibet cibo & potu vtatur, in iis autem quæ necessaria sunt multitudini, nõ oportet, neque possibile est quòd cuilibet de multitudine attribuatur, quia multa sunt necessaria homini, vt cibus, potus, & huiusmodi, quæ impossibile est vt per vnũ procurentur, & ideo diuersorum oportet esse diuersa officia, sicut & in corpore diuersa membra ad diuersos actus ordinantur. quia igitur generatio non est de necessitate indiuidui, sed speciei, nõ est necesse quòd omnes homines illi vacent.

ET est aduertendũ sensum huius respõsionis esse, quòd quædam sunt ordinata ad indiuidui conseruationem, sine quibus indiuiduũ conseruari non posset, sicut est vsus cibi & potus, & ista necesse est vt à quolibet indiuiduo habeantur, quædã verò sunt ordinata ad multitudinis bonum, sine quibus scilicet multitudo conseruari non posset, vt est generationis actus, & ista nõ est necesse à quolibet indiuiduo fieri, sed sufficit quòd aliqui de multitudine illi operi intendãt aliis in aliis officiis occupatis. Vnde netur cõsequentia, quia non est similis ratio de iis quæ ad necessitatem indiuidui pertinent, & de iis quæ pertinent ad necessitatem speciei. Nisi enim illis intendat hic homo singularis, ipse conseruari non posset: non autem si istis non vacet, non poterit species conseruari. sunt enim alij quorum opere conseruari potest.

SED occurrit dubium. Nam san. Tho. in vtroque membro suæ distinctionis vtitur cibo & potu pro exemplis, & sic videtur q9 vti cibo & potu sit vnicuique necessarium, & nõ sit vnicuique necessarium. Respondetur, quòd est idem exemplũ materialiter, non autem formaliter. Dupliciter enim potest considerari cibus & potus. Vno modo quantũ ad vsum, & sic pertinet ad primum membrũ. vnde dixit san. Tho. necessariũ est q9 quilibet homo cibo & potu vtatur. Alio modo quantũ ad procurationem & præparationẽ, & sic pertinet ad secundum membrum. non enim necesse est perire indiuiduum, si ipsum sibi non procuret & præparet cibum & potũ, quia potest illi per alios præparari: sed bene multitudo periret si nullus esset qui cibum procuraret & potũ. Vnde dixit san. Tho. q9 multa sunt necessaria multitudini hominum, vt cibus, potus, indumentũ, domus, & huiusmodi, quæ impossibile est vt per vnũ procurentur. Secundò ex diuina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, & vis concupiscibilis incitans, & alia huiusmodi. ergo &c. Respondetur ex dictis, q9 licet homini sint diuinitus prouisa ea quæ ad generationis actum ordinantur tanquam toti speciei necessaria, non tamen oportet q9 quilibet actui generationis intendat. Nã data est homini industria ædificandi, & virtus ad pugnandum, nec tamen oportet q9 omnes sint ædificantes aut milites. Tertiò, si bonum est q9 vnus contineat: ergo melius quòd multi. ergo optimum q9 omnes, hoc est inconueniens. ergo &c. Ex prædictis respondet, quòd ab iis quæ sunt multitudini necessaria, cuiusmodi est generationis actus, quanuis melius sit quantum ad singulos quòd abstineat melioribus deditus, non tamen est bonum quòd omnes abstineant. declaratur & ex ordine vniuersi, & ex corpore animalis, in quibus non esset melius vt totum esset quale est nobilior pars. Vnde patet consequentiam illam nullam esse. Quarèo. Castitas, sicut aliæ virtutes, in medio consistit. ergo contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis abstinet. Respondet ex iis quæ dicta sunt superius de pauperta-te, quòd cum medium virtutis non accipiatur secundum quantitatẽ quæ ratione ordinatur, id est, cui ratio habet modum imponere, sed secundum regulam rationis quæ debitum finem attingit, & circunstantias conuenientes metitur, ab omnibus venereorum delectationibus abstinere præter rationem, insensibilitatis vitium dicitur: si autem secũdum rationem fiat, virtus est, quæ etiam communem hominis modum excedit, vnde virginitas angelis dicitur esse cognata. Quintò. Resistere omnino concupiscentiis, & quasi continuam pugnam habere, multorem inquietudinẽ animo tribuit quàm si eis aliquis moderatè vteretur. ergo perfectioni virtutis aduersatur, quia inquietudo animi maximè perfectioni virtutis repugnat. Respondet sanctus Thomas & dicit primò, quòd solicitudo & occupatio, quã habent coniugati de vxoribus & aliis, est continua: inquietudo autem ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam, quę etiam minoratur ex hoc quòd eis aliquis non consentit, & per abstinentiam & alia exercitia corporalia. Dicit secundò, quòd vsus corporalium delectabilium magis abducit mentem à sua altitudine, & impedit à cõtemplatione spiritualium, quàm inquietudo in resistendo concupiscentiis: quia cum delectatio faciat appetitum quiescere in re delectabili per vsum delectabilium, & maximè venereorum: mens maximè carnalibus inhæret. Dicit tertiò, quòd nihil prohibet, quanuis vniuersaliter dicatur vni homini melius esse continentiam seruare quàm matrimonio vti, quin alicui illud melius sit: quod ostenditur ex verbis Domini qui in Matthæo facta de continentia mentione, dicit: Non omnes capiunt verbum hoc: sed qui potest capere, capiat. Circa hoc vltimum dictum, aduertendum quòd sicut lex vniuersaliter statuit quid sit agendum, quia illud pro maiori parte bonum est vtile, tamen in aliquo casu melius est legem non seruare: sicut lex statuit depositum esse restituendum, & tamen si quis deposuerit gladium, & postea sit effectus furiosus, non est ei restituendus gladius: ita vniuersaliter dicitur melius esse vnicuique singulariter considerato quod contineat, quia pro maiori parte ita est, & tamen alicui melius erit matrimonio vti, quia ex sua naturali cõplexione minor ei erit inquietudo mentis in matrimonio quàm in continentia, & magis poterit contemplationi & spiritualibus vacare: & hoc est quòd in hoc vltimo dicto intendit sanctus Thomas. Patet autem ex ista responsione sanctum Tho. velle negare antecedens per primum dictum, per secundum autem etiam negare consequentiam.

Vltimò adducitur præceptum Domini primis parentibus datum, cum dicitur Genesis 1. & 9. Crescite & multiplicamini, & Matthæi 19. sed inquit sanctus Thomas primò ex prædictis patere responsionem. cum enim illud præceptum respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conseruandam speciem per actum generationis, non est necessarium per omnes executioni mandari, sed per aliquos. Dicit secundò, quòd non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere, maximè quando necessaria erat multiplicatio generationis vel propter hominum paucitatẽ, sicut in principio humani generis, vel propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, vt fuit in testamento veteri: & ideo consilium continentia perpetua reseruatum fuit temporibus noui testamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur, scilicet per baptismum.

CIRCA hoc quòd dicitur non licuisse omni tempore ab actu generationis abstinere, quia videlicet non licuit in principio generis humani nec in veteri testamento, dubitatur, quia oppositum huius videtur dici quarto Sententiarum distinctione trigesima tertia, quæstione tertia, articulo secundo ad secundum, vbi ait sanctus Thomas, quòd non peccasset virginitatem seruãs etiam tempore Moysi. Respondetur, quòd de tempore legis Moysi dupliciter loqui possumus, aut scilicet quantum ad tempus sequens sufficientem multiplicationem fidelium, aut quantum ad tempus in quo necesse erat multiplicari fideles per carnalem generationem, nondum facta sufficienti multiplicatione colentium Deũ. Primo modo intelligitur quod dicitur in quarto Sententiarum. Vnde ait ibidem, quòd facta multiplicatione colentium Deum sufficienti non peccasset virginitatem seruans etiam tempore Moysi. Secundo modo intelligitur quod dicitur hoc loco. Vnde & hic ait, quòd non expediebat ab actu generationis abstinere, quando necessaria erat multiplicatio generationis propter paucitatem fidelis populi, vt fuit in veteri testamento, intellige quantum ad aliquod tempus veteris testamenti. loco etiam prælegato ad primum ait, quòd superfluum esset siquis seruare vellet virginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi, intellige similiter quantum ad aliquod tempus illius legis. Simili modo intelligendum est quod dicitur quarto Sententiarum, distinctione quadragesimanona, quæstione quinta, articulo tertio ad tertium. vbi dicitur quòd tempore legis Moysi quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile à commixtione carnis abstinere.

Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant. Cap. 137.

SEVERVNT autẽ & alij qui licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonij æquabant. quæ est hæresis Iouiniani. Sed huius erroris falsitas satis ex prædictis apparet, cũ per continentiam homo reddatur habilior ad mentis eleuationem in spiritualia & diuina, & quodammodo supra statum hominis ponatur in quadam similitudine angelorum. Nec obstat quòd aliqui perfectissimæ virtutis viri matrimonio vsi sunt, vt Abrahã, Isaac, & Iacob: quia quantò virtus mentis est fortior, tantò minus potest per quæcunque à sua altitudine deiici. nec tamen quia ipsi matrimonio vsi sunt, minus contemplationem veritatis & diuinorum amauerunt: sed secundum quòd conditio temporis requirebat, matrimonio vtebantur ad multiplicationem populi fidelis. nec tamen perfectio alicuius personæ est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit vti minori bono, quàm alius maiori bono imperfectiori mente. non igitur quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam seruant, propter hoc status matrimonij est perfectior quàm status continentiæ, vel ei æqualis.

Super cap. 137.

SECVNDO loco impugnat san. Tho. hæresim Iouiniani non improbantis quidem perpetuam continentiam, sed ei statum matrimonij æquantis. Contra enim ipsum arguit ex præcedentibus sic: Per continentiam homo redditur habilior ad mentis eleuationem in spiritualia & diuina, & quodammodo supra statum hominis ponitur in quadam similitudine angelorum. ergo status continentiæ est perfectior statu matrimonij.

ADVERTE, quòd fundamentum huius rationis est, quia bonum animæ præfertur bono corporis, & bonum cõtemplatiuæ vitæ præfertur bono actiuæ, & similiter bonum diuinum est potius bono humano, & hæc omnia excellentiora bona virginitati conueniunt. Hinc autem inquit san. Tho. non obstat quòd aliqui perfectissimæ virtutis viri matrimonio vsi sunt, vt Abraham, Isaac, & Iacob, tum quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quæcunque à sua altitudine deiici, tum quia non minus contemplationem veritatis & diuinorum amauerunt matrimonio vtentes: sed secundum quòd conditio temporis requirebat, matrimonio vtebãtur ad multiplicationem populi fidelis: tum quia perfectio alicuius personæ non est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit vti minori bono, & alius maiori bono imperfectiori mente.

AD euidentiã primi dicti istius responsionis aduertendũ est, quòd, vt ex superioribus patet, continentia laudabilis est, inquãtũ per ipsam homo ad diuinorum contemplationem redditur habilior. potest autem contingere quòd aliquis in matrimonio existens propter mentis virtutem & stabilitatem, ex vsu matrimonij non deiiciatur à diuinorum contemplatione, sed illi magis vacet, quàm aliquis in cælibatu viuens, & tunc iste perfectioris virtutis est quàm seruans continentiam, non quia matrimonium perfectius sit cõtinentia, sed quia iste qui matrimonio vtitur, magis adhæret Deo per contemplationem, quàm ille qui in cælibatu viuit. & sic dicuntur Abraham, Isaac, & Iacob perfectissimæ virtutis fuisse, licet matrimonio vsi fuerint, quia maximè vacationi diuinorum intendebant, nec propter matrimonij vsum ab ea deiiciebantur, eò q9 mentem stabilem ac firmam in diuinis rebus haberent, & firmiorem quàm multi habeant continentes.

AD euidentiam secundi dicti, considerandum est ex doctrina san. Tho. 2.2. quæst. 152. art. 4. ad primum & ad secundum, quòd licet virginitas sit melior quàm castitas coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse quàm virgo, si ille scilicet habeat animũ magis paratum ad castitatem seruandam si oporteret, quàm is qui est actu virgo. Prædicti autem habuerunt animum sic dispositum quòd parati erant virginitatem seruare si fuisset tempori congruum, ideo non fuerunt continentibus inferiores, sed aliquibus etiam superiores fuerunt. Vnde Augustinus in libro de bono coniugali dicit Ioannis cælibatum & Abrahæ coniugium pro temporum distributione Christo militasse, sed continentiam Ioannem in opere, Abraham verò in solo habitu habuisse. Hoc est quod significauit sanctus Thomas cum ait, quod non minus contemplationem diuinorum amauerunt matrimonio vtentes. sed secundum temporis exigentiam matrimonio vtebantur.

AD euidentiam tertij dicti aduertendum est, quòd stante simul quòd aliquis imperfectiorem statum sequatur quàm alius, & tamen ille perfectior sit: quia potest esse quòd ille qui est in statu imperfectiori, aliquã alham excellentiorem virtutẽ habeat quàm ille qui est in statu perfectiori. tunc enim ille perfectior diceretur, non ratione perfectioris status in quo viuat, sed ratione perfectioris virtutis quam haber, licet in statu sit secundum suam naturam imperfectioti. hoc voluit significare sanctus Thomas cum inquit, quòd cum perfectiori mente aliquis possit vti minori bono quàm alius maiori, puta ex maiori charitate, perfectio alicuius personę non est sufficiens argumentum ad perfectionem status.

De errore eorum qui vota impugnant. Cap. 138.

QVIBVSDAM autem visum est stultũ esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcunque seruandum. Vnum quodque enim bonum quantò liberius agitur, tantò virtuosius esse videtur. quãtò autem ex maiori necessitate quis ad aliquid obseruandum astringitur, tantò minus liberè id agere videtur. videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorũ actuum per hoc quòd ex necessitate obedientiæ vel voti fiunt. Vidĕtur autem huiusmodi homines necessitatis rationẽ ignorare. Est enim duplex necessitas: quædam coactionis: & hæc laudem virtuosorum actuum diminuit: quia voluntario contrariatur. coactum enim est quod est voluntati contrarium. est autẽ quædã necessitas ex interiori inclinatione procedẽs: & hæc laudẽ virtuosi actus nõ minuit, sed auget. facit enim voluntatẽ magis intensè tẽdere in actum virtutis. patet enim quòd habitus virtutis quantò fuerit perfectior, tantò vehemẽtius voluntatem facit tendere in bonũ virtutis, & minus ab eo deficere. quòd si ad finẽ perfectionis deuenerit, quãdã necessitatẽ infert ad bene agendũ: sicut est in beatis, qui peccare nõ possunt, vt infrà * patebit. nec tamẽ propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati. Est autẽ & alia necessitas ex fine: sicut cũ dicitur alicui necesse habere nauẽ, vt transeat mare. patet autẽ quòd nec huiusmodi necessitas libertatẽ volũtatis diminuit, nec actuũ bonitatẽ: quin potiº quod quis agit quasi necessariũ ad finẽ, ex hoc ipso laudabile est: & tantò laudabilius, quãtò finis fuerit melior. necessitas autẽ obseruãdi quæ quis voluit, aut obediendi ei cui se suppossuit, nõ est necessitas coactionis: sed nec etiã ex interiori inclinatione prouenies, sed ex ordine ad finẽ. est enim necessarium volenti hoc vel illud agere: si debet votum impleri, aut obedientia seruari. cum igitur hi fines laudabiles sint, vtpote quibus homo se Deo subiicit: necessitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis. Est autẽ vlterius cõsiderandũ quòd dum implẽtur aliqua quę quis vouit, vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se subdidit, propter Deũ, maiori laude & remuneratione sũt digna. Contingit autẽ vnum actum duorũ vitiorum esse: dum actus vnius vitij ad finẽ alterius vitij ordinatur: vt cum quis furatur vt fornicetur: actus quidẽ secundum speciem suã est auaritiæ: secundũ intentionẽ verò luxuriæ. Eodẽ autem modo & in virtutibus cõtingit quòd actus vnius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut cum quis dat sua vt cum altero amicitiam habeat charitatis: actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis. huiusmodi autẽ actus maiorem laudem habet ex amore virtutis, scilicet ex charitate, quàm ex li-

*Libro 4.

beralitate. vnde & si remittatur in eo quòd liberalitatis est ex eo quòd ad charitatem ordinatur: laudabilior & maiori mercede dignus erit quàm si liberalius ageretur non in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem se à venereis: & quidem si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiæ. si autem ex voto: refertur vlterius ad aliam virtutem, cuius est Deo aliquid vouere, scilicet ad religionem, quæ potior est castitate vel abstinentia: vt potè faciens nos rectè habere ad Deum. erit ergo actus continentiæ vel abstinentiæ laudabilior in eo quod ex voto facit: etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quòd delectatur in potiori virtute quæ est religio.

2 Item, id quod potissimum est in virtute, est debitus finis. nam ex fine principaliter ratio boni manat. si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem breuem: laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit: licet in progressu viæ lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deũ: illum actum Deo offert. sed si ex voto hoc faciat: non solùm actum, sed etiam potentiam offert Deo. & sic patet quòd propositum suum est ad aliquid maius Deo exhibendum. erit ergo actus eius virtuosior ratione maioris boni intenti, etsi in executione alius videatur feruẽtior.

3 Præterea, voluntas præcedens actum manet virtute in tota consecutione actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat. non enim oportet quòd qui propter Deũ aliquod iter arripuit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. patet autem quòd ille qui vouit se aliquid facturum, intẽtius illud voluit quàm qui simpliciter facere disponit: quia non solùm facere voluit, sed voluit se firmare, vt nõ deficeret à faciendo. ex hac igitur voluntatis intẽtione redditur executio voti cum intentione quadam laudabilis: etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse. sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit quam quod fit sine voto: cæteris tamen paribus.

Super cap. 138.

POSTQVAM disputauit san. Thomas contra Vigilantium voluntariam paupertatẽ impugnantem, & contra eos qui perpetuam impugnant continentiam, vult contra eos qui vota impugnant & obedientiã, disputare. Circa hoc autẽ duo facit. Primò adducit eorũ rationẽ, & soluit. Secundò cõtra eos arguit. Dicitur ergo primò, quòd quibusdã visum est stultũ esse obligare se voto ad obediendũ alicui, aut ad quodcunque seruandum, hac scilicet ratione quia videtur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quòd ex necessitate obedientiæ vel voti fiunt. Vnũquodque enim bonum quantò liberius agitur, tantò virtuosius esse videtur, quantò autem aliquis ad aliquid obseruandum astringitur maiori necessitate, tantò minus liberè id agere videtur. Respondet autem sanctus Thomas, quòd isti videntur rationem necessitatis ignorare. Et duo dicit. Primò quòd cum sit triplex necessitas, scilicet coactionis, & ex interiori inclinatione procedens, & ex fine, necessitas coactionis laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur, non autem aliæ duæ necessitates: imò necessitas ex interiori inclinatione procedens ipsam auget, quia facit voluntatem intensè tendere in actum virtutis: & si habitus virtutis ad finem perfectionis deuenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, vt in beatis, nec tamen propter hoc aliquid libertati voluntatis deperit, nec bonitati actus. Idem est de necessitate finis. quod enim quis agit tanquam necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est, & tantò laudabilius quantò finis fuerit melior. Dicitur secundò, quòd necessitas obseruandi quæ quis vouit, aut obediendi ei cui se supponit, est tantum necessitas finis. est enim necessarium venti hoc vel illud agere si debet votum impleri, aut obedientia seruari, & ideo cum ij fines laudabiles sint, vt pote quibus homo se Deo subiicit, necessitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis. Ex ista responsione patet, quòd admissa minore de necessitate coactionis, alia propositio subintellecta, scilicet quòd talis sit necessitas voti obseruandi & obedientiæ implendæ, falsa est. Si autem intelligarur ipsa minor de altera aliarum duarum necessitatum, falsa est, quia huiusmodi necessitas neque libertatem neque voluntatium tollit.

SED occurit circa hoc dubium. Vt enim dicitur in q. de malo q. 16. art. 5. liberum arbitrium dicitur eo quòd in diuersa posit, sed homo non potest in diuersa respectu eius boni ad quod ex interiori inclinatur ex necessitate, vt patet in beatis qui semper actu diligunt Deum, & non possunt non actu ipsum diligere dilectione charitatis. ergo talis necessitas non stat cum libertate. ergo malè dicitur, quòd necessitas huiusmodi nihil tollit de libertate voluntatis. Respondetur, quòd cum libertas duobus modis sumatur, scilicet vt opponitur necessitati coactionis, & vt opponitur necessitati naturalis inclinationis, non est de ratione ipsius inquantum opponitur necessitati coactionis, quòd in diuersa possit, sed quòd voluntatis inclinatione quis operetur, quod potest conuenire etiam agenti aliquid ex naturali inclinatione. Nam voluntas vult id in quod homo naturali inclinatione voluntatis fertur. cum voluntatis actus nihil aliud sit quàm inclinatio volentis in aliquod. per oppositum autem quod quis necessitate coactionis agit, inuitus agit, & contra voluntatem. De ratione autem libertatis inquantum opponitur necessitati naturalis inclinationis est, quòd in diuersa possit, quia non habet determinationem ad vnum. vnde veri quæst. 2. 2. artic. 6. inquit sanctus Thomas, quòd voluntas dicitur libera inquantum necessitatem non habet. de hac ergo loquitur sanctus Thomas loco allegato, hic verò loquitur de libertate vt opponitur coactioni. Secundò arguit san. Thomas contra prædictũ errorem, ostendens quòd dum implentur aliqua quæ quis vouit, vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, illa maiori laude & remuneratione sunt digna. hoc autẽ probat triplici ratione. Pro prima ratione duo præmittit. Vnũ est, quòd cõtingit vnum actum duorum esse vitiorum, dũ actus vnius vitij ad finem alterius vitij ordinatur, & similiter actum contingit vnius virtutis ad aliam ordinari, sicut cum aliquis dat suã, vt cum alio amicitiam charitatis habeat. Alterum est, quòd huiusmodi actus virtutis maiorem laudẽ habet ex charitate ad quam ordinatur, quàm ex liberalitate, cuius est actus secundum suam speciem. Vnde si remittatur in eo quòd liberalitatis est, laudabilior est ex eo quòd ad charitatẽ ordinatur, & maiori mercede dignus, quàm si liberalius ageretur non in ordine ad charitatem. Tunc sic. Si aliquis faciat aliquod opus virtutis absque voto, puta ieiunet vel contineat, erit actus vel castitatis vel abstinentiæ. si autẽ ex voto faciat, refertur vlterius ad religionis virtutem, cuius est aliquid Deo vouere, quæ virtus est potior castitate & abstinentia, vtpote faciens nos rectè habere ad Deum. ergo est laudabilior, eo quòd ex voto facit, etiam si non delectetur in abstinentia vel castitate, ex eo quòd delectatur in potiori virtute quæ est religio.

CVM dicitur quòd vouere actus est religionis, aduertendũ ex doctrina sancti Thomæ 2. 2. quæst. 88. artic. 5. & 6. quòd actus qui ex voto fiunt, inquantum huiusmodi ad cultum diuinũ pertinent quasi quædam sacrificia, quia vorum est quędam promissio Deo facta. promissio autem nihil aliud est quàm ordinatio eius quod promittitur in eum cui promittitur, & sic votũ est ordinatio quædam eorum quæ quis vouet in diuinum cultum seu obsequium. ordinare autem actum cuiuscunque virtutis in cultum & obsequium Dei, ad religionis virtutem pertinet, ideò conuenienter dicitur quòd vouere actus religionis est.

SED occurrit dubium circa hoc quod addit sanctus Thomas, etiam si non delectetur in castitate vel abstinentia. Videtur enim de ratione habitus esse vt faciat delectationem in opere suo, vt patet per Philosophum secundo Ethicorum. ergo non videtur bene dictum quòd aliquis operãs opus castitatis vel abstinentię in ordine ad religionem, in ipso opere non delectetur, vt ratio videtur supponere. Ad hoc potest etiam tripliciter responderi. Primò quòd non asserit illud sanctus Thomas, sed sub conditione loquitur, inquiens ita esse etiam si non delectetur operans in ipsa castitate vel abstinentia. Secundò, quòd non loquitur hic de illis actibus secũdum quòd ab habitu castitatis & abstinentiæ proueniunt, sed secundum quòd materialiter sunt opera castitatis & abstinentiæ, sicut & aliquis quandoque operatur iusta, non tamen ex habitu & virtute iustitiæ. Tertiò ex dicti. 5. Tho. 2. 2. q. 123. ar. 8. ad 2. de mente Philo. 1. Ethi. respondeti potest, q̃ non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, nisi inquantũ quis attingit finẽ. possunt enim opera virtutũ secũdũ sui naturã esse tristia, licet propter finẽ sint delectabilia.

Secundò.

Secundò, si aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert. Si autem ex voto hoc faciat, non solùm actum offert Deo, sed etiam potentiam. ergo propositum suum est ad aliquid maius Deo offerẽdum. ergo ille actus erit virtuosior, etsi in executione alius videatur feruentior. probatur vltima consequentia, quia cum potissimum in virtute sit finis, si finis fuerit eminentior, quamuis in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem breuem, laudabilior erit qui maius aliquod propter virtutem intendit, licet in progressu viæ lentus procedat.

QVVM dicitur vouentem non solùm actum, sed etiam potentiã Deo offerre, aduertendum est illud sic intelligendum esse, quòd vouens non solùm dat Deo actum ad quem se voto obligauit, sed etiam Deo potestatem agendi offert, quia de cætero non potest licitè facere contra id quod vouit, & ideo dicitur maius aliquid Deo offerre quàm non ex voto agens: sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quàm qui fructus tantùm daret.

CIRCA hanc rationem duplex dubium occurrit. Primum est, quia quum assumatur quòd si finis fuerit eminentior, actus erit virtuosior, non subsumitur vt debet subsumi, quòd finis ex voto aliquid agentis sit eminentior, sed quòd vouens maius aliquid agere propter Deum proponit. hoc autem non pertinet ad finem, sed ad id quod ordinatur ad finem. Vnde & exemplum etiam quod assumitur ad manifestationem illius propositionis, non videtur ad propositum. quòd enim vnus proponat longiorem viam agere propter virtutẽ, quàm alius, non ostendit ipsum agere propter eminentiorem finem, cùm vtriusque finis sit virtus, sed quòd ad eundem finem maius aliquid ordinat.

Secundum est, quia non videtur hæc consequentia valere: Faciens aliquid ex voto maius aliquid offert Deo quàm faciens nõ ex voto: ergo actus eius est virtuosior. Nam (vt patet Marci 12. & Lucæ 21.) magis laudatur à Domino vidua paupercula quæ duo æra minuta in gazophylacium misit, quàm diuites qui multum miserunt.

AD primum dicitur, quòd de fine dupliciter loqui possumus. Vno modo de ipsa re absolutè quæ est finis, alio modo de eo quod quis intendit circa rem quæ est finis, sicut finis auari est pecuniæ possessio aut vsus. Ad hoc quòd vna operatio sit altera virtuosior aut laudabilior, sufficit quòd altero illorum modorũ habeat eminentiorem finem. dicitur ergo quòd optimè subsumitur de fine in hac ratione, sed secundo modo. Res enim quæ in proposito est finis, materialiter est Deus: ipsa autem subiectio ad Deum est finis tanquam id quod circa Deum intenditur, qui potest dici finis tanquam rei quæ est finis assecutio: & quia maiorem subiectionem ad Deum intendit qui aliquid agit propter Deum ex voto, quàm qui agit non ex voto: ideo eminentior est finis sui operis, quàm finis operis non operantis ex voto. Vnde sanctus Thomas secunda secundæ hanc rationem pertractans, ait quòd ille qui aliquid vouet & facit, magis se subiicit Deo quàm qui facit solùm. Exemplum etiam est ad propositum. Nam licet longitudo viæ absolutè sumpta habeat rationem ordinati ad finem, tamen labor intentus per ipsam ad acquirendam virtutem habet rationem finis proximi: & ideo quia proponens longam viam agere propter virtutem, intenditmaiorem laborem in acquirenda virtute, quàm proponẽs breuem viam agere. ideo eminentiorem finem intendit. Ad secundum dicitur quòd facere aliquid maius propter Deum, cæteris paribus est virtuosius, quia maiorem Dei dilectionem ostendit: sicut qui maius aliquid & difficilius propter amicum operatur, ostendit se illum magis diligere: ideo qui magis se subiicit Deo, virtuosiùs operatur. Non obstat autem vidua illa, quia licet id quod obtulit, parum fuerit & minus quàm id quod diuites offerebãt, considerata rei quantitate absolutè, erat tamen magnum per comparationem ad ipsam quæ paupercula erat. vnde considerata eius paupertate maius offerebat quàm diuites. hoc autem ostendit Dominus quum ait quòd omnes ex eo quod abundabat illis, miserunt: hęc verò de penuria sua omnia quæ habuit misit. Et sic patet quòd non erat paritas ex parte offerentium. Tertiò, ille qui vouit se aliquid facturum, intentiùs, id est, maiori intentione illud voluit quàm qui simpliciter facere disponit. Ergo ex hac intentione redditur executio voti cum intẽtione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus vel remissè. ergo laudabilius fit quod ex voto fit, quàm quod fit sine voto, cæteris tamen paribus antecedens probatur, quia vouens non solùm facere voluit, sed voluit se firmare vt nõ deficeret à faciendo. consequentia verò prima probatur, quia voluntas præcedẽs actum retinet virtute in tota consequutione actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quando de tali proposito voluntatis in executione operis non cogitatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm quis aliquid vouet, voluntatis intentio in duo fertur, scilicet in id quod se facturum vouet, & in immobilitatem voluntatis ac firmitatem. vult enim voluntatem suam esse firmatam ac stabilitam in eo faciendo, ita quòd non liceat sibi deinceps ab illo proposito resilire. propter hoc dicitur quòd vouens se aliquid facturum, intentius in illud fertur quàm non vouens & agens, cuius voluntas non fertur nisi in actum: & quia hæc intentio vouentis laudabilis est, laudabiliórque quàm intentio proponentis se aliquod bonum facturum, sed non vouentis, & manet virtute in executione operis, etiam quando de tali proposito voluntatis non cogitatur: ideo actus ipse in executione ex illa intentione prima vouentis qua disposuit se firmiter & immobiliter operari, aliquam laudabilitatem habet, quam non habet opus factum non ex voto. propterea optimè infert sanctus Thomas ex illa prima intentione vouentis, actum factum ex voto laudabiliorem esse, quàm sit actus qui non est factus ex voto. Notanda sunt autem verba vltima san. Tho. scilicet Cæteris paribus. Ex hoc enim datur intelligi quòd de eodem actu loquendo, puta abstinentiæ, castitatis, & huiusmodi, est laudabilius illud facere ex voto, quàm facere sine voto, eisdem & æqualibus circunstantiis concurrentibus: sed vbi cætera non sint paria, puta quòd vnus maiori charitate ageret id quod sine voto agit, quàm alius agat id ad quod voto obligatur, & similia, non est necesse laudabilius esse agere ex voto quàm agere sine voto. Hanc materiam plenissimè pertractat sanctus Thom. secunda secundæ, loco prælegato, & in tractatu de perfectione vitæ spiritualis, cap. 11.

Laudabilius est aliquid agere ex voto quàm sine voto.

Quòd merita & peccata non sunt paria.

Cap. 139.

EX his autem manifestum est quòd neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Consilium enim non datur nisi de meliori bono. dantur autem consilia in lege diuina de paupertate, continentia, & aliis huiusmodi, vt suprà *dictum est. Hæc igitur meliora sunt quàm matrimonio vti, & temporalia possidere: secundum quæ tamen contingit virtuosè agere ordine rationis seruato, vt suprà *ostensum est. non igitur omnes actus virtutum sunt pares. *Idem 1. 2. 9. 73. ar. 2.* *Quòd merita non sunt paria.* *Cap. 130. *Cap. 120.*

2 Adhuc, actus speciem recipiunt ex obiectis: quantò igitur obiectum est melius, tantò & actus erit virtuosior secundum speciem suam. finis autem melior est his quæ sunt ad finem: quorum tantò aliquid melius est, quantò est fini propinquius. inter actus igitur humanos ille est optimus qui in vltimum finem, scilicet Deũ, immediatè fertur: post quem tantò actus melior est secundum suam speciem, quantò obiectum est Deo propinquius.

3 Amplius, bonum in actibus humanis est secundum quòd ratione regulantur. contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quando actus qui sunt ipsius rationis, magis habent de bono rationis quàm actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

4 Item, præcepta legis optimè ex dilectione implentur, vt suprà dictum est. contingit autem aliquem alio ex maiori delectatione quod faciendum est facere. erit igitur virtuosorum actuum vnus alio melior.

5 Præterea, si ex virtute actus hominis boni reddantur, contingit autem intentionem etiam eandem maiorem esse in vno quàm in alio: oportet ergo quòd humanorum actuum sit vnus alio melior.

6 Item, si ex virtutibus actus humani boni reddantur: oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. contingit autem virtutem vnam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitate, & magnanimitatem moderantia. erit igitur humanorũ actuum vnus alio melior. Hinc est quod dicitur 1. Cor. 7. Qui matrimonio iungit virgines suas, bene facit: qui autem non iun- *Auth. sac. scriptura.*

Quod omnia peccata non sint paria.

gir,melius facit.Et eisdē etiam rationibus apparet quòd non omnia peccata sunt paria: cùm per vnū peccatū magis discedatur à fine quàm per aliud: & magis peruertatur ordo rationis, & maius nocumentum proximo inferatur.Hinc est quod dicitur Ezech.16.Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis. Per hoc autem excluditur quorundā error,dicentium omnia merita & peccata esse. Quòd tamen omnes virtuosi actus sint æquales,ex hoc videbatur aliquā rationē habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni.vnde si omnium bonorum actuum est idem finis boni,oportet omnes æqualiter bonos esse.licet autem sit vnus finis vltimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diuersum bonitatis gradū accipiunt. Est enim in his bonis quæ ad vltimum finem ordinantur , differentia graduum , secundum quòd quædam sunt aliis meliora,& fini vltimo propinquiora. vnde in volūtate & actibus eius gradus bonitatis erit secundū diuersitatē bonorum ad quę terminatur volūtas & eius actus,licet vltimus finis sit idem. Similiter etiā quòd omnia peccata sunt paria,videtur ex hoc habere rationem,quia peccatū in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis præterit regulā rationis. ita autem præterit regulā rationis qui in modico à ratione recedit,sicut qui in magno.videtur igitur peccatū æquale,siue in modico siue in magno peccetur. Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudiciis agitur.nam si alicui statuatur limes quē non trāsgrediatur, nihil refert apud iudicē siue multum siue modicum sit trāsgressus:sicut non refert ex quo pugil limites cāpi exiuit, vtrum parū an longius progrediatur. ex quo igitur regulā rationis pertransiit,non refert vtrum in modico vel in magno ipsum transuerit. Sed siquis diligenter inspiciat,in omnibus quorum perfectio & bonū in quadam cōmensuratione consistit: quantò magis à debita mensuratione receditur,tantò maius erit malū: sicut sanitas consistit in debita cōmensuratione humorum: & pulchritudo in debita proportione membrorū : veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem.patet autē quòd quantò est maior inæqualitas in humoribus,tantò est maior infirmitas:& quantò est maior inordinatio in membris, tantò est maior turpitudo. & quantò magis à veritate receditur,tātò est maior falsitas.non enim est tam magna falsitas æstimātis tria esse quinque,sicut eius qui æstimat tria esse centum.bonum autē virtutis in quadam commensuratione consistit, est enim medium secundum debitam limitationem circunstantiarum inter contraria vitia constitutum. quantò igitur magis ab hac harmonia receditur, tantò est maior malitia. Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos à iudice positos transire. nam virtus est secundum se bonum. vnde virtutem transgredi est secundum se malum:& ideo oportet quòd magis à virtute recedere sit maius malum. transgredi autem terminum à iudice positum non est secundum se malum , sed per accidens , inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens,non est necessarium quòd si simpliciter sequitur ad simpliciter , & magis sequatur ad magis:sed solùm in his quæ sunt per se.non enim sequitur si album est musicum,quòd magis album sit magis musicum.sequitur autem si album est disgregatiuum visus,quòd magis album sit magis disgregatiuum visus.

Excluſio erroris.

Ratio contraria opinioni præmissæ obuiantis.

Ratio opinionis contrariæ de æqualitate peccatorum.

Improbatio.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quòd quoddam est mortale , & quoddam veniale.mortale autem est quod animam spirituali vita privat:cuius quidem vitæ ratio ex duobus sumi potest secundum similitudinem vitæ naturalis. viuit enim corpus naturaliter per hoc quòd animæ vnitur , quæ est ei principium vitæ.corpus autem vinificatum per animā ex se ipso mouetur,sed corpus mortuum, vel immobile manet, vel ab exteriori tantum mouetur.sic igitur & voluntas hominis cum per rectam intentionem vltimo fini cōiungitur, quod est eius obiectum, & quodammodo forma,viua est:& cum per dilectionem Deo & proximo inhæret,ex interiori principio mouetur ad agendum. recta autem intentione vltimi finis & dilectione remota,fit anima velut mortua , & non mouetur ex seipsa ad agendū recta:sed vel omnino ab eis agendis desistit;vel ad ea agendum solùm ab exteriori inducitur,scilicet metu pœnarum. quæcunque igitur peccata intentioni vltimi finis & dilectioni opponūtur , mortalia sūt: si verò his saluis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat,non erit mortale peccatum,sed veniale.

Super cap. 139.

EX prædictis infert san. Tho. vnum corollarium, videlicet quod neque omnia bona opera , neque omnia peccata sunt paria. Circa hoc autem tria facit.Primò probat conclusionem,secundò adducit rationes ad oppositum & soluit.tertiò infert quandam distinctionem de peccato. Circa primum duo facit. Primò probat quòd non omnes actus virtuum sunt pares. secundò quòd nec omnia peccata paria sunt. Quantum ad primum arguit primò sic:Dantur consilia de continentia,paupertate,& huiusmodi. ergo hæc meliora bona sunt quàm matrimonio vti,& temporalia possidere, secundum quæ contingit virtuose agere ordine rationis seruato. ergo non omnes actus virtuum sunt pares. probatur prima consequentia , quia consilium non datur nisi de meliori bono.

Consilium est de meliori bono.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctri. sanct.Th.1.2.q.108.art.4. & quol.5. artic.19. quòd præcepta differunt à consiliis , quia cum præceptum imponeret rationem debiti,non autem consilium,præcepta dantur de iis quæ necessaria sunt ad consecutionem finis æternæ beatitudinis:consilia autem sunt de illis per quæ melius & expeditius potest homo consequi finem prædictū, licet absque eis possit quis ad finem peruenire. Vnde in obseruatione consiliorum includitur præceptorum obseruatio,non autem ecōuerso: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena nec furaturnon autem econtrario, qui non rapit aliena,omnia dimittit. Quia ergo melius bonū est obseruare præcepta,sine quibus ad beatitudinem perueniri non potest, & vltra hoc aliquid aliud per quod ad beatitudinem melius & facilius potest peruenīri , quàm sola obseruare præcepta: ideo bene dicitur & hic & alibi à san. Thoma quòd consilium est de meliori bono.Ex hoc patet malè dictum esse à Scoto in secundo sent.distinct.21.distingui peccatum veniale à mortali, quia mortale est contra præceptum,veniale verò contra consilium. Patet enim quòd non tenetur quis seruare consilia, cum sine iis finem cōsequi possit , & per consequens quòd ea non obseruare nullum est peccatum,alioquin peccaret qui non dat omnia sua pauperibus,& qui castitatem omnimodam non seruat.hæc enim nō bis cōsuluntur. Secundò. Quantò obiectum est melius,tantò & actus est virtuosior secundum speciem suam , quia actus speciem recipiunt ex obiectis.Finis etiam melior est its quæ sunt ad finem , & horum tantò aliquid est melius quantò propinquius est fini.ergo inter actus humanos ille est optimus qui in vltimū finem scilicet Deum immediatè fertur , post quem tantò actus est melior secundum suam speciem , quantò obiectum est Deo propinquius. Tertiò.Contingit aliquos actus magis aliis ad rationem accedere,ergo, &c. probatur antecedens, quia actus rationis magis habent de bono rationis quàm actus inferiorum virtū quibus ratio imperat, consequens verò probatur, quia bonum in actibus humanis est secundum quòd ratione regulātur.

ADVERTE, quòd nomina actus rationis intelliguntur non solùm actus intellectus,vt distinguuntur à voluntate,sed omnes actus practici intellectiuæ partis,secundū quòd tota mens humana ratio dicitur. Quartò. Contingit aliquem magis alio ex maiori dilectione quod agendum est agere,ergo, &c. probatur consequentia , quia præcepta legis optimè ex dilectione implentur. Quintò contingit intentionem etiam eandem maiorem esse in vno quàm in alio,ergo, &c. probatur consequentia, & est manifesta si ex voluntate actus humani boni redduntur.

ADVERTE ex doctrina sancti Tho.1.2.q.72.quòd nomine intentionis intelligitur actus voluntatis circa finem , siue vltimum,siue proximum, secundū quòd est terminus alicuius quod in ipsum

in ipsum ordinat.nō solùm enim ex hoc dicimur intendere sanitatē, quia ipsam volumus , sed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire. Cùm ergo inquit sanctus Thomas quòd contingit eandem intentionem maiorem esse in vno quàm in alio, non intelligit de eadem numero actu voluntatis tendentis in finem,sed de eodem secundum speciem.Eundem enim finē vult per aliqua media assequi vnus maiori feruore & intensiori voluntate quàm alius:& hoc est eandem intētionem esse maiorem in vno quàm in alio: & quia cæteris paribus maior & feruentior intentio voluntatis circa bonum est melior, ideo actus humani quia voluntate boni redduntur,tantò meliores sunt cæteris paribus, quantò maiori intentione voluntatis fiunt. Sextò, contingit vnam virtutem altera meliorem esse,ergo,&c. patet consequentia,quia si ex virtutibus actus humani boni redduntur,oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis.

ADVERTENDVM quòd in istis duabus rationibus vtitur sanctus Thomas conditionali ad probationem consequentiæ,vt ex modo loquendi det intelligere rationem esse ex se manifestam. Conueniens enim est in his quæ certissimè tenemus & ab omnibus conceduntur , hoc modo loquendi vti. Dicimus enim quandoque,si est verum quòd Deus sit iustus,iste non euadet impunitus:ac si diceremus , quia verissimum est Deum esse iustum,iste suorum scelerum pœnas dabit. Confirmatur cōclusio authoritate, 1.Corin.7. Secundò,ostendit sanctus Thomas quòd non omnia etiam peccata sunt paria,& ait quòd hoc eisdē rationibus apparet.Primò cùm per vnum peccatum magis discedatur à fine quàm per aliud, in quo tangitur ratio secundæ partis humanis accidit ex hoc solo quòd aliquis præterit regulam rationis : ita autem præterit regulam rationis qui in immodico à ratione recedit,sicut qui in magno. Confirmatur,quia si alicui statuatur limes quem non transgrediatur,nihil refert apud iudicem siue multum,siue modicum sit transgressus.

Differentia inter peccatum mortale & veniale.

AD primum inquit sanctus Thomas negando consequentiam,quòd licet sit vnus finis vltimus boni, tamen actus qui ex illo bonitatem habent , diuersum bonitatis gradum accipiunt, secundum quòd quædam sunt aliis meliora, & fini vltimo propinquiora : vnde & in actibus voluntatis gradus bonitatis erit secundum diuersitatem bonorum ad quæ terminatur volūtas, & eius actus.

ADVERTENDVM quòd finem boni vocat san. Tho. hoc loco finem bonitatis quæ est in actibus , ex ordine scilicet ad quem actus habet quòd sit bonus.Finis autem vltimus à quo omnia habent bonitatem, est vnus ,scilicet Deus. sed fines proximi sunt multi qui inter se gradum bonitatis habent ex diuersa appropinquatione ad vltimum finem: & ideo ex vnitate vltimi finis omnium bonorum nō potest argui quòd omnia bona sint æqualia,nec per consequens quòd omnes actus virtuosi qui circa huiusmodi bona sunt,æquales sint in bonitate. Ad secundum dicit, quòd in hominibus quorū perfectio & bonū in quadam commensuratione consistit , quantò magis à debita commensuratione recedit,tantò maius erit malum:declaratur in sanitate, pulchritudine & veritate. bonū autem virtutis in quadam commensuratione consistit.est enim medium secūdum debitam limitationem circunstantiarum inter contraria vitia constitutum.ideo quantò magis ab hac harmonia receditur, tantò est maior malitia. Ex hac responsione vult sanctus Thomas negare consequentiam,si minor propositio intelligatur,vt videtur intelligenda, secundum similitudinem tantùm, scilicet quòd sicut qui in modico à ratione recedit, regulam rationis præterit, ita & qui in magno. Si autem intelligeretur secundum æqualitatem,scilicet quòd tantùm præterit regulam rationis qui in modico à ratione recedit, quantum præterit qui recedit in magno, falsa esset ipsa minor. Ad confirmationem dicit, quòd non est simile virtutē transgredi,& terminos à iudice positos:quia cùm virtus sit secundum se bonum , ipsam transgredi est secundū se malum:transgredi verò terminum à iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantū scilicet est prohibitum.in his autem quæ sunt per se,necesse est vt sicut simpliciter sumitur ad simpliciter,ita magis sequatur ad magis,non autem in his quæ sunt per accidens. Quantum ad tertium potest sanctus Thomas vnā distinctionē de peccatis , scilicet quòd quoddam peccatum est mortale,quoddam verò est veniale.Peccatum mortale est quod animam spirituali vita primā:& quia spiritualis vita animæ consistit in hoc quòd voluntas per dilectionem Deo & proximo inhæreat, vel declaratur ex similitudine corporalis vitæ:ideo quæcunque peccata intentioni vltimi finis & dilectioni opponuntur,mortalia sunt. Si verò his saluis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat,veniale peccatum erit.

Differentia inter peccatum mortale & veniale.

AD euidentiam huius distinctionis , aduertendum primò ex doctrina sancti Thomæ 1.2.q.72.secundo sent.dist.42. & de malo,quæst.7.quòd ista nomina,mortale & veniale,important differentias reatus peccati. Dicitur enim peccatum veniale, quod est dignum venia, id est, quod non excludit terminationem pœnæ:mortale autem,quod est dignum morte,id est, pœnam æternam meretur, & terminationem pœnæ excludit. vnde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsam consequitur, mortale & veniale non sunt differentiæ essentiales peccati , sed accidentales,prout omnis differentia quæ non est de essentia rei,dicitur illi accidentalis. sed licet istæ differentiæ sint extra essentiā peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur:sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta , & tamen accidentaliter tantùm diuidunt animal , cùm per album & nigrum diuiditur. Considerandum secundò , quòd istæ differentiæ, mortalis & venialis , aliquando consequuntur ipsam specificam differentiam peccatorum secundum se,aliquando autē non consequuntur differentiam specificam , sed in vna & eadem specie peccati inueniuntur. quando differentiam peccatorum specificam consequuntur, ipsa peccata dicuntur talia ex genere. Vnde dicitur quòd aliquod peccatum ex genere est mortale , aliquod verò est ex suo genere veniale , non quidem quòd ista sit diuisio generis in species , sed analogi in sua significata : & quia genus & species peccati sumitur ex obiecto , illud dicitur ex suo genere mortale,siue dignum morte æterna,quod est circa materiam repugnantem fini humanorum actuum , qui est charitas siue dilectio Dei & proximi,quia tollit principiū vitæ spiritualis, scilicet charitatem. quo remoto non potest anima ex principio intrinseco sanari. Illud verò dicitur ex genere veniale, quod est circa materiam quæ huic fini non contrariatur, licet habeat aliquam deordinationem , dum caret debito ordine ad finem. tale enim non remouet principium vitæ spiritualis , ideo quantum est ex se sanari potest. Quando autem mortale & veniale non consequuntur differentiam specificam peccatorū,sed in vna & eadem specie peccati inueniuntur,non dicitur peccatum vtrunque horum ex suo genere,sed dicitur esse vnum ex suo genere,alterum verò ex parte peccantis,& per accidens. Quum enim contingit aliquem peccare circa materiam charitati repugnantem,non ex deliberatione,sicut contingit in subitis motibus,tunc tale peccatum est veniale ex parte agentis , licet aliud peccatum sibi simile in specie,sit peccatum mortale. Vnde tale peccatum quod in particulari consideratum, est veniale per accidens propter actus imperfectionem, dicitur esse de genere peccati mortalis. Similiter cùm accidit aliquem peccare circa materiam non repugnantem charitati,constituendo in ipso finem vltimū , vel ipsum ordinando ad aliquod peccatum mortale ex suo genere,puta quum quis ordinat verbum ociosum ad adulterium committendum , tunc tale peccatum est quidem de genere peccati venialis , sed propter peruersam intentionem agentis est mortale per accidens.

Considerandū tertiò, quòd cùm multa accidant peccato sub-

ti huic differentiæ accidentali quæ est mortale,& multa accidant peccato substanti huic accidenti quod est veniale,hoc loco innuere videtur sanctus Thomas solas essentiales rationes peccatorum,ad quas originaliter mortalis & venialis differentiæ consequuntur per se, vt possint dici talia ex suo genere & secundum quas habeant distingui essentialiter non solùm ipsæ differentiæ quæ his nominibus, mortale & veniale, formaliter importantur, sed etiam ipsa peccata quæ huiusmodi substant differentiis: & quia istæ rationes sunt esse actum voluntarium circa materiam non repugnantem charitati: ideo hanc solam distinctionem mortalis & venialis peccati assignauit omnibus aliis præmissis.sic enim constat quòd mortale & veniale non solùm formaliter, sed etiam materialiter sumpta habent oppositionem adinuicem,nec possunt in vnam speciem peccati conuenire, quamuis ex parte agentis in eadem specie aliquid sit mortale,& aliquid veniale.Ex quo patet posse dici ad argumenta Aureoli recitata à Capreolo. 43. d.2. sen. quibus probat peccatum essentialiter diuidi per mortale & veniale: quòd vtique verum concludunt,licet non bene. Est enim verum quòd istæ differentiæ, mortale & veniale, inter se essentialiter distinguuntur. est etiam verum quòd illa peccata quæ per se illis differentiis substant,quæ scilicet ex suo genere dicuntur talia, essentialiter sunt distincta.non est autem verum de ipsis,secundum quòd ex parte agentis peccatum mortale aut veniale sunt distincta.

Quòd actus hominis puniuntur & præmiantur à Deo.
Cap. 140.

EX præmissis autem manifestum est quòd actus hominis puniuntur vel præmiantur à Deo. Eius enim est punire vel præmiare, cuius est legem imponere. legis enim latores per præmia & pœnas obtemperantiam legis inducunt.sed ad diuinam prouidentiam pertinet vt legem hominibus ponat, vt ex suprà dictis *patet. ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare. *Cap. 114.

2 Præterea,vbicunque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quòd ordo ille ad finem ducat. recessus autem ab ordine finem excludat. ea enim quæ sunt ex fine,necessitatem sortiuntur ex fine;vt scilicet ea necesse sit esse si finis debeat sequi:& eis absque impedimento existentibus finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni,vt ex prædictis patet.oportet igitur quòd si ordo ille rectè positus est,quòd incedentes per illum ordinem, finem boni consequantur: quod est præmiari. recedentes autem ab illo ordine per peccatum, à fine boni excludi:quod est puniri.

3 Adhuc,sicut res naturales ordini diuinæ prouidentiæ subduntur,ita & actus humani, vt ex prædictis *patet.vtrobique autem conuenit debitum ordinem seruari, vel etiam prætermitti, hoc tamen interest quòd obseruatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quòd à debito ordine deficiant, vel ipsum sequantur. oportet autem effectus causis per conuenientiam respondere. sicut igitur res naturales cùm in eis debitus ordo naturalium principiorum & actionum seruatur, sequitur ex necessitate naturæ conseruatio, & bonum in ipsis;corruptio autem & malum cum à debito & naturali ordine recedit;ita etiam in rebus humanis oportet quòd cùm homo voluntariè seruat ordinem legis diuinitus impositæ, consequatur bonum non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis:quod est præmiari:& econuerso malũ,quum ordo legis fuerit prætermissus:& hoc est puniri. *Cap. 90.

4 Amplius, ad perfectam Dei bonitatem pertinet quòd nihil inordinatum in rebus relinquat: vnde in rebus naturalibus videmus contingere quòd omne malum sub ordine alicuius boni concluditur: sicut corruptio aeris est ignis generatio:& occisio omnis est pastus lupi.cùm igitur actus humani diuinæ prouidentiæ subdantur,sicut & res naturales: oportet malum quòd accidit in humanis actibus,sub ordine alicuius boni concludi: hoc autem conuenientissimè fit per hoc quòd peccata puniuntur. sic enim sub ordine iustitiæ quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quæ debitam quantitatem excedunt. excedit autem homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam diuinæ voluntati præfert satisfaciendo ei contra ordinem Dei, quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. oportet igitur quòd peccata humana puniantur diuinitus: & eadem ratione bona facta remuneratione accipiant.

5 Item, diuina prouidentia non solùm disponit rerum ordinem, sed etiam mouet omnia ad ordinis ab eo dispositi executionem, vt suprà ostensum est. voluntas autem à suo obiecto mouetur,quod est bonum vel malum.ad diuinam igitur prouidentiam pertinet,quòd hominibus bona proponat in præmium,vt voluntas ad recte volendum moueatur:& mala proponat in pœnam, ad hoc quòd inordinationem vitet.

6 Præterea, diuina prouidentia hoc modo res ordinauit,quòd vna alteri prosit:conuenientissimè autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quàm ex malo,dum excitatur ad bene agendum per hoc quòd videt bene operantes præmiari: & dum reuocatur à malè agendo per hoc quòd videt malè agentes puniri. ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quòd mali puniatur,& boni præmientur. Hinc est quod dicitur Exo. 20. Ego sum Deus tuus, visitans iniquitatem patrum in filios, & faciens misericordiam his qui diligunt me,& custodiunt præcepta mea.& in Psalm.Reddes vnicuique iuxta opera sua. & Rom.2. Reddet vnicuique secundum opera sua;his quidem qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem: his autem qui non acquiescunt veritati,credunt autem iniquitati,iram & indignationem. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quòd Deus non punit: dicebant enim Marchion & Valentinus alium esse Deũ bonum,& alium esse Deum iustum qui punit.

Super cap. 140.

POSTQVAM ostendit san. Thom. quòd ad diuinam prouidẽtiam pertinet hominibus leges dare, vult vlterius ostendere quòd ad ipsam pertinet homines punire vel præmiare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd actus hominis puniũtur vel præmiantur à Deo. Secundò de pœna & præmio determinat capit.sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic,Diuinam prouidentiam pertinet vt legem hominibus ponat. ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare.probatur consequentia, quia eius est punire vel præmiare cuius est legem imponere,cùm legislatores per præmia & pœnas obseruantiam legis inducant. Secundò.Deus imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, id est ad finem à quo omnia bonitatem habent,ergo si ordo ille est rectè positus,quòd incedentes per illum,finem boni consequantur; scilicet oportet ab ipso Deo,quòd est præmiari:recedentes verò ab illo per peccatum,à fine boni excludi,quod est puniri.probatur consequentia, quia vbicunque est aliquis ordo debitus ad finem, oportet quòd ordo ille ducat ad finem, recessus verò ab ordine finem excludat,cum ea quæ ad finem ducunt,necessitatem consequantur ex fine. Tertiò. Cùm in rebus naturalibus debitus ordo naturalium principiorum & actionum seruatur,sequitur ex necessitate naturæ conseruatio & bonũ in ipsis, corruptio autem & malũ cum à debito & naturali ordine recedit: ergo & in rebus humanis oportet quòd homo voluntatiè seruat aut prætermittit ordinẽ diuinæ legis, cõsequatur bonũ aut malũ,non ex necessitate sed ex dispensatione gubernantis, quod est præmiari vel puniri. proba

Excluditur error.

probatur consequentia, quia obseruatio & transgressio ordinis diuinæ prouidentiæ,cui & res naturales & actus humani subdũntur,est in potestate humanæ voluntatis constituta,non autem in potestate naturalium rerum: oportet autem effectus causis per conuenientiam respondere.

SED videtur quòd ista ratio non concludat.sicut enim in naturalibus bonum aut malum quod sequitur, in ipsam naturam tanquam in principium refertur,quia nõ est in potestate naturalium rerum sequi ordinem suum,aut ab ipso recedere: ita si debent effectus causis correspondere in humanis actibus, sequitur quòd bonum & malum debeat referri in ipsam voluntatem,non autem in dispositionem gubernantis, quia obseruatio & transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis cõstituta. & sic non sequitur quòd Dei sit præmiare aut punire.

AD hoc dicitur, quòd hæc ratio supponit bonum & malum quod ex actione proueniat,in omnibus esse ex dispositione gubernantis,sed in aliquibus scilicet in naturalibus sic esse ordinatum, vt illis bonum aut malum ex necessitate naturæ proueniat,in aliquibus verò, id est in voluntariè agentibus sic esse dispositum,vt non ex necessitate naturæ proueniant,sed ex voluntate gubernãtis sibi dispensationem boni & mali reseruantis.non enim in voluntariè agentibus conueniens est vt idem sit qui meretur, & retribuit,sed retributio ad superiorem pertinet:& ideo cum homo non ex naturali principio,sed voluntate in suas operationes feratur,sequitur quòd bonum illi proueniat & malum non ex necessitate naturæ,sed ex voluntate gubernantis.

Quia verò, actus humani diuinæ prouidentiæ subduntur: ergo oportet malum quod in eis accidit,sub ordine alicuius boni concludi: sed hoc conuenientissimè fit per hoc quòd peccata puniũtur,ergo &c. probatur prima consequẽtia,quia ad diuinã bonitatẽ pertinet quòd nihil inordinatũ in rebus relinquat. declaratur in naturalibus. minor verò subsumpta probatur, quia sic ea quæ debitam quantitatem excedunt, comprehenduntur sub ordine iustitiæ.declaratur,quia homo debitum suæ quantitatis gradum excedit,voluntatem suam diuinæ præferendo: quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam aliquid secundũ voluntatem diuinam pati cogitur. Quintò,diuina prouidentia mouet omnia ad executionem ordinis ab eo dispositi:sed voluntas à suo obiecto quod est bonum vel malum mouetur,ergo pertinet ad diuinam prouidentiam bona illi proponere in præmium, vt ad rectè procedendum moueatur: & mala in pœnam, ad hoc quòd inordinationem vitet.

Auth. Exo.
Scripturæ.
Rom. 2.
Psal.
Reddes vnicuique iuxta opera sua.
Reddet vnicuique secundum opera sua.
Deus non punit.
Deus bonum.
Deum iustum qui punit.

AD huius rationis euidentiam considerandum est,vt ex superioribus patet,quòd voluntas à suo obiecto mouetur,non quidem per modum efficientis,sed per modum finis.finis autem nõ mouet nisi voluntati sit propositus: ideo cum Deus vnum quodque ad executionem operis moueat secundum quòd eius conditio exigit, conueniens est vt moueat voluntatem illi bonum & malum proponendo, quamuis etiam interius ipsam possit effectiuè mouere. Sextò,conuenientissimè homo proficit ad finem boni ex bono & malo alterius,dum excitatur ad bene agendum per hoc quòd videt bene operantes præmiari, & dum à malo reuocatur per hoc quòd videt male agentes puniri: ergo ad diuinam prouidentiam vtrumque pertinet. probatur consequentia,quia diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, quòd vna alteri prosit,confirmatur auth. Exo.20. Psal, Si & Ro. 2. Per hoc excluditur error dicentium quòd Deus non punit,scilicet Marchionis & Valentini dicẽtium alium esse Deum bonum,& alium Deum iustum qui punit.

Nota.
Quamuis Deus moueat voluntatem illi bonum & malum proponendo, non tamen ipsam ponit effectiuè mouere.

Excluditur error.

De differentia & ordine pœnarum.
Cap. 141.

QVIA verò (sicut ex prædictis patet)præmium est quod voluntati proponitur,qua si finis quo excitatur ad bene agendum:econtrario pœna voluntati proponitur vt à malo retrahatur,quasi aliquid fugiendũ & malũ,sicut de ratione præmij est quòd sit bonum, & voluntati consonũ:ita de ratione pœnæ est quòd sit malum,& contrarium voluntati:malum autem est priuatio boni:vnde oportet quòd secundum differentiã & ordinem bonorum sit etiam ordo & differentia pœnarum. Est autem summum bonum hominis fœlicitas, quæ est virtutis finis eius. quantò ergo aliquid est huic fini propinquius, tantò præeminet magis hominis bonũ. huic autem propinquissimum est virtus, & si quid aliud est ouqđ ad bonam operationem hominum proficiat qua

perueniturad beatitudinem. consequitur autem & debita dispositio rationis & virium ei subiectarum, post hoc autem & corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam operationem: demum autem ea quæ exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus vtimur ad virtutẽ.Erit igitur maxima pœna hominũ à beatitudine excludi:post hanc autem,virtute priuari,& perfectione quacunque naturaliũ virtutũ animæ ad bene agendum: dehinc naturaliũ potentiarũ animæ deordinatio: post hoc autẽ corporis nocumentũ:demũ autẽ exteriorũ bonorũ sublatio. Sed quia de ratione pœnæ est non solùm quòd sit priuatiua boni, sed etiã quòd sit cõtraria volũtati:non autẽ cuiuslibet hominis voluntas existimat bona secundũ quòd sunt: contingit interdũ quòd id quod est maioris boni priuatiuũ,est minus contrariũ voluntati:& propter hoc minus pœnale esse videtur: & inde est quòd plures homines qui bona sensibilia & corporalia magis æstimãt & cognoscunt quàm intelligibilia & spiritualia,plus timent corporales pœnas quàm spirituales: secundum quorum æstimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini suprædicto. apud hos enim maxima pœna æstimantur læsiones corporis, & damna rerum exteriorum: deordinatio autem animæ, & damnũ virtutis,& amissio fruitionis diuinæ,in qua consistit vltima hominis felicitas,aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quòd hominum peccata à Deo puniri nõ æstimant: quia vident plerunque peccatores incolumitate corporis vigere, & exteriori fortuna potiri;quibus interdum homines virtuosi priuantur. quam rectè considerantibus mirum videri non debet. Cùm enim omnia exteriora ad interiora ordinẽtur,corpus autem ad animam:tantum exteriora & corporalia bona sunt homini bona, inquantum ad bonum rationis proficiunt. secundum verò quòd bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum: nouit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanæ:vnde interdum homini virtuoso corporalia & exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis:& in hoc ei beneficium præstat: interdum verò ei prædicta subtrahit,eò quòd considerat homini esse illi ad impedimentum virtutis & fruitionis diuinæ: ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malũ,vt dictum est.vnde & eorum amissio eadem ratione homini vertitur in bonum.si igitur omnis pœna malum est: non est autem malum hominem exterioribus & corporalibus bonis priuari,secundum quòd expedit ad profectum virtutis: non erit hoc homini virtuoso pœna si priuetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis. econtrario autem erit malis in pœnam, si eis exteriora bona conceduntur quibus prouocantur ad malum. Vnde & Sap. 14. dicitur quòd creaturæ Dei in odium factæ sunt,& in tentationẽ animæ hominum, & in muscipulam pedibus insipientium. Quia verò de ratione pœnæ est non solùm quòd sit malum, sed etiam quòd sit contrarium voluntati: amissio corporalium & exteriorum bonorum etiam quãdo est hominis in profectum virtutis,& non in malum,dicitur pœna,abusiuè,ex eo quòd est contra voluntatem:ex inordinatione autem hominis contingit quòd homo non æstimet res secundum quòd sunt, sed corporalia spiritualibus præferat.inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa præcedente procedens. vnde consequenter patet quòd pœna non sit in homine etiam secundum quòd est contra voluntatem, nisi culpa præcedente.Hoc etiam ex alio patet, quia ea quæ sunt secundum se bona,non verterentur homini in malũ per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.Item

Nota comparationem iudicia.

quòd oporteat ea quæ voluntas acceptat, eò quòd sunt naturaliter bona, homim subtrahi ad profectum virtutis, prouenit ex aliqua hominis deordinatione, quæ vel est culpa, vel sequitur culpam. manifestũ est enim quòd per peccatum præcedens sit quædam inordinatio in affectu humano, vt facilius postmodum ad peccatum inclinetur. non ergo est absque culpa etiam quòd oportet hominem adiuuari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo pœnale. i. inquantũ est absolutè cõtra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quòd ratio respicit finem: sed de hac inordinatione in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur. nunc autem id tãtùm manifestum sit, quòd Deus punit homines pro peccatis: & quòd non punit absque culpa.

Super cap. 141.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd dei est punire & præmiare, nunc de ipsa pœna & præmio determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsis absolutè. Secundo in ordine ad peccatum, cap. 143. Circa primum duo facit. Primo ostendit differentiam & ordinem pœnarum. Secundo earum inæqualitatem declarat, cap. sequenti.

Quantum ad primum duplicem pœnarum ordinem ponit. Primus est ordo secundum se: & est talis, quod maxima pœna est hominem à beatitudine excludi, post hanc, virtute privari, & per fectione quæcunque naturalium virtutum animæ ad bene agendum, deinde naturalium potentiarum animæ deordinatio, post hoc corporis nocumentum, demum exteriorum bonorum sublatio. declaratur, quia cùm de ratione pœnæ sit quod sit malum & contrarium voluntati: malum verò sit priuatio boni, oportet secundum differentiam & ordinem bonorum esse differentiam & ordinem pœnarum: ordo autem bonorum est quod summum hominis bonum est felicitas, quæ est vltimus eius finis: deinde virtus tanquam huic simi propinquissimum. & siquid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat qua peruenitur ad beatitudinem. deinde debita dispositio rationis & virium ei subiectarum: deinde corporis incolumitas quæ est ad expeditam operationem necessaria: demum exteriora bona quibus adminiculantibus vtimur ad virtutem.

Non de se esse per se bonorum.

ADVERTENDVM quod hic queritur ordo inter bona & mala non secundum durationem aut secundum viã generationis, sed secundum naturam & viam perfectionis, vt scilicet dicatur primum bonũ id quod est summũ, & primum malũ id quod omma hominis mala excedit. Iste autem ordo inter bona accipitur secundum ordinem finis, & eorum quę sunt ad finem: finis enim primum locum tenet. inter ea autem quæ ordinantur ad finem, tanto aliquid propinquius est fini. tanto, vt hic dicitur, inter homines præminet bona: & quia finis hominis in operatione consistit qua Deo coniungitur, & ad illum finem per actionem peruenitur. tanto aliquid est fini propinquius, & ideirco perfectius, quanto hierit operationi quæ ad beatitudinem pertinet immediatius. & quia virtus propinquior & immediatior est operationi huiusmodi quàm debita dispositio rationis & virium ei subiectarum, cùm requiratur tanquam forma perfectiua rationis & aliarum potentiarum ei subiectarum, ad hoc vt debitè & conueniens fini eliciatur operatio: ideo virtus præeminet rationis dispositioni, eodem modo, quia bonum rationis & virium subiectarum propinquius se habent ad huiusmodi operationem quàm bona corporis, & bona corporis quàm bona exteriora, quum bona corporis ad bona animæ ordinentur, & bona exteriora ad corporis bona: ideo bonum rationis præeminet bono corporis: & bonum corporis bono rerum exteriorum, loquendo semper de per se ordine bonorum. Secundus ordo pœnarum est secundum aliquorum hominum existimationem, quorum vo luntati minus cõtrarium est quod est maioris boni priuatiuum, & per consequens minus pœnale videtur, cùm de ratione pœnæ sit quòd sit contraria voluntati. apud hos enim maxima pœna existimantur lesiones corporis, & damna rerum exteriorum: inordinatio autem animę, damnum virtutis, & amissio fruitionis diuinę, aut modicum, aut nihil reputantur ab eis: propter quod cùm bona sensibilia & corporalia magis existiment & cognoscant quàm intelligibilia & spiritualia, & magis timeant corporales pœnas quàm spirituales: hinc etiam procedit quod hominum peccata à Deo puniri non existimant, quia vident plerũque peccatoribus bene esse quantum ad huiusmodi, virtuosis autem male. Sed inquit san. Th. quod non debet rectè consideranti bus mira talis diuina dispositio videri. Et notat tria. primum est quod cum bona exteriora & corporalia intantum sint hominì bona, inquantum ad bonum rationis proficiunt, mala autem inquantum illud impediũt. Deus qui nouit mensuram virtutis humanę, interdum homini virtuoso huiusmodi bona ministrat in adiutorium virtutis, interdum verò ei predicta subtrahit, ne sint illi impedimentum virtutis & fruitionis diuinę. ex quo sequitur cùm pœna malum sit, quod non est homini virtuoso pœna, huiusmodi bonis in adiumentũ virtutis priuari: sed econtrario malis est in pœnam si eis talia conceduntur quibus prouocantur ad malum. quod ostenditur autho. Sap. 14. Secundum est quod amissio corporalium & exteriorum bonorum etiam quando est homini in profectum virtutis, & non in malum, dicitur abusiuè pœna, ex eo quod est cõtra voluntatem. Tertium est, quod pœna nõ est in homine nisi aliqua culpa precedente. probatur, quia & secundum quod est contra voluntatem, & secundum quod est malum hominis, & secundum quod est homini ad profectum virtutis, ex aliqua inordinatione hominis contingit: talis autem inordinatio aut est culpa, aut ex aliqua precedente culpa procedit. Maior declaratur quãtum ad omnes partes. quantum ad primũ quidem, quia quod homo non æstimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus preferat, ex inordinatione hominis contingit: quantum verò ad secundum: quia ea quę sunt secundum se bona, non verterentur homini in malũ per abusum nisi aliqua inordinatione in homine existente. quantum verò ad tertiam: quia quod oporteat ea quę voluntas acceptat tanquam naturaliter bona homini subtrahi ad profectum virtutis, ex aliqua hominis inordinatione prouenit. Minor verò promittitur inferius declaranda, veruntamen quantum ad tertiam partem spectat ostenditur, quia per peccatum precedens fit quædam inordinatio in affectu humano, vt facilius postmodum ad peccatum inclinetur.

Tribus modis contingit pœnam ex rebus corporalibus & exterioribus hominem inferri.

AD huius tertij dicti euidentiam considerandum est quod ex prius dictis supponit san. Th. tribus modis contingere homini pœnam ex rebus corporalibus & exterioribus. Primo ex eorum subtractione contra hominis voluntatem. talis enim subtractio pœnalis est, inquantum est contra voluntatem, quia de ratione pœnę est quod contra voluntatem sit. Secundo ex eorum concessione: quando hoc homini vertitur in malum, pœnalis est, quia de ratione pœnę propriè dictę est quod sit malum. Tertio ex eorum subtractione ad profectum virtutis. talis enim subtractio inquantum ad virtutem proficit, licet propriè loquendo in beneficium hominis cedat, & non sit propriè pœnalis, tamen impropriè & abusiuè pœnalis est: quia est contra hominis voluntatem absolutè, licet vt hic dicitur, quandoque sit volita secundum quod ratio respicit finem. Primum modum tetigit dum probauit pœnam secundum quod est contra voluntatem, ex inordinatione procedere ex qua falsa prouenit existimatio. intendit enim quod subtractio huiusmodi bonorum ideireo contra voluntatem est, & consequenter pœnalis, quia homo falsò estimat corporalia & exteriora bona spiritualibus eminere, & ea pluris facit quàm debeat: & quia talis falsa existimatio ex aliqua inordinatione procedit, idem de ipsa pœna dicendum est. Secundum modum tetigit dum dixit quod ea quę sunt secundũ se bona, non verterentur homini in malũ per abusum nisi aliqua inordinatione in homine existẽte. Concessio enim horum bonorum in malũ vertitur homini, & ideirco est ei pœna, quia rebus concessis abutitur ad malum. Tertium modum tetigit dum dixit quod ex inordinatione hominis prouenit vt oporteat ea quę voluntas acceptat, subtrahi ad profectum virtutis.

Quomodo priuatio boni sit malum. Quomodo bonum sit contrarium malo. Quomodo malum sit contrarium bono.

CIRCA id quod dicitur esse contra voluntatem hominis absolutè priuari corporalibus & exterioribus bonis, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem, considerandum est quod nihil prohibet aliquid secundum se esse contrariũ voluntati, & tamẽ in ordine ad aliquem finem esse volitũ. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum & appetibile, quod secundum se appetibile non est, sed habet aliquid contrarium appetibilitati, repugnat voluntati: sed quia contingit quod secundum se appetibile non est, habere appetibilitatem ex ordine ad aliquem finem, sicut contingit de medicina amara in ordine ad sanitatem: ideo euenit vt quod secundum se consideratum est voluntati contrarium tanquam malum aliquod, sit volitum ex ordine ad finem quem aliquis magis amat quàm aliud bonũ quo per malũ priuatur. Quia ergo subtractio predictorum bonorum secundum se mala est, vtpote hominem bonis ad ipsum ordinatis priuans, ideo absolutè contra hominis voluntatem dicitur: sed tamen quia quandoque ad profectũ virtutis ordinatur, quã homo magis ipsis corporalibus & exterioribus bonis amat, ideirco eam vt ad hunc finem ratio ordinat, voluntas acceptat.

Considerandum vltimo quod per hunc discursum optimè satisfacit san. Th. motę dubitationi. Cum enim dicebatur hominum peccata à Deo non puniri, quia peccatores plerunque corporalibus & exterioribus bonis abundant, pater ex

prædictis quòd ex hoc non dicuntur non puniri peccata, imò magis puniri: quia concessio huiusmodi bonorum malis & peccatoribus cedit in pœnam, dum eis prouocantur ad malum. Cùm etiam confirmantur, quia istis bonis virtuosi quandoque priuantur, & sic videntur absque culpa puniri: patet ex prædictis, primò quod illud propriè non est virtuosis hominibus pœna, cùm hoc cedat eis in bonum, id est in profectum virtutis. patet secundò quòd inquantum talium bonorum subtractio est eis aliquo modo pœnalis, vtpote contra voluntatem, non infertur nisi propter aliquam culpam præcedentem saltem originalem: & sic deus non punit ipsos absque culpa.

Pœna non debetur ei qui non meretur per culpam.

EX hoc patet responsio ad Durandum, quem adducit Capreolus 36. dist. 2. sent. Arguit enim quòd non semper pœna infligatur pro culpa: quia quandoque infliguntur iustis pœnæ vt merita per patientiam augeantur, vt in Iob accidit: quandoque etiam ad gloriam Dei manifestandam, vt in cæco nato. in istis enim patet quòd pœna nõ infligitur pro culpa: sed ad hoc dicitur ex præcedentibus, quòd illę pœnæ, quæ tamen impropriè pœnæ dicuntur, pro aliqua culpa inferuntur: quia non oporteret augeri merita, aut gloriam Dei manifestari per huiusmodi pœnalitates, nisi aliqua inordinatione naturæ præcedente, quæ ex peccato originali processit. Vnde in statu innocentiæ non oportuisset hominem ad profectum virtutis & huiusmodi per tales pœnalitates iuuari, neq; per eas Dei gloria esset manifestata, vt habetur ex doctrina sanct. Thomæ. 1 2. q. 87. art. 7. & 2. sent. dist. 36. q. 1. art. 4.

Non obstat etiam quod obiicit, dicens peccato originali non deberi pœnam sensus. Dicitur enim quòd hoc verum est post hanc vitam, non autem in hac vita, vbi multæ pœnalitates consentinè se habent ad peccatum originale, licet illi directè non debeantur: sed de hoc inferius erit sermo, cùm de peccato originali agetur.

Quòd non omnia præmia & pœnæ sunt æquales.

Cap. 142.

CVM autem diuina iustitia id exigat, quòd ad æqualitatem in rebus seruandam pro culpis pœnæ reddantur, & pro bonis actibus præmia, oportet, si est gradus in virtuosis actibus & in peccatis, vt ostensum est, quòd sit etiam gradus præmiorum & pœnarum. aliter enim non seruaretur æqualitas, si non plus peccanti maior pœna, aut melius agenti maius præmium redderetur. Eiusdem enim rationis esse videtur quòd differenter retribuatur secundum differentiam boni & mali, & secundum differentiam boni & melioris, vel mali & peioris.

2 Præterea, talis est æqualitas distributiuæ iustitiæ, vt inæqualia inæqualibus reddantur: non ergo esset iusta recompensatio per pœnas & præmia, si omnia præmia & omnes pœnæ essent æquales.

3 Adhuc, præmia & pœnæ à legislatore proponuntur, vt homines à malis ad bona trahantur, vt ex supradictis patet. oportet autem homines nõ solùm trahi ad bona, sed etiam retrahi à malis, sed etiam bonos allici ad meliora, & malos retrahi à peioribus: quod non fieret si præmia & pœnæ essent æqualia. oportet igitur & pœnas & præmia inæqualia esse.

4 Amplius, sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formam, ita per opera bona & mala aliquis disponitur ad pœnas & præmia: sed hoc habet ordo quem diuina prouidentia statuit in rebus, quòd magis disposita perfectiorem formam consequuntur: ergo secundum diuersitatem bonorum operum vel malorum oportet quòd sit diuersitas pœnarum & præmiorum.

1 Item, contingit excessum esse in operibus bonis & malis dupliciter. Vno modo secundum numerum: prout vnus alio habet opera plura bona vel mala: alio modo secundum qualitatem operum, prout vnus alio vel melius, vel peius opus habet. oportet autem quòd excessui qui est secundum numerum operum, respondeat excessus præmiorum vel pœnarum: aliàs non fieret recompensatio in diuino iudicio pro omnibus quæ quis agit, si aliqua mala remanerent impunita, & aliqua bona irremunerata. pati ergo ratione excessui qui est secundum inæqualitatem operum, inæqualitas præmiorum & pœnarum respondet. Hinc est quod dicitur Deuteron. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. *Auth. sac. scripturæ.* & Isa. 27. In mensura contra mensuram cum abiecta fuerit vindicabo eam. *Exclusio erroris.* Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium in futuro omnia præmia & pœnas esse æquales.

Super cap. 142.

VIsa differentia pœnarum, visoque earum ordine, ostendit sanctus Thomas quòd non omnia præmia & omnes pœnæ sunt æquales: & arguit primò sic,

Est gradus in virtuosis actibus & in peccatis, ergo & præmiorum & pœnarum: probatur consequentia, quia diuina iustitia exigit quo ad æqualitatem in rebus seruandam pro culpis pœnæ reddantur, & pro bonis actibus præmia. Eiusdem autem rationis esse videtur quòd differenter retribuatur secundum differentiam boni & mali, & secundum differentiam boni & melioris, vel mali & peioris. Secundò, & est confirmatio præcedentis, si illud esset, nõ esset iusta recõpensatio per pœnas & præmia, quia æqualitas distributiuę iustitię exigit vt inæqualia inæqualibus reddantur, ergo &c. Tertiò, oportet homines non solùm trahi ad bona, & retrahi à malis, propter quòd præmia & pœnæ à legislatore proponuntur, sed etiam bonos ad meliora allici, & malos retrahi à peioribus: sed hoc non fieret si præmia & pœnæ essent æqualia, ergo &c. Quartò, per opera bona & mala aliquis disponitur ad pœnas & præmia, sed secundũ ordinem diuinæ prouidentiæ magis disposita perfectiorem formam consequuntur, ergo &c. Quintò, excessui qui est secundum numerum operum, oportet respondere excessum præmiorum vel pœnarum, aliàs non fieret recompensatio in diuino iudicio pro omnibus quæ quis agit: ergo & excessui qui est secundum qualitatem operum, prout videlicet vnus alio vel melius, vel peius opus habet, inæqualitas præmiorum vel pœnarum respondet. Confirmatur auth. Deut. 25. & Isa. 27. Per hoc excluditur error dicentium, in futuro omnia præmia & pœnas esse æqualia.

De pœna quæ debetur peccato mortali & veniali per respectum ad vltimum finem.

Cap. 143.

EST autem ex prædictis manifestum quòd dupliciter contingit peccare. Vno modo sic, quòd totaliter intentio mentis auertatur ab ordine ad Deũ, qui est vltimus finis bonorum: & hoc est peccatum mortale. Alio modo sic, quòd manente ordine humanæ mentis ad vltimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne liberè tendat in finem: & hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam pœnarum: consequẽs est quòd ille qui mortaliter peccat, sit puniendus sic, quòd excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quòd excidat, sed ita quòd retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem. sic enim iustitiæ seruatur æqualitas, vt quomodo homo peccando voluntariè à fine se diuertit: ita pœnaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

3 Adhuc, sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius ad finem, omnino finem illum consequi non potest: sicut corpus graue cùm grauitatem amiserit per corruptionem, & factum fuerit leue, non perueniet ad medium: si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente perueniet ad finem: in eo autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

qui peccat mortaliter: omnino auertitur intentio vltimatis à fine vltimo: in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conuersa ad finem: sed aliqualiter impeditur ex hoc quòd plus debito inhæret his quæ sunt ad finem. igitur ei qui peccat mortaliter, hæc pœna debetur, vt omnino excludatur à consecutione finis. ei autē qui peccat venialiter, quòd difficultatem aliquam patiatur antequàm ad finem perueniat.

3 Amplius, quum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est à fortuna & casu. si igitur ille cuius intentio est auersa à fine vltimo, finem vltimum assequatur, erit hoc à fortuna & casu: hoc autem inconueniēs est, quia vltimus finis est bonum intellectus: fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proueniunt. inconueniens autem est quòd intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem: non ergo consequetur finem vltimum qui peccans mortaliter habet intentionem auersam ab vltimo fine.

4 Item, materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita conuenienter: finis autem & bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiæ: voluntas igitur non consequetur vltimum finem nisi fuerit disposita conuenienter: disponitur autem ad finem voluntas per intentionem & desiderium finis: non igitur consequetur finem cuius intentio à fine auertitur.

5 Præterea, in his quæ sunt ordinata ad finem, talis habitudo inuenitur: quòd si finis est vel erit, necesse est ea quæ sunt ad finem, fore: si autem ea quæ sunt ad finem, non sunt, nec finis erit. si enim finis esse potest etiam non existentibus illis quæ sunt ad finem, frustrà per huiusmodi media quæritur finis. ostensum est autem apud omnes quòd homo per opera virtutum in quibus præcipuum est intentio finis debiti, consequitur suum vltimum finem, qui est felicitas. si ergo aliquis contra virtutem agat ab intentione vltimi finis auersus, conueniens est quòd vltimo fine priuetur. Hinc est quòd dicitur Matth. 7. Discedite à me omnes qui operamini iniquitatem.

Super cap. 143.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de pœna & præmio secundum se, determinat nunc de ipsis in ordine ad peccatum & bona opera. Circa hoc autem duo facit. Primò, determinat de pœna quæ in finis priuatione consistit, quæ dicitur pœna damni. Secundò, de pœna quæ est experientia alicuius nociui, quæ dicitur pœna sensus, cap. 145. Circa primum duo facit. Primò, ostendit peccato mortali deberi exclusionem omnino ab vltimo fine, venali verò difficultatem perueniendi ad ipsum. Secundò ostendit pœnam qua quis vltimo fine priuatur, oportere interminabilem esse, cap. sequenti.

Quantum ad primum arguit primò sic: Secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam pœnarum: sed per peccatum mortale totaliter intētio mentis auertitur ab ordine ad Deum, qui est vltimus finis bonorum: per peccatum verò veniale manente ordine humanæ mentis ad vltimum finem, impedimentum aliquod affertur quo retardatur ne liberè tendat in finem. ergo mortaliter peccans sic puniendus est, quòd excidat ab hominis fine: venialiter autem peccans, quòd retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem.

Per peccatum mortale auertitur totaliter mens ab ordine ad Deum, non autem per venale.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd homo mortaliter non peccat, nisi quando creaturam præfert Deo, ipsam plus amando quàm Deum: quod quidem apparet quando magis eligit aliquid aliud quàm viuere secūdum deum, & illi inhærere. nam si magis amaret deum, magis eligeret viuere secundum ipsum, ac eius præcepta quàm quocunque temporali bono potiri: cum quia homo magis propriam vitam amat quàm voluptatem, à maxima etiam voluptate retrahitur, si eam existimet esse suæ vitæ infallibiliter peremptiuam: venialiter autem homo peccat quando circa ea quæ sunt ad finem, inordinatè se habet, inquantum eis plus vel minus debito intendit, saluato tamen ordine & inclinatione ad debitum finem: quia videlicet licet alicui rei nimis afficiatur, non tamen pro ea vellet deum offendere, contra eius præceptum aliquid agendo: vnde affirmatur venialiter peccans ei qui ad aliquem quidem terminum tendit, sed nimis in via moratur. propter hoc bene dicitur hic, quòd per peccatum mortale auertitur totaliter intentio mentis ab ordine ad deum qui est vltimus finis: per veniale autem non, sed affertur impedimentum quo homo retardatur ne liberè tendat in finem. quia videlicet per peccatum mortale constituit homo finem in creatura, eam plus quàm Deum amādo, & recedit ab amore tam habitu quàm actu, quo tenetur deum super omnia diligere. per peccatum autem veniale remouetur fortassis aut diminuitur actualis dilectio dei super omnia, dum nimis alicui creaturæ homo afficitur, nihil actu de deo cogitando, & sic impeditur ab actuali dei dilectione, non tamen remouetur habitualis dilectio dei, cum per ipsum non remoueatur charitas qua deus semper habitualiter ab habente ipsam super omnia diligitur. Secundò arguitur ex eodem fundamento: sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. sed si à re naturali tollatur inclinatio eius ad finem omnino, finem illum consequi non potest: si autem fuerit à suo motu impedita manente inclinatione ad finem, remoto prohibente perueniet ad finem, vt declaratur in grau. ergo ita est in hominibus. sed eius qui peccat mortaliter, voluntatis intentio omnino auertitur à fine vltimo: intentio autem peccantis venialiter manet conuersa ad finem, sed aliqualiter impeditur dum plus debito inhæret iis quæ sunt ad finem. ergo peccanti mortaliter debetur vt omnino excludatur à finis consecutione, peccanti autem venialiter vt difficultatem patiatur antequàm ad finem perueniat.

ADVERTENDVM quòd per peccatum mortale dicitur quis excludi à finis consecutione, per veniale autem impediri & retardari: quia cum per mortale homo patiatur defectum principij perducentis ad finem, scilicet charitatis, nunquam ad illum finem quantum est ex intrinseco peruenire potest: per veniale autem homo patitur quandam indecentiam actus quo pergendum erat ad finem: & obligatur ad temporalis pœnæ solutionem: & ideo nisi remota indecentia illa & soluta pœna non potest homo ad beatitudinem quæ est vltimus finis peruenire, quod est à consecutione finis retardari. Tertiò, si ille cuius intentio auersa est ab vltimo fine, ipsum assequatur finem, erit hoc à casu & à fortuna: quia cum quis consequitur quod non intendebat, est à casu & à fortuna, sed hoc est inconueniens, quia vltimus finis est bonum intellectus: inconueniens est autē quòd intellectus suum finem non consequatur per viam intelligibilem, sed à fortuna, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd vltimus finis hominis, vt in superioribus est ostensum, nihil aliud est quàm Dei qui est summa veritas, cognitio & visio per essentiam: cognitio autem veritatis est bonum & perfectio intellectus: ideo bene dicitur quòd vltimus finis est bonum intellectus.

ADVERTENDVM est etiam quòd cum vnaquæque res ad suum finem habeat inclinationem secundum suæ naturæ conditionem, conueniens est vt vnaquæque etiam secundum modum suæ naturæ finem consequatur: nam naturalia finem consequuntur: sensitiua verò inquantum huiusmodi sensibiliter, id est ex sensibili apprehensione, eadem ratione conueniens est vt intelligibilia suum bonum & suum finem intelligibiliter, id est ex apprehensione intelligibili & intentione voluntatis eam consequente assequantur: & quia fortuna repugnat intelligibili cognitioni, & intentioni eius quod quis assequitur: ideo conueniens non est vt intelligibilia inquātum huiusmodi suum finem à fortuna consequantur: quod sanè euenire si mortaliter peccans, cuius intentio à fine vltimo omnino auertitur, ipsum vltimum finem præter suam intentionem assequeretur. & hoc est huius rationis fundamentum.

SED occurrit circa hoc dubium. videtur enim quòd veniahiter peccans quandoque vltimum finem assequatur præter intentionem. nam si aliquis in ipso actu peccati venialis, puta dum verbum ociosum dicit, moriatur, nihil de Deo cogitando, expiata culpa assequetur beatitudinem, & præter intentionem, quia non est mortuus cum hac intentione, ergo à fortuna quis potest beatitudinem consequi. Respondetur quòd licet iste non sit mortuus cum intentione actuali perueniendi ad vltimum finem, habebat tamen habitualem intentionem finis ex charitate in ipso existente, & virtualem etiam intentionem ex eo quòd quandoque se & sua ordinauit in deum, & contraria intentio non interuenit: & sic non à fortuna sed ex intentione finem assequitur. Quartò, finis & bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiæ, ergo ipsum non consequitur nisi fuerit conuenienter disposita: ergo non consequitur ipsum si intentio ab ipso auertitur. probatur prima consequentia ex similitudine materiæ & formæ: secunda verò quia voluntas disponitur ad finem per intentionem & desiderium eius.

Quinto, homo per opera virtutum in quibus præcipuum est intentio finis debiti, consequitur felicitatem. ergo si quis contra virtutem agat ab intentione vltimi finis auersus, conueniens est quòd vltimo fine priuetur. Probatur consequentia, quia in ordinatis ad finem, existente aut futuro fine necesse est ea quæ sunt ad finem fore, & ipsis non existentibus finis non erit: alioquin frustrà per huiusmodi media finis quæritur.

In fu- CIRCA HOC vltimum dictum dubium occurrit: nam *per alia* contingit aliquem finem posse haberi sine aliquo determinato *ver-* medio, & tamen non frustrà per illud medium quæritur: sicut *finis* per vnam portionem aliquis quærit sanitatem quam alia via *ipse* posset acquirere, & tamen frustrà non adhibetur, cum per ipsam *finis* fiat sanus. & vniuersaliter quando finis per plura media acqui- *ad* ri potest, nullum illorum mediorum adhibetur frustrà quando sequitur effectus. Respondetur quòd hīc loquitur sanctus Thomas de mediis ad finem necessariis, sine quibus finis haberi non potest: sicut se habet intentio finis debiti ad fœlicitatem. De talibus enim verum est quòd si finis esse potest illis non existentibus, frustrà per illa quæritur finis, scilicet tanquam per ea quæ ad finem necessaria sint: obiectio autem procedit de medio non necessario ad finem, licet & ipsum ad finem perducere possit. Confirmatur conclusio authoritate Mat. septimo.

Quòd per peccatum mortale vltimo fine aliquis in æternum priuatur.

Cap. 144.

PORTET autem hanc pœnam qua quis priuatur vltimo fine, esse interminabilem. Priuatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi (non enim catulus mox natus dicitur visu priuatus) vltimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita, vt * probatum est. Priuatio ergo huiusmodi finis oportet quòd sit pœna post hanc vitam: sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi vltimum finem. Anima enim indiget corpore ad consequutionem sui finis inquantum per corpus perfectionem acquirit & in scientia, & in virtute: anima autem postquam fuerit à corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quòd per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius disputatum est. necesse est igitur quòd ille qui hac pœna punitur, vltimo fine priuetur, & in æternum priuatus remaneat.

2 Adhuc, si quis priuatur eo quod est in natura eius vt habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in præiacentem materiam, vt iterum aliud de nouo generetur: sicut quum animal amittit visum aut alium sensum. impossibile est autem quòd id quod iam generatum est, iterum generetur, nisi primum corrumpatur: & tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spirituales, vt anima vel angelus, non potest resolui per corruptionem in aliquam præiacentem materiam vt iterum generetur illud idem specie. si igitur priuetur eo quod est in natura ipsius vt habeant, oportet quòd in perpetuum maneat talis priuatio. est autem in natura animæ & angeli ordo ad vltimum, qui est Deus. si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam pœnam, in perpetuum talis pœna manebit.

3 Item, naturalis æquitas hoc habere videtur, quòd vnusquisque priuetur bono contra quod agit. ex hoc enim reddit se tali bono indignum: & inde est quòd secundum ciuilem iustitiam, qui contra rempublicam peccat, societate reipublicæ priuatur omnino vel per mortem, vel per exilium perpetuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando: sed quid sit contra quod peccauit. eadem autem est comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad societatem beatorum, qui (vt suprà ostensum est) vltimo fine æternaliter potiuntur. qui ergo contra vltimum finem peccat, & contra charitatem per quam est societas beatorum & tendentium in beatitudinem, in æternum debet puniri, quamuis aliqua breui temporis mora peccauerit.

4 Præterea, apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur: quia sicut homines vident ea quæ exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda: qui autem propter aliquod temporale bonum auersus est ab vltimo fine, qui in æternum possidetur: præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æternæ fruitioni vltimi finis. vnde patet quòd multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui: ergo secundum diuinū iudicium ita puniri debet, ac si æternaliter peccasset. nulli autem dubium est quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab vltimo fine auertitur pœna æterna.

5 Adhuc, eadem iustitiæ ratione pœna peccatis redditur, & bonis actibus præmium: præmium autem virtutis est beatitudo, quæ quidem est æterna, vt suprà ostensum est: ergo & pœna qua quis à beatitudine excluditur, debet esse æterna. Hinc est quod dicitur Matthæi 25. Ibunt hi in supplicium æternum: iusti autem in vitam æternam. Per hoc autem excluditur error dicentium pœnas malorum quandoque esse terminandas. Quæ quidem positio ortum habuisse videtur à positione quorundam philosophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias esse, & ita quandoque terminandas. videbatur autem hoc persuasibile, tum ex humana consuetudine: pœnæ enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: vnde sicut medicinæ quædam sunt, tum etiam ratione. Si enim pœna nō propter aliud inferretur à puniente, sed propter se tantùm, sequitur quòd in pœnis propter se delectetur: quod bonitati diuinæ non congruit. oportet igitur pœnas propter aliud inferri: nec videtur alius conuenientior finis quàm emendatio vitiorum. videtur igitur conuenienter dici omnes pœnas purgatorias esse: & per consequens quandoque terminandas: quum etiam illud quod est purgabile, accidentale sit ratione creaturæ, & possit remoueri absque consumptione substantiæ. Est autem concedendum quòd pœnæ inferuntur à Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis: in quo bonum vniuersi consistit. Exigit autē hoc ordo rerum, vt proportionaliter omnia diuinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro Sapientiæ, quòd Deus omnia facit in pondere, numero, & mensura. sicut autem præmia proportionaliter respondent actibus virtuosis: ita pœna peccatis: & quibusdam peccatis proportionātur pœnæ sempiternæ, vt ostensum est. infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis pœnas æternas, vt debitus ordo seruetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat. Si quis tamen concedat omnes pœnas ad emendationem vitiorum induci, & non propter aliud: non tamen propter hoc cogitur ponere omnes pœnas purgatorias & terminabiles esse. nam & secundum leges humanas aliqui morte puniuntur: non quidem ad emendationem sui, sed aliorum. Hinc est quod Prou. 19. dicitur: Pestilente flagellato stultus sapientior erit. Quidam etiam secundum humanas leges à ciuitate perpetuo exilio excludūtur, vt eis subtractis ciuitas purior reddatur. Vnde dicitur Prouerbiorum 22. Eijce derisorem, & exibit cum eo iurgium: cessabunt causæ & contumeliæ.

Auth. sac. scripturæ.

Exclusio erroris.

Origo erroris.

Responsio ad rationē vnde fuit origo præditi erroris.

Auth. sac. scripturæ.

Nihil igitur prohibet etiam si pœnæ non nisi ad emendationem morum adibeantur, quin secundum diuinũ iudicium aliqui debeant à societate bonorum perpetuò separari, & in æternum puniri, vt ex perpetuæ pœnæ timore homines peccare desistant: & bonorum societas purior ex eorũ separatione reddatur, sicut dicitur Apoc. 20. Non intrabit in eam (id est, in Hierusalem cælestem, per quam designatur societas bonorum) aliquid coinquinatum, & faciens abominationem & mendacium.

Super cap. 144.

SECVNDO loco ostendit sanctus Thomas eam pœnam quæ quis vltimo fine priuatur, interminabilem esse. Circa hoc autem duo facit. Primò, propositum ostendit. Secundò, quædam obiecta refellit. Arguit igitur primò sic: Priuatio vltimi finis non est pœna nisi post hanc vitam, sed post hanc vitam non remanet homini facultas illius adipiscendi, ergo &c. probatur maior, quia vltimum finem non est homo natus consequi in hac vita, vt est superius ostensum: priuatio autem alicuius non est nisi quando natum est haberi. minor verò probatur, quia anima indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per ipsum perficitur ad scientia & virtute acquirit: postquam autem fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum, quòd per corpus perfectionem acquirat.

AD HVIVS rationis euidentiam cõsiderandum est quòd in ipsa attendit sanctus Thomas communem hominis cõditionem, quæ est vt per actus virtutum, qualescunque esse possunt in nobis virtutes siue gratia & charitate, homo gratia & charitate priuatus, & liberi arbitrij vsum habens, se ad horum susceptionem à Deo præparet: ipso tamen Deo ad hoc animam mouente: & sic per opera charitate informata, ad vltimi finis consequutionem perueniat. Constat autem quòd hoc absque corpore fieri non potest, quum anima non acquirat eiusmodi virtutes quarum in seipsa naturalia habet semina, nisi actibus corporeis multiplicatis: & voluntatis sufficiens motus ad susceptionem gratiæ & iustificationis esse non possit, nisi viribus animæ per huiusmodi exercitia debitè dispositis & regulatis: & ideo quum post hanc vitam non sit status acquirendi virtutes per corporeos actus, licet quandoque anima sit corpori reunienda, cum ille non sit status vitæ & perfectionis acquirendæ, sed termini, optimè constat hominem post hanc vitam gratiam & charitatem adipisci non posse, & per consequens quòd in perpetuum vltimo fine priuatus manebit: & hoc est huius rationis fundamentum. Secundò, in natura animæ & angeli est ordo ad vltimum finem, qui est Deus: ergo si ab hoc ordine decidat per aliquam pœnam, in perpetuum talis pœna manebit. Probatur cõsequentia, quia si quis priuatur eo quod est in natura eius vt habeatur, impossibile est illud reparari nisi prius fiat resolutio in præiacentem materiam, vt iterum de nouo idem specie generetur. patet in animali amittente visum. res autem spiritualis, vt anima vel angelus, non potest in materiam præiacentem per aliquam corruptionem resolui.

Virum anima post hanc vitã ordine ad Gr. fiacm priuetur, si cum morta li decedat.

CIRCA ISTAM rationem dubitatur. Quum enim dicitur in antecedente quòd in natura animæ & angeli est ordo ad vltimum finem, qui est Deus, aut intelligitur de ordine qui est ex gratia & charitate secundum quæ homo ad beatitudinem ordinatur aut de ordine solius naturæ, quomodo dicimus naturam spiritualem ex se esse beatitudinis capacem. si accipiatur primo modo, tunc falsum est antecedens. nam charitas & gratia non sunt perfectiones naturales hominis, vt ordo ad Deum in ipsis fundatus possit dici à natura inesse spirituali substantiæ. Si verò secundo modo accipiatur, falsum est quod ratio supponit, scilicet quòd anima post hanc vitam illo ordine priuetur, quę cum mortali decessit. nam cùm ille ordo fundetur & radicetur in natura animæ: manente natura, manet & ipse ordo: in damnatis autem constat quòd natura animæ manet.

Respondetur, quòd intelligitur de ordine solius naturæ, & non de ordine consequente perfectionem superadditam naturæ: quando autem ordo huiusmodi possit dici naturalis, ostensum est in superioribus.

SED ATTENDENDVM EST, quòd de tali ordine, qui nihil aliud est quàm habilitas quædam animæ ad susceptionem gratiæ & diuinæ fruitionis mediante gratia, dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad ipsam habitudinem secundum se, & secundum suam radicem: alio modo quantum ad exitum ipsius ad actum. Primo modo non potest tolli, vt ostendit sanctus Thomas 1. quæst. 48. art. 4. & prima secundæ, quæst. 85. art. 1. & 2. de malo, quæst. 2. art. 12. & secundo Sententiarum, dist. 34. Secundo autem modo tolli potest.

Attendendum secundò quòd hunc exitum ipsius ordinis ad actũ tolli, dupliciter possumus intelligere. Vno modo propter defectum ipsius ordinis: alio modo propter aliquod extrinsecũ impediens: sicut quòd aer non possit illuminari, possemus intelligere aut propter defectum potentiæ siue habilitatis aeris ad lucem, aut propter aliquod obstaculum impediens, aut propter solis absentiam. Ordo ergo animę ad vltimum finẽ qui est Deus, non potest tolli quantum ad exitum ad actum propter defectum ipsius habilitatis animæ ad gratiam & beatitudinẽ: quia ista habilitas semper manet in anima quantum ad suam radicẽ: & sic decedens cum peccato mortali non priuatur tali ordine, sed bene potest tolli propter aliquod impedimentum, scilicet propter peccatum mortale, inter hominem & Deum per modũ obstaculi interpositum, & propter subtractionem influxus diuini: & quia obstaculum peccati in damnatis est perpetuum, & subtractio etiam diuini influxus est perpetua: ideo ordo animæ ad beatitudinem nũquam in damnatis in actum exibit: & sic per uatio talis ordinis modo prædicto in eis erit perpetua. Quòd autem hoc sit de mente sancti Thomæ, patet, quia in quæstionibus de malo loco allegato ad sextum, ait quòd impossibilitas ad gratiam quæ est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturæ ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, & ex immobilitate diuinæ sententiæ ne eis in perpetuum gratia apponatur. Et prima secundæ, loco prælegato ad tertium, ait quòd in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: quòd autem non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum diuinam iustitiam: & dat exemplum de cæco, in quo remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ in quantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ possit reducere in actum foramen organum. sensus ergo rationis est, quòd quia is qui cum mortali decedit, per pœnam siue per diuinam punitionem priuatur ordine naturali ad beatitudinem quantum ad exitum ad actum, sic exigente diuina iustitia, oportet (id est, decens & iustum est) vt tali ordine in perpetuum priuetur, propter defectum scilicet causæ agentis, non quidem quæ non possit, absolutè loquendo, illum ordinem ad actum reducere, sed quæ immobili voluntate staruit non dare beatitudinem decedenti in mortali, sicut non potest habilitas naturæ hominis cæci ad actum reduci propter defectum causæ non potentis hoc facere.

ET ATTENDENDVM quòd hæc ratio ex quadam similitudine & proportione ad ea quæ omnino naturalia sunt, procedit. Sicut enim quando quis priuatur eo quod sibi naturaliter & per actionem agentis naturalis debet conuenire, non potest per agens naturale ad illud reparari, sicut ostenditur de eo qui amittit visum: ita quando anima priuatur per iustam sententiam ordine sibi naturali ex parte subiecti, sed supernaturali ex parte obiecti & agẽtis, qualis est ordo ad supernaturalẽ beatitudinem, conueniens est vt talis ordo nunquã reparetur per agens voluntarium. cuius erat talem ordinem ad actum reducere.

Virum anima de qua &c. vide ad 3. huius. Vide ad 4. huius.

SED tunc resultat dubium: sicut enim in natura animæ est vt habeat ordinem ad beatitudinem, ita in eius natura est vt ordinem habeat ad gratiam: quia sicut est susceptiua & capax beatitudinis à Deo, ita est & gratiæ capax: sed constat quòd ordo animæ ad gratiam reparatur in hac vita, quo tamen homo iustè propter peccatum mortale priuatur. ergo & ordo ad beatitudinem reparari potest: & sic ratio non concludit.

Vide ad 3. huius.

AD HOC dicitur primò quòd peccans mortaliter quantũ est ex se, priuatur etiam gratia irreparabiliter: & per consequens ordine ad ipsam quantum ad exitum ad actum. facit enim se mortaliter peccans indignum & diuina gratia, & beatitudine ad quam per ipsam poterat peruenire: ponẽdo peccati mortalis obstaculum inter se & Deum, quod per se remouere non potest. Dicitur secundò, quòd licet quantum est ex parte peccantis, priuatio gratiæ perpetua esse debeat: quia tamen Deus quandiu status mortalis vitæ durat, voluit ex misericordia vt homo sit viator, possitque ad gratiam redire: ideo gratia qua quis per peccatum priuatur, reparabilis est quantum est ex parte Dei volentis eam præparati se dare, & hominem ad huiusmodi præparationem mouentis: in statu autem animæ post hanc vitam, quia est status termini & non viæ, non solùm ordo ad beatitudinem reparari no potest, sed nec etiam ordo ad gratiam. Quia ergo sanctus Thomas loquitur de priuatione vltimi finis post hanc vitam, quando scilicet est homini in pœnam, & in illo statu ratione ipsius status non conuenit reparatio ordinis amissi: ideireo concludit, talem ordinem qui quantum est ex parte peccantis, irreparabilis est, absolutè reparari non posse.

Tertiò, naturalis æquitas habet vt vnusquisque priuetur bono contra quod agit. probatur, tum quia reddit se tali bono indignum, tum exemplo agentis contra rempublicam. ergo qui contra vltimum finem peccat, & contra charitatem per quã est societas beatorum & tendentium ad beatitudinem, in æternum debet puniri, quamuis aliqua breui temporis mora peccauerit.

Quomodo dicat pœnam esse culpæ manifestationem.

ATTENDENDVM quòd per vltima verba & per ea quę rationi interposita sunt, vult san. Thomas vnam obiectionem excludere. Posset enim aliquis arguere, quòd licet quis mereatur per peccatum mortale priuari beatitudine contra quam agit, nõ tamen debet perpetuò ipsa priuari, sed ad tempus: quia pœna debet correspondere peccato, peccatum autem non est perpetuum, sed quandoque breui temporis mora perficitur. Respondet san. Tho. quòd pœnam non oportet respondere peccato quantum ad durationem, quod patet etiam in humanis legibus. Nam qui contra rempublicam peccat, societate reipublicæ per ciuilem iustitiam priuatur omnino, vel per mortem, vel per exilium perpetuum, quia non consideratur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccauit. Est autem (vt hic dicitur) eadem comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad societatem beatorum: & ideo sicut per totam vitam præsentem republica priuatur qui contra ipsam agit: ita societate beatorum priuari æternaliter debet qui contra ipsam peccat. Quod autem dicitur pœnam debere correspondere peccato, intelligitur secundum acerbitatem, vt dicitur 1. 2. quæst. 87. articulo tertio ad primum.

Non omnes pœnæ sunt purgatoriæ.

Quartò, mortaliter peccans ita puniri debet ac si æternaliter peccasset, ergo &c. patet consequentia. quia nulli dubium est quin pro æterno peccato pœna æterna debeatur. antecedens verò probatur: quia apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur. qui autem propter temporale bonum auersus est ab vltimo fine qui in æternum possidetur, præposuit illius fruitionem fruitioni vltimi finis, & sic patet quòd multò magis voluisset in æternum illo bono temporali frui.

Voluntas pro facto computatur apud diuinum iudicium. Vide quæst. 20. huius.

CIRCA istam propositionem, apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur, considerandum est ex doctrina sancti Tho. 1. 2. quæst. 20. artic. 4. quòd intelligitur quando voluntas perfecta est & completa, & non cessatur ab actu exteriori nisi propter impossibilitatem faciendi. propter hoc enim quòd voluntate existẽte perfecta homo cessat ab actu exteriori propter impotentiam faciendi, nihil diminuitur de merito aut de culpa: & ideo quia Deus corda hominum intuetur, & non solùm actuũ exteriorum remunerator est, sed etiam interiorum: ideo quantũ ad infl ictionem pœnę aut dationem præmij, apud ipsum tantùm præmiatur voluntas huiusmodi sine opere, quantum præmiaretur etiam si opus adesset, cæteris paribus ex parte voluntatis: apud humanum autem iudicium non est sic. quia enim homines ea tantùm quæ exterius aguntur intuentur, ideo solùm de exterioribus actionibus habent iudicare, & per consequens illas tantùm præmiare habent vel punire.

Quintò, præmium virtutis scilicet beatitudo est æterna, ergo & pœna qua quis à beatitudine excluditur, debet esse æterna. probatur consequentia: quia eadem iustitię ratione pœna peccatis redditur, & bonis actibus præmium.

ADVERTE quòd iustitiam distributiuam pertinet mala & bona vnicuique æqualiter secundum proportionem dare, id est vt quantò quis virtuosius operatur, tantò sibi magis de bono tribuatur: & quantò quis magis peccat, tantò magis affligatur pœna. propter hoc inquit san. Tho. eadem iustitię ratione pœnam peccatis reddi, & bonis actibus præmium.

Confirmatur conclusio auth. Matth. 25. Per hoc excluditur opinio dicentium pœnas malorum esse quandoque terminandas. quę opinio processisse videtur à quibusdam philosophis dicentibus omnes pœnas purgatorias esse, & per consequens terminandas. Quantum ad secundum adducit san. Tho. rationes quasdam pro prędicta positione, & eas soluit. Prima est quia pœnę humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum, secunda est quia oportet pœnam propter aliud inferri, alioquin Deus propter se delectaretur in pœnis, quod diuinę derogat bonitati: non videtur autẽ alius conuenientior finis quàm emendatio vitiorũ. Ad secundum horum respondet quòd vtique pœnę propter aliud inferuntur, non autem propter emendationem vitiorum, sed propter ordinem imponendum creaturis, qui exigit vt proportionaliter ipsis omnia dispensentur, vt patet Sap. 10. vt scilicet sicut præmia proportionaliter bonis actibus respondent, ita pœna malis respondeat, & quibusdam malis pœna sempiterna, vt est ostensum.

AD primum verò dicit quòd siquis concedat omnes pœnas non ad aliud quàm ad emendationem vitiorum induci, non tamen cogitur ponere omnes pœnas purgatiuas esse & terminandas, vt ratio infert: quod ostenditur, quia sicut secundum humanas leges aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum, vt etiam patet Prouerbiorum 19. Aliqui etiam à ciuitate perpetuo exilio excluduntur ad maiorem ciuitatis puritatem secundum cõsilium Prouerbiorum 22. ita etiam secundum diuinum iudicium nihil prohibet aliquos à societate bonorum perpetuò separari & in ętternum puniri, vt homines timore eiusmodi pœnæ peccare desistant, & societas bonorum purior ex eorum separatione reddatur, vt dicitur Apocal. 20.

EX hac responsione vult habere sanctus Thomas id quod prima secundę, quæst. 87 art. 2. & 3. & alibi expressè ponit, scilicet quòd pœna non semper est ad emendationem eius qui punitur, nec est semper ei medicinalis, sed bene est ad aliorum emendationem, vt saltem metu pœnę peccare desistant: & ideo non oportet ponere omnes pœnas purgatorias esse, tanquam sint medicinę eius qui punitur ad eius salutem ordinatę, sed sunt quędam pœnę quę punitiones tantùm sunt, & solùm rationem pœnę habent: sicut latro suspenditur non ad eius emendationem, sed vt alij timore pœnæ desistant à furto.

Quòd peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nocui.

Cap. 145.

NON solùm autem qui contra Deum peccant, puniendi sunt per hoc quòd à beatitudine perpetuò excludantur, sed etiam per experimentum alicuius nocui. Pœna enim debet proportionaliter culpæ respondere, vt suprà ostensum est. in culpa autem non solùm auertitur mens ab vltimo fine, sed etiam in debitè conuertitur in alia quasi in fines. non solùm ergo puniendus est qui peccat, per hoc quòd excludatur à fine, sed etiam per hoc quòd ex aliis rebus sentiat nocumentum.

2 Amplius, pœnæ inferuntur pro culpis vt timore pœnarum homines à peccatis retrahantur, vt suprà dictum est. nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci: qui ergo habent voluntatem auersam ab vltimo fine, non timent excludi ab illo. non ergo per solam exclusionem ab vltimo fine à peccando reuocarentur; oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

3 Item, siquis eo quod est ad finem, inordinatè vtitur, non solùm fine priuatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, vt patet in cibo inordinatè assumpto, qui non solùm sanitatem non affert, sed etiam ægritudinem inducit: quia autem in rebus creatis finem constituit, eis non vtitur secundum quòd debet, referendo scilicet ad vltimum finem: non ergo solùm debet puniri per hoc quòd beatitudine careat, sed etiam per hoc quòd aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

4 Præterea, sicut rectè agentibus debentur bona, ita peruersè agentibus debentur mala. sed illi qui rectè agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem & gaudium: econtrario ergo debetur hæc pœna peccantibus, vt ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant & nocumentum. Hinc est quòd diuina scriptura peccatoribus comminatur nõ solùm exclusionem à gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus. Dicitur enim Matthæi 25. Discedite à me maledicti in ignem *Auth. sua* æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. & in *scriptura.* Psalm. Pluet super peccatores laqueos ignis & sulphur, & spiritus procellarum pars calicis eorum. Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quòd pecca- *Exclusio ex* toribus hæc sola pœna redditur, quòd affligentur pro *rorũ.* amissione vltimi finis.

Super cap. 145.

POSTQVAM ostendit S.Tho. peccato mortali deberi pœnam quæ est beatitudinis priuatio, ostendit consequenter quòd contra Deum agentes sunt puniendi etiam per experientiam alicuius nocui.

Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò vnum corollarium infert, cap. seq. Quantum ad primum arguit primò sic: In culpa non solùm aduertitur motus ab vltimo fine, sed etiam indebitè conuertitur in alia quasi in fines: ergo sic peccans non solùm est puniendus per hoc quòd excludatur à fine, sed etiam per hoc quòd ex aliis rebus sentiat nocumentum: patet consequentia, quia pœna debet proportionaliter culpæ respondere.

Rationabiliter auersioni adfine respondet pro pœna carentia diuinæ fruitionis, conuersioni ad nocumentum ex creaturis.

ADVERTENDVM quòd auersio & conuersio secundum quòd inueniuntur in peccato, intelliguntur secundum affectum & voluntatem: auersio quidem secundum quòd voluntas quæ Deum deberet tanquam vltimum finem habere, non inclinatur in ipsum tanquam in finem ordinando sua in ipsum vltimate, & ipsum super omnia amando. Conuersio verò secundùm quòd voluntas amat aliquod creatum tanquam vltimum finem, & super omnia, & ad ipsum omnia sua ordinat. Illi igitur auersioni conuenientissimè pro pœna respondet carentia diuinæ fruitionis, vt scilicet sicut Deum quis peccando dereliquit, ita à Deo derelinquatur, non sitque diuinæ fruitionis & beatitudinis particeps. Conuersioni verò conueniens est vt respondeat pro pœna nocumentum aliquod ex creaturis, vt sicut in creaturis quis est plus debito voluntatiè delectatus, ita ex ipsis creaturis nocumentum accipiat & tristitiam. Secundò, qui habent voluntatem auersam ab vlt. fine, non timent ab illo excludi. ergo per solam exclusionem ab vlt. fine à peccando non reuocarentur: ergo oportet peccantibus aliam pœnam quam timeant adhibere. prob. antece. quia nullus timet amittere quod non desiderat adipisci. vltima verò conseq. probatur, quia pœnæ inferuntur pro culpis, vt timore pœnarum homines à peccatis retrahantur.

ADVERTEND. hoc non dicitur quasi ad nullum aliud inferantur pœnæ, quâ vt homines à peccato retrahãtur (nã dictũ est in præced. cap. & inferuntur à Deo propter ordinem seruandũ in creaturis) sed intelligitur quòd vltra illum ordinem in creaturis seruandum, inferuntur etiam vt homines à peccato retrahãtur.

Tertiò, qui in creaturis finem constituit, eis non vtitur sicut debet, referendo scilicet ad vltimum finem, ergo &c. probatur consequentia, quia siquis eo quod est ad finem, inordinatè vtitur, non solùm fine priuatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, vt patet in cibo inordinatè assumpto ab infirmo.

ADVERTENDVM & licet mortaliter peccans, in aliquam creaturam tanquam in finem inclinetur: & sic talis creatura apud ipsum non accipiatur tanquam aliquid ordinatum ad finem, sed tanquam finis, omnis tamen creatura secundum se cõsiderata, ad Deum tanquam ad vlt. finem ordinatur: ideireo bene dictum est & cõstituens finem in creaturis, inordinatè vtitur eo quod est ad finem. Quartò, qui rectè agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem & gaudium: ergo econtrario debent peccantes ex his in quibus finem constituunt, afflictionem accipere & nocumentum. probatur conseq. quia sicut rectè agẽtibus debentur bona, ita peruersè agentibus debentur mala.

Confirmatur auth. Matth. 25. & Psal. 10. Excluditur autem per hoc opinio Algazelis ponentis peccatores sola vltimi finis amissione affligendos esse.

De pœna malorum post mortem, secundũ idem.

ADVERTEND. hanc opinionem attribuit etiam Auicennæ S.Th. 4. d. 43. quantum ad hoc & peccatores non puniuntur per experientiam alicuius corporalis nocumenti, sed per separationem à fine: addidit tamen Auicenna quòd præter pœnam separationis à fine, animæ malorum post mortem etiam per corporum similitudines punientur, sicut in somnis per huiusmodi similitudines existentes in phantasia, videtur homini quòd torqueatur, quod esse impossibile ostendit ibidem S. Thomas. Quomodo autem anima à corpore separata ex aliquo corporeo nocumentum pati possit, ostenderur inferius libro quarto.

Quòd iudicibus licet pœnas inferre. Cap. 146.

Idem 2.2. q.64. arti. 2. & 3.

QVIA verò pœnas à Deo inflictas aliqui paruipendunt propter hoc quòd sensibilibus dediti, solùm ea quæ videntur curant: ideo per diuinã prouidentiã ordinatũ est vt in terris sint homines qui per pœnas sensibiles & præsentes alios ad obseruantiã iustitiæ cogãt, quos manifestũ est nõ peccare dũ malos punitũr. Nullus enim peccat ex hoc quòd iustitiã facit: iustũ autẽ est malos puniri: quia per pœnam culpa ordinatur, vt ex supradictis patet: non igitur iudices peccant, malos puniendo.

2 Adhuc, homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi diuinæ prouidentiæ executores. Deus enim per suæ prouidentiæ ordinem per superiora inferiora exequitur, vt ex supradictis * patet. nullus autem ex hoc quòd exequitur ordinẽ diuinæ proudẽtiæ, peccat: habet autem hoc ordo prouidentiæ, vt boni præmientur, & mali puniantur, vt ex supradictis patet: non igitur homines qui aliis præsunt, peccant ex hoc quòd bonos remunerant, & puniunt malos. *Capite.

3 Amplius, bonum non indiget malo, sed econuerso: illud igitur quòd est necessarium ad conseruationem boni, non potest esse secundum se malum: ad conseruationem autem concordiæ inter homines necessarium est quòd pœnæ malis infligantur. punire igitur malos non est secundum se malum.

4 Item, bonum commune melius est quàm bonum particulare vnius. subtrahendum est igitur bonũ particulare, vt conseruetur bonum commune: vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est cõcordia societatis humanæ: subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

5 Præterea, sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quæ consistit in ordinata cõcordia humorũ: ita rector ciuitatis intẽdit in sua operatione pacem, quæ consistit in ciuium ordinata concordia: medicus autem abscindit membrum putridum bene & vtiliter si per ipsum immineat corruptio corporis. Iustè igitur & absq; peccato rector ciuitatis homines pestiferos occidit, ne pax ciuitatis turbetur. Hinc est quod dicit, Apost. 1. Corinth. 5. Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrũpit? & post pauca subdit: Auferte malũ ex vobisipsis. Rom. 13. dicitur de potestate terrena, quòd non sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in irã ei qui malè agit. & 1. Pet. 2. dicitur: Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum: siue regi quasi præcellenti, siue ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium vindictas corporales non licere fieri: qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Exod. 20. Non occides. Inducunt etiam quod dicitur Matth. 13. quòd Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, respondit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem. Per zizaniam autem filij nequam intelliguntur: per messem autem, seculi finis: vt ibidem dicitur. non igitur malis subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. Inducunt etiam quòd homo quandiu in mundo est, potest in melius transmutari: non ergo est per occisionem subtrahendus à mundo, sed ad pœnitentiam reseruandus. Hæc autem friuola sunt: nam in lege quæ dicit: Non occides: postmodum subdit, Maleficos non patieris viuere. Ex quo datur intelligi occisionem hominum iniustam, prohibitam esse: quod etiam ex verbis Domini apparet Matthæi 5. nam quum dixisset: Audistis quia dictum est antiquis: Non occides: subiunxit: Ego autem dico vobis: Qui irascitur fratri suo, & cæt. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam, quæ procedit ex ira, non autem illam quæ procedit ex zelo iustitiæ. Quod etiam Dominus dicit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem: qualiter intelligendum sit, apparet per illud quod sequitur: Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul & triticum.

Ibi ergo

Ibi ergo intelligitur malorum occisio, vbi hoc sine periculo bonorum fieri non potest: quod plerunque contingit, quando mali nondum discernuntur à bonis, per manifesta peccata: vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quòd verò mali quandiu viuunt, emendari possunt, non prohibet quin iustè possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius & certius, quàm bonum quòd de eorum emendatione expectatur. habent etiam in ipso mortis articulo facultatem vt per potentiam conuertantur ad Deum: quòd si adeò sunt obstinati, quòd etiam in mortis articulo cor eorum à malitia non recedit, satis probabiliter æstimari potest quòd nunquam à malitia resipiscant.

Super cap. 146.

EX prædictis infert sanctus Thomas hoc corollarium quòd iudices puniendo malos non peccant. Circa hoc autem duo facit. primò probat propositum. secundò quasdam obiectiones excludit. Quantum ad primum præmittit quòd quia pœnas à Deo inflictas paruipendunt aliqui, eò quòd dediti sensibilibus ea tantum quæ vident curant, per diuinam prouidentiam ordinatum est vt sint in terris homines qui per pœnas sensibiles & præsentes alios ad obseruantiam iustitiæ cogant. tunc arguit primò sic. Iustum est malos puniri: quia per pœnam culpa ordinatur: ergo iudices nõ peccant dum malos puniunt. probatur consequentia, quia nullus peccat per hoc q; iustitiam facit. Secundò homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi diuinæ prouidentiæ executores: ergo non peccant bonos remunerando, & malos puniendo. probatur consequens: quia nullus peccat ex eo quòd exequitur ordinem diuinæ prouidentiæ: habet autem ille ordo vt boni præmiantur, mali verò puniantur. Tertiò, ad conseruationem concordiæ inter homines necessarium est quòd pœnæ malis infligantur, ergo illud non est secundum se malum, ergo &c. probatur consequentia, quia quod est necessarium ad cõseruationem boni, non potest esse secundum se malũ. Quartò, vita quorundam impedit commune bonum, scilicet societatis humanæ concordiam, ergo subtrahendi sunt per mortem ab hominum societate. probatur consequentia: quia subtrahẽdum est bonum particulare, vt cõseruetur bonum commune. Quintò, medicus abscindit membrum putridũ bene & vtiliter si per ipsum immineat corruptio corporis, ergo & rector ciuitatis homines pestiferos iustè & absque peccato occidit ne pax ciuitatis turbetur. probatur consequentia, quia sicut medicus intendit ordinatam humorum concordiam, ita rector ciuitatis intendit ciuium ordinatam concordiam.

ADVERTENDVM & quælibet persona singularis ad totam cõmunitatem comparatur sicut pars ad totũ. omnis autẽ pars est propter totũ, ideo si saluti totius expediat partis abscissio ipsa laudabiliter abscinditur: & secundum hoc fundamẽtum ratio hæc procedit. Confirmatur auth. 1. Cor. 5. Ro. 13. & 1. Pet. 2.

Secunda pars huius rationis.

ADVERTENDVM ex doctr. S.T. 2.2. q. 108. ar. 1. & in illatione pœnarũ considerandus est punientis animus: quia si eius intẽtio principaliter feratur in malũ eius qui punitur, & ibi quiescat, non est omnino licitũ: quia ad odium pertinet in malo alterius delectari: si verò intentio feratur ad bonum ad quod per pœnam peccantis peruenitur, potest iusta esse punitio, aliis circũstantiis obseruatis, vt scilicet puniẽs authoritatẽ habeat puniẽdi, & vt differatẽ fiat punitio, & huiusmodi. Ideireo S.T. in omnibus rationibus supradictis aliquid tetigit quod ad rectã iudicis intentionẽ pertinet. Quãtũ ad secũdũ inquit per hoc excludi errorẽ quorundã dicentiũ vindictas corporales nõ licere inferri, inducebant autẽ primò auth. Exo. 20. dicentem: Non occides. secundò auth. Mat. 13. vbi Dominus dixit de zizania & tritico, sinite vtraque crescere vsque ad messem. Tertiò, quia quãdiu homo in mũdo est, potest in melius trãsmutari. Ad primũ autẽ dicit & per illa verba, iniusta tantũm hominis occisio prohibetur, vt patet ex superioribus verbis, & ex verbis Domini. Mat. 5. Ad secundũ dicit & ibi interdicitur malorũ occisio, vbi hoc sine periculo bonorũ fieri non potest, quod plerũque fit, quãdo mali nondũ discernuntur à bonis per manifesta peccata, vel quã do timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. intelligẽ, quia si multos habeant sequaces, possent boni pro ipsorum defensione insurgere, & sic periculo mortis exponi.

Ad tertiũ dicit primò & periculũ quod de malorũ vita imminet, & maius & certius est quã bonũ quod de eorũ emendatione expectatur. Dicit secundò & habẽt in ipso mortis articulo facultatem conuertendi se ad Deum per potentiã: quod si non faciant, probabile est quòd nunquam à malicia resipiscant.

ADVERTENDVM quòd (vt dicebatur superius) tunc hominem occidere licet, quando perniciosus est reipublicæ: tũc autem reipublicæ pernicios⁹ est, quando ipsius vita bonum cõmune impedit, concordiã scilicet & pacẽ societatis: & quia bonũ cõmune præpõderat bono particulari, ideo & malũ quod bonũ cõmune priuat, maius est quã malum quod priuat bonũ particulare, & magis habet de ratione mali quã bonum vnius particularis habeat de ratione boni. propter hoc inquit S.T. & periculũ quod ex vita hominis huiusmodi pernicios⁹ imminet, maius est quàm bonum quod de eorum emendatione expectatur.

Quòd homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147.

Idem 1. 2. q. 109. ar. 8.

QVIA verò ex superioribus manifestũ est quòd diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quã res alias, secundũ quòd in cõditione naturæ propriè ab aliis differunt, restat ostendendũ quòd etiã ex dignitate finis altioris gubernationis modus à diuina prouidentia eis adhibetur. manifestum est autem quòd secundum cõuenientiam suæ naturæ ad altiorẽ participationem finis perueniunt. quia enim intellectualis natura est, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent, & secundum quòd ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quàm aliis rebus: inquãtum homini datus est intellectus & ratio per quę veritatem & discernere & inuestigare possit. Datę sunt etiam ei vires sensitiuæ & interiores & exteriores, quibus ad inuestigandam veritatem adiuuetur: datus est etiam ei loquelæ vsus, per cuius officium veritatem quã aliquis mente concipit, alteri manifestare possit: vt sic homines seipsos inuent in cognitione veritatis, sicut & in aliis rebus necessariis vitæ, cùm sit homo animal naturaliter sociale. sed vlterius vltimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, vt scilicet ipsam primã veritatem videat in seipsa, sicut suprà ostensum est. hoc autem inferioribus creaturis non competit, vt scilicet ad finem peruenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. oportet igitur vt etiam ex hoc fine atten datur diuersus gubernationis modus circa homines & alias inferiores creaturas. ea enim quæ sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium diuinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem.

2 Adhuc, res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest perduci nisi virtute illius superioris naturæ: sicut luna quæ ex se non lucet, fit lucida virtute & actione solis, & aqua quę per se non caler, fit calida virtute & actione ignis: videre autem ipsam primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanæ naturæ, quod est proprium solius Dei, vt suprà * ostensum est. indiget igitur homo auxilio diuino ad hoc quòd in dictum finem perueniat. *Cap. 52. huius libr.

3 Item, vnaquæque res per operationem suam vltimum finem consequitur: operatio autem virtutem sortitur ex principio operante: vnde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie: cuius virtus in semine præexistit. non potest igitur homo per operationem suam peruenire in vltimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex diuina virtute efficaciam capiat ad finem prædictum.

4 Amplius, nullum instrumentum secundū virtutem propriæ formæ potest ad vltimā perducere perfectionē, sed solùm secundum virtutē principalis agentis: quāuis secundū propriam virtutē aliquam dispositionē facere possit ad vltimā perfectionē. à serra enim secūdū rationem propriæ formæ est sectio ligni:sed forma scamni est ab arte quæ vtitur instrumento: similiter resolutio & cōsumptio in corpore animalis est à calore ignis:sed generatio carnis,& determinatio augmēti,& alia huiusmodi sunt ab anima vegetabili, quæ vtitur calore igneo sicut instrumēto:sub Deo autē, qui est primus intellectus & volēs, ordinātur omnes intellectus & volūtates sicut instrumenta sub principali agente. oportet igitur quòd eorū operationes efficaciā non habeant respectu vltimę perfectionis,quæ est adeptio finalis beatitudinis,nisi per virtutem diuinam. indiget igitur rationalis natura diuino auxilio ad consequendum vltimum finem.

5 Præterea,homini sunt impedimenta plurima perueniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis quę de facili trahitur in errorem,per quem à recta via perueniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitiuæ,& ex effectionibus quibus ad sensibilia & inferiora trahitur: quibus quantò magis inhæret, longius ab vltimo fine distat. hæc enim infra hominem sunt:finis autem superior eo existit. Impeditur etiā plerunque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum quibus ad beatitudinem tenditur:indiget igitur auxilio diuino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab vltimo fine deficiat. Hinc est q̄ dicitur Io.6.Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit illum. & 15. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso nisi manserit in vite,sic nec vos nisi in me manseritis. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solùm liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. *Exclusio erroris.*

Super cap. 147.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quàm res alias,secundum quòd in conditione naturæ propriæ ab aliis differunt, vult vlterius ostendere quòd etiam secundum quòd ab aliis dignitate finis distinguūtur,altioris gubernationis modus eis à diuina prouidentia adhibetur. Et quidem quantum ad finem naturalem manifestum esse dicit,quòd ad altiorem finis participationem perueniunt,cùm solę per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possint, manifestum etiam esse ait quātum ad hunc naturalē finem,eis aliter diuinitus prouideri quàm aliis rebus,inquantum est datus homini intellectus,& vires sensitiuæ quibus ad inuestigandam veritatem adiuuetur,& loquelę vsus quo homines se in cognitione veritatis iuuent:quæ scilicet aliis non sunt data,sed quantum ad vltimum hominis finem qui in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem eius facultatem excedit,in quo homo inferiores creaturas excedit: vult ostēdere quòd etiā ex hoc attēditur diuersus gubernationis modus circa homines & circa alias creaturas inferiores. Et ostendit quòd homo auxilio quodam supernaturali ad hunc finē dirigitur,quod aliis respectu proprij finis non conuenit. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd homo indiget diuino auxilio ad consequendum huiusmodi finem supernaturalem. Secundò, quòd eo indiget ad perseuerandum in bono, cap.155.Tertiò,quòd eo indiget ad resurgendū à peccato.ca.156. Circa primum tria facit.Primò ostendit propositum. Secundò ostendit quid tale auxilium sit,cap. 150. Tertiò de ipsius effectibus determinat,cap.151.Circa primum duo facit.Primò ostendit prædicti auxilij necessitatem.Secundò, ostendit hominem non posse ipsum promereri ,cap.149.Circa primum duo facit.Primò ostendit propositum.Secundò, quandam falsam opinionem excludit.cap.sequenti.

Quantum ad primum ostendit quòd homo ad beatitudinem consequendam diuino indiget auxilio, & arguit primò sic: Ea quæ sunt ad finem,necesse est fini esse proportionata.ergo si homo ordinatur ad finem,qui eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium supernaturale diuinitus exhiberi per quod tendat in finem. *Ratio sic.*

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd omni rei ordinatæ ad aliquem finem sua operatione consequendū, necesse est inesse aliquid quo possit ad illum finem operari,illis ne aliquā quam operarentur propter finem, oportet autē id quo res ad finem operatur, esse fini proportionatum.non enim vnumquodque omni fini conueniens est,sicut non omni arti quæcūque instrumenta deseruiunt,sed vnaquæque sua determinata habet instrumenta: & ideo sicut ad consequendum finem sibi connaturalem data sunt homini naturalia principia, quæ sunt intellectus & voluntas,atque vires sensitiuæ,(vt dictū est suprà) ita ad cōsequendum supernaturalem finem, qui scilicet naturæ humanæ facultatē excedit,necesse est vt detur homini aliquod supernaturale principium, cùm per naturalia principia ad ipsum peruenire non possit & hoc vocatur diuinum auxilium,quia est aliquid diuinitus homini concessum quo homo iuuatur ad supernaturalem finem consequendum. Secundò,videre primam veritatē in seipsa, ita transcendit facultatem humanæ naturæ,quòd est proprium solius Dei, ergo &c. probatur consequentia, quia res inferioris naturę in id quod est proprium superioris naturę non potest produci nisi virtute illius superioris naturæ. declaratur in luna, quæ non fit lucida nisi virtute solis, & in aqua quæ non calet nisi ignis virtute. *Secundo sic. Ratio sic. Ratio sic.*

ADVERTE quòd videre primam veritatem in seipsa, dicitur esse proprium solius Dei,non quia nullo modo alteri possit conuenire,sed quia per naturam conuenit Deo,non autē alicui alij. Tertiò, vnaquæque res cuius scilicet est operari sine agere, per suam operationem finem vltimum consequitur. sed operatio virtutem sortitur ex principio operante,vt pater in seminis operatione, ergo in finem supernaturalem non potest homo per suam operationem peruenire, nisi eius operatio ex diuina virtute efficaciam capiat.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd per propria naturalia principia non potest homo elicere operationem qua perducatur ad finem facultatem naturalium principiorum transcendentem. si enim per naturalia principia talem operationem posset elicere, iam finis facultatem naturalium principiorum non transcenderet:ideo necesse est operatio qua ad finem perducitur, ab aliquo alio principio naturalibus principiis superaddito habeat efficaciam: alioquin cùm operatio ex principio operante efficaciam habeat, nunquam per operationem suam homo ad illum finem posset peruenire.

Quartò,sub Deo qui est primus intelligens & volens, ordinātur omnes intellectus & voluntates sicut instrumenta sub principali agente, ergo eorum operationes efficaciam non habent respectu vltimæ perfectionis quæ est adeptio finalis beatitudinis.nisi per diuinam virtutem, ergo &c.probatur prima consequentia, quia nullum instrumentum secundum virtutē propriæ formæ potest ad vltimam perducere perfectionem,sed solùm secundum virtutem principalis agentis,quamuis ad eam secundū propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit.declaratur in serra,& calore animalis. Quintò, homini sunt impedimenta plurima peruenienti ad finem, scilicet debilitas rationis, passiones, & affectiones partis sensitiuæ, & corporis infirmitas : ergo indiget auxilio diuino, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab vltimo fine deficiat. Cōfirmatur auth.Ioan 6.& 15.Excluditur autem per hoc Pelagianorum error, dicentium hominem per solum liberum arbitrium posse Dei gloriam promereri. *Secundo sic. Ratio sic. Ratio sic. Quod per*

ADVERTENDVM autem circa istam conclusionem, quòd non ideirco ponimus hominem indigere diuino auxilio ad consequendam beatitudinem quasi Deus non possit de potentia absoluta dare beatitudinem non habenti tale auxilium, quia inferius gratiam nominabit, aut non possit hominem sine tali gratia ordinare & acceptare ad beatitudinem.hoc enim diuinæ potentiæ non repugnat,sed quia sine tali auxilio quæ est gratia, homo non potest consequi beatitudinem tanquam formaliter & intrinsecè dignus beatitudine,& tāquā opera sua sine tali auxilio sint formaliter vitæ æternæ meritoria:si enim à Deo illi modi opera acceptentur tanquam pro quibus Deus velit beatitudinem dare non existente gratia in homine, erunt digna vita æterna extrinsecè, id est, per diuinam acceptationem tantum, non autem intrinsecè, quasi videlicet in seipsis habeant aliquid quo formaliter digna sint tali præmio: ex quo patet argumenta Scoti in 17.dist.1.non procedere contra mentem Sancti Thomæ, quum procedant contra primum sensum,non autem contra secundum : vide apud Capreolum in eadem distinctione prima. *Quod per*

Quòd per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem.

Cap. 148.

POSSET autem videri alicui quòd per diuinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum,ex hoc quòd dictum est: Nemo venit ad me, nisi pater qui misit me traxerit eū, & ex hoc quod dicitur Roma.8.Qui spiritu Dei agūtur,hi filij Dei sunt. & 2.Cor.5.Charitas Christi vrget nos.trahi enim & agi & vrgeri, coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifestè ostenditur. diuina enim prouidentia rebus omnibus prouidet secundum modum eorum, vt suprà ostensum est. est autem proprium homini & omni rationali creaturæ quòd voluntariè agat, & suis actibus dominetur: vt ex supradictis patet.huic autem coactio contrariatur: non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad rectè agendum.

2 Adhuc,diuinum auxiliū sic intelligitur ad bene agēdum homini adhiberi, quòd in nobis nostra opera operatur:sicut causa prima operatur operationes causarum secundarū:& agens principale operatur actionē instrumenti:vnde dicitur Isa.26.Omnia opera nostra operatus es in nobis.Domine,causa autē prima causat operationē causæ secundæ secundum modum ipsius: ergo & Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrū, qui est vt voluntariè & non coactè agamus: non igitur diuino auxilio aliquis cogitur ad rectè agendum. *Arist. 2. de anim. text. 56. Auer. ibi. Arist. 7. de lib. text. 17.*

3 Amplius,homo per voluntatem ordinatur in finem, obiectum enim voluntatis est bonum & finis.auxilium autem diuinum nobis ad hoc præcipuè impenditur, vt consequamur finem. eius ergo auxilium non excludit à nobis actū voluntatis:sed ipsum præcipuè in nobis facit. Vnde & Apost.dicit ad Phil.2, Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. coactio autem excludit in nobis actum voluntatis. coactè enim agimus cuius contrarium volumus.non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad rectè agendum.

4 Item, homo peruenit ad vltimum suum finem per actus virtutem.felicitas enim virtutis præmium ponitur: actus autem coacti non sunt actus virtutum:nam in virtute præcipuum est electio, quæ sine voluntario esse nō potest,cui violentum contrarium est:non igitur diuinitus homo cogitur ad rectè agendum.

5 Præterea,ea quæ sunt ad finem,debent esse fini proportionata:finis autem vltimus,qui est felicitas,non cōpetit nisi voluntariè agētibus,qui sunt domini sui actus: vnde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus,sicut nec fortunata aut infortunata nisi secūdū metaphorā: auxiliū igitur quod homini datur diuinitus ad felicitatē consequendā,non est coactiuū.Hinc est quod Deut. 30. dicitur: Considera quòd hodie proposuerit Dominus in conspectu tuo viram & bonum:& econuerso mortē & malum:vt diligas Dominū Deum tuum, & ambules in viis eius: si autē auersum fuerit cor tuū, & audire nolueris,prædico tibi hodie quòd pereas, &c. & Ecclesiast. 15. dicitur: Ante hominem est vita & mors, bonum & malum:quod placuerit ei,dabitur illi. *Arist. 3. Ethic. text. 3. Arist. 5. Ethic. text. 15.*

Super cap. 148.

VTA posset alicui videri ex auth.Io. 6.& Apost.ad Rom.8.& 2. Cor.5. quòd per prædictum diuinum auxilium aliqua coactio inferatur homini ad bene agendum,vult S.Tho.hanc falsam existimationem excludere. Et ponit hanc conclusionem: Per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem. Et arguit primò sic: Proprium est homini & omni rationali creaturæ, quòd voluntariè agat,& suis actibus dominetur, ergo Deus suo auxilio hominem non cogit ad rectè agendum.probatur consequētur,quia diuina prouidentia rebus omnibus prouidet secundum modum earum.

Secundò,diuinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quòd Deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima, vt patet etiam Isaiæ 26. Sed causa prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius, ergo & Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est vt voluntariè & non coactè agamus, ergo &c. Ista ratio differt à præcedenti: quia illa procedit ex vniuersali modo gubernationis diuinæ prouidentiæ, ista autem procedit ex modo agendi causæ primæ circa actiones causæ secundæ. Tertiò,auxilium diuinum nobis ad hoc præcipuè impēditur,vt consequamur finem, ergo non excludit à nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipuè in nobis facit, quod etiam apostolus ad Philip. secundo confirmat,dum ait,Deus est qui operatur in nobis velle &c.probatur prima consequentia,quia homo per voluntatem ordinatur in finem.Secunda verò,quia coactio excludit in nobis actum voluntatis, cum coactè agamus id cuius contrarium volumus. Quartò, actus coacti non sunt actus virtutum,cum principium in eis sit electio,quæ sine voluntario esse non potest, ergo &c. Probatur consequentia, quia homo per actus virtutū peruenit ad vltimum finem. Quintò, finis vltimis qui est felicitas, non competit nisi voluntariè agentibus, qui sunt dominī sui actus, vnde neque inanimata neque bruta felicia dicimus,ergo &c.probatur cōsequentia, quia quæ sunt ad finem,debent fini esse proportionata. Confirmatur author.Deuterono.30.& Eccl.15. Ad authoritates in principio capituli adductas, quibus videbatur probari quòd homo per gratiam ageretur ad bene operandum,non respondet san. Tho.quia ex dictis solutio patet.ex eo enim quòd Deus omnibus secundum modum suæ naturæ prouidet,vt dictum est, habétque natura rationalis vt liberè agat:constat quòd trahi,vrgere,& similia,nō dicunt coactionem, sed tantum inclinari & moueri ad bonum libertate seruata.

Quòd prædictum auxilium homo promereri non potest.

Cap. 149.

EX prædictis autem manifestè ostenditur quòd auxilium diuinum homo promereri non potest. Quælibet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet:materia autem non mouet seipsam ad suam perfectionē: sed oportet quòd ab alio moueatur. homo igitur non mouet seipsum ad hoc quòd adipiscatur diuinum auxilium quod supra ipsum est: sed potius ad hoc adipiscendum à Deo mouetur. motio autē moventis præcedit motum mobilis ratione & causa. non igitur propter hoc datur nobis auxilium diuinum, quia nos ad illud per bona opera promouemur: sed potius nos ideo per bona opera proficimus,quia diuino auxilio prævenimur. *Idem 1.2 q.114.ar.5*

2 Adhuc,agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam à principali agente, nisi secūdum quòd agit ex virtute principalis agentis:sicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis, nisi inquantum agit in virtute animæ: sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente.non igitur potest se anima præparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij: nisi secundum quòd agit ex virtute diuina. prævenitur igitur diuino auxilio ad bene operandum magis quàm diuinum auxilium præveniat, quasi merendo illud, vel se præparando ad illud.

3 Amplius,nullum agens particulare potest vniuersaliter prævenire actionem primi vniuersalis agentis: eò quòd omnis actio particularis agentis originem habeat ab vniuersali agente:sicut in istis inferioribus omnis motus prævenitur à motu cælesti:sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub vniuersali:impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præveniat actio diuina.vnde & Ioan. 15. dominus dicit:Sine me nihil potestis facere.

4 Item, merces proportionatur meritò, cùm in retributione mercedis æqualitas iustitiæ obseruetur: effectus autem diuini auxilij qui facultatem naturæ excedit non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit: non igitur per huiusmodi actus potest homo prædictum auxilium mereri.

5 Præterea, cognitio præcedit voluntatis motum: cognitio autem supernaturalis finis est homini à Deo, cùm per rationē naturalē in ipsum attingere homo non possit eò quòd facultatem naturalē excedat: oportet ergo quòd motus voluntatis nostræ in vltimum finē auxiliū diuinum præueniat. Hinc est quòd dicitur ad Titum. 3. *Auth. Sac. Scriptura.* Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundū suam misericordiam saluos nos fecit. & Rom. 9. Nō est volentis, scilicet velle: nec currentis, scilicet currere: sed miserentis Dei: quia scilicet oportet quòd ad bene volēdum & operandum homo diuino præueniatur auxilio: sicut confuetū est quòd effectus alicuius non attribuitur proximo operanti, sed primo mouenti. attribuitur enim victoria duci, quæ labore militū perpetratur. non ergo per huiusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam mīlē intellexerunt, quasi homo non sit domi⁹ suorum actuum interiorum & exteriorū: sed ostenditur Deo esse subiectū. Et Thren. 5. dicitur: Cōuerte nos Domine ad te, & cōuertemur. per quod patet quòd conuersio nostra ad Deum præuenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen Zachar. 1. ex persona Dei dictum: Cōuertimini ad me, & cōuertar ad vos: non quin Dei operatio nostram cōuersionem præueniat, vt dictum est, sed quia conuersionem nostrā qua ad ipsum couertimur, adiuuat, subsequenter eam roborando vt ad effectum perueniat: & stabiliendo vt finem debitum consequatur. Per hoc autem excluditur error pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari: & quòd iustificationis nostræ initium ex nobis sit: consummatio autem à Deo.

Exclusio errorū.

Super cap. 149.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas hominem diuino indigere auxilio ad beatitudinem consequendam: vult nunc ostendere quòd tale auxilium homo promereri non potest. Et primò probat propositum. Secundò, remouet quoddam dubium. Arguit itaque primò sic: Homo non mouet seipsum ad hoc vt adipiscatur diuinum auxilium, sed potius ad hoc à Deo mouetur: ergo non propter hoc nobis datur, quia nos ad illud per bona opera promouemur, sed nos potius ideo per bona opera proficimus, quia diuino auxilio præuenimur. Probatur antecedens, quia quælibet res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet: materia autem non mouet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quòd ab alio moueatur. consequentia verò probatur, quia motio mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa.

Motio mouentis præcedit motū mobilis ratione & causa.

CIRCA hoc vltimum dictum aduertendū quòd motio mouentis dupliciter potest intelligi præcedere motum mobilis ratione. Vno modo sicut id dicitur esse alio prius ratione, quod in eius diffinitionē cadit: & sic iuxta diffinitionem motus ponitur in tertio Physicorum, constat quòd mouere non est prius ratione quàm moueri: sed posset hoc modo dici prius ratione, si acciperetur diffinitio motus complectens omnes eius causas. diceretur enim quòd motus est actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi à mouente causatur in mobili. Alio modo sicut quod prius cadit in intellectu de vno in aliud procedente, dicitur prius ratione: & hoc modo mouentis non est prius motu mobilis. prius enim intelligimus motum ab agente & mouente procedere quàm recipiatur in mobili. dicitur etiam præcedere causa, id est, causalitate, non quia sit vera causa effectiua motus mobilis, quia cùm eadem res sit motio mouentis & motus mobilis quantum ad id quod in recto dicunt, vnum non potest esse alterius causa effectiua realiter, sed eo modo quo id quod alteri secundum modum considerandi præsupponitur, vt sic dicitur prius causalitate: potest etiam dici quod intelligitur hoc de motione & motu quantum ad habitudines quibus inter se formaliter distinguuntur, non quidem sic quòd vna sit alterius causa, sed quia vna est conditio agentis, alia verò conditio patientis: causa autem agens est prior causa patiente & materiali.

Virum homo possit beatitudinem promereri.

OCCVRRIT autem circa hanc rationem dubium. Per eam enim videtur probari quòd nec etiā homo possit beatitudinem promereri: quod tamen falsum esse constat. ita enim supra naturam hominis est habitudo, sicut & gratia: & consequenter ita ad ipsam materialiter se habebit anima, sicut ad gratiam.

Respondetur quòd aliter loquendum est de homine secundum principia tantùm naturalia considerato: & aliter de ipso vt iam habente supradictum diuinum auxilium. Si primo modo consideretur, sic tam gratia quàm beatitudo est supra naturam suam, & ad ea materialiter tantùm comparatur, id est, per modum susceptiui, non autem per modum agentis ad acquisitionē eorum sufficienter, quum principia naturalia non sufficiant ad eas perfectiones quæ supra naturam sunt, acquirendas: & si ad hunc sensum procedat obiectio, conceditur quod infertur, scilicet quòd nec etiam beatitudinem homo potest promereri. Si autem secundo modo consideretur, sic beatitudo non est supra hominis naturam, inquantum scilicet est tali auxilio perfecta: sicut licet calefacere sit supra naturam aquæ secundum principia tantùm naturalia consideratæ, non est tamen supra naturam aquæ calefactę inquantum habet calorem: & ideo homo, vt perfectus gratia, non tantùm materialiter se habet ad beatitudinē, sed etiam actiuè, inquantum per tale diuinum auxilium ad beatitudinem acquirendam sufficienter agere potest propter virtutes quæ ex illo oriuntur, de quibus inferius agetur. Quia ergo cùm hoc loco ad prædictum auxilium homo comparatur, fit cōparatio naturæ hominis præcisè sumptæ ad ipsum, intendit sanctus Thomas quòd ipsum ex actibus à facultate naturæ prouenientibus homo promereri non potest: ideo ipsa ratio optimè de gratia procedit, procederéteque eodem modo de beatitudine si ad principia duntaxat naturalia fieret comparatio. Secundò, anima nostra operatur sub Deo, sicut agēs instrumētale sub principali: ergo non potest se præparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij, nisi secundum quòd agit ex virtute diuina: ergo magis præuenitur diuino auxilio ad bene operandum quàm præueniat diuinum auxilium quasi merendo, vel se ad illud præparando. probatur prima consequentia, quia agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam à principali agente, nisi secundum quòd agit in virtute principalis agentis, vt ostenditur de calore ignis.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. per effectum enim diuini auxilij intelligitur aut beatitudo ad quam homo secundum prædictum auxilium operando potest peruenire, aut ipsum opus meritorium ex gratia prouenientes, aut ipsummet auxilium diuinum, vt sit constructio intransitiua, sicque idem dicere effectum diuini auxilij, quòd effectū quod est diuinum auxilium. Si primum, sic vtique conceditur quòd anima non potest se præparare per opera meritoria ad susceptionem talis effectus diuini auxilij, nisi secundum quòd agit virtute diuina: sed non est hoc ad propositum, quia non intendit hīc probare sanctus Thomas quòd homo non possit promereti vitam æternam sine auxilio & virtute diuina. hoc enim ostensum est in præcedenti capite. Si secundum, sic etiam non est ad propositum: quia non quæritur an homo possit mereri sine diuino auxilio meritum quod ex gratia procedit. Satis enim constat quòd non est sine diuino auxilio, si est effectus gratiæ. Si tertium, sic concluditur quidem quòd homo non potest se præparare ad gratiæ susceptionem nisi secundum quòd agit virtute diuina, & quòd præueniatur homo diuino quodam auxilio ad huiusmodi præparationem, & ad bene operandum: non autem concludit quòd præueniatur ipso diuino auxilio de quo loquimur, scilicet ipsa gratia: & quòd homo non possit gratiam promereri. non enim repugnat operi bono, & alicuius perfectionis meritorio, quòd virtute diuina agatur.

Non probat quod intendit.

Non potest se præparare ad susceptionem gratiæ sine gratia.

Homo præueniatur gratia ad bene operandum.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cùm rationes huius capitis contra errorem Pelagij inducantur, accipiendæ sunt secundum quòd per eas error Pelagianorum tolli potest. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium boni operis est ex nobis, & similiter præparatio ad gratiam, & quòd ad hoc homo nullo diuino auxilio indiget: ex quo sequebatur gratiam nobis à Deo dari propter nostra merita omne diuinum auxilium præcedentia. Reprobatur ergo hic error, cùm ostenditur quòd nullum opus à nobis bonum & alicuius rei meritorium fieri potest nisi diuino auxilio nos præueniente: & ꝙ tale opus virtute tantum naturæ à nobis fieri non potest, vt in sequentibus rationibus ostenditur. Et ideo dicitur quòd per effectum diuini auxilij præparamur ad bona opera inuamur: & est sensus, ꝙ nō præueniuntur ac promeremur simpliciter & absolutè gratiā ac auxilij diuini notitiam operibus naturalibus: quia cū nullū opus bonū agere possimus nisi in virtute diuina, vt ostenditur etiam 1.2.q.109. ar.6. & quol. 1.ar. 7. necesse est vt diuinū aliquod auxiliū omnē naturā nostram, bonam operationem, omnéque nostrum meritum præueniat. Quod si necesse est vt aliquod diuinum auxilium, ipsa scilicet interior motio à Deo ad bonū, omnem nostram bonā & rectam operationem qua ad supernaturalia ordinamur, præcedat: manifestum est quòd ex facultate tantùm naturæ secundum auxilium, in habitualem videlicet gratiam, promereri non possumus: quod est principale intentum. Cum autē contra hūc sensum arguitur, quia licet aliquod diuinum auxiliū præueniat omne opus bonum in nobis, non tamen ex hoc sequitur quòd habitualem gratiam promereri non possimus. Dicitur quòd opumē sequitur ad mentem sancti Thomæ, scilicet quòd per solam virtutem naturalem ipsam gratiam promereri non possimus. si enim nullum opus bonū à nobis fieri potest, præsertim ad supernaturalia disponens, nisi in virtute diuina, sequitur vt virtute tātùm propria nihil boni huiusmodi agere possimus, & consequenter nihil quod gratiæ meritorium sit: vnde licet non repugnet operi bono & meritorio quòd virtute diuina agatur, imò hoc necessarium sit, repugnat tamē quòd ex virtute naturæ tātùm fiat. Tertiò, anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub vniuersali: ergo impossibile est esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præueniat diuina actio, probatur consequentia, quia nullum agens particulare potest vniuersaliter præuenire actionem primi vniuersalis agētis, cum eius actio ab vniuersali agente originem habeat, vt patet in motibus. Confirmatur authoritate Ioannis 15. Quartò, effectus diuini auxilij qui facultatem naturæ excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit, ergo, &c. probatur consequentia, quia merces merito proportionatur, cum in retributione pro meritis æqualitas iustitiæ obseruetur.

Hæretici negant nos etiam per gratiam posse mereri.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione 114. articulo 1. quòd cum recompēsare mercedem operis vel laboris sit actus iustitiæ, iustitia verò quædam æqualitas sit, vbi non est simpliciter æqualitas, ibi non simpliciter est ratio meriti & mercedis, sed potest esse secundum quid ratio meriti, inquantum seruatur æqualitas secundum quid: & quia inter Deum & hominem maxima est inæqualitas, & totum quod est hominis bonum, à Deo est, ideo non potest inter hominem & Deum esse ratio meriti simpliciter, sed tantùm secundum quid, inquātum homo facit opus cui debetur à Deo merces & retributio secūdum diuinam præordinationem, non autem absolutè. Quod ergo dicitur, mercedem merito proportionari oportere, intelligitur aut simpliciter, sicut inter eos inter quos potest esse absoluta æqualitas: aut secundum quid, & secundum præmiantis ordinationem, sicut inter hominem & Deum, inter quos nō potest esse absoluta æqualitas. similiter cum dicitur quòd in retributione mercedis æqualitas iustitiæ obseruatur, intelligitur aut simpliciter, aut secundum quid: & quia auxilium diuinum cum naturæ facultatem excedat, non est proportionatum etiam secundum ordinationem diuinam operibus ex naturali facultate productis (actus enim naturalis cuiuscunque rei non ordinatur diuinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quæ est principium actus, cum ex institutione diuinæ prouidentiæ nihil agat vltra suam speciem) ideo opera nostra ex naturali tantum facultate producta nō possunt habere rationem meriti respectu prædicti diuini auxilij. & secundum hoc ista ratio procedit. Quintò, cognitio supernaturalis finis est homini à Deo, cum facultatem naturæ excedat, & consequenter naturalem rationem: ergo motus voluntatis nostræ in vltimum finem à diuino auxilio proueniunt. probatur consequentia, quia cognitio præcedit voluntatis motum.

ADVERTENDVM est ex doctrina sancti Thomæ 1.2. q.113. & veri q.28. quòd non potest homo se ad habitualem gratiam præparare nisi per rectum motum voluntatis in vltimum finem, per fidem scilicet & desiderium quo ipsum esse iustificatorem & obiectum beatitudinis credit, & quo ipsum sub illa ratione desiderat, eiusque appetit gratiam: qui quidē motus si perfectus sit, ipsam gratiæ infusionem natura tantùm præcedit secūdum ordinem causæ materialis: si autem sit imperfectus, etiā tempore præcedit. propter hoc volēs concludere sanctus Thomas, quòd homo nō potest per principia tantùm naturalia mereri gratiam, aut se ad ipsam præparare, concludit quòd motus voluntatis in vltimū finē, à Deo præueniuntur. hoc enim idem est ac si diceretur quòd præparationem ad gratiam, diuinū præcedat auxilium: & sic non est ex sola naturæ virtute. Confirmatur authoritate Apostoli ad Titum 3. Non ex operibus, &c. & ad Rom. 9. Non est volentis, &c. Per quæ Apostoli verba ait sanctus Thomas, liberum non excluditur arbitrium, sed ostenditur Deo esse subiectum. Confirmatur etiam authoritate Hieremiæ Threnor. 5. Conuerte nos, &c. Secundò excludit quandam obiectionem. Videtur enim oppositum huius dici Zachariæ 1. vbi ex persona Dei dicitur, Conuertimini ad me, & ego cōuertar ad vos. ex quo videtur quòd nostra conuersio Dei operationem præueniat. Sed respondet sanctus Thomas, quòd illud dicitur, non quin Dei operatio nostram conuersionem præueniat, sed quia conuersionem nostram qua ad ipsum cōuertimur, adiuuat subsequenter eam roborando vt ad effectum perueniat, & stabiliendo vt finem debitum consequatur.

Virtù prima nos conuertit ad Deū quam Deum conuertatur ad nos.

ADVERTENDVM, quòd per istam responsionem intelligit sanctus Thomas dupliciter Deum se habere ad nostrā conuersionem. Vno modo animam hominis interius mouendo & instigando ad hoc vt ad Deum conuertatur, & sic conuersio Dei ad hominem præuenit nostram in ipsum conuersionem. Alio modo roborando ipsam nostram conuersionem ad hoc vt peccati remissionem & gratiam cōsequatur, qui est eius effectus: & etiam stabiliendo & firmando ipsam ad debitū finem, scilicet beatitudinem consequendam. Si enim homo in sua conuersione perseuerauerit, finem beatitudinis consequetur: & sic conuersio Dei ad nos non præuenit nostram conuersionem, sed ipsam concomitatur, aut etiam aliquo modo sequitur, secundum scilicet quòd vnus effectus gratiæ alium subsequitur, vt ostenditur 1.2.q.111. ar.3. Per hoc Pelagianorum error excluditur dicentium huiusmodi auxilium propter merita nobis dari, atque etiā quòd iustificationis nostræ initium ex nobis sit, id est, ex virtute sola naturæ, cōsummatio autem gratiæ, scilicet infusio & peccati remissio, est à Deo.

Exclusio errorum.

SED remanet dubium ex dictis. Cum enim ostensum sit hominem non posse mereri gratiā virtute naturæ, cum ad quælibet bona opera diuino præueniatur auxilio, remanet dubium vtrum homo per opera facta ab ipso diuino auxilio diuináque motione instigato, ipsam gratiam mereatur, saltem de cōgruo. Capreolus in 4. distin. 14. quæst. 2. ad argumenta Henrici, tenet finaliter de mente sancti Thomæ, quòd propriè loquendo nulla dispositio præcedens habitum gratiæ potest dici meritum, nec de congruo, nec de condigno. Sed non videtur hoc mihi esse de mente sancti Thomæ. Nam licet non sit ibi meritum de condigno propter inæqualitatem operum nostrorum ad gratiam, non video tamen quomodo non sit ibi meritum congrui, cum secundum mentem sancti Tho. 1.2.q.114.ar.3. meritum congrui accipiatur secundum æqualitatem proportionis: vt scilicet homini agenti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Secundū hoc enim congruū videtur vt homini præparanti se ad gratiam secundum quòd à Deo mouetur, Deus gratiam infundat. quæ autem adducit Capreolus ex 1.2.q.112. & q.114. & ex secundo Sententiarū dist. 27. non cogunt. Nam diligenter inspicienti apparet quòd in locis illis intendit sanctus Thomas de merito duntaxat condigni, non autem de merito congrui: imò in secundo Sententiarum expressè concedit ibi esse meritum congrui.

Quòd prædictum auxilium gratia nominatur, & quid sit gratia gratum faciens.

Cap. 150.

QVIA verò hoc quod datur alicui absque suis meritis præcedentibus, gratis ei dicitur dari, cum diuinum auxilium homini exhibitū omne meritum humanum præueniat, vt ostensum est: cōsequitur quòd hoc auxilium homini gratis impendatur: & ex hoc conuenienter gratiæ nomen acceperit. vnde & Apostolus dicit Rom. 11. Si gratia est, iam nō ex operibus: alioquin gratia iam nō est gratia. Est autem & alia ratio propter quam prædictū Dei auxilium gratiæ nomen accepit. dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus: vnde & qui ab aliquo diligitur, dicitur gratiam eius habere. est autem de ratione dilectionis, vt diligens, bonum velit ei quem diligit & operetur: & quidem Deus bona vult & operatur circa omnem creaturā. ipsum enim esse creaturæ, & omnis eius perfectio, est à Deo volente & operante, vt suprà *ostensum est. vnde dicitur Sapientiæ 11. Diligis omnia quæ sunt: & nihil odisti eorum quæ fecisti. Sed specialis ratio diuinæ dilectionis ad illos consideratur, quibus auxilium præbet ad hoc quòd conse-

**Lib. 1.c. 20. & 30.*

& 2.lib. c. 15.

quantur bonum quod ordinem naturæ eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed suipsius. hoc igitur auxilium conuenienter dicitur gratia, non solùm quia gratis datur, vt ostensum est: sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam prærogatiua redditur Deo gratus. vnde & Apostolus dicit Eph. 1. Prædestinauit nos in adoptione filiorum secundum propositum volũtatis suæ in laudem gloriæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo. Oportet autem hãc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam & perfectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quòd habeat continuũ ordinem in ipsum, nam mouens continuè, mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. cum igitur auxilio diuinæ gratiæ homo dirigatur in vltimum finem, vt ostensum est: oportet quòd continuè homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perueniat. hoc autem non esset si prædictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, & non secundum aliquam formam manentem & quasi quiescentem in ipso. motus enim & passio talis non esset in homine nisi quando actu cõuerteretur in finem; quod non continuè ab homine agitur: vt præcipuè patet in dormientibus. est ergo gratia gratum faciens aliqua forma & perfectio in homine manens etiam quando non operatur.

Quòd gratia in homine sit forma & perfectio eius.

2 Adhuc, dilectio Dei est causatiua boni quod in nobis est: sicut dilectio hominis prouocatur & causatur ex aliquo bono quod in dilecto est: sed homo prouocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto præexistens. ergo vbi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quòd consequenter ponatur aliquod speciale bonũ homini à Deo collatum. cum igitur secundum prædicta gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quòd aliqua specialis bonitas & perfectio per hoc homini inesse designetur.

3 Amplius, vnumquodque ordinatur in finem sibi conuenientem secundum rationem suæ formæ. diuersarum enim specierum diuersi sunt fines: sed finis in quem homo dirigitur per auxilium diuinæ gratiæ est supra naturam humanam: ergo oportet quòd homini superaddatur aliqua supernaturalis forma & perfectio per quam conuenienter ordinetur in finem prædictum.

4 Item, oportet quòd homo ad vltimum finem per proprias operationes perueniat: vnumquodque autem operatur secundum propriam formam. oportet igitur ad hoc quòd homo perducatur in vltimum finem per proprias operationes, quòd superaddatur ei aliqua forma ex qua eius operationes aliquam efficaciam accipiãt promerendi vltimum finem.

5 Præterea, diuina prouidentia omnibus prouidet secundum modum suæ naturæ, vt ex supradictis* patet. est autẽ hic modus proprius hominibus, quòd ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse supernaturales potentias quasdam perfectiones & habitus quibus quasi connaturaliter & faciliter & delectabiliter bonum & bene cõsequitur. igitur auxilium gratiæ quod homo à Deo cõsequitur ad perueniendum in vltimum finem, aliquam formam & perfectionem homini inesse designat. Hinc est quòd gratia Dei in scriptura quasi lux quædam designatur. dicit enim Apostolus Ephes. 5. Eratis aliquando tenebræ: nunc autem lux in Domino. Decenter autẽ perfectio per quam homo promouetur in vltimum finem, quæ in Dei visione consistit: dicitur lux, quæ est principium viuendi. Per hoc autem excludit opinio quorundam dicentium quòd gratia Dei nihil in homine ponit: sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quòd dicitur gratiã regis habere, sed solùm in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem diuinã & humanam. diuina enim dilectio est causatiua boni quod in aliquo diligit: non semper autem humana.

**Cap. 44.*

Exclusio erroris.

Causa decipiens.

Super cap. 150.

POSTQVAM ostendit san. Tho. necessarium esse nobis diuinum quoddam auxilium ad beatitudinem consequẽdam, quod nostris operibus promereri non possumus, vult declarare quid illud auxilium sit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quo nomine vocetur, secundò quid sit. Quantum ad primum ait quòd dictũ auxilium nominatur gratia, propter duo. Primò, quia datur gratis & absque propriis meritis præcedentibus: quæ ratio tangitur Rom. 11. Secundò, quia hoc auxilio speciali quadam prærogatiua homo redditur Deo gratus, inquantum præter dilectionem quo Deus omnem creaturam diligit volendo & operando esse & perfectionem omnis creaturæ, specialis ratio diuinæ dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad consecutionem supernaturalis boni, scilicet fruitionis suipsius, vt ostenditur ad Ephes. 1. dicitur enim quis alicui esse gratus, quia est ei dilectus. vnde & qui ab aliquo diligitur, dicitur eius gratiam habere.

Quare auxilium ad beatitudinem supernaturalem quandoque gratia nominatur.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina san. Th. secundo sententiarum d. 26. art. 1. ad secundum, quòd quantuis omnes naturales bonitates creaturis collatæ, gratiæ dici possint, quia gratis à Deo dantur, effectus tamẽ diuinę dilectionis qua hominem ad diuinam fruitionem diligit, antonomaticè gratia dicitur: sicut & ipsa dilectio antonomaticè dicitur dilectio, quia non solùm diligitur homo à Deo sicut ab artifice opus suum diligitur, sed perfecta quadam dilectione, quæ quasi amicitiæ similis est, inquantum trahit ipsum in societatem suæ fruitionis, vt in eo sit ipsius gloria & beatitudo, quo Deus beatus est. Propter hoc bene hoc dicitur quòd quia homo redditur Deo gratus per diuinum illud auxilium speciali quadã prærogatiua, ideo ipsum auxilium gratia nominatur.

Quantum ad secundum ponit hanc cõclusionẽ. Gratia hîc est aliquid in homine gratificato existens tanquam forma quædã, & perfectio eius, probatur multiplici ratione. Prima ratio est, auxilio diuinæ gratiæ homo dirigitur in vltimũ finem, ergo oportet quòd continuè isto auxilio potiatur quousque ad finem perueniat. ergo talis gratia gratũ faciens est aliqua forma & perfectio in homine manens, etiam quando non operatur, probatur prima consequentia, quia quod in finem aliquem dirigitur, oportet quòd habeat continuum ordinem in ipsum: cum mouẽs cõtinuè moueat quousque mobile per motum finem sortiatur. secunda verò, quia oppositum cõsequentis infert oppositum antecedentis. si enim participaretur ab homine secundum aliquem motum & passionem, & non secundum aliquam formam manentem & quasi quiescentem in ipso, non esset in homine nisi quandiu actu conuerteretur in finem: & sic cum non continuè hoc ab homine agatur, sequitur quòd isto auxilio homo non potiatur continuè quousque perueniat in finem: quod est oppositum antecedentis.

Duplicitèr res aliquo ad finem ordinatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd dupliciter rem aliquam contingit in finem dirigi. Vno modo per aliquem actum, secundũ quòd actualiter mouetur ad acquisitionem finis, sicut lapis deorsum dirigitur, cùm actu mouetur deorsum. Alio modo per actum primũ, qui habet habitualem inclinationem & ordinem siue conuenientiam ad finem, sicut cum lapis non mouetur actu deorsum, propter grauitatem tamen in ipso existentem dicitur dirigi & inclinari ad locum deorsum. Vtroque modo Deus creaturam ad finem mouere potest: sed differentia est, quia motio rei qua à Deo dirigitur ad finem per actualem tendentiam ad finem, non est in re nisi quando res actualiter per propriam operationem in ipso à Deo causatam mouetur ad finem, forma autem qua habitualiter res inclinatur ad finem & fit fini conueniens & proportionata, est in creatura etiam quando creatura non actualiter mouetur ad finem. sicut in graui est grauitas etiam quando non actualiter mouetur deorsum. Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem à Deo dirigi, & per actualem motionem qua appetitũ ad finis amorem & desiderium mouet, & per aliquam formam ab eo causatam qua homo quasi habitualiter ordinatur in beatitudinem: si dirigatur in beatitudinem per solam motionem appetitus à Deo ad actualem operationem, cum talis non sit in homine continua, vt patet in homine dormiente, sequitur quòd nec directio huiusmodi ad finem sit continua. Propter hoc bene hîc infertur quòd si homo diuinum auxilio participaret secundum

eundum aliquem motum aut passionem, scilicet secundum motum voluntatis in ipsa à Deo causatum, non continuè homo poterit diuino auxilio quousque ad finem perueniret, quia talis motus aut passio non esset in homine nisi quando actu conuerteretur in finem, per actualem videlicet appetitum finis: quod constat non agi ab homine continuè.

CIRCA probationem verò primæ consequentiæ aduertendum, quòd sicut motus dicitur continuus qui nulla quiete interrumpitur, ita continuus ordo ad finem dicitur ordo non interruptus quousque ad finem perueniatur. Si enim sit ordo ad finem in aliquo, & postmodum ille ordo cesset, deinde recuperetur, non dicitur continuus ordo ad finem: sed cum aliquid ordinatur ad finem, non interrumpitur ordo, sed peruenitur ad finem nulla facta ordinis interruptione, dicitur ille ordo continuus. Ad huius ergo sensum intelligitur quod ait sanctus Thomas, id quod in aliquem finem dirigitur, oportere habere continuum ordinem ad ipsum: quia videlicet necesse est vt ad finem habeat ordinem nullo modo interruptum quousque ad ipsum perueniat.

SED tunc duplex resultat dubium: vnum cõtra ipsam propositionem. Videtur enim ex hoc sequi quòd semel directus à Deo in beatitudinem per gratiæ infusionem, nunquã ipsam gratiam possit amittere quousque ad beatitudinem peruenerit: cum tamen catholicè teneatur per peccatum mortale amitti gratia, recuperarique per pœnitentiam posse. Alterum est contra huius propositionis probationem. nam ex hoc quòd mouens continuè mouet quousque mobile per motum ad finem perueniat, non habetur nisi quòd homo directus per diuinam motionem in beatitudinem, mouetur tali motione quousque in ipsam perueniat: & sic habetur quòd continuè homo diuino auxilio, quæ est diuina motio, potiatur: non autem quòd potiatur aliqua forma permanente & quiescente, vt intendebatur.

AD primum, ibi solutionem considerandum est, quòd eum in directione qua aliquid ab alio dirigitur in finem per aliquid in ipso causatum (quod sit simi proportionatum, tria cõcurrant, scilicet actio agentis qua rem dirigit & mouet ad finem, forma mota & directi qua formaliter dirigi dicitur, & habitudo consequens, quæ est habitudo ordinati & directi ad finem: manente ipsa directione actiua agentis & dirigentis, necesse est ipsam formam directi & habitudinem consequentem manere, & non interrumpi: quia actio mouentis non est sine actu mobilis & sine motu habitudine ad id ad quod mouetur. Sensus ergo propositionis san. Tho. est, quòd si aliquid in finem dirigitur non per solam præordinationem dirigentis, sicut prædestinatus dicitur esse in mente diuina ab æterno in vitam æternam directus & ordinatus, sed per actum aliquem receptum à dirigente in eo qui dirigitur, quo fit vita æterna dignus, necesse est vt manente directione actiua qua in finem dirigitur, maneat continuè habitudo ad finem & actus in eo qui dirigitur receptus, super quo talis habitudo fundatur. sic enim cum homo Deo gratus, quandiu est gratus, actione diuina dirigitur & ordinetur ad beatitudinem, etiam quando non conuertitur in ipsam beatitudinem per actum liberi arbitrij, optimè sequitur quòd forma illa qua in tali fine dirigitur, continuè in ipso maneat, etiam quãdo non actu operatur conuertendo se ad finem, & per consequens quòd talis actus non est in homine per modum motus aut passionis, sed magis per modum formæ permanentis. Ad dubium ergo dicitur quòd illud non sequitur quod infertur. non enim intendit sanctus Thomas, quòd ordinatum ad finem absolutè loquendo habeat continuum ordinem ad finem quousque finem consequatur, sed vt dictum est, quòd manente directione agentis est continuus ordo ad finem quousque ipsum consequatur: contingit autem ipsam directionem hominis ad beatitudinem interrumpi per peccatum, inquantum Deus cessat à causatione illius formæ & actus quo homo dirigebatur in finem, & sic etiam contingit ipsum ordinẽ interrumpi. Posset etiam breuius dici quòd intelligitur quantum est ex ipsa ratione directionis secundum se considerata. Dirigens enim rem aliquã ad finem sua motione, quantum est ex se, non cessat quousque rem ad finem perduxerit, & per consequens talis habitudo & ordo rei directæ secundum se non habet quòd interrumpatur: cum hoc tamen stat quòd per aliquod impedimentum superueniens possit ipsa directio & ipse ordo impediri, sicut potest superueniente vento impediri sagitta ne ad signum intentum à sagittante perueniat. eodem modo dicitur quod ipsa directio hominis Deo grati ad beatitudinem secundum se continua est, & ordo huiusmodi hominis ad ipsam directi quantum est ex se habet vt continuè duret quousque homo beatitudinem consequatur: potest tamen aliquis ordo talis directionis per peccatum impediens interrumpi. Ad secundum dicitur quòd ex illa ratione non concluditur quòd homo sola diuina motione absque formæ permanentis impressione continuè potiatur, sed solùm quòd oportet in homine sic dire-

Quid sit gratia gratum faciens.

cto esse aliquem actum, & ordinem ipsum actum consequentem continuum esse manente ipsa actiua directione: vel etiam quantum est ex se: ex hoc autem sequitur quòd cum homo non semper actu conuertatur in finem per actum secundum exercitium, semper tamen à Deo sit in ipsum directus, etiam quando non actu operatur, quouisque per peccatum talis directio cesset, talis actus in homine ad beatitudinem directo non potest esse sola motio diuina qua liberũ arbitrium in Deum actualiter mouet: quia illa nõ continuè manet, sed aliqua forma in homine manens, etiã quando actu operatur. Secunda ratio est, homo prouocatur ad diligendũ aliquem specialiter propter speciale bonum in ipso præexistẽs. ergo vbi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quòd ponatur aliquod bonum speciale homini à Deo collatum, ergo, &c. probatur prima cõsequentia, quia dilectio Dei est causatiua boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis prouocatur & causatur ex aliquo bono quod est in dilecto. Secunda verò, quia gratia gratum faciens designat specialem Dei dilectionem.

SED videtur ista ratio concludere hoc solùm, quòd gratia gratum faciens sit aliquid in homine, nõ autem quòd sit forma permanens: quod est intentum. Respondetur, quòd licet prima fronte videatur illud concludi: si tamen diligenter inspiciatur, propositum concluditur. sicut enim homo ad amorem specialem alterius hominis prouocatur ex aliqua eius perfectione in ipso permanente, aut vera, aut existimata, non autem ex aliquo in ipso existente per modum transeuntis, ita Deus specialiter creaturam rationalem diligendo causat in ipsa aliquam formam permanentẽ qua possit dici formaliter Deo gratus. Tertia ratio est, finis in quem homo dirigitur per auxilium gratiæ, est supra naturam humanam, ergo oportet vt homini superaddatur supernaturalis forma qua conuenienter in ipsum ordinetur. probatur consequentia, quia vnumquodque ordinatur in finem sibi conuenientem secundum rationem suæ formæ: cuius signum est, quòd diuersarũ specierum diuersi sunt fines. Quarta ratio est. Oportet quòd homo ad vltimum finem per proprias operationes perueniat, ergo oportet quòd ei superaddatur aliqua forma ex qua operationes eius efficaciam habeant promerendi vltimum finem. probatur cõsequentia, quia vnumquodque operatur secundum propriam formam. Quinta ratio est. Modus proprius hominis est, quod ad perfectionẽ suarum operationum oportet supra naturales potentias ei inesse perfectiones aliquas & habitus quibus quasi connaturaliter faciliter & delectabiliter bonum & bene operetur, ergo, &c. probatur consequentia, quia diuina prouidẽtia omnibus prouidet secundum modum suæ naturæ. Confirmatur, quia ad Ephes. 5. Gratia dicitur lux, quia per ipsam homo promouetur ad Dei visionem. lux enim est principium viuendi. Per hoc autem excluditur opinio dicentium gratiam nihil in homine ponere, sicut nec in eo qui dicitur gratiam regis habere: qui decepti sunt nõ attendentes differentiam inter dilectionem diuinam & humanam: illa enim est causatiua boni quod in aliquo diligit, non autem humana.

ADVERTENDVM, quòd licet dilectio humana non sit vniuersaliter causatiua boni quod in aliquo diligit, oportet tamen in dilecto esse aliquam perfectionem qua alius ad eum diligendum prouocetur: & sic in illo qui dicitur gratiam regis habere, oportet aliquam perfectionem ponere ex qua dilectio regis originem habeat, licet non oporteat in ipso aliquid ponere per regis dilectionem causatum. Ex his manifestè patet opinionem illorum falsam esse qui dixerunt gratiam nihil aliud esse quàm diuinam dilectionem & acceptionem qua Deus hominem ad vitam æternam acceptat. Vide apud Capreolum in 17. di. primi.

ADVERTENDVM etiam quòd ex supradictis manifestè relinquitur quid sit gratia gratum faciens, id est, quæ homines Deo gratum reddit ad beatitudinem consequendã. Est enim forma quædam & perfectio existens in creatura rationali, per quam homo formaliter redditur Deo gratus & dilectus, & per quã est homo dignus vita æterna, & est ad eam capessendam ordinatus: sicut graue est grauitate formaliter graue, & ad locum deorsum per ipsam ordinatur: & cum non sit forma substantialis, quia aduenit non post esse completum rei, manifestè relinquitur quòd sit accidens & qualitas quædam & in prima specie qualitatis, vt dicitur 1. 2. q. 110. ar. 3. & veri. q. 27. art. 2. & 2. Sent. d. 26. ar. 4. non quidem quòd propriè possit dici habitus, de quo locutus est Philosophus in prædicamẽtis, cũ non immediatè ordinetur ad operationem, nec sit in potentia animæ, sed in eius essentia, sed est veluti dispositio & habilitas quædam respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Vnde potest dici habitus ad essendum, inquantum hominem constituit in quodã esse supernaturali, faciens ipsum formaliter vita æterna dignum. Quomodo autem distinguatur à virtute, vide apud Capreolum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

in secunda distinctione vigesimasexta,& argumenta Scoti cum eorum solutionibus. Item primo Sententiarum decimasexta dist. quæstione prima.

Quòd gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei. Cap. 151.

EX præmissis autem manifestum fit quòd per auxilium gratiæ diuinæ gratum facientis hoc homo consequitur, quòd Deum diligat. Gratia enim gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus: proprius autem diuinæ dilectionis effectus in homine esse videtur, quòd Deum diligat. hoc enim est principiū in intentione diligentis, vt à dilecto redametur. ad hoc enim præcipuè studium diligentis tendit, vt ad sui amorem dilectum attrahat: & nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolui. igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quòd Deum diligat.

2 Adhuc, eorum quorum est vnus finis, oportet aliquam vnionem esse in quantum ordinantur ad finem: vnde & in ciuitate homines per quandam cõcordiam adunantur vt possint consequi reipublicæ bonum: & milites in acie oportet vniri & concorditer agere ad hoc quòd victoriam quæ est communis finis, consequantur. finis autem vltimus ad quem homo per auxilium diuinæ gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ propria est ipsius Dei: & sic hoc finale bonum communicatur homini à Deo. non potest igitur homo ad hunc finem perduci nisi vniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis. nam amicorum proprium est idem velle & nolle, & de eisdem gaudere & dolere. per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector: cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum à Deo.

3 Amplius, cum finis & bonum sit proprium obiectum appetitus siue affectus, oportet quòd per gratiam gratum facientem, quæ hominem dirigit in vltimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. principalis autem perfectio affectus est dilectio: cuius signum est, quòd omnis motus affectus ab amore deriuatur. nullus enim desiderat aut sperat aut gaudet nisi propter bonum amatum: similiter autem neque aliquis refugit aut timet aut tristatur aut irascitur nisi propter id quod contrariatur bono amato. principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis est vt homo Deum diligat.

4 Item, forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam grauitatis acquirit sim litudinē & conformitatem ad locum ad quem naturaliter mouetur. ostensum est autem quòd gratia gratum faciens est quædam forma in homine per quam ordinatur ad vltimum finem, qui Deus est: per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. similitudo autem est dilectionis causa. omne enim simile diligit sibi simile: per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

5 Præterea, ad perfectionem operationis requiritur quòd aliquis constanter & promptè operetur. hoc autem præcipuè facit amor, propter quem etiam difficilia & grauia leuia videntur. cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, vt ex dictis patet: necessarium est quòd per eandem gratiā Dei dilectio constituatur in nobis. Hinc est quod dicit Apostolus Roman. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens Ioannis 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. vnde patet quòd gratia quæ ad finem diuinæ visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

Super cap. 151

POSTQVAM ostendit sanct. Tho. quid sit gratia, consequenter vult ostendere qui effectus eam cõ comitentur. Circa hoc autē duo facit. Primò determinat de effectibus gratiæ gratum facientis. Secundò de effectibus gratuitæ voluntatis diuinę qui dicuntur gratiæ gratis datæ, cap. 154. Quantum ad primū ponit tres conclusiones: primā, in hoc capite: secundā cap. sequentem cap. 153. Prima est. Per auxilium gratiæ gratum facientis hoc homo consequitur, quòd Deum diligat, intellige dilectione charitatis qua Deus diligitur vt obiectum supernaturalis beatitudinis. Et argut primò sic: Proprius diuinæ dilectionis effectus in homine esse videtur, quòd Deum diligat. ergo ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quod Deum diligat. probatur antecedens, quia hoc est præcipuum in intentione diligentis, vt à dilecto redametur, cum ad hoc præcipuè studium diligentis tendat, vt ad sui amorem dilectum trahat. cõsequentia verò probatur, quia gratia gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus.

ADVERTENDVM, quòd cum tam gratia quam Dei dilectio hic dicatur esse diuinæ dilectionis effectus, prius tamē eius effectus dicitur dilectio, quia est primū & principale quod Deus per suam dilectionē intendit. gratia enim quasi intrinsecus diuinæ dilectionis effectus, eiqui immediatur nomine diuinæ dilectionis qua Deus hominem specialiter diligit, importatur tam ipse actus diligendi quā gratia hominem formaliter Deo gratum & dilectum facit. dilectio autem hominis qua Deum amamus, est id propter quod Deus nobis gratiam impertit, quia ad hoc nobis dat gratiam, vt eius amorem eleuemur, & ideo dilectio est principale quod intenditur in hac vita per gratiæ collocationem. Secundò. Finis vltimus ad quem homo per auxilium diuinæ gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ est propria ipsius, & communicatur homini à Deo. ergo non potest homo ad hūc finem perduci nisi vniatur Deo per conformitatē voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis: ergo per gratiam gratum facientem homo constituitur Dei dilector. probatur prima consequentia, quia eorum quorum est vnus finis, oportet aliquam vnionem esse, in quantum ordinantur ad finem, vt patet in ciuibus & in militibus. Secunda verò, quia per gratiam homo dirigitur in finem ei communicatum à Deo.

ATTENDENDVM ex doctrina san. Tho. 1.2. quæstione 28. art. 2. quòd in amore amicitiæ, amans, bona vel mala amici reputat quasi sua, & voluntatem amici sicut suam, vt quasi in suo amico videatur bona vel mala pati, & propter hoc dicitur nono Ethicorum, & secundo Rhetoricorum, quòd amicorum est eadem velle, & in eodem tristari & gaudere. Iterum circo bene hic dicitur quòd conformitas voluntatis est proprius effectus dilectionis, scilicet eius quæ ad amicitiam pertinet. Tertiò. Principalis perfectio affectus, est dilectio, ergo principalis effectus gratię gratum facientis est vt homo Deum diligat. probatur antecedens hoc signo, quòd omnis motus affectus ab amore deriuatur, vt patet discurrendo per omnes. consequentia verò probatur, quia cum finis & bonum sit proprium obiectum affectus, oportet quòd per gratiam gratum facientem quæ hominem dirigit in vltimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur.

ADVERTENDVM quòd non sic intelligendum est oportere per gratiam perfici affectū quasi ipsa sit forma & perfectio in voluntate existens: sed quia oportet ex ipsa originari dilectionem quæ est prima affectus perfectio, tanquam ex eo per quod homo dirigitur originaliter & fundamentaliter in vltimum finem. Quartò. Grata gratum faciēs est quædam forma in homine per quam ordinatur ad vltimū finem qui est Deus: ergo per eam homo Dei similitudinem consequitur, ergo per eam efficitur Dei dilector. probatur prima consequentia, quia forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini, vt patet in grauitate.

ADVERTENDVM, quòd non dicit san. Thom. formā assimilare simpliciter rem fini, sed quodammodo, quia inter illa non est propriè similitudo quæ dicit conuenientiam in forma: sed est quædam similitudo proportionis, inquantum forma est proportionata ad inducendum finem, & sic finis in ea aliquo modo virtualiter continetur. Quintò. Vt ex dictis patet, oportet ex gratia hominis operationes perfectiores fieri, ergo necesse est quòd per eam Dei dilectio constituatur in nobis. probatur consequentia, quia ad perfectionem operationis requiritur quòd aliquis constanter & promptè operetur. hoc autem præcipuè facit amor per quem etiam difficilia & grauia leuia videntur. Confirmatur authoritate Apostoli Rom. 5. Charitas Dei, &c. & Ioannis 14. Qui diligit me, &c.

Per gratiam homo dirigitur in finem dilectionis Dei.

AD euidentiam suprædictæ conclusionis considerandum est, quòd cum per gratiam dicitur homo effici Dei dilector, hoc non est sic intelligendum quasi gratia sit forma dilectionis Dei formaliter causatiua, eo modo quo per habitum iustitiæ elicitur iustitiæ actus, nec etiam quia sit effectiuè propriè charitatis productiua qua Deus à nobis diligitur, sed quia naturaliter præcedit habitum charitatis, illique præsupponitur, & quia secundum diuinam ordinationem eam charitas inseparabiliter concomitatur, & ad eam quasi naturali quadam concomitantia resultat, sicut passio subiectum proprium concomitatur. Vnde potest dici gratia esse causa charitas eo modo quo inter effectus essentialiter ordinatos, quorum scilicet secundus præsupponit primum, effectus primus dicitur causa secundorum per modum cuiusdam naturalis resultantiæ ab ipso procedēnium. hoc autem non est propriè esse causam effectiuam, sed impropriè, aut etiam esse instrumentum principalis agentis omnes illos effectus simul producentis secundum durationem, sed ordine quodam secundum naturam. Propter hoc non proposuit sanctus Thomas gratiam gratum facientem esse causam dilectionis qua Deum diligimus, sed quòd per auxilium diuinæ gratiæ hoc homo consequitur quòd Deum diligat, quod idem dictum est ac si diceretur quòd ad gratiam concomitantia naturali & necessaria secūdum ordinem diuinæ prouidentiæ charitas consequitur. Idem dicendum est de fide, & spe, de quibus inferius est sermo.

Quòd diuina gratia causat in nobis fidem.

Cap. 152.

EX hoc autem quòd diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est quòd etiam in nobis fides per gratiam causetur. Motus enim quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus, vt suprà ostensum est. voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. oportet igitur quòd per gratiam in nobis cognitio vltimi finis præstituatur ad hoc quòd voluntariè dirigamur in ipsum. hæc autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem statu isto, vt suprà probatū est. oportet igitur quòd sit cognitio per fidem.

2 Amplius, in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ: vnde alius modus cognitionis est angeli, hominis, & bruti animalis, secundum quòd eorum naturæ diuersæ sunt, vt ex præmissis patet. sed homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio super propriam naturā, scilicet gratia, vt ostensum est. oportet igitur quòd etiā super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ rationem naturalem excedat: & hæc est cognitio fidei, quæ est de his quæ non videntur per rationem naturalem.

3 Item, quandocunque ab aliquo agente mouetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quòd à principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfectè, quasi alienis & nō propriis sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus: sicut lignum ab igne primò calefit: & ille calor non est proprius ligno: sed præter naturam ipsius: in fine autem quando tam lignum ignitum est, fit ei calor proprius & connaturalis: & similiter cum aliquis à magistro docetur, oportet quòd à principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens: sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes: in fine autem quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio diuinæ gratiæ dirigimur in vltimum finem: vltimus autem finis est manifesta visio primæ veritatis in seipsa: vt suprà ostensum est. oportet igitur quòd antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum

credulitatis diuina gratia hoc faciente.

4 Præterea, in principio huius operis posita sunt vtilitates propter quas necessarium fuit diuinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quòd necessarium fuit fidem esse diuinæ gratiæ effectum in nobis. Hinc est quòd Apostolus dicit Ephes. 2. Gratia saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis: Dei enim donum est. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui docebant quòd initium fidei in nobis non erat à Deo, sed à nobis.

Super cap. 152.

SECVNDA conclusio est. Ex hoc quòd diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est quòd etiam in nobis fides per gratiam causetur. Probatur primò sic. Motus quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus: ergo oportet vt per gratiam in nobis cognitio vltimi finis præstituatur. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia voluntarius motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Secundā verò, quia illa finis cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto.

ADVERTE quòd hæc ratio ex hoc fundamento procedit, quòd causa alicuius effectus ab ea naturaliter resultantis est etiam causa effectus ipsum naturaliter antecedentis. sic enim cum cognitio vltimi finis naturaliter antecedat eius dilectionē quæ gratiam concomitatur, necesse est vt gratia etiam fidei sit causa, sicut est causa charitatis. Secundò. Homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio supra propriam naturam, scilicet gratia, ergo oportet vt etiam ei supra naturalem cognitionem addatur aliqua cognitio quæ naturalem rationem excedat. hæc autem est cognitio fidei, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ, vt apparet in diuersitate naturarum.

De necessaria habentis cognitionem naturalis cognitionis ad gratiam.

ADVERTE quòd ista ratio ostendit concomitantiam necessariam fidei ad gratiam, quia sicut modum naturalem rei naturæ sit proportionata cognitio, quæ res in suas operationes dirigitur, ita modum naturæ eleuatæ per gratiam supra naturalem modum debet consequi cognitio quæ supra naturalem cognitionem sit. Tertiò. Auxilio diuinæ gratiæ dirigimur in vltimum finem, quæ est manifesta visio primæ veritatis in seipsa. ergo oportet quòd antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis diuina gratia hoc faciente. probatur consequentia, quia quandocunque ab aliquo agente mouetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quòd à principio mobile subdatur impressionibus agentis imperfectè quasi alienis & non propriis sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus. declaratur in calefactione ligni ab igne. & in eruditione discipuli à magistro.

ADVERTE quòd ista ratio ex hoc fundamento procedit, quòd actio agentis perfecti accipitur in imperfecto, primò quidem imperfectè, deinde perfectè quousque res ad perfectionem perueniat. ista enim est naturalis conditio rei tendentis de imperfecto ad perfectum, vt & in omnibus rebus naturalibus apparet, & in traditione doctrinæ. Quintò. Idem concludi potest ex vtilitatibus, propter quas ostensum est in principio huius operis necessarium fuisse vt diuina veritas per modum credulitatis hominibus proponeretur. Confirmatur authoritate Apostoli ad Ephesi. Gratia saluati, &c. Per hoc autem Pelagianorum error excluditur, dicentium initium fidei à nobis esse non à Deo.

Quòd diuina gratia causat in nobis spem futuræ beatitudinis. Cap. 153.

EX eisdem etiam ostendit quòd oportet in nobis per gratiam spem futuræ beatitudinis causari. Dilectio enim quæ est ad alios, prouenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum, sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. oportet ergo quòd homo per hoc quòd circa proprium bonum

afficitur, perducatur ad hoc quòd afficiatur circa bonũ alterius: per hoc igitur quòd aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via vt illum diligat à quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonũ eius vult, etiam si nihil ei inde proueniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quòd Deum propter se diligat: consequens fuit vt etiam per gratiam homo spem de Deo adipiscereturamicitia verò qua quis alium secundum se diligit, et si non sit propter propriam vtilitatem, habet tamen multas vtilitates consequentes, secundum quòd vnus amicorum alteri subuenit, vt sibi ipsi: vnde oportet quòd cum aliquis alium diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quòd de eo spem habeat. per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector secundum charitatis effectum, quòd etiam instruitur per fidem quòd à Deo præ diligatur: secũdum illud quod habetur 1. Ioan. 4. In hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum: sed quoniam ipse prior dilexit nos. consequitur igitur ex dono gratiæ quòd homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quòd sicut spes est præparatio hominis ad veram Dei dilectionem: ita & econuerso ex charitate homo in spe confirmatur.

2 Amplius, in omni diligente causatur desiderium vt vniatur suo dilecto inquantum possibile est: & hinc est quòd delectabilissimum est amicis conuiuere. si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quòd in eo causetur desiderium vnionis ad Deum secundum quòd possibile est: fides autem quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse vnionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem in qua beatitudo consistit. huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione: sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conueniens igitur fuit vt in hominibus in quibus Dei dilectio & fides causatur per gratiam, quòd etiã causetur spes futuræ beatitudinis adipiscendæ.

3 Item, in his quæ ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fide consequenda: sicut amaritudinem medicinę aliquis leuiter fert propter spem sanitatis in processu autem quo in beatitudinem tẽdimus, quæ est finis omniũ desideriorum nostrorum, multa difficilia imminent sustinenda. nam virtus per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. ad hoc igitur vt leuius & promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spẽ de obtinenda beatitudine adhibere.

4 Præterea, nullus mouetur ad finem ad quem æstimat esse impossibile peruenire: ad hoc ergo quòd aliquis pergat in finem aliquem, oportet quòd afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: & hoc est affectus spei. cum igitur per gratiam homo dirigatur in vltimum finem beatitudinis, necessarium fuit vt per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda. Hinc est quod dicitur 1. Petri 1. Regenetauit nos in spem viuam in hæreditatem immarcescibilem conseruatam in cælis. & Roman. 8. dicitur: Spe salui facti sumus.

Super cap. 153.

TERTIA conclusio est: Oportet per gratiam in nobis spem futuræ beatitudinis causari. probatur. Primò ex eo quòd per gratiam causatur in nobis charitas & fides, & procedit ex duplici capite, ex eo scilicet quòd spes charitatem antecedit, & ex eo quòd charitatem sequitur spei confirmatio. Vtroque enim modo sequitur quòd gratia quæ est charitatis causa & fidei, sit etiam causa spei. quia vt dicebatur superiùs, quod est causa alicuius per modum naturalis sequelæ ab ipso originari, est etiam causa eius quod antecedit ad ipsum: & similiter quod est causa alicuius, est etiam causa eius quod ad ipsum naturaliter consequitur. Ex primo itaque capite arguit sic. Causatur in homine per gratiam gratum facientem quòd Deum propter se diligat, ergo sequitur vt per ipsam homo spem de Deo adipiscatur. probatur consequentia, quia per hoc quòd aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ad hoc vt illum diligat secundum seipsum, volendo scilicet ei bonum, etiamsi nihil sibi inde proueniat. hoc autem probatur, quia cum dilectio quæ est ad alios, proueniat in homine ex dilectione quæ est ad seipsum, oportet quod homo per hoc quòd circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quòd afficiatur circa bonum alterius. Ex secundò verò capite arguitur sic. Per gratiam ita constituitur homo Dei dilector secundum charitatis affectum, quòd etiam instruitur per fidem quòd à Deo præ diligatur, vt habetur primæ Ioannis quarto. ergo sequitur ex dono gratiæ quòd homo de Deo spem habeat. probatur consequentia, quia cum amicitia multas habeat vtilitates consequentes, quamuis propter propriam vtilitatem non sit, oportet cum aliquis alium diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quòd de eo spem habeat.

A D euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Tho. 1.2. quæst. 17. art. 8. & de veri. q. de spe. arti. 3. quòd cum duplex sit amor, scilicet imperfectus quo quis amat aliquid non propter ipsum, sed illius bonum sibiipsi proueniat: & perfectus quo aliquis secundum se amatur: spes ad primum amorem spectat, cum ille speret qui aliquid obtinere intendit. ad charitatem verò quæ inhæret Deo secundum seipsum, pertinet primus amor: & quia via generationis imperfectum præcedit perfectum, via verò perfectionis & formæ perfectum naturaliter est prius imperfecto: ideo cõuenienter dictum est per hoc quòd aliquis ab alio sperat bonum, parari viam ad hoc vt illum secundum seipsum diligat, & quòd ex charitate homo in spe confirmatur, tanquam videlicet ex priore naturaliter & secundum perfectionem. Secundò. Ex gratia homo dilector Dei constituitur, ergo causatur in eo desiderium vnionis ad Deum secundum quòd possibile est: sed fides quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse vnionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, ergo & desiderium fruitionis diuinæ à gratia & à dilectione causatur, ergo & spes futuræ beatitudinis adipiscendæ. probatur prima consequentia, quia in omni diligente causatur desiderium vt vniatur suo dilecto quantum possibile est. vltima verò, quia desiderium rei alicuius molestat animum desiderantis, nisi adsit spes de consequendo.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est, quòd à gratia causatur dilectio & fides, ab iis autẽ duobus causatur spes diuinę fruitionis obtinendæ, à dilectione quidem inquantum ab ipsa causatur desiderium possibilis vnionis ad Deũ, à fide autem inquantum ostenditur per ipsam talem vnionem quę est secũdum perfectam fruitionẽ, possibilem esse. Tertiò. In processu quo in beatitudinem desideratam tanquam in vltimum finem tendimus, multa difficilia imminent sustinẽda, cum virtus per quam ad eam tẽdimus, circa difficilia sit. ergo ad hoc vt leuius & promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spẽ de obtinenda beatitudine adhibere. probatur cõsequentia, quia in iis quæ ordinantur ad aliquem finem desideratum si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, vt patet in desiderante sanitatem. Quartò. Per gratiam homo dirigitur in vltimum finem, ergo, &c. probatur cõsequentia, quia cum nullus moueatur ad finem ad quem æstimat esse impossibile peruenire, ad hoc quòd aliquis pergat in finem aliquem, oportet vt afficiatur ad illum tanquam possibilem haberi, & hic est affectus spei.

A D huius vltimi dicti euidentiam considerandũ est ex doct. S. Th. in quęstionibus præallegatis, quòd spes ad appetitum spectat, quia tendit in bonum tãquam in obiectum, bonum autem est voluntatis obiectum. est enim sperare motus quidam appetitiuæ virtutis tendentis in bonum arduum possibile, sed cum difficultate assequendum. propterea bene hic dictum est quòd homo dirigitur affici ad aliquem finem tanquam possibilem haberi, est effectus spei. Confirmatur conclusio auth. primę Petri primo, Regenerauit, &c. & ad Rom. 8. Spe, &c.

CIRCA prędicta dubium occurrit. Videtur enim quòd virtus gratia non præcedat finem, charitatem, & spem, tanquam eius a quo liquo modo causa, vt ostensum est in præcedentibus, sed magis ad gratia sequatur ad ista. Vt enim ostendit san. Tho. in 1.2. q. 113. & de veri. q. 29. ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij in Deum secundum finem & charitatem, & spem vt, tanquam dispositio ad susceptionem gratię, sed dispositio præcedit formam, ergo prędicta gratiam præcedunt.

A D huius euidentiam considerandum est, quòd hoc loco intendit sanctus Thomas ponere ordinẽ gratiæ ad virtutes infusas prędictas qui conuenit eis per se, non autem ordinem qui conuenit eis per accidens ratione conditionis subiecti. quòd autem gratia infundatur homini adulto existenti in peccato, & per consequens cui conueniat se per actum liberi arbitrij ad gratiam præparare, per accidens est, cum etiam in non adulto per baptismum gratia infundatur absque liberi arbitrij præparatione & dispositione: ideo accidit gratiæ quòd ad ipsam comparentur actus illarum virtutum per modum dispositionis & præparationis cuiusdam per se autem conuenit gratiæ vt sit radix & fundamentum illarum virtutum, & earum aliquo modo forma, & per consequens quòd illas naturæ ordine præcedat, sicut animæ essentia suas præcedit potentias: & ideo hic ponitur gratia tanquam ipsas virtutes naturæ ordine præcedens: & falsum est quòd motus liberi arbitrij sit per se dispositio ad gratiam. Sed tamen quia etiam in adulto peccatore dum infunditur, infunduntur in eodem instanti gratia, atque virtutes supradictæ quæ theologales dicũtur, oportet etiam inter illas naturæ ordinem inuestigare. Vbi aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ de veri. quæst. 29. art. 8. quòd ordo naturæ potest attendi dupliciter inter ista, scilicet secundum rationem causæ materialis, in quo ordine imperfectum est prius perfecto ratione materiæ propinquius: & secundum ordinem causæ formalis, in quo ordine prius est quod est formalius & perfectius. Primo modo motus liberi arbitrij naturaliter præcedit gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam. Secundo verò modo gratia præcedit motum liberi arbitrij, sicut dispositio quæ est necessitas ad formam ipsam concomitans, in rebus naturalibus aliquo modo præcedit formam substantialem in genere causæ materialis, inquantum se tenet ex parte materiæ: sed ex parte causæ formalis est econuerso, quia forma substantialis perfecit & materiam & accidentia materialia.

SED resultat dubium. Nam sanctus Thomas 1.2. quæ. 113. art. 8. ad 2. loquens de motu liberi arbitrij inquantum est dispositio ad gratiam, ait quòd naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem: hic autem dicitur est de mente ipsius quòd præcedit gratiæ infusionem. Respondetur quòd nulla est repugnantia in dictis sancti Thomæ si diligenter considerentur. De gratiæ enim infusione dupliciter loqui possumus. Vno modo vt se tenet ex parte agentis, & sic gratiæ infusio præcedit, quia prius est actionem ab agente præcedere quàm aliquam dispositionem, simul præsertim existentem, cum forma in mobili susceptibili. Alio modo ex parte mobilis, & sic gratiæ infusio sequitur, quia prius natura est subiectum ad formam disponi, quàm susceptibile formam. Quòd autem hoc sit ad mentem sancti Thomæ patet ex verbis eius, in quibus ait quòd dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis per quam eam ipsum subiectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrij præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem. Patet enim quòd in iis verbis supponit sanctus Thomas vna actione infundi gratiam & dispositionem ad ipsam, & quòd accipit infusionem gratiæ pro actione tantùm qua Deus gratiam infundit, quæ naturaliter & dispositionem subiecti & formæ susceptionem præcedit, sicut actio præcedit naturaliter passionem: & sic considerat ordinem istorum ex parte agentis, cum dicit gratię infusionem præcedere dispositionem subiecti & motũ liberi arbitrij: cùm autem dicit dispositionem subiecti & motũ liberi arbitrij præcedere susceptionẽ gratię, cõstat quòd sequitur de infusione gratię ex parte susceptibilis, & quòd consideratur ordinem dispositionis & formę ex parte mobilis siue susceptibilis, in quo naturaliter prius recipitur dispositio ad formam quàm ipsa forma. Vnde patet quòd intentio sancti Thomæ in prima secundæ non discordat ab aliis quæ in quæstionibus de veritate dicit, & quod superiùs annotauimus, scilicet quòd secundum ordinem causę materialis motus liberi arbitrij præcedit gratię infusionem, quam in prima secundę vocat gratię susceptionem: secundum verò ordinem causę formalis gratię infusio, quę scilicet nominat actionem, motum liberi arbitrij præcedit.

De donis gratiæ gratis datæ, in quo & de diuinationibus dæmonum.

Cap. 154.

VIA verò ea quæ homo per se non videt, cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt: fides autem est de his quæ non videmus: oportet cognitionem fidei eorum de quibus est fides, ab eo deriuari, qui ea per se videt: hic autẽ Deus est, qui seipsum perfectè comprehendit, & naturaliter suam essentiam videt. de Deo enim fidem habemus. oportet igitur ea quæ per fidem tenemus, à Deo in nos peruenire: cum autem quæ à Deo sunt, ordine quodam agantur: vt suprà *ostensum est: in manifestatione eorum quæ sunt fidei, ordinem quendam obseruari oportuit, scilicet vt quidam immediatè à Deo reciperent: alij verò ab his: & sic per ordinem vsque ad vltimos. in quibuscunque autem est aliquis ordo, oportet quèd quantò aliquid est propinquius primo principio, tantò virtuosius inueniatur: quod in hoc ordine manifestationis diuinæ apparet. inuisibilia enim quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primò à Deo reuelantur angelis beatis per apertam visionem, vt ex *supradictis patet. deinde angelorũ interuenięte officio manifestat quibusdam hominibus non quidem per apertam visionem, sed per quandam certitudinem prouenientem ex reuelat one diuina: quæ quidem reuelatio fit. quodam interiori & intell g bili lumine mentem eleuante ad percipiendum ea ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non potest. sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, vt de primis principiis: ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quòd aliis proponi possint ea quę diuina reuelatione percipiuntur. non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. cum prædicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in diuina reuelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: vtpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui diuina virtute formetur: aut per imaginationem interius Deo faciente perceptus: siue etiam aliqua corporaliter visa exterius à Deo formata: vel etiam interius in imaginatione descripta: ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit diuinorum: vnde huiusmodi auxilia sine inferiori lumine ad cognitionem diuinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis. Hæc autem inuisibilium Dei reuelatio ad sapientiam pertinet, quæ propriè est cognitio diuinorum. Et ideo dicitur Sapientiæ 7. Quòd sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert: neminem enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat. & Ecclesiastici 15. dicitur: Implebit eum Dominus Spiritu sapientiæ & intellectus. Sed quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: per diuinam gratiam non solùm reuelantur hominibus diuina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad scientiam pertinere videtur. Vnde dicitur Sapientiæ 7. Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram: vt sciam dispositionem orbis terrarũ, & virtutes elementorum. Et 2 Paralip. 1. Dominus dixit ad Salomonem: Scientia & sapientia data sunt tibi. Ea verò quæ homo cognoscat, in notitiam alterius producere conuenienter non potest nisi per sermonem. quia igitur illi qui à Deo reuelationem accipiunt secundum ordinem diuinitus institutum, aliquos instruere debent; necessarium fuit vt etiam his gratia locutionis

Idem 1.2. q. 111. artic. 4. Declarat quod sit donum sapientiæ.

**Cap. 97. huius libr.*

**Cap. 79. & 80. eiusdem libri.*

De scientia dono.

De dono linguarũ.

daretur: secundum quòd exigeret vtilitas eorũ qui erant instruendi. Vnde dicitur Isaiæ 50. Dominus dedit mihi linguam eruditorum, vt sciam sustentare eum qui lapsus est verbo. & dominus discipulis dicit Lucæ 21. Ego dabo vobis os & sapientiam cui non poterunt resistere & contradicere omnes aduersarij vestri. Vnde & propter hoc etiã quando oportuit per paucos virtutem fidei in diuersis gentibus prædicari, instructi sunt quidam diuinitus vt linguis variis loquerẽtur: sicut dicitur Act. 2. Repleti sunt omnes Spiritu sancto, & cœperũt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis. Sed quia sermo propositus cõfirmatione indiget ad hoc quòd recipiatur, nisi sit per se manifestus: ea autem quæ sunt fidei, sunt humanæ rationis immanifesta: necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demõstrationis: cum ea quæ sunt fidei, rationẽ excedant: oportuit igitur aliquibus indiciis cõfirmari prædicantium sermonem: quibus manifestè ostenderetur huiusmodi sermonem processisse à Deo: dum prædicantes talia operarentur sanando infirmos, & alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus. Vnde Dominus discipulos ad prædicandũ mittens dixit Mat. 10. Infirmos curate: mortuos suscitate: leprosos mundate: dæmones eiicite. & Marci vltimo dicitur: Illi autem profecti prædicauerunt, vbique Domino cooperante, & sermonem confirmante, sequentibus signis. Fuit autem & alius confirmationis modus: vt dum prædicatores veritatis vera inuenirentur dicere de occultis quæ postmodum manifestari possunt: eis crederetur vera dicentibus de his quæ homines experiri non possunt. vnde necessarium fuit donum prophetiæ per quod futura & ea quæ cõmuniter homines latent, Deo reuelãte possent homines cognoscere, & aliis indicare: vt sic dum in his inuenirentur vera dicere: in his quæ sunt fidei, eis crederetur. Vnde Apostolus dicit 1. ad Cor. 14. Si autem omnes prophetent: intret autem quis infidelis vel idiota, conuincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus. occulta enim cordis eius manifesta fiunt: & ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuncians quòd Deus verè in vobis sit. Non autẽ per hoc prophetiæ donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quæ à solo Deo cognosci possunt: sicut & miracula talia sunt, quòd solus Deus ea potest operari*. Huiusmodi autem præcipuè sunt in rebus inferioribus occulta cordiũ, quę solus Deus cognoscere potest, vt suprà*ostensum est, & futura cõtingentia, quæ etiã soli diuinæ cognitioni subsunt: quia ea in seipsis videt, cum sint ei præsentia ratione suæ æternitatis: vt suprà*ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiã ab hominibus præcognosci: non quidem inquantum futura sunt, sed inquantum in causis suis præexistunt: quibus cognitis vel secundum seipsa, vel per aliquos effectus eorum manifestos, quæ signa dicuntur: de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi: sicut medicus præcognoscit mortem vel sanitatem futurã ex statu virtutis naturalis quam cognoscit pulsu, vrina, & huiusmodi signis. huiusmodi autẽ cognitio futurorũ partim quidem certa est, partim quidem incerta. Sunt enim quædã causæ præexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut præexistente compositione ex contrariis in animali ex necessitate sequitur mors: quibusdam verò causis præexistentibus sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed vt frequenter: sicut ex semine hominis in matricẽ proiecto vt in pluribus sequitur homo perfectus. Quãdoque tamen monstra generãtur propter aliquod impedimentũ superueniens operationi supernaturalis virtutis. Primorum igitur effectuum præcognitio infallibiliter certa habetur: horum autẽ quæ posterius dicta sunt, non est præcognitio infallibiliter certa. Cognitio autẽ quæ de futuris habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut & diuina præcognitio est certa. non enim Deus præcognoscit futura solùm prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundũ quòd sũt in seipsis: sicut superius*ostẽsum est. vnde & cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. Nec tamen hæc certitudo repugnat cõtingentiæ futurorum: sicut nec certitudo scientiæ diuinæ, vt suprà*ostensum est. Reuelãtur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundũ quòd sunt in seipsis, sed secundum quòd sunt in causis suis: & tunc nihil prohibet si causæ impediantur ne perueniant ad suos effectus, quòd etiã prophetæ prænunciatio immutetur: sicut Isaias prophetauit Ezechiæ ægrotanti, Dispone domui tuæ, quia morieris, & nõ viues. qui tamen sanatus est. & Ionas prophetæ prænunciauit, quòd post 40. dies Niniue subuerteretur, nec tamen est subuersa. prænunciauit enim Isaias mortẽ futuram Ezechiæ secundum ordinẽ dispositionis corporis & aliarum causarum inferiorũ ad istum effectũ: & Ionas subuersionem Niniuę secundum exigentiam meritorũ: vtrobique tamen aliter euenit secundum operationẽ Dei liberantis & punientis. Sic igitur prophetica denunciatio de futuris sufficiens est fidei argumentum: quia licet homines aliqua de futuris præcognoscãt, non tamen de futuris contingentibus est præcognitio cũ certitudine: sicut est præcognitio prophetiæ. Etsi enim aliquãdo fiat prophetæ reuelatio secundũ ordinem causarũ ad aliquem effectũ futurum tamẽ vel postea fit eidẽ reuelatio de euentu futuri effectus qualiter sit immutãdus: sicut Isaiæ reuelata fuit sanatio Ezechiæ: & Ionę liberatio Niniuitarũ. Malignis autem spiritus veritatẽ fidei corrũpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorũ, vt errorem inducãt, & argumentũ veræ fidei debilitent, tamen verè miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosè apparẽt, vt suprà*ostẽsum est: ita etiam abutũtur prophetica prænunciatione: non quidem verè prophetando, sed prænunciando aliqua secundum ordinẽ causarum homini occultarum: vt videantur futura præcognoscere in seipsis: & licet ex causis naturalibus effectus contingentes prouenianr, prædicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quàm homines: quia cognoscunt quãdo & qualiter effectus naturalium causarum impediri possint: & ideo in prænũciando futura mirabiliores & veraciores apparẽt quàm homines quantuncũque scientes. Inter causas autẽ naturales supremæ & à cognitione nostra magis remotæ sunt vires cælestium corporum, quas prædictis spiritibus cognitas esse secundũ proprietatem suæ naturæ ex superioribus patet. Cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires & motum superiorum corporum disponantur: possunt prædicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus prænunciare ventos & tempestates futuras, corruptiones aeris, & alia huiusmodi, quæ circa mutationes inferiorum corporũ accidunt ex motu superiorum corporum causata: & licet cælestia corpora super partem intellectiuam animæ directè non possint imprimere, vt suprà*ostensum est. plurimi tamẽ sequuntur impetus passionum, & inclinationes corporales, in quas efficaciam habere cælestia corpora manifestum est. solùm enim sapientum, quorum est paruus numerus, est huiusmodi passionibus

passionibus obuiare, & inde est quòd etiã de actib⁹ hominũ multa prædicere possunt: licet quandoque & ipsi in prænunciãdo deficiant propter arbitrij libertatẽ. Ea verò quæ præcognoscunt, prænunciãt quidẽ non mente illudendo, sicut in reuelatione diuina: non enim eorum intentio est vt mens humana perficiatur ad veritatẽ cognoscendã: sed magis quòd à veritate auertatur: prænũciant autẽ quandoque quidam secundũ imaginationis immutationẽ vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant: siue etiam vigilando: sicut in arreptitiis & phreniticis patet, qui aliqua futura prænuntiant: aliquando verò per aliqua exteriora indicia: sicut per motus & garritus auium, & per ea quæ apparent in extis animaliũ, & in punctorũ quorundã descriptione: & in similibus quæ sorte quadã fieri videntur: aliquando autem visibiliter apparendo, & sermone sensibili prænunciando futura. Et licet horum vltimum manifestè per malignos spiritus fiat, tamẽ alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quòd cum corpus cæleste moueat ad aliquos effectus in istis inferioribus: ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quæ dã apparent. cælestem enim impressionẽ diuersæ res diuersimodè recipiunt. secundũ hoc ergo dicũt quòd immutatio quæ fit à corpore cælesti in aliquare, potest accipi vt signum immutationis alterius rei: & ideo dicunt quòd motus qui sunt præter deliberationem rationis, vt visa somniantium, & eorum qui sunt mente capti, & motus & garritus auium, & descriptiones punctorum, cum quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressionem corporis cælestis: & ideo dicunt quòd huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu cælesti causantur. Sed quia hoc modicam rationem habet, magis æstimandum est quòd prænunciationes quæ ex huiusmodi signis fiunt, ab aliqua intellectuali substantia originem habeant: cuius virtute disponũtur prædicti motus præter deliberationem existentes, secundum quòd congruit obseruationi futurorum. Et licet quandoque hæc disponantur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum, quia & à Deo multa per somnia reuelantur, sicut Pharaoni, & Nabuchodonosor: & sortes quæ mittuntur in sinum, quandoque etiam à Domino temperantur, vt Salomon dicit*: tamen plerunque ex operatione spirituum malignorum accidunt: vt & sancti doctores dicunt, & etiam ipsi gentiles censuerunt. * dicit enim Maximus Valerius, quòd obseruatio auguriorum & somniorum, & huiusmodi, ad religionem pertinent qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idololatria hæc omnia prohibebantur. dicitur enim Deuteronomij decimo octauo: Nec imitari velis abominationes illarum gentium (quæ scilicet idolis seruiebant) nec inuenietur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem: aut qui ariolos scisciscetur, aut obseruet somnia atque auguria: nec sit maleficus, nec incantator: neque pythones consulat, nec diuinos, & quærat à mortuis virtutem. Attestatur autem prædicationi fidei prophetia per alium modum: inquantum scilicet aliqua fide tenenda prædicantur quæ temporaliter aguntur: sicut natiuitas Christi, passio, & resurrectio, & huiusmodi: & ne huiusmodi ficta à prædicantibus esse credantur, aut casu aliter euenisse, ostenduntur longè antè per prophetas prædicta. Vnde Apostolus dicit Romanorum primo: Paulus seruus Iesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in euangelium Dei, quod antè promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. Post gradum autem illorum qui immediatè reuelationem à Deo recipiunt, est necessarius alius gratiæ gradus. Quia enim homines reuelationem à Deo accipiunt non solùm pro præsenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum: necessarium fuit vt non solùm ea quæ ipsis reuelantur, sermone narrarentur præsentibus: sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum: vnde & oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta interpretarentur: quòd diuina gratia esse oportet: sicut & ipsa reuelatio per gratiam Dei fuit. Vnde & Genesis quadragesimo dicitur: Nunquid non Dei est interpretatio? Sequitur autem vltimus gradus, eorum scilicet qui ea quæ aliis sunt reuelata, & per alios interpretata, fideliter credunt: hoc autem Dei donum esse, superiùs ostensum est. Quia verò per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur tam in signorum operatione, quàm in futurorum reuelatione, vt suprà dictum est, ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est vt adiutorio diuinæ gratiæ instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis, secundum quòd dicitur primæ Ioannis quartò: Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sunt. Hos autem gratiæ effectus ad instructionem & confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat primæ ad Corinthios duodecimo dicens: Alij per spiritum datur sermo sapientiæ: alij autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum: alteri fides in eodem spiritu: alij gratia sanitatum in vno spiritu: alij operatio virtutum: alij prophetia: alij discretio spirituum: alij genera linguarum: alij interpretatio sermonum. Per hoc autem excluditur error quorundam Manichæorum qui dicunt corporalia miracula non esse à Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quòd dicunt prophetas non esse spiritu Dei locutos.

Excluditur etiam error Priscillæ & Montani, qui dicebant prophetas tanquam arreptitios non intellexisse quæ loquebantur: quod diuinæ reuelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur. In præmissis autem gratiæ effectibus consideranda est quædam differentia. Nam etsi omnibus gratiæ nomen competat, quia gratis absque præcedenti merito conferuntur: solus tamen dilectionis effectus viterius nomen gratiæ meretur ex hoc quòd gratum Deo facit. Dicitur enim Prouerbiorum octauo: Ego diligentes me diligo. vnde fides & spes & alia quæ ad fidem ordinantur, possunt esse in peccatoribus qui non sunt Deo grati: sola autem dilectio est proprium donum iustorum: quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. vt dicitur primæ Ioannis quarto. Est autem & alia differentia in prædictis effectibus gratiæ consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam homini necessarij: vt pote sine quibus salus esse non potest: sicut credere, sperare, diligere, & præceptis Dei obedire: & ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, vt secundum eas agere possint cum fuerit tempus. Alij verò effectus sunt necessarij non per totam vitam, sed certis temporibus & locis: sicut facere miracula, prænuntiare futura, & hu-

De hoc supra lib. primo capi. 6. dictum est.

De dono interpretationis sermo.

De dono discretionis spirit.

Enumeratio donorũ.

Exclusio erroris Manichæorum.

Priscilla & Montani.

Prima differentia inter prædicta dona.

Secũda differentia.

De dono prophetiæ.

De dono miraculorũ fuisse.

Cap. 69. primi lib.

Cap. 88. huius libr.

Li. 1. c. 51.

Universidad de Deusto
Biblioteca

iusmodi: & ad hos non dantur habituales perfectiones: sed impressiones quædam fiunt à Deo, quæ cessant actu cessante: & eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunū: sicut prophetæ in qualibet reuelatione nouo lumine illustrantur: & in qualibet miraculorum operatione oportet adesse nouam efficaciam diuinæ virtutis.

Super cap. 154.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de effectibus gratiæ gratum facientis, vlterius de effectibus qui gratiæ gratis datæ nominantur, determinat, & eos enumerando eorum rationem reddit. Circa hoc autem duo facit. Primò eos enumerat, eorúmque rationem reddit. Secundò ostendit quasdam differentias inter effectus huiusmodi, comprehendendo etiam superius enumeratos.

Differētia inter gratiam gratis datam & gratiā gratum facientem.

QVANTVM ad primum, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione centesima vndecima, articulo primo, & vers. quæstione vigesimaseptima, articulo quinto, quòd gratia secundum quòd nominat donum aliquod homini à Deo supra conditionem naturæ & supra meritū gratis conceditur, diuiditur: quia quædam est per quam homo illam habens Deo coniungitur, & illi est gratus, & hæc vocatur gratia gratum faciens. quædam verò est per quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc vt reducatur ad Deum, non autem per ipsam redditur gratus, ad beatitudinem scilicet consequendam, & hæc retinet sibi commune nomen, & vocatur gratia gratis data. Prima gratia non multiplicatur in vno, sed est tantum vna. Secunda verò multiplicatur, & ideo ponuntur multa dona ipsius. Et de iis in præsenti capite determinatur.

PRIMA ergo gratia gratis data est sapientia, quæ est cognitio diuinorum, ad quam dicit sanctus Thomas pertinere inuisibilium Dei reuelationem, id est, eorum ad quæ mens humana per lumen naturale intellectus pertingere non potest, de qua fit mentio sapientiæ 7. & Eccle. 15.

HVIVS autem gratiæ necessitatem manifestat notando quinque. Primum est, quòd ea quæ per fidem de Deo tenemus, oportet in nos à Deo peruenire, quia ea quæ homo per se non videt, qualia sunt ea quæ per fidem tenemus, cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt: hic autem est Deus qui seipsum cōprehendit, & naturaliter suā essentiam videt. Secundum est, quòd cum ea quæ à Deo sunt, ordine quodā agantur, in manifestatione eorum quæ sunt fidei, ordinem quendam obseruari oportuit, vt scilicet quidam immediatè à Deo reciperent, alij vero ab iis, & sic per ordinem vsque ad vltimos. Tertium est, quòd in quibuscunque est aliquis ordo, quantò aliquid est principio primo propinquius, tantò virtuosius inuenitur: iccirco in diuinæ manifestationis ordine inuisibilia de quibus est fides, primò à Deo angelis beatis reuelantur per apertam visionem, deinde interueniente angelorum officio quibusdam hominibus manifestantur non per apertam visionem, sed per quandam certitudinem ex diuina reuelatione interiori quodam & intelligibili lumine mentem eleuante prouenientem, sicut per lumen naturale intellectus redditur certus de iis quæ illo lumine cognoscit. Quartum est, quòd hęc certitudo necessaria est ad hoc quòd aliis proponi possint ea quæ diuina reuelatione percipiuntur, alioquin non proponerētur cum securitate. Quintum est, quòd cum prædicto lumine adsunt aliquando in diuina reuelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, aut audita scilicet aut visa, diuina virtute formata, quæ exteriori sensu vel imaginatione percipiūtur, quæ quidem auxilia sine interiori lumine ad cognitionem diuinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis.

Reuelatio nis diuinæ gradus qui dā & ordo.

Alia auxilia ad diuinorum cognitionēdata sine interiori lumine non sufficiunt.

CIRCA hoc quintum dictum aduertendum est, vt ex superioribus patet, quòd cum duo concurrant ad cognitionem humanam, scilicet repræsentatio rerum, & iudicium de rebus repræsentatis: repræsentatio fit per specierum receptionem, iudicium verò per lumen intelligibile: & quia iudicium est cognitionis completiuum, ideo principale in cognitione est intellectuale lumen, sine quo iudicium fieri non potest. Propterea bene dicitur quòd prædicta auxilia non sufficiunt sine interiori lumine ad diuinorum cognitionem, sed bene lumen interius sufficit sine illis. Pharao enim per visa in somnis non intellexit quid repræsentabatur, quia carebat supernaturali lumine. Ioseph autem lumine supernaturali illustratus cognouit quid talia somnia præsignarent, cui tamen non fuerant talia immissa omnia.

ADVERTENDVM vlterius quòd ex hoc discursu vult sanctus Thomas & necessitatem huius doni habere, & modum ipsius: necessitatem quidem, quia cum gratia gratis data ordinetur ad hoc vt homo alteri cooperetur ad salutem, exterius docendo vel persuadendo, oportet hominem de rebus diuinis, quas aliis vult tradere, certitudinem per diuinam reuelationem habere, quod sibi per donum sapientiæ conuenit. modum autē, quia à Deo in homines ordinatè per reuelationem descendit. secunda est scientia ad quam pertinere videtur diuina reuelatio de rebus creatis, de qua fit mentio Sapientiæ 7. & 2. Paralipom. 1. Huius necessitatem ostendit sanctus Thomas, quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt conspiciuntur. Tertia est donum linguarum, de quo fit mentio Isaiæ quinquagesimo, & Lucæ vigesimoprimo. Huius necessitas ostenditur, quia ea quæ homo cognoscit, in notitiam alterius conuenienter producere non potest nisi per sermonem. vnde quādo oportuit per paucos virtutem fidei in diuersis gentibus prædicari, instructi sunt quidam diuinitus vt variis linguis loquerentur, vt patet Actuum secundo. Quarta est gratia miraculorum, de qua fit mentio Matthæi decimo, & Marci vltimo. Necessitas huius ostenditur, quia sermo propositus nisi sit per se manifestus, confirmatione indiget: ea autem quæ sunt fidei, sunt humanæ rationi immanifesta. vnde cum manifestari non potuerint per principia demonstrationis, oportuit aliquibus indiciis, operando scilicet ea quæ nullus alius posset facere nisi Deus, prædicantium sermonem confirmari, ostendique quòd à Deo processerit. Quinta est prophetiæ gratia, cuius duplicem necessitatem ponit. quantum ad primam necessitatem dicit primò, quòd ad hoc vt prædicatoribus vera dicentibus de iis quæ sunt fidei crederetur, necessarium fuit donum prophetiæ per quod futura & ea quæ communiter homines latent, Deo reuelante possent cognoscere, & aliis indicare, quia dum inueniretur vera dicere de occultis, quæ postmodum manifestari possunt, ea crederetur vera dicentibus de iis quę homines experiri nō possunt. Ad quod facit quod dicitur primæ Corinthiorum decimo quarto: Si autem omnes prophetent, &c. Secundò dicit quòd per donum prophetiæ non adhibetur sufficiens fidei testimonium, nisi esset de iis quæ à solo Deo cognosci possunt, quæ sunt occulta cordium in inferioribus, & futura contingentia. Sed quia posset aliquis dicere quòd prophetica denunciatio de futuris non est sufficiens fidei argumentum, quia etiam homines naturaliter aliqua de futuris præcognoscunt: subiungit sanctus Thomas, quòd differentia est inter præcognitionem futurorum ab hominibus naturaliter habitam, & eam quæ est secundum gratiam prophetalem, quia aliqua quidem futura ab hominibus cognosci possunt etiam contingentia, inquantum in suis causis præexistunt, quibus aut secundum seipsas aut per manifestos effectus cognitis, quæ signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi: sicut medicus præcognoscit mortem aut sanitatem futuram: sed tamen huiusmodi futurorum præcognitio infallibiliter certa habetur de effectibus tantùm qui ex præexistentibus causis de necessitate consequuntur, non autem de effectibus qui ex suis causis non de necessitate sed vt frequenter eueniunt. Omnis autem cognitio de futuris quæ habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa, sicut & diuina præcognitio qua futura Deus infallibiliter cognoscit, secundum quòd in seipsis sunt: nec ista certitudo contingentiæ futurorum repugnat, sicut nec certitudo diuinæ scientiæ, nec etiam ipsam tollit, quia prophetæ aliquando prænunciant quæ non eueniunt. sicut Isaias de morte Ezechiæ prophetauit, & Ionas de subuersione Niniuæ, quæ tamen non euenerunt: quia aliquando reuelantur aliqui futuri effectus prophetis non secundum quòd sunt in seipsis, sed secūdum quòd sunt in causis suis, & tunc nihil prohibet si causæ impediuntur ne perueniant ad suos effectus, quòd etiam prænunciatio prophetę immutetur: & ita fuit in prænunciatione mortis Ezechię, & subuersionis Niniuæ, quorum vnum erat secundum causarum inferiorum dispositionem, alterum verò secundum meritorum exigentiam. Addit autem sanctus Thomas, quòd licet aliquando ita fiat, simul tamen vel postea sit prophetę reuelatio de euentu futuri effectus, qualiter sit immutandus, sicut factum fuit Ilię & Ione.

POSSET ETIAM ALIQVIS arguere propheticam denunciationem non esse sufficiens fidei argumentum, quia dęmones aliqua vera prænunciant: sed respondet sanctus Thomas, & dicit primò, quòd maligni spiritus sicut operatione

gerationē miraculorum abutuntur, vt argumenta fidei debilitent, non verè miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosa apparent: ita & prophetica abutuntur prænunciatione, non quidem verè prophetando, sed prænuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, inquantum hæc subtilitate sui intellectus magis possunt quàm homines cognoscere, quia cognoscunt quando & qualiter effectus naturalium causarum impediri possint, & inquantum vires cælestium corporum à nostra cognitione magis inter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferiora disponuntur, cognoscunt, propter quod possunt magis quàm aliquis astrologus præuidere ventos, & alia huiusmodi quæ circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera prædicere possunt, inquantum plurimū impetus passionum & inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere cælestia corpora manifestum est, licet quandoque in prænuntiando deficiant propter humani arbitrij libertatem. Dicit secundò, quòd ea quæ præcognoscunt, prænunciant, non mentem illustrando, sicut in reuelatione diuina, sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitiis, & in phreniticis accidit: aliquando verò per aliqua exteriora indicia, vt per motus & garritus animū, & per ea quæ in extis animalium apparent, & in quorundā puerorum descriptione. aliquando verò visibiliter apparendo, & sermone sensibili prænuntiando futura.

Dicit tertiò, quòd licet hoc vltimum manifestè per malignos spiritus fiat, quando scilicet aduenunt inuocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora cælestia, dicentes quòd motus qui sunt præter deliberationem, vt prænominati, sequuntur impressionem corporis cælestis, & ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu cælesti causantur, quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quædam apparent. Sed inquit sanctus Thomas quòd quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est hæc ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius virtute disponuntur motus non deliberati secundum quòd congruit obseruationi futurorum: & licet quandoque hæc dispōnātur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum, tamen plerunque ex operatione malignorum spirituum accidunt, vt & sancti Doctores dicunt, & Gentiles, vt Valerius maximus refert, cōfuerunt. Et ideo hæc omnia Deut. 18. simul cum idololatria prohibebantur. Secunda necessitas prophetiæ est, quia cum aliqua fide tenenda prædicentur quæ temporaliter aguntur, sicut natiuitas Christi & huiusmodi, ne ficta à prædicantibus aut casu euenisse credantur, ostenduntur longè antè per prophetas prædicta, vt facit Apostolus ad Rom. 8.

Cognitio nes occultā sunt Deo soli.

CIRCA ad quod de occultis cordium siue de cogitationibus inquit sanctus Thomas, quoniam ea solus Deus cognoscere potest, aduertendum vt dicitur prima quæstione 57. articulo quarto de veri. quæst. octaua articulo 15. & mal. quæst. 16. quòd intelligendum est de cognitione cogitationum intellectus & affectionum voluntatis in seipsis, vt scilicet cogitatio est in intellectu, & affectio in voluntate. solus enim Deus videt esse actuale talium quod in ipsis potentijs habent: non autem de cognitione ipsorum in suo effectu. Nam admittit sanctus Tho. quòd per aliquam corporis transmutationem ex cogitatione prouenientem cogitatio cognosci potest non solum ab angelis, sed etiam ab hominibus: sicuti cum ex eo quòd aliquis pericula sibi imminentia cogitat, excitatur passio timoris, & ex illa pallor subitus apparet in facie, & ex hoc subito faciei pallore cognosci potest quòd cogitat timorosa. Rationem autem assignat sanctus Thomas, quare à solo Deo inter cognoscentia extrinseca à cogitante, in seipsis cognoscuntur, quia videlicet quòd aliquis actu cogitet, ex sola voluntate dependet. vnusquisque enim pro suo arbitrio habitibus & speciebus in se existentibus vtitur: ea autem quę ex sola voluntate dependent, aut in sola voluntate sunt, soli Deo sunt cognita, cum voluntas soli Deo subiacet, & ipse solus in ea operari possit, eò quòd sit eius principale obiectum vt vltimus finis.

CIRCA autem hanc rationem vt bene intelligatur (à Durando enim qui eam impugnat secundo libro sen. male est intellecta) aduertendum quòd eius fundamentum est hoc, vt explicat sanctus Thomas de verit. loco allegato. Species enim intellectus angelici, & multo magis intellectus humani, habent, loquendo de iis quæ ad angelum pertinent, solùm res in natura existentes, id est naturas creatas repræsentare, & ea quæ ad ipsas dependentiam habent aut connexionem. dicuntur autem ad naturam creatam habere dependentiam & connexionem ea ad quæ aliqua natura creata determinationem habet. ideo ea quæ extra hunc ordinem sunt, quia videlicet neque inter naturas creatas, neque inter ea ad quæ natura creata determinationem habet connumerantur, non habent per species angelicas repræsentari, & consequenter ab angelo naturaliter cognosci non possunt, cum cognitio naturalis angeli vltra repræsentationem suarum specierum non se extendat. vnde & secundo Sententiarum, distinctione tertia, quæstione tertia, articulo tertio ad quartum, inquit sanctus Tho. quòd angeli per species sibi à creatione inditas cognoscunt causas habentes ordinem in natura, & omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel vt frequenter. Cum igitur ea quæ ex sola voluntate procedunt, cuiusmodi sunt cognitiones, neque sint in seipsis naturæ & quidditates subsistentes, neque ad aliquam naturam tanquam ad causam ad illa determinata dependentiam habeant, alioquin non ex sola voluntate quæ causa libera est ad opposita se habens, dependerent, sequitur quòd huiusmodi sub naturali cognitione angeli non cadunt. Ratio ergo sanct. Tho. sic est explananda: Ea quæ ex sola voluntate procedunt, id est, ea quæ à voluntate liberè operante prouenient, & à nulla alia causa quæ ad ipsa sit determinata, dependentiam habent, soli Deo sunt cognita, id est, à nullo alio distincto à volente præterquam à Deo cognoscuntur: sed cogitatio actualis à sola voluntate dependet, quia licet cogitatio proueniat ab intellectu, non tamen intellectus est ad ipsam cogitationem ex se determinatus, sed ad ipsam ex solo imperio voluntatis determinatur, ergo & cogitatio intellectus soli Deo est nota. Consequentia cum minori nota est, eò quòd constet vniemque quòd speciebus & habitibus in se existentibus vtitur cum voluerit. Maior verò quæ duas habet exponentes, hanc scilicet ea quæ ex sola voluntate operantis dependent, Deo sunt cognita: & hanc, talia nulli alij sunt cognita, per aliam exclusiuam probatur. quantum quidem ad affirmatiuam illius exclusiuæ prob. tur sic: Deo sunt cognita quæcunque sunt ab eo causata, sed motus voluntatis est à Deo causatus tum effectiuè quàm finaliter: effectiuè quidem, quia voluntas Deo subest quantum ad causalitatem. quod autem est causa effectiua voluntatis, est etiam causa operationis ipsius, sicut & quod est causa naturæ, est etiam causa naturalis ipsius operationis. finaliter verò quia Deus est principale obiectum voluntatis, vt ote vltimus finis existens, voluntas autem ab obiecto per modum finis moueri habet, ergo &c. Quantum verò ad negatiuam probatur per negatiuam illius exclusiuæ sic: Angelus cognoscit tantum effectus causarum creaturam naturaliter cognoscit, qui ad aliquam naturalem causam, id est, ad ipsos determinatam, connexionem habent & dependentiam: sed motus voluntatis ad nullam causam naturalem connexionem habet, neque in quantum tanquam causam efficientem, neque tanquam ad causam finalem. ergo & cætera. probatur minor, quantum quidem ad causam efficientem, quia voluntas à nulla causa naturali producitur, imò à nulla causa creata à quocunque autem agente extrinseco producitur motus voluntatis, ab ipso producitur & voluntas, cum in eandem causam referantur motus qui est à principio extrinseco, & ipsum intrinsecum principium, iuxta ea quæ dicuntur prima secundæ quæstione nona, articulo sexto. Quantum verò ad finalem probatur, quia illud mouet naturaliter voluntatem per modum finis, ad quod voluntas est determinata: ad nullum autem bonum creatum voluntas determinatur, sed tantùm ad bonum in communi, & consequenter ad id in quo ratio vniuersalis boni inuenitur, sicut est Deus, si cognoscatur in ipso rationem beatitudinis inueniri, quia solum bonum in communi est primum, & per se obiectum voluntatis, potentia autem ad solum primum & per se obiectum determinationem & inclinationem habet, ergo &c. Secundum hanc itaque huius rationis interpretationem patet quòd obiectiones Durandi vanæ sunt. Cum enim inquit quòd sequeretur omnia à Deo sibi ediate creata à solo Deo cognosci, si voluntatis actus à solo Deo cognoscitur, quia soli Deo voluntas subditur, quantum ad causalitatem, patet quòd non arguitur ad intentum rationis. Non enim vult sanct. Thomas hanc vniuersalem propositionem assumere: Omne quod à solo Deo producitur, soli Deo est cognitum. sed hanc: Omnis operatio & omnis effectus creaturæ qui à nulla causa naturaliter agente procedit, sed tantùm à libera voluntate & à Deo soli Deo, supple & volenti, & ei cui volens manifestare voluit it, est cognitus. Cum etiam inquit quòd tunc motus cæli qui ex sola voluntate angeli procedit, soli Deo esset cognitus, si quæ ex sola voluntate dependent, soli Deo sunt cognita, patet ꝙ falsum assumit. non enim ex sola voluntate angeli motus cæli dependet, sed etiam ex natura cęli quę ad huuc motum recipiendum naturaliter inclinatur. Si autem insistetur quia saltem sequitur ꝙ motus lapidis sursum à solo angelo causatus, soli Deo erit notus. is enim ex sola voluntate angeli producitur, cū lapis ad ipsum nō habeat inclinationē, imò ad motū oppositum inclinetur. Respōdetur ꝙ licet motus violentus lapidis nō sit secundū lapidis naturā, motus tamen sursum qui est violētus lapidi, est alteri corpori naturalis, scilicet igni. Ad hoc autem vt aliquid ad angelū non spectās naturaliter cognoscatur ab ange-

Universidad de Deusto Biblioteca

to,non oportet vt illud sit naturale ei cui cognoscitur inesse,alio quin nullum prædicatum per accidens angelus de re cognosceret,sed sufficit quòd ad aliquam naturam connexionem habeat quæ ad ipsum est determinata. per speciem enim illius naturæ primò cognoscitur ab angelo,vt ad ipsum talis natura est determinata,per speciem verò eius cui per accidens ineſt,cognoscitur vt illi per accidens inhærens.Nam species angeliqua repræsentat singulare cum omnibus conditionibus in ipso existentibus, dummodo sint de iis quæ ad aliquam causam naturalem ordinè habent.Similiter cum infert Durandus quòd tunc à solo Deo cognoscerentur opera extrinseca per imperium noſtræ voluntatis producta,eodem modo respondetur.Dicitur enim quòd illa nõ procedunt ex sola voluntate, sed à voluntate mediante aliqua causa naturali & determinata proueniunt.

Quomodo sit intelligibilis cogitationes cordis angelo esse in cognitas in seipsis.

CIRCA autem conclusionẽm ipsam aduertendum, quòd dupliciter potest intelligi cogitationes cordis esse angelo incognitas,& occultas in seipsis. Primò quòd nullo modo sunt illi cognitæ quantum ad an est siue quantum ad esse actuale ipsarum,puta si ego de lapide cogito,quòd non cognoscit me de lapide cogitare.Secundo quòd licet cognoscat quid cogito quantum ad id quod primò per speciem repræsentatur,non tamẽ cognoscit determinatè & in particulari quam conditionem de illo considerem,puta quòd cognoscit quidem me considerare de lapide,sed non cognoscit an considetem de ipsius forma, an de eius duritie,& sic de aliis lapidis conditionibus. Aliqui Thomistæ ad primum sensum conclusionem intelligunt, tum quia in quæstionibus veri. dicitur absolutè quòd motus voluntatis alterius non potest esse angelo notus,tum quia in quæstionibus de malo dicitur, quòd licet vnus angelus cognoscat species intelligibiles quæ sunt in intellectu alterius angeli,non potest tamen vsum speciẽtũ cognoscere,tum quia prima parte dicitur ꝙ angeli non cognoscunt cogitationes,quia ex sola voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua cõsideret.Alij verò,sicut Hereus in secundo Sententiarum,conclusionem ad secundum sensum interpretantur. Et potest habere hæc positio fundamentum ex verbis sancti Thomæ in quæstionibus de veritate. Ibi enim in responsionibus ad argumenta videtur velle, non quòd nullo modo cognoscantur ab angelo cogitationes cordis, sed quòd non cognoscantur determinatè: & assignat rationem, quia ex vna specie intellectus in diuersas cogitationes prodit, & ex vna habituali notitia multæ actuales considerationes prodeuntur.Ex his enim velle videtur, quòd licet angelus possit videre quòd ego vtor hac specie intellectuali, puta specie leonis,non tamen potest determinatè cognoscere quid ego de Leone cogitem, cum per speciem leonis multas de ipso possim cogitationes habere.Sed licet conclusio ad hunc secundum sensum defendi aliquo modo possit, & ego propter verba sancti Thomæ allegata in quæstionibus de veritate eam aliquando tenuerim, tamen diligentiùs considerando verba & mentem sancti Thomæ videtur mihi quòd primus sensus in doctrina eius sit sequendus. Nam manifestum est quòd ita ex sola voluntate dependet quòd ego de homine cogitem, sicut quòd hoc in particulari de ipso considerem: & ideo si propter hoc quòd ex sola voluntate hoc in particulari cogito de homine, cogitatio mea est occulta: eadem ratione & cogitatio qua de homine absolutè cogito, occulta erit. Nec obstat quòd intellectus informatus specie intelligibili hominis videtur ad naturam hominis cognoscendam esse determinatus. Dicitur enim quòd licet per talem speciem intellectus sit ad notitiam habitualem hominis determinatus, non est tamen determinatus ad notitiam actualem, sed ad ipsam est omnino indifferens, & ex sola voluntate dependet quòd per talem speciem ad actualem considerationem exeat. Propter verba autem adducta ex quæstionibus de veritate considerandum est quid importet ista determinatio in seipsis. & prout cogitationes sunt in intellectu, & affectiones in voluntate, cum inquit sanctus Thomas quòd non cognoscuntur in seipsis, siue vt cogitationes sunt in intellectu, & in voluntate affectiones. cognoscere enim aliquam considerationem in seipsa, & prout est in intellectu, est videre esse quod habet in intellectu:videre autem esse quod habet aliqua particularis considerario in intellectu,non est videre solum ordinẽ ipsius ad principale eius obiectum per speciem repræsentatũ,sed est videre ordinem ipsius ad omnia quę actu cõsiderat intellectus per ipsam,alioquin non videretur in seipsa secundum quòd est.ideo impugnat quòd ego considerem de homine quantum ad eius effigiem & figuram, & quòd angelus videat ipsam considerationem in seipsa, & secundum quòd est in intellectu,& tamen cognoscat tantùm me de homine cõsiderare, non autem de hominis figura.esse enim particulare quod habet in intellectu, non determinatur tantùm per hominem, sed etiam per hominis figuram, & per hoc ab omni alia consideratione distinguitur.Similiter si cõsiderem de hominis quiditate per abstractionem ab omnibus conditionibus individuantibus, non videtur talis cogitatio in seipsa & secundum quòd est in intellectu,nisi videatur quòd ego de quiditate hominis cogito,& cum tali abstractione. Vult ergo sanctus Thomas quòd quia species vna intellectualis potest esse plurium cogitationum circa principale repræsentatum elicitiua, ex hoc quòd angelus videt speciem in intellectu alterius, non oportet vt videat aliquam cogitationem actu existentem in intellectu, secundum quòd est in intellectu. quia vt sic omnis cogitatio est determinata. per id autem quòd secundum se est ad multa indeterminatum, non potest vnum illorum in seipso cognosci. Potest quidem angelus in communi cognoscere quid sit cogitatio de homine, & similiter in communi potest aliqua signa extrinseca cognoscere quòd homo de tali re consideret, sed actualem considerationem,secundum quòd est in intellectu siue in seipsa,videre non potest,vt explicauimus, propterea quòd omnino voluntaria sit.

CIRCA prophetiam considerandum primò ex doctrina sancti Thomæ secunda secundæ quæstione centesima septuagesimaprima, articulo sexto, quòd cum cognitio addiscentis sit similitudo cognitionis docentis, cognitionis veritas eadem est in discipulo & in docente. vnde cum prophetia sit quædam cognitio ex diuina reuelatione in intellectum prophetæ proueniens per modum doctrinæ, necesse est eandem veritatem esse cognitionis diuinæ, cognitionisque propheticæ. propter hoc bene dictum est suprà quòd prophetica cognitio de futuris est omnino certa,sicut & diuina præcognitio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd quamuis diuina cognitio futura respiciat, & secundum quòd in seipsis sunt ea præsentaliter intuendo, & secundum quòd sunt in suis causis,causarum ordinem ad effectus cognoscendo,semperque ista duplex cognitio diuino intellectui coniungatur, non tamen semper coniungitur in reuelatione diuina.sed quandoque prophetica reuelatio est impressa similitudo diuinæ præscientiæ vt respicit futura in seipsis, & tunc res eueniunt sicut prophetantur. quandoque verò est similitudo diuinæ præscientiæ prout ordinem causarum ad effectus nouit:& tunc quandoque aliter euenit quàm prophetetur,quia quandoque impeditur causa cõtingens ne effectum producat, ad cuius productionem erat disposita. & tunc sensus prophetiæ non est quòd ita omnino eueniet,sed quòd dispositio inferiorum causarum est ad hoc quòd eueniat, quod cum verum sit, nihil de certitudine deperit prophetiæ, etiam si effectus non sequatur. Propterea bene dictum est, quòd cum reuelantur aliquando prophetis effectus futuri secũdum quòd sunt in causis suis,nihil prohibet prophetæ prænunciationem immutari.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd sanctus Thomas iccirco ait malignos spiritus futurorum prædictione non verè prophetare, quia vt dicitur secunda secundæ quæstione centesima sexagesimaquarta, & veri. quæstione duodecima, ad prophetiam propriè pertinet prænunciatio certa de iis quæ à solo Deo cognosci possunt,vt superiùs est dictũ,quiusmodi sunt occulta cordium, & futura contingentia, quæ secundum se procul sunt à cognitione humana, cum veritatem determinatam non habeant. De iis enim non prænunciant secundum quòd in seipsis sunt tanquam ab iis præsentialiter cognita,sed soldm secundum ordinem causarum ad effectus, quomodo (vt superiùs est ostensum) futura contingentia certitudinem non habenti & ideo licet in horum prænunciatione mirabiliores & veraciores apparent quàm homines quantumcunque scientes, vt hic dicitur, quia subtilitate ingenij perspicacius & causas, & ea quæ possunt impedire cognoscunt, tamen nec eorum cognitio nec eorum prænunciatio infallibilem continet veritatem.

Prophetia non est de futuris contingentibus.

CIRCA id quod dicitur malignos spiritus prænunciando quæ cognoscunt,humanam mentem non illuminare, aduertendum quòd hoc non dicitur quasi naturali sua virtute mentem illuminare non possint.Nam vt dicitur in quæstionibus de malo quæstione decimasexta, articulo duodecimo,cum lumen naturale intellectus humani naturaliter sit infra lumen angelicum, potest per ipsum lumen angelicum confortari lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum. sicut in rebus corporalibus virtus superior inferiorem adiuuat & confortat. sed quia cum naturali sua virtute dæmones propter malitiam voluntatis abutantur,non intendunt, vt hic etiam dicitur, hominem ad veritatis cognitionem iuuare, sed magis ab ipsa abducere,& ideo non prænunciant illuminando,quia tunc ex tali illuminatione meus confortata ad veritatem cognoscendam per ipsa eior esset.

Prophetia non semper coniungitur reuelationi diuinæ.

ATTENDENDVM VLTIMO quòd sanctus Thomas non adducit rationem contra opinionem dicentium iccirco motus qui præter deliberationem fiunt, futurorum euentuum signa esse, ex eo quòd motum corporum cælestium

stium,eorumque impressionem sequuntur, quia hoc in superioribus est improbatũ,vbi ostensum est ad quæ virtus cælestis corporis se possit extendere. sed hoc tantũ dicit modicam, id est debilem & nullius valoris rationem habere,ostendítque esse falsum authoritate Sanctorum & gentilium, & ex eo quòd in sacra scriptura simul cum idololatria omnia ista reprobantur, quod non esset si ex corporum cælestium impressione futurorũ euentuum signa esse possent.

Sexta est sermonis interpretatio, de quo fit mentio Gen. 40. Huius autem necessitas ostenditur, quia cum homines reuelationem à Deo accipiant non solùm pro præsenti tempore, sed etiam ad instructionem futurorum hominum,necesse fuit reuelata non solùm præsentibus sermone narrari, sed etiam ad instrumentum futurorum scribi: & ideo sicut ipsa reuelatio per gratiam Dei facta fuit, ita oportuit & per diuinam gratiam aliquibus dari vt huiusmodi scripta interpretentur.

SED OCCVRRIT dubium, cum inquit sanctus Thomas post gradum illorum qui immediatè reuelationem à Deo suscipiunt, oportere esse alium gratiæ gradum: videtur enim velle prophetiæ reuelationem,de qua superius immediatè mentionẽ fecit,immediatè à Deo recipi. Huius autem oppositum videtur dictum esse in principio capitis huius,vbi ostensum est ministerio angelorum interueniente reuelationem diuinam ad hominem peruenire.

RESPONDETVR quòd non inrendit sanctus Thomas hoc loco diuinam reuelationem in homines ministerio angelorum non fieri, sed quòd aliqui homines à Deo huiusmodi reuelationem recipiunt non mediantibus aliis hominibus, præter quem gradum oportet alios esse qui non accipiant huiusmodi illuminationem immediatè à Deo siue ab angelis,sed mediantibus aliis hominibus, quorum reuelationes scriptis mandatas interpretari per diuinam gratiam possunt.

Septima est fidei gratia,cuius necessitas in manifestatione diuinorum ostenditur: quia oportet aliquos esse qui ea quæ sunt aliis reuelata, & per alios interpretata, fideliter credant, quod quidem esse donum Dei superius est ostensum.

SED CIRCA hoc donum duplex occurrit dubium. Primum est,quia hic enumerãtur dona tantùm gratiæ gratis datæ: superius autem ostensum est fidem esse effectum gratiæ gratum facientis. Secundum est,quia sapientiæ donum est etiam de iis quæ fidei sunt, cum sit de diuinis quæ humanam transcendunt rationem,& per consequens fide tantum tenentur.

AD primum horum dicitur de mente sancti Thomæ loco præallegato in 1.2.quòd dupliciter accipitur fides: Vno modo prout est virtus hominẽ in seipso iustificans,& sic ad gratiã gratum facientem pertinet.Alio modo vt importat quandam supereminentem certitudinem fidei ex qua homo fit ideoneus ad instruendum alios de iis quæ ad finem pertinent:& sic inter dona gratiæ gratis datæ quæ ad aliorum vtilitatem ordinantur, est ennumerata. Potest etiã dici, vt dicitur secunda secundæ quæst. 4.articulo quinto ad quartũ,quòd fides quæ est gratia gratis data importat quandã fidei excellentiã, sicut constantiã fidei &c.

Ad secundũ dicitur,quod dupliciter possumus loqui de pertinentibus ad fidẽ.Vno modo vt omnia quæ humanã cognitionẽ excedunt, dicantur ad fidẽ pertinere,& sic non est differẽtia inter donũ sapientiæ, & fidẽ, nisi fortè sicut inferius differt à suo superiori,cum vtraque cognitio sit de diuinis quæ humanã excedunt reuelationẽ:vnde sanctus Tho. in principio capituli volens determinare de donis quibus diuina per reuelationem cognoscuntur,diuinorũ cognitionẽ vocat fidei cognitionẽ. Alio modo vt ea dicãtur ad fidẽ pertinere quæ sunt tantũ credita, & sunt tanquã principia in catholica doctrina: & sic fides ponitur donũ distinctũ à sapiẽtiæ dono,quia sapiẽtia versatur non circa ipsa principia,modo.s.scibilifico,sed circa cõclusiones quæ ex illis principiis deducuntur. Potest etiã dici quòd ad donũ sapiẽtiæ pertinet cognitio diuinorũ quæ fit per diuinã reuelationẽ, angelorum tantum ministerio,quæ potest & fidei cognitio dici, inquantum est supra facultatem intellectus nostri.ad donum autem fidei pertinet ea cognitio diuinorũ qua fideliter credimus aliis hominibus reuelata,& per alios interpretata.

ADVERTENDVM autem quòd vltimum gradum tenere inquit san.Thom. donum fidei,non quia sit vltimum simpliciter inter dona huiusmodi, sed quia est vltimum inter dona pertinentia ad cognitionẽ diuinorũ prophetica reuelatione habitã. Octaua est diseretio spirituum. Huius necessitas ostenditur, quia cum per malignos spiritus aliqua similia fiant iis quibus fides confirmatur, ne homines per huiusmodi decepti credant mendacio, necessarium est vt de huiusmodi spiritibus discernendis per diuinam gratiam instruantur, iuxta monitionem primæ Ioannis quarto. Confirmatur istorum donorum numerus auth.Apost.1.Cor.12.

De gratia sanitatũ & sanitatibus.

ADVERTENDVM, quòd Apostolus distinguit gratiam sanitatum ab operatione virtutum,quorum vnum ad salutem corporum pertinet,alterum verò ad solam diuinæ potestatis manifestationem,sicut quòd sol stet,aut tenebrosus fiat,quia specialem rationem inducendi ad fidem habet. Ad hanc enim quilibet magis prõptus redditur,dũ videt se beneficium sanitatis consequi ex fide. Sanctus Tho.autem vtranque gratiam superius simul posuit, cum dixit oportuisse prædicantium sermonem confirmari sanando infirmos, & alias virtutes operando, quia vtraque ad miraculorum gratiam pertinet,qua quis diuina virtute operatur quæ solus Deus facere potest, ideo hic ponuntur tantum octo gratiæ gratis datæ: in prima secundæ autem ponuntur nouem,quia ibi distinguitur gratia miraculorum à gratia sanitatum.

Quomodo sapientia & scientia inter gratias gratis datas connumerantur.

ATTENDENDVM etiam quòd sapientia & scientia enumerantur inter gratias gratis datas,secundum quòd important quandam scientiæ & sapientiæ abundantiam qua homo potest non solùm in seipso sapere de diuinis, sed etiam alios instruere,& contradicentes reuincere, non autem prout per ipsa mens est bene mobilis per spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ & scientiæ, quia sic sunt spiritus sancti dona. Excluditur autem per hoc error quorundam Manichæorum dicentium miracula non esse à Deo facta,& prophetas non esse spiritu Dei locutos.Excluditur etiam error Priscillæ & Montani dicentium prophetas tanquam arreptitios non intellexisse quæ loquebantur:quod diuinæ illuminationi repugnat. Quantum ad secundum sanctus Thomas complectendo omnes gratiæ effectus suprà enumeratos ponit inter ipsos duplicem differentiam. Prima est, quòd quanuis omnibus gratiæ nomen conueniat, quia gratis absque præcedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus etiam propter hoc nomen gratiæ meretur,quòd gratum Deo faciat:iuxta id quod dicitur Prouerbiorum octauo: vnde fides & spes etiam in peccatoribus esse possunt, dilectio autem in solis iustis, vt habetur primæ Ioannis quarto.

Differentia dilectionis ab aliis gratia donis.

AD HVIVS differentiæ euidentiam duo sunt consideranda. Vnum est quòd fides & spes licet concomitentur gratiã gratum facientem in eo qui gratiam habet, quia infunduntur simul cum ipsa gratia,tamen possunt sine gratia in aliquo inueniri:& tunc dicuntur informes. Charitas autẽ fic gratiam cõcomitatur, quòd non solùm simul infunditur quum alicui infunditur gratia, siue sed etiam gratia esse non potest, gratia autem facit hominẽ Deo formaliter gratum, vt superiùs est ostensum: ideo bene dicitur solam dilectionem inter dona gratuita meretri nomen gratiæ etiam ob hoc quòd gratum Deo facit. Alterum est, quòd non ideo hoc dicitur de dilectione & charitate, quasi sit primum per quod homo redditur Deo gratus.ostensum est enim hoc gratiæ conuenire quæ est aliquo modo charitatis causa:sed quia secundariò reddit hominem Deo gratum & dilectum,vtpote quæ non possit in anima absque gratia gratum faciente esse.

SECVNDA differentia est, quòd quia quidam dictorum effectuum sunt ad totam vitam hominis necessarij, vtpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere, & præceptis Dei obedire, ad hos necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse secundum quas agere possint cũ fuerit tempus. Ad alios verò,quia non sunt necessarij,per totam vitam non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quædam à Deo quæ cessant actu cessante, & reiterantur cum actus fuerit opportunus.

QVOMODO verò lumen propheticum non adsit homini per modum habitus permanentis,ostendit sanctus Thomas secunda secundæ quæstione centesima sexagesimaquarta, & veri. quæstione duodecima: similiter quomodo virtus miracula faciendi non sit forma permanens in homine,ostensum est in precedentibus, & ostenditur secunda secundæ quæstione centesima septuagesimaoctaua, & de potentia quæstione sexta.Virtus enim ad miracula facienda & lumen propheticum non adsunt homini nisi ad præsentiam Dei agentis, sicut nec lumen est in aere nisi ad præsentiam solis,& non radicantur in homine: sed tunc tantùm ipsi adsunt cum opus fuerit. vnde prophetæ non pro libito futura prænunciant prophetica prænunciatione,nec sancti viri quandocunque voluerint, miracula operantur, sed tunc tantùm quando Deo placuerit per hominem reuelare futura & diuina,aut miracula facere.

Quòd homo indiget diuino auxilio ad perseuerandum in bono. Caput. 155.

Idem 1.2. q. 109. art. 10.

INDIGET etiã homo diuinæ gratiæ auxilio ad hoc quòd perseueret in bono.

Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quòd figatur in vno, indiget auxilio alicuius mouentis immobilis. homo enim variabilis est, & de malo in bonum, & de bono in malum: ad hoc igitur quòd immobiliter perseueret in bono, quod est perseuerare, indiget auxilio diuino.

2 Adhuc, ad illud quod excedit vires liberi arbitrij, indiget homo auxilio diuinæ gratiæ: sed virtus liberi arbitrij non se extendit ad hunc effectum qui est perseuerare finaliter in bono: quod sic patet. potestas enim liberij arbitrij est respectu eorum quæ sub electione cadunt: quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile: particulare autem operabile est quod est hic & nunc. quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrij, est aliquid vt nunc operandum: perseuerare autem non dicit aliquid vt nunc operabile: sed continuationem operationis per totum tempus. iste igitur effectus qui est perseuerare in bono, est supra potestatem liberi arbitrij. indiget igitur homo ad perseuerandum in bono auxilio diuinæ gratiæ.

3 Amplius, licet homo per voluntatem & liberum arbitrium sit Dominus sui actus: non tamen est Dominus suarum naturalium potentiarum: & ideo licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid: non tamen volendo facere potest quòd voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit, immobiliter se habeat: hoc autem requiritur ad perseuerantiam, vt scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. perseuerantia igitur non est in potestate liberi arbitrij. oportet igitur adesse homini auxilium diuinæ gratiæ ad hoc vt perseueret.

4 Præterea, si sunt plura agentia successiuè, quorum scilicet vnum agat post actionem alterius: continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo vno istorum: quia nullum eorum semper agit, nec ex omnibus: quia non simul agunt: vnde oportet quòd causetur ab aliquo superiori quod semper agat: sicut Philosophus probat in octauo Physicorum*, quòd continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno: ponamus autem aliquem perseuerantem in bono: in eo igitur sunt multi motus liberi arbitrij in bonum tendentes sibi inuicem succedentes vsque ad finem. huius igitur continuationis boni quod est perseuerantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum: quia nullus eorum semper durat: nec omnes simul: quia cum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. relinquitur ergo quòd ista continuatio causetur ab aliquo superiori. indiget igitur homo auxilio superioris gratiæ ad perseuerandum in bono.

*Tex. com. 42. & in. fra.

¶ Item, si sint multa ordinata ad vnum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est à primo agente dirigente in finem: in eo autem qui perseuerat in bono, sunt multi motus & multæ actiones pertingentes ad vnum finem. oportet igitur quòd totus ordo istorum motuum & actionum causetur à primo dirigente in finem. ostensum est autem quòd per auxilium diuinæ gratiæ diriguntur in vltimum finem. igitur per auxilium diuinæ gratiæ est totus ordo & continuatio bonorum operum in eo qui perseuerat in bono.

Hinc est quod dicitur ad Philippenses primo, Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet vsque in diem Iesu Christi. & 1. Petri vltimo: Deus omnis gratiæ qui vocauit nos in æternam gloriam suam, modicum passos, ipse perficiet, cõfirmabit, solidabitque. Inueniuntur etiam in sacra scriptura multæ orationes quibus à Deo petitur perseuerantia: sicut in Psalmista: Perfice gressus meos in semitis tuis, & non moueantur vestigia mea. & 2. ad Thessal. 2. Deus pater noster exhortetur corda vestra, & confirmet in omni opere & sermone bono. hoc etiã ipsum in oratione dominica petitur, maximè cum dicitur: Adueniat regnum tuum. Non enim nobis aduenier regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseuerantes: derisorium autem esset aliquid à Deo petere cuius ipse dator non esset: est igitur perseuerantia hominis à Deo. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quòd ad perseuerandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiæ. Sciendum tamen est quòd cum ille qui gratiam habet, petat à Deo vt perseueret in bono: sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseuerare in bono, sine exteriori Dei auxilio: ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur diuinitus secundum statum præsentis vitæ, non auferunt à libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono: & ideo cum dicimus hominem indigere ad perseuerandum finaliter auxilio gratiæ: non intelligimus quòd super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum alia desuper infundatur ad perseuerãdum: sed intelligimus quòd habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo diuinæ prouidentiæ auxilio exterius gubernantis.

Super cap. 155.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas hominem diuino indigere auxilio ad vltimum finem consequendum, ostendit quòd ipso etiam ad perseuerãdum in bono indiget. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secũdò remouet quoddam dubium. Quantum ad primum arguit primò sic: Homo est variabilis de bono in malum, & econuerso, ergo ad hoc quòd immobiliter perseueret in bono, indiget auxilio mouentis immobilis. Secundò. Virtus liberi arbitrij non se ostendit ad huiusmodi perseuerãtiam, ergo &c. patet consequentia, quia ad illud quod excedit vires liberi arbitrij, indiget homo auxilio diuinæ gratiæ. antecedens verò probatur. Potestas liberi arbitrij est respectu eorum quæ sub electione cadunt. quod eligitur, est aliquod particulare operabile, hoc autem est quod est hic & nunc. ergo quod sub potestate liberi arbitrij cadit, est aliquid vt nunc operandum. perseuerantia autem hoc non dicit sed dicit continuationem operationis per totum tempus: ergo &c.

CIRCA hanc rationem dubitatur, quia videtur velle sanctus Thomas quòd perseuerantia non possit cadere sub electione. cum non sit aliquid particulare vt nunc operandum. Huius autem oppositum tenet prima secũdæ quæstione centesima nona, & secunda secundæ quæstione centesima trigesimaseptima.

Respondetur, quòd perseuerantia secundum quòd se tenet ex parte effectus, dupliciter potest accipi. Vno modo vt consideratur per modum cuiusdam vnius, inquantum dicit quandam cõtinuationem. Alio modo per modum plurium, inquantum plura bona continuata includit. Primo modo potest habere rationem eligibilis, quia consideratur tãquam quoddam particulare operabile, vt nunc operandum aliquo modo, inquantum scilicet ad eius inceptionem, & sic potest sub liberi arbitrij facultate & sub voluntatis proposito cadere. Secundo modo nõ potest sub vno proposito cadere, quia ipsa opera cõtinuata vt plura sunt, non simul possunt voluntati offerri, nec habent rationẽ vnius eligibilis, & vnius particularis operabilis. Et ad hunc sensũ procedit hæc ratio. Potest secũdo dici quòd facultas liberi arbitrij duplex est. Vna ad eligendum, alia ad exequendum, quarũ prima quandoque inuenitur sine secũda, quia vt dicitur 2.2. loco prælegato, pleruncque cadit in nostra potestate electio, sed nõ executio. Cũ ergo hic fit sermo de facultate prima, oportet propositiones assumptas ad hunc sensum referre: ideo ista propositio, quod eligitur, est aliquod particulare operabile vt nũc, intelligitur de eo quod eligitur tanquã possibile per liberũ arbitriũ executioni

executioni mãdati: & ad hũc sensum verum est quòd perseuerare non cadit sub electione. Cum hoc tamẽ stat quòd cadere potest sub electione simpliciter, tanquam scilicet operabile diuino auxilio. Aliquando enim eligimus quod ex nobis ipsis tantùm exequi non possumus, sed cum amicorum auxilio. Tertiò. Homo volẽdo non potest facere quòd voluntas immobiliter se habeat ad id quòd vult: ergo perseuerantia non est in facultate liberi arbitrij, ergo &c. probatur antecedens, quia homo per liberum arbitrium licet sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. prima verò consequentia probatur, quia ad perseuerantiam requiritur quòd homo immoliter in bono permaneat. Quartò. In perseuerante in bono sunt multi motus liberi arbitrij in bonum sibi inuicem succedentes vsque ad finem continuationis, quorum non potest esse causa aliquis ipsorum, quia nullus ipsorum semper durat: nec omnes simul, quia non simul sunt. ergo ista continuatio causatur ab aliquo superiori, ergo &c. patet ista ratio ex processu Aristot. 8. Physicorum, quo probat continuationem generationis in animalibus ab aliquo superiori causari. Quintò, in eo qui perseuerat in bono, sunt multi motus & multæ actiones pertingentes ad vnum finem, ergo oportet vt totus ordo ipsorum causetur à primo dirigente in finem, ergo per auxilium diuinæ gratiæ est perseuerantia in bono. probatur prima consequentia, quia si sint multa ordinata ad vnum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est à primo dirigente in finem. Secundò verò ostenditur, quia per auxilium diuinæ gratiæ diriguntur bona opera in finem vltimum. Confirmatur primò authoritate Apostoli ad Philippenses 1. & 1. Petri vltimo. Confirmatur secundò, quia & in sacra scriptura inueniuntur multæ orationes ad perseuerantiã, vt in Psalm. Perfice gressus &c. & 2. Thessal. 2. & in oratione Dominica petitur cum dicitur, Adueniat regnum tuum, quod non aduenier nisi fuerimus perseuerantes. Per hoc excluditur Pelagianorum error dicentium ad perseuerandum in bono sufficere homini liberum arbitrium.

Quantum ad secundum, quia posset aliquis dicere quòd licet liberum arbitrium non sufficiat per se ad perseuerandum in bono, sufficit tamen habitualis gratia: hoc excludit sanctus Thomas duabus rationibus. Prima est, quia etiam ille qui gratiam habet, petit à Deo vt perseueret in bono. Secunda est, quia habitus infusi secundum statum præsentis vitæ non auferunt à libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet aliqualiter per eos stabiliatur in bono. Ex quo infert sanctus Thomas quòd prædictum auxilium gratiæ ad perseuerandum non est habitualis gratia superaddita gratiæ habituali prius infusæ ad bene operandum, sed est auxilium diuinæ prouidentiæ exterius operantis, habitis etiam ab homine omnibus habitibus gratuitis.

AD EVIDENTIAM eorum quæ in hoc capite dicuntur, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione centesima nona, articulo decimo: & secunda secundæ quæstione centesima trigesimaseptima, quòd perseuerantia tribus modis accipi potest, scilicet pro habitu mentis quo homo firmiter stat ne remoueatur ab eo, quod est secundũ virtutẽ pro præter tristitias irruentes: pro habitu secundum quem homo habet propositum perseuerandi in bono vsque ad finem: & pro cõtinuatione quadam boni vsque ad finem vitæ, quæ scilicet consistit in actuali executione bonorum operum absque interruptione. Hoc igitur tertio modo accipitur perseuerantia hoc loco, non autem duobus primis modis, quia illis modis accepta perseuerantia simul cum gratia infunditur. sicut & cæteræ virtutes, non autem isto tertio modo: quia multis datur gratia quibus continuatio bonorum operum vsque ad finem vitæ non datur. & ideo ad hanc homo indiget non quidem habituali gratia alia à prima, sed auxilio diuino siue diuina motione ipsum dirigente, & protegente contra tentationum incursus.

SED OCCVRRIT dubium, quia sanctus Thomas loco prælegato ad tertium inquit, quòd nunc per gratiam Christi multi accipiunt & donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vltra donum habitualis gratiæ homo perseuerare potest, ergo ad perseuerandum non indiget alio auxilio præter gratiam habitualem. Patet consequentia, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim: homo indiget alio auxilio præter gratiam ad perseuerandum, ergo non potest per gratiam perseuerare. Respondetur, quòd aliud est habere potentiam ad perseuerandum, aliud habere actum perseuerandi qui est bonorum operum continuatio: sicut aliud est habere potentiam intelligendi, & aliud actu intelligere. quia aliquando aliquis habet potentiam ad aliquid, & tamen non potest exire in actum nisi alio mouente ad operationem. quantumcunque enim aliquis habeat potentiam intellectiuam perfectam habitu quomodo dicitur posse intelligere, nõ potest tamẽ ad actũ considerationis exire nisi adsit voluntatis intentio. Cũ ergo dicitur, q homo per gratiam habitualem perseuerare potest in bono, intelligitur quòd per ipsam habet potentiam perseuerandi in bono, sicut ipsa est omnis boni operis principium, non autem quòd per ipsam absque alio auxilio possit homo in actum exire continuationis bonorum operum. Patet hanc esse sanctum Thomam ex suo modo loquendi, quo ait multos accipere donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius eis dari quòd perseuerent. Nam primum dictum ostendit potentiam perseuerandi conuenire homini ex gratia, secundum verò ostendit executionem operationis conuenire homini non tantùm ex gratia, sed etiam quodam alio auxilio concurrente. Ex quo patet consequentiam adductam falsam esse. Ad cuius probationem negatur assumptũ. Non enim sequitur: Homo indiget alio auxilio præter gratiam ad perseuerandum quantum ad executionem operis, ergo non potest per gratiam perseuerare, id est per gratiam non habet potentiam perseuerandi, imò stante simul quòd homo indigeat auxilio diuino extrinseco ad executionem perseuerantiæ siue continuationis bonorum operum, & quòd per gratiam habeat potentiam perseuerandi.

Quòd ille qui decidit à gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari.

Cap. 156.

Idẽ 1. 2. q. 109. art. 7.

EX HIS autẽ apparet q̃ per auxiliũ gratiæ homo etiã si no perseuerauerit, sed in peccatũ ceciderit, potest reparari ad bonũ. Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, & interruptam reparare, sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore sita per eandem virtutem naturalẽ sanitas interrupta reparatur. homo autem perseuerat in bono, auxilio diuinæ gratiæ, vt ostẽsum est. igitur si per peccatũ lapsus fuerit, eiusdem gratiæ auxilio poterit reparari.

2 Adhuc, agens quod requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectũ qualitercunque dispositum, & propter hoc Deus qui in agẽdo nõ requirit subiectum dispositum, potest absque dispositione subiecti formam naturalem inducere: vtpote dum cæcum illuminat, & mortuum viuificat, & sic de similibus: sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ita non requirit meritũ in volũtate ad gratiam conferendam: quia sine meritis datur (vt ostensum) ergo gratiam gratum facientem per quam peccata tolluntur, Deus alicui cõferre potest etiam postquam à gratia cecidit per peccatum.

3 Amplius, ea sola homo recuperare amissa non potest, quæ per generationem ei aduenium: sicut potentias naturales & membra: eò quòd homo non potest iterum generari. auxilium autem gratiæ datur homini nõ per generationem, sed postquam iam est: potest igitur post amissionem gratiæ per peccatum iterum reparari ad peccata delenda.

4 Item, gratia est quædam habitualis dispositio in anima, vt ostensum est. sed habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt: multo igitur magis gratia Deo conjungens, & à peccato liberans, si amittatur, diuina operatione reparari potest.

5 Præterea, in operibus Dei non est aliquid frustra: sicut nec in operibus naturæ. hoc enim & natura habet à Deo. frustra autẽ aliquid moueretur nisi posset peruenire ad finem motus: necessarium est ergo quod natum moueri ad aliquem finem, sit possibile venire in illum finem: sed homo postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitæ durat, remanet in eo aptitudo vt moueatur ad bonũ: cuius signa sunt desiderium de bono, & dolor de malo, quæ adhuc in homine remanent post peccatum. est igitur possibile hominẽ post peccatũ iterum redire ad bonum quod gratia in homine operatur.

6 Amplius, nulla potentia passiua inuenitur in rerũ natura quæ non possit reduci in actum per aliquã potentiã actiuam naturalem: multò igitur minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actũ per potentiam actiuam diuinam: manet autem in anima humana etiam post peccatum potẽtia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum: potest igitur per diuinã potentiam reparari in bono: & sic auxilio gratiæ homo potest consequi remissionem peccatorum. Hinc est quod dicitur Isaiæ 1. Si fuerint peccata vestra vt coccinum, quasi nix dealbabuntur. Et Prouerbiorum 10. Vniuersa delicta operit charitas. Hoc etiam quotidie à Domino non frustra petimus, dicentes, Dimitte nobis debita nostra. Per hoc autem excluditur error Nouatianorum, qui dixerunt quòd de peccatis quibus post baptismum peccat homo, veniam consequi non potest.

Super cap. 156.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas hominem diuina gratia ad perseuerãdum in bono indigere, vult vlterius ostendere quòd ipsa etiam ad resurgendum à peccato indigeat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò quoddam dubium excludit, cap. 159. Circa primum tria facit. Primò ostendit quòd homo si in peccatum decíderit, durante scilicet statu vitæ, potest per auxilium gratiæ reparari. Secundò quòd hoc sine gratia fieri non potest, capite sequenti. Tertiò qualiter homo à peccato liberetur, cap. 158.

Quantum ad primum arguit primò sic. Homo perseuerat in bono auxilio diuinæ gratiæ: ergo si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiæ auxilio reparari potest. probatur consequentia, quia eiusdem virtutis est continuare salutem alicuius, & interruptam reparare, vt patet de virtute naturali respectu sanitatis.

Secundò, Deus non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, cum sine meritis detur: sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ergo potest gratiam per quam peccata tolluntur, conferre alicui etiam postquam à gratia cecidit per peccatum. probatur consequentia, quia agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercunque dispositum.

Deus dispositionem naturalem in subiecto corporeo non requirit.

CIRCA istam propositionem, Deus non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ 1.2.q.112.ar. 2. quòd intelligitur de dispositione præcedente diuinam actionem, & quam ipse non causet, non autem de dispositione cõcomitante formam, & ab ipso Deo simul cum forma causatam. Cum enim oporteat formam & materiam esse proportionata, quia nõ omnis forma omni materiæ conuenit, (non enim anima intellectiua est receptibilis in materia lapidis tanquam illius forma) necesse est ad hoc vt materia recipiat formam, quòd disponatur dispositionibus quibus illi formæ proportionatur. sed differentia est inter Deum & agens naturale, quia agens naturale antequam inducat formam, præexigit in materia aliquas dispositiones ad formam: Deus autem non præexigit in materia dispositiones, sed simul causare potest formam & dispositiones, sicque simul & materiam informare potest, & ipsam ad formam disponere. Nec obstat quòd non infundit animam rationalem nisi materia fuerit per naturale agens disposita, quia hoc non est propter necessitatẽ (quasi videlicet aliter agere non possit, cum primum hominem absque naturalis agentis dispositione anima intellectiua informauerit, & etiam in resuscitatione hominis materia non prædisponatur ab agente naturali) sed vt aliquam causalitatẽ homini circa alterius hominis productionem communicet. Tertiò. Auxilium gratiæ datur homini non per generationem, sed postquam iam est, ergo &c. probatur consequentia, quia hæc sola homo amissa recuperare non potest quæ per generationem ei adueniunt, eò q; homo nõ potest iterũ generari. Quartò. Habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt per similes actus reacquiri, ergo multò magis gratia potest diuina operatione reparari. probatur consequentia, quia gratia est quædam habitualis dispositio in anima. Quintò. In homine postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitę durat, remanet aptitudo vt moueatur ad bonum: cuius signum est, quòd remanet in eo boni desiderium, & dolor de malo, ergo &c. probatur consequentia, quia quod natum est moueri ad aliquem finem, potest in illum finem peruenire, alioquin frustra moueretur. in operibus autẽ Dei nihil est frustra, sicut neque in operibus naturæ. Sextò. In anima humana etiam post peccatum manet potentia ad bonũ, quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum, ergo &c. probatur consequentia, quia cum nulla potentia passiua inueniatur in rerum natura quæ non possit reduci in actum per aliquam potentiam actiuam naturalem, multò minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam actiuam diuinam.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum est, quòd cum duplex sit potentia animæ ad bonum, scilicet ad bonũ naturale, & ad bonum supernaturale: hic loquitur san. Tho. de potentia animæ ad bonum supernaturale, quia loquitur de potentia ad susceptionem gratiæ, & ad meritum per diuinam virtutem actiuam reducenda in actum: & quia potentia ad supernaturalia propriè potentia obedientialis est, non autẽ naturalis, ideo cum dicitur quòd anima est in potentia ad bonum, & est reducibilis ad actum per diuinã potentiam, intelligendum est de potẽtia obedientiali. Nec obstat quòd probat san. Th. post peccatum remanere in anima potentiam ad bonum, ex eo quod per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad bonum, quia dupliciter possumus loqui de potẽtia huiusmodi. Vno modo quantum ad ipsam qualitatem animæ quæ dicitur eius potẽtia secundum quam est boni supernaturalis capax, verbi gratia de ipso intellectu & voluntate. Alio modo de ordine ipsius qualitatis ad bonum. Si primo modo accipiamus, sic talis potentia est naturalis, quia est qualitas naturam animæ inseparabiliter concomitans: vnde potest dici naturalis in ordine ad animam. si verò secundo modo, sic non est naturalis, sed obedientialis in ordine ad bonum, quia autem ista habitudo secundum quam dicitur anima intellectiua in potentia obediẽtiali ad bonum, fundatur super animæ potentia quæ est eius naturalis qualitas, iccirco ostendit san. Tho. huiusmodi potentiam obedientialem manere post peccatum, quia peccatum non tollit ipsas naturales potẽtias animæ, qualitates scilicet naturales: non autem quia potentia quantum ad ordinẽ ad bonum supernaturale sit naturalis. Confirmatur primò auth. Isa. primo. & Psa. 10. Confirmatur secundò, quia hoc continuè petimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra. Per hoc excluditur Nouatianorum error dicentium de peccatis post baptismum commissis hominem veniam consequi non posse.

Quòd homo à peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Cap. 157.

EX eisdem etiam ostendi potest quòd homo à peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam. Per peccatum enim mortale homo ab vltimo fine auertitur: in vltimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. per solam igitur gratiam homo potest à peccatore resurgere.

2 Adhuc, offensa nonnisi per dilectionem tollitur: sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit. dicitur enim ℣ Deus peccatores odit, inquantũ vult eos priuare vltimo fine quẽ his quos dirigit præparat. nõ ergo homo potest à mortali peccato resurgere nisi per gratiã, per quã fit quædam amicitia inter deum & hominẽ.

2 Adhuc, etiam induci possunt omnes rationes superius positę de gratię necessitate. Hinc est quòd dicitur Isa. 43. Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me. & in Psal. 84. Remisisti iniquitatem plebis tuæ: operuisti omnia peccata eorum. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse à peccato resurgere per liberum arbitrium.

Super cap. 157.

SECVNDO ostendit sanctus Thomas quòd homo à peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam: & arguit primo sic: In vltimum finem homo non ordinatur nisi per gratiam, ergo per ipsam solam potest homo à peccato resurgere. patet consequentia, quia per peccatum mortale homo ab vltimo fine auertitur. Secundò. Per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit, ergo ad resurgendum indiget gratia per quam fit quædam amicitia inter Deum & hominem. probatur consequentia, quia offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Ad hoc etiam induci possunt rationes superius inductæ de necessitate gratiæ. Confirmatur authoritate Isaiæ quadragesimo tertio, & Psalm. 84. Per hoc autem excluditur Pelagianorum error dicentium hominem posse per liberum arbitrium à peccato resurgere.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum est ex doctrina sanct. Th. 1.2.q.109.art.7. & veri.q.28.art.2. quòd hominem resurgere à peccato non est idem quòd ipsum cessare à peccando, sed reparari ad ea quæ per peccatum amisit. Ista autem sunt tria. Primum est auersio ab incõmutabili bono quod quis poterat habere. & quantum ad hoc procedit prima ratio. Secundum est offensa qua homo peccando Deum offendit, dum creaturam ipsi præponit, eam magis diligendo quàm Deum, & qua Deus dicitur peccatori infensus non ordinando illum per suam dilectionem ad bona æterna. Tertium est reatus siue obligatio ad pœnam, & præcipuè ad pœnam damni, qui est carentia diuinæ visionis siue æternæ gloriæ. Et secundum hæc procedit secunda ratio.

Ab aliquo fit dilectio Dei, & tamen remanet reatus pœnæ.

ADVERTENDVM autem, quòd licet quantum ad verba videatur Scotus in 4. dist. 1. quæst. 6. contradicere sanct. Tho. volens quòd absque gratia possit peccatum remitti, absolutè loquendo, quantum tamen ad sensum non contradicit, quia ipse loquitur de remissione peccati solùm quantum ad reatum, siue obligationem ad pœnam sensibilem. san. Th. autem loquitur de remissione peccati secundum quòd importat reparationem omnium bonorum quæ quis peccando amisit.

Qualiter homo à peccato liberatur.

Cap. 158.

OVIA verò homo non potest ad vnum oppositorum redire nisi recedat ab alio: ad hoc quòd homo auxilio gratiæ ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quòd à peccato per quod à rectitudine declinauerat, recedat: & quia homo in vltimum finem dirigitur, & ab eo auertitur præcipuè per voluntatem: non solùm necessarium est quòd homo exteriori actu à peccato recedat peccare desinens, sed etiam quòd recedat voluntate ad hoc quòd per gratiam à peccato resurgat. Voluntate autem homo à peccato recedit, dum & de præterito pœnitet, & futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo à peccato resurgens, & de peccato præterito pœniteat, & futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere à peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati: si verò vellet desistere à peccato, non tamen doleret de peccato præterito, non esset illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati: est autem contrarius motus quo ab aliquo recedítur, motui quo ad illud peruenitur: sicut dealbatio contraria est denigrationi. vnde oportet quòd per contraria voluntas recedat à peccato, his per quæ in peccatum inclinata fuit. fuit autem inclinata in peccatum per appetitum & delectationem circa res inferiores. oportet igitur quòd à peccato recedat per aliqua pœnalia quibus affligatur propter hoc quòd peccauit. sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per pœnas confirmatur in abominatione peccati.

2 Item, videmus quòd etiam bruta animalia à maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. oportet autem eum qui de peccato resurgit, non solùm detestari peccatum præteritum, sed etiam vitare futurum. est igitur conueniens vt affligatur pro peccato. vt sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

3 Præterea, ea quæ cum labore & pœna acquirimus, magis amamus & diligentius conseruamus. vnde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quàm qui sine labore accipiunt, vel à parentibus, vel quocunque alio modo: sed homini resurgenti à peccato, hoc maximè necessarium est, vt statum gratię & Dei amorem diligenter conseruet, quem negligenter pec peccatum amisit: est ergo conueniens vt laborem & pœnam sustineat pro peccatis commissis.

4 Adhuc, ordo iustitiæ hoc requirit vt peccato pœna reddatur: ex hoc autem quòd ordo seruatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. pertinet igitur ad manifestationem diuinę bonitatis, & Dei gloriam, quòd pro peccato pœna reddatur: sed peccator peccando, cõtra ordinẽ diuinitus institutum facit, leges Dei prætergrediendo: est igitur conueniens vt hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccauerat. sic enim totaliter extra inordinationem constituetur. Per hoc ergo patet quòd postquam homo per gratiam remissionẽ peccati consecutus est, & ad statum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei iustitia ad aliquã pœnã pro peccato commisso: quam quidem pœnam si propria voluntate à se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur: inquãtum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo.

Pulchra declaratio.

Si autem à se hanc pœnam nõ exigat, cùm ea quæ diuinæ prouidentiæ subiacent, inordinata remanere non possint: hæc pœna infligetur ei à Deo: nec talis pœna satisfactoria dicetur: cùm non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria: quia alio puniente quasi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 11. Si nosmetipsos diiudicaremus, non vtique iudicaremur: dum iudicamur autem, à Domino corripimur, vt non cum hoc mundo damnemur. Considerandum tamen, quòd cùm mens à peccato auertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, & inhæsio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam (vt ex prædictis colligi potest) pœna quam quis patitur post pecati remissionem, ad hoc necessaria est, vt mens fumius bono inhæreat, homine per pœnas castigato. pœnæ enim medicinæ quædam sunt. Et vt etiam ordo iustitiæ seruetur dum qui peccauit, sustinet pœnam: dilectio autem ad Deum, sufficit mẽtem hominis firmare in bono, præcipuè si vehemens fuerit: displicentia autem culpæ præteritæ cum fuerit intensa, magnum affert dolorem: vnde per vehementiam dilectionis Dei, & odij peccati præteriti, excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ: & si non sit tanta vehementia, quòd totaliter pœnam excludat, tamen quantò vehementius fuerit, tantò minus de pœna sufficier. Quod verò per amicos facimus, per nosipsos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit vnum per affectum, & præcipuè dilectio charitatis: & ideo sicut per seipsum, ita & per alium potest aliquis satisfacere Deo: præcipuè cum necessitas fuerit. nam & pœnam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: & sic pœna ei non deest dum patienti amico compatitur: & tantò amplius quantò ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem Deo acceptam, quàm si pro se pateretur. hoc enim est promptæ charitatis, illud autem est necessitatis: ex quo accipitur quòd vnus pro alio satisfacere potest, dummodo vterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit ad Galatas sexto: Alter alterius onera portate: & sic adimplebitis legem Christi.

Quomodo aliquis potest satisfacere pro alio.

Auth. sacræ scripturæ

Universidad de Deusto Biblioteca

Super cap. 158.

TERTIÒ ostendit sanctus Thomas quid requiratur ex parte hominis præter gratiã ad omnimodam liberationem à peccato. Et ponit duas conclusiones, quarum prima est: Conueniẽs est hominem à peccato recedentẽ per aliquas pœnas affligi propter peccatum commissum. Sed antequam hanc conclusionem probet, præmittit quòd necesse est vt homo à peccato resurgens, & de peccato præterito pœniteat, & futura vitare proponat: quia oportet quod voluntate à peccato recedat cùm per voluntatem homo auertatur & diriga tur in vltimũ finem. Voluntate autem homo à peccato recedit, dũ & de præterito pœnitet, & futurũ vitare proponit: alioquin peccatum præteritum & etiam peccatũ simpliciter non esset voluntati contrarium. Hoc suppositò arguit primò sic: Necesse est quod homo per contraria iis per quæ voluntas in peccatũ fuit inclinata, recedat à peccato: ergo oportet q⁹ à peccato recedat per aliqua pœnalia quibus affligatur propter hoc quòd peccauit, vt per pœnas confirmetur in abominatione peccati. Probatur antecedens, quia motus quo ab aliquo receditur, est cõtrarius motui quo ad illud peruenitur, sicut dealbatio denigrationi. consequentia verò probatur, quia voluntas fuit inclinata in peccatum per appetitũ & delectationem circa res inferiores. Secundò, oportet eum qui à peccato resurgit, non solùm detestari præteritũ peccatũ, sed etiam vitare futurum. ergo cõueniens est ad hoc q⁹ magis confirmetur in proposito vitari peccata, vt affligatur pro peccato. probatur cõsequẽtia, quia videmus etiã bruta animalia p dolores verberũ à maximis voluptatibus retrahi.

ADVERTENDVM quòd cùm duo requirantur ad hoc vt homo à peccato recedat, scilicet detestatio præteriti peccati, & propositum vitãdi futura: ex primo procedit prima ratio ad ostendendũ conueniens esse vt homo pro peccato aliqua pœna affligatur: ex secundo verò procedit secunda. Tertiò, homini resurgenti à peccato hoc maximè necessarium est, vt statũ gratiæ & Dei amorem diligenter conseruet, quem negligenter per peccatum amisit: ergo &c. probatur cõsequentia, quia quæ cum labore & pœna acquirimus, magis amamus, & cum diligentia conseruamus, vt patet in pecuniis labore proprio acquisitis.

Quartò, peccator peccando contra ordinem diuinitus institutum facit, ergo conueniens est vt hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccauerat. probatur consequentia, tũ quia sic totaliter extra inordinationem constituitur, tum quia pertinet ad manifestationem diuinę bonitatis, & Dei gloriam, quòd peccato pœna reddatur, quorum scilicet vtrunque decens est & conueniens. Ex hoc infert sanctus Thomas quòd postquam homo consecutus est remissionem peccati, & ad statum gratiæ est reductus, remanet obligatus ex institia diuina ad aliquam pœnam: quam si propria voluntate à se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, inquantum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo. si autem non à se hanc pœnam exigat, infligetur ei à Deo, nec satisfactoria dicetur, cùm non fuerit ex electione patientis: sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur per reductionem inordinationis ad debitum ordinem. Confirmatur auth. Apost. 1. Corinth. 11.

Vtrum de ratione pœnæ sit vt soluatur cõtrarietur.

SED circa dicta dubium occurrit. Nam (vt ponit sanct. Thomas, præsertim prima secundæ, quæst. 87.) de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem: non ergo verum videtur quòd homo satisfaciat Deo ex quòd voluntariè à se pœnam exigat.

Respondetur ex doctrina ipsius in prælegata quæstione, & quæst. 6. & quarto sent. dist. 21. quæst. 1. arti. 1. quòd dupliciter dicitur aliquid contra voluntatem esse. Vno modo, quia est contra voluntatem absolutè consideratam. Alio modo, quia est contra voluntatem conditionatam. cõtingit enim aliquid esse contrarium voluntati absolutè, & tamen vt nunc & in casu siue ex aliqua conditione adiuncta voluntarij esse, sicut proiectio mercium in mare est contraria voluntati absolutè, cõsiderato tamẽ periculo est voluntaria. Et quia vnumquodque dicitur simpliciter esse secundum quòd est in actu, secundum quid autem secũdum quòd est in consideratione tantùm: ideo quod est voluntarium, secundum quòd est nunc, & secundũ occurrentes circunstantias, dicitur simpliciter voluntarium: licet secundum quod est in cõsideratione qua per se extra casum & alias occurrentes circunstantias consideratur, sit inuoluntarij. Pœna ergo secundum se consideratа, contra voluntatem absolutam est: potest tamen esse voluntaria ex suppositione, inquantum homo qui peccando Deum offendit, vult hanc offensam per aliquam pœnam recõpensare. in tali enim casu pœna est simpliciter voluntaria, secundũ quid autem cõtra voluntatem. Vnde cùm dicitur quod de ratione pœnæ est vt sit contra voluntatem, intelligitur de voluntate absoluta, non autem de voluntate conditionata: sic autẽ non tollitur quin per pœnam voluntariè assumptam homo satisfaciat Deo.

ADVERTENDVM tamẽ ex loco prælegato, quòd nõ solùm pœna quam quis à se spontaneus exigit, satisfactoria est, sed etiam pœna à Deo illata, quam quis patienter suffert. Vnde quod hic dicitur eam pœnam non esse satisfactoriam quæ peccatori à Deo infligitur, intelligendum est de ea quam quis patiẽter nõ sustinet, quia illa nullo modo est ex electione patientis, sed bene ista quæ patienter sustinetur, inquantum quis eligit ipsam patienter ferre ad purgationem peccatorum.

Quomodo pœna sit satisfactoria.

ADVERTENDVM etiam quòd pœna satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ, quia de ratione pœnæ inquantum pœna est, est quòd contrarietur voluntati: de ratione autem satisfactoriæ pœnæ, est quòd sit voluntariè assumpta, non quidem absolutè & secundum se, sed considerata Dei offensa, quam recompensare per pœnam oportet. vnde talis pœna inquantum est aliquo modo inuoluntaria, habet aliquid de ratione pœnæ: inquantum verò est voluntaria, habet rationẽ satisfactoriæ pœnæ, propterea vtrunque complectens S. Th. quòd inquam pœna satisfactoria voluntaria sit, & sit aliquo modo pœna, inquit hominem voluntariè à se exigendo pœnam, Deo satisfacere, inquantum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo, scilicet voluntariè. Quia autem aliquis posset existimare ex dictis quòd homo sic posita remissione peccati obligaretur ad satisfactoriã aut purgatoriam pœnam, quòd nullo modo possit simul & culpa & pœna remoueri: hoc volens S. Th. excludere, ait quòd in auersione mentis à peccato, tam vehemens potest esse peccati displicentia, & inhæsio mentis in Deũ, quòd non remanet aliqua obligatio ad pœnam, quia dilectio ad Deum sufficit firmarè mentem hominis in bono, præcipuè si vehemẽs fuerit displicẽtia. displicẽtia autẽ culpę præteritæ cùm fuerit intensa, magnũ affert dolorẽ: propter quę duo ponebatur pœna necessaria: & ideo per vehementiam dilectionis Dei, & odij peccati præteriti, excluditur necessitas satisfactoriæ & purgatoriæ pœnæ. Quòd si non sit tanta vehementia quòd totaliter pœnam excludat, tamen quantò vehementior fuerit, tantò minus de pœna sufficiet.

De obligatione ad pœnam post remissionem peccati.

AD euidentiam eius quod hic dicitur de obligatione ad pœnam post peccati remissionem, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ quarto sent. dist. 14. q. 2. arti. 1. quòd qui aliquem offendit, rem eius illi subtrahendo, & contra æqualitatem amicitiæ facit, & contra æqualitatem iustitiæ: & ideo in reconciliatione oportet vtriusque recompensationem fieri. Sed sicut quædoque hæc duo in offensione diminuuntur, sicut cùm quis amicitiam violat, non autem iustitiam, quia nihil amico præter debitum affectum subtrahit: quãdoque verò sunt coniuncta, vt dum violando amicitiam etiam aliquid suorum subtrahit ab amicorum in recompensatione hæc aliquando diuiduntur, sicut quum quis offensum verbis placat nondum restituta re sublata. in hoc enim est amicitiæ æqualitas restituta, non autem æqualitas iustitiæ. aliquando verò sunt coniuncta, sicut quando & reconciliat quis amicum, & simul rem sublatam restituit. Quia ergo peccator per affectum peccati amicitiam Dei violauit, propter quod gratiam amittit, & Dei incurrit offensam. & per inobedientiam diuinæ legis honorem debitũ Deo subtraxit, ex quo meretur pœnam, quod pœnæ meritum dicitur reatus: ideo in auersione hominis à peccato quandoque fit recompensatio æqualitatis amicitiæ tantùm, inquantũ remittitur sibi à Deo offensa, gratiãque restituitur: sed non remittitur reatus. quia nondum pœna est soluta. quandoque verò simul fit recompensatio æqualitatis tam iustitiæ quàm amicitiæ, inquantum & restituitur gratia, remittiturque offensa, & soluitur pœna per vehementiam contritionis. Volens itaque sanctus Thomas vtrunque horum ostendere, dixit primò, quòd post remissionem peccati, & gratiæ conseutionem, homo remanet obligatus ad pœnam ex diuina iustitia: & est sensus, quòd ex sola peccati remissione quantum ad offensam, & ex gratiæ restitutione, non intelligitur esse amota obligatio ad pœnæ solutionem, sed quandoque vnum est sine alio. Dixit verò secundò quòd etiam quandoque non remanet obligatio ad aliquam pœnam, quia videlicet cum gratiæ susceptione ex vehementia contritionis simul totius pœnæ debitæ fit solutio.

Quando non remanet pœna post culpam remissam.

ADVERTENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 17. q. 2. art. 5. quòd intensio contritionis potest attendi & ex parte charitatis quæ peccati displicentiam causat, & ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Quantũ ad primũ tantùm potest intendi charitas in actu, quòd patet ex contritio inde sequens meretur amotionem culpæ, & absolutio a tota pœna ab omni pœna. Quantum etiam ad secundum, tantùm potest ille dolor intendi, quòd cùm ille pœna quædam sit, scilicet ad deletionem culpæ & pœnæ. vtrũque istorum modorum dat intelligere san. Th. cum ait per vehementiam dilectionis Dei, & odij

Quando non remanet pœna post culpam remissam.

odij peccati, excludi necessitatem satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ. Secunda conclusio est. Vnus homo pro alio satisfacere potest, dum vterque in charitate fuerit. Probatur. Quod per amicos facimus, per nosipsos facere videmur; cum amicitia ex duobus faciat vnum, per effectum, præcipuè dilectio charitatis: ergo sicut per seipsum, ita & per alium potest aliquis satisfacere Deo, præcipuè cum necessitas fuerit. Confirmatur primò, quia peccatori etiam pœna non deest, dum amico patienti propter ipsum compatitur. Confirmatur secundò, quia talis satisfactio pro alio est Deo magis accepta quàm si pro se quis pateretur. hoc enim est promptæ charitatis, illud autem necessitatis. Confirmatur tertiò author. Apostoli ad Galat. 6.

Quomodo vnus homo pro altero satisfacere possit.

ADVERTENDVM cum inquit san. Th. vnũ hominem pro alio satisfacere posse, addendo, præcipuè si necessitas adsit, quòd illud non dicit quasi non valeat satisfactio, nisi ille pro quo satisfit, sit impotens ad satisfaciendum, & sic sit necessitas, quia vt dicitur quarto sententiarum distinct. 20. etiam si alii quis esset potens, ipse à debito immunis esset alio satisfaciente pro ipso. Sed quia magis est satisfactoria existente necessitate, & etiam quia cum pœna satisfactoria sit etiam in remedium sequentis peccati, & quantum ad hoc satisfactio vnius alteri non prosit, non est permittendum, vt in loco prælegato dicitur, vt aliquis pro alio pœnitentiam faciat. nisi appareat in pœnitente corporalis vel spiritualis defectus propter quem sit incompetẽs ad sustinendum.

ADVERTENDVM etiam quod de ratione satisfactionis propriè dictæ est vt sit opus meritorium, vt dicitur 4. distin. 17. quæst. 2. artic. 4. meritum autem non est sine charitate, cùm charitas sit principium merendi. ideo bene dictũ est quòd vnus pro alio satisfacere potest, dummodo vterque sit in charitate.

Quòd rationabiliter homini imputatur si ad Deum non conuertatur, quamuis hoc sine gratia non possit.

Cap. 159.

QVÆ autem, sicut ex præmissis habetur, in finem vltimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio diuinæ gratiæ sine qua etiam nullus potest habere ea quæ sunt necessaria ad tendendum in vltimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, & perseuerantia: potest alicui videri quòd non sit homini imputandum si prædictis careat: præcipuè cum auxilium diuinæ gratiæ mereri nõ possit, nec ad Deum conuerti, nisi Deus eum conuertat: nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quòd si hoc concedatur, plura inconuenientia consequi manifestum est. sequitur enim quòd ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseuerantiam in bono, non sit pœna dignus: cum expressè dicatur Ioan. 3. Qui incredulus est filio, non videbit vitã, sed ira Dei manet super eum. & cum nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perueniat, sequetur vlterius quòd aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec pœnam patiantur à Deo: cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur Matth. 25. quòd omnibus in diuino iudicio existentibus dicetur: Venite, possidete paratum vobis regnum. vel Discedite in ignem æternum. Ad huius dubitationis solutionem considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrij diuinam gratiam nec promereri nec acquirere possit: potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat. dicitur enim de quibusdam Iob. 21. dixerunt Deo: Recede à nobis, & scientiam viarum tuarum nolumus. Iob. 24. Ipsi fuerunt rebelles lumini. & cum hoc sit in potestate liberi arbitrij impedire diuinæ gratiæ receptionem, vel non impedire: non immeritò in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. Deus enim quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare. vult enim omnes homines saluos fieri, & ad cognitionẽ veritatis venire: vt dicitur 1. ad Tim. 2. Sed illi soli gratia priuantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstãt: sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur: licet videre non possit nisi lumine solis præueniatur.

Quomodo hominis imputatur si gratiam nõ habeat, quamuis à solo Deo eã habere possit.

Super cap. 159.

QVIA ex prædictis posset aliquis errandi occasionem sumere, vult sanctus Thomas dubium quoddam remouere. Circa hoc autem duo facit. Primò remouet ipsum dubium. Secundò, quoddam in responsione assumptum exponit, cap. sequenti. Dubium est hoc: Posset enim alicui videri, cùm nullus in finem vltimum dirigi possit nisi auxilio diuinæ gratiæ, vt ostensum est, sine qua etiam haberi non possunt necessaria ad tendendum in ipsum, quòd non sit homini imputandum, si prædictis careat, quia nulli imputatur quod ab alio dependet: auxilium autem gratiæ homo mereri non potest, nec etiam sine eo potest ad Deum conuerti. hoc autem falsissimum esse cõstat, quia sequetur quòd carens fide, spe, & huiusmodi, non sit pœna dignus: contra id quod dicitur Iob. 3. Qui incredulus est, &c. sequetur etiam cùm nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perueniat, quòd aliqui sint homines qui nec beatitudinem consequantur, nec patiantur pœnam à Deo: cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur Iob. 21. & 24. Ideo non immeritò imputatur in culpam ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni, quia Deus quantum est in se, paratus est omnibus gratiam dare, vt patet 1. Tim. 2. illi autem soli priuantur gratia, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant. declaratur exemplo claudentis oculos sole mundum illuminante.

Ex hac responsione vult habere sanctus Thomas quòd illa propositio: Nulli imputatur quod ab alio dependet, falsa est, quando non est ex parte eius à quo illud dependet, quin illud habeatur, sed ex parte recipientis ponentis impedimentum voluntariæ illius receptioni. sic autem accidit quando quis gratiam non accipit, ideo non est absque eius imputatione.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cùm duplex sit auxilium quo ad beatitudinis consecutionem indigemus, scilicet habitualis gratia, & diuina motio eam intrinsecè quã extrinsecè facta qua ad bonũ dirigimur, & ad gratiæ præparationem excitamur: primum auxilium Deus non omnibus dat, absolutè loquendo, postquam peccauerunt, sed bene omnibus se ad ipsum præparantibus ex diuina motione concedit. secundũ autem auxiliũ omnibus impendit: & nulli quantum ad hoc est absens Deus, cùm nullus sit qui ab eo non moueatur ad bonũ, & ad gratiæ præparationem, iuxta illud Apoc. 3. Ego sto ad ostiũ, & pulso, &c. Sed quia diuina prouidentia vnumquodq; secundum naturæ suæ conditionem gubernat & mouet, homo autem est lib. arb. potẽsque diuinã motionem sequi, & nõ sequi, inde est q⁹ aliqui diuinã hanc motionem sequentes, se ad gratiã præparant: aliqui verò ipsam non sequentes, non se præparant ad gratiam, sed magis illi impedimentum præstant peccando. Dicitur ergo Deus paratus esse quantum in se est omnibus gratiã habitualem dare, quia eam omnibus se ad illam præparantibus vult dare, nullique deest auxiliũ suum, ipsum quandoque mouens & instigans ad hoc vt se ad gratiam præparet: & ideo bene hic dicitur quòd meritò homini imputatur si gratiam & virtutes eam concomitantes non accipiat. Quòd enim non recipiat aliquid ab eo qui paratus est dare, & qui quandoque ad accipiendũ instigat, non est absque eius imputatione. Quòd si auxilium illud sine quo homo non potest aliquod bonũ agere, & sine quo non potest quis se ad gratiam præparare, non esset omnibus cõmune, sed alicui deesset, fortassis aliquam haberet apparentiã si is qui dicto auxilio caret, gratiam non æquirat: quia nulli videtur imputandum si non habeat quod sine auxilio alterius acquirere non potest, si sibi auxilium illud non adsit. Sed nec hoc omnino veritatem habet, quia siquis propria voluntate in malũ aliquod cadat à quo per se liberari non potest, si non liberetur, nõ est absq; eius imputatione. debebat enim cauere ne in illud malum incideret à quo sciebat se propria virtute liberari non posse. sicut non est absque imputatione quòd aliquis non exeat ex puteo ex quo non potest exire nisi ab alio adiuuetur, quando propria voluntate in illum se deiecit. Homo autem qui peccat, propria voluntate cadit, per quod gratia priuatur quam per se acquirere non potest: ideo meritò sibi imputatur si gratiam nõ habeat, etiam deficiente sibi diuino auxilio ad gratiæ præparationem necessariò. Vnde propositio assumpta veritatem habet duntaxat quando is qui sic priuatur, non fuit ob aliquam suam

culpam causa talis priuationis, vt patet cap. sequenti. Sed si ipse sua culpa fuit huiusmodi carentiæ & priuationis causa, falsa est.

Quod homo in peccato existens, sine gratia peccatum vitare non potest.

Cap. 160.

Eccles. 7. 2. 3. Reg. 8. 46.

QVod autem dictum est in potestate liberi arbitrij esse vt impedimentum gratiæ præstet, cõpetit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem præcedentem declinauerit ad malum, non erit omnino in potestate eius nullum impedimentum gratiæ præstare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate: si tamẽ diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præstatur. Quum enim mens hominis à statu rectitudinis declinauerit, manifestum est quòd recessit ab ordine debiti finis. illud igitur quod deberet esse in affectu præcipuum tanquam vltimus finis, efficitur minus dilectũ illo ad quod mens inordinatè conuersa est, sicut in vltimum finem. Quandocunque igitur occurrerit aliquid conueniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligitur, nisi reducatur ad debitum ordinem: vt finem debitum omnibus præferat, quod est gratiæ effectus. dum autem eligitur aliquid quod repugnat vltimo fini, impedimentum præstat gratiæ quæ dirigit in finem. vnde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato antequam per gratiã ad debitum ordinem reducatur.

2 Præterea, cùm mens inclinata fuerit ad aliquid, non se iam habet æqualiter ad vtrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. illud autẽ ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionẽ ab eo quadam solicitudine abducatur: vnde & in repentinis signum interioris habitus præcipuè accipi potest. non est autem possibile mentem hominis continuè in ea vigilantia esse, vt per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere: vnde consequitur quòd mens aliquando eligat id ad quod est inclinata, inclinatione manente: & ita si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiæ præstans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

3 Adhuc, etiam operantur impetus corporalium passionum, & appetibilia secundum sensum, & plurimæ passiones & occasiones malè agendi, quibus de facili homo prouocatur ad peccandũ, nisi retrahatur per firmam inhæsionem ad vltimum finem quam gratia facit.

Vnde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cuius contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit: Dum defecerit virtus mea, ne derelinquas me. Et dominus orare nos docet: Et ne nos inducas in tentationem: sed libera nos à malo. Quanuis autem illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiæ præstent vel ponant, vt ostensum est, nisi auxilio gratiæ præueniantur: nihilominus tamẽ hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur: sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit. Præterea, licet ille qui est in peccato, nõ habeat hoc in propria potestate, quòd omnino vitet peccatum: habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, vt dictum est: vnde quodcunque committit, voluntariè committit: & ita non immeritò ei impuratur ad culpam.

Super cap. 160.

VTA in responsione ad dubium præcedens dicti est in potestate liberi arbitrij esse præstare impedimentum gratiæ vel non præstare, vult sanctus Thomas ipsam propositionem declarare. Circa hoc autem duo facit. Primò, declarat propositum, Secundò, ostendit quòd non obstante impedimento peccati ad gratiæ susceptionem, aliquos tamẽ Deus à peccato liberat, alios in peccato relictis, cap. seq. Quantum ad primum, inquit quòd cùm dictum est in libertate arbitrij esse ne impedimentum præstet gratiæ, hoc competit iis in quibus naturalis potentia integra fuerit, non autem ei qui per inordinationem præcedentem declinauit ad malum: quia etsi ad aliquod momẽtum ab aliquo actu particulari peccati possit abstinere propria potestate: si tamen diu sibi relinquatur, in peccatum cadet, per quòd gratiæ impedimentum præstatur.

Diuisio textus.

AD euidentiam primæ partis huius dicti, considerandum est quòd per naturalem potentiam intelligit sanctus Thomas liberi arbitrij potentiam, quæ etiam voluntas dicitur, nullo peccato nullãque inordinatione vitiatam, sicut erat in primo parente antequam peccaret. patet hæc interpretatio, quia integritatem naturali hanc conduxit inordinationi peccati.

Quomodo intelligitur liberum arbitrium esse integrum.

CIRCA autem hanc integritatem considerandum est primò quòd dupliciter eam in libero arbitro considerare possumus. Vno modo, secundum quòd liberum arbitrium est virtus humanæ animæ absolutè, ita quòd consideretur ipsius integritas quæ sibi ex natura humana præcisè & nudè considerata cõuenit. Alio modo secundum quòd per iustitiam originalem erat perfecta, vt erat in primo parente. licet enim nullus vnquam hominis status fuerit in quo non fuerit homo aut sub iustitia originali, aut sub peccato, quia primus homo cum iustitia originali fuit creatus, & post eius peccatum tam ipse quàm alij omnes sub peccato fuerunt, nihil tamen prohibet cum talis iustitia originalis fuerit aliquid naturæ humanæ superadditum, considerari posse naturam & absque tali dono, & absque peccato, & quantum ad ea quæ sibi secundum se conuenirent, vt à tali dono abstrahit & à peccato. Considerandum secundò, quòd homo dupliciter considerari potest. Vno modo, inquantum animal est alio modo, inquãtum est homo, id est, vt rationem habet. Integritas naturalis hominis inquantum homo est, habet vt appetitus sẽsitiuus ratione reguletur, illique subiiciatur, propter quod inquit Philosophus tertio de anima, quòd appetitus sensitiuus sequitur rationalem, sicut sphæra mouetur à sphæra. Et quia iustitia originalis in homine istum ordinem naturalem virtutum animæ manutenebat: ideo idẽ est loqui de integritate liberi arbitrij quæ sibi conuenit ex conditione naturæ hominis inquãtum huiusmodi, & de integritate quæ sibi conuenit natura existente sub originali iustitia. Propter hoc statum naturæ integræ vocat sanctus Thomas statum naturæ existẽtis sub iustitia originali, in quo statu primi parentes fuerunt, siue fuerint in gratia conditi, siue nõ. statum verò naturæ corruptæ statum peccati vocat. Vult ergo quòd in statu naturæ integræ, siue in statu quo homo erat sub iustitia originali, in facultate liberi arbitrij erat præstare impedimentum gratiæ, & non præstare.

Contra quos loquitur sanctus Thomas.

AD euidentiam secundæ partis considerãdum primò quod non loquitur sanctus Thomas de potentia liberi arbitrij remota, qua dicitur homo posse non præstare impedimentum gratiæ inquantum supposito diuino auxilio potest se ad gratiam præparare: & sic ea habita potest non peccare. sed loquitur de potentia propinqua qua dicitur liberum arbitrium posse aliquid immediate siue ex se solo, siue etiam ex conditionibus sibi superadditis, sicut dicimus hominem posse iustè operari ex habitu iustitiæ quo voluntas ad actus iustitiæ habet inclinationem. Sic enim intelligitur dictum sancti Thomæ, scilicet quod liberum arbitrium supposita inordinatione peccati præteriti, & iis quæ ad ipsam consequuntur, non habet in potestate sua vitare peccatum, potentia scilicet propinqua: & sic non est in eius facultate non præstare impedimentum gratiæ.

Explanat quomodo peccatum possit vitari.

CONSIDERANDVM secundò, quòd dupliciter possumus intelligere aliquem posse vitare omne peccatum aut nõ posse. Vno modo dimisim, considerando scilicet vnumquodque peccatum secundum se. Alio modo coniunctim, considerando videlicet omnia simul. sensus ergo propositionis sancti Thomæ est (vt etiam declaratur prima secundæ, quæst. 109. art. 8.) quòd homo in peccato existens & gratia carens potest quidem vitare singula omnia peccata diuisim, quia oblato quocunque peccato in particulari secundum se, verum est dicere, hoc peccatum vitare potest: & hoc significauit cum dixit quòd ad aliquod momentum, id est, ad breue tempus potest ab aliquo peccati actu particulari abstinere, non potest autem omnia coiunctim vitare, ita videlicet quòd nec hoc nec illud committat, singulis enumeratis: sed necesse est vt hoc cõmittat aut illud: & hoc significauit cum dixit si diu sibi relinquatur, in peccatum cadet. Istis suppositis probat sanctus Th. dictum suum quantum ad secũdam partem de qua principaliter intendit loqui. Et arguit primò sic: Mens hominis à statu rectitudinis declinãdo recedit ab ordine vltimi finis, ergo ille efficitur minus dilectus eo ad quod mens inordinatè conuersa est sicut in vltimum finem: ergo quandocunque occurrerit aliquid conueniens in ordinato fini repugnans fini debito, eligetur, nisi per gratiam ad debitum ordinem reducatur. ergo post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato nisi per gratiam reparetur. probatur vltima consequentia, quia dum eligitur aliquid quod repugnat vltimo fini, impedimentum gratiæ præstatur, & consequenter peccatur.

CONTRA istam rationem instari potest dupliciter. Primò, quia videtur q̃ ex falso fundamento procedat, scilicet quòd is qui mortaliter peccat, afficiatur illi bono ad quod peccando conuertitur ita quãtum vltimo fini, etiam cessante peccato, quousque affectus eius per gratiã ordinetur. hoc enim falsum esse videtur, quia potest esse vt aliquis habens habitum acquisitum temperantiæ, semel contra habitus inclinationem peccet, deinde amplius tale peccatum non committere deliberet. Constat enim quòd iste non habebit post peccatum pro vltimo fine aliquid temperantiæ contrarium, imò magis habebit pro fine id ad quod inclinat temperantia quæ remansit isto etiam peccante, cum non corrumpatur habitus ex vnico actu contrario.

Secundò, quia nõ videtur vera illa propositio, quandocunque occurrerit aliquid conueniens in ordinato fini repugnans fini debito, eligetur. Si enim hoc verum sit, sequitur quòd existens in peccato non possit singula peccata vitare, quia videlicet conueniẽs fini in ordinato necessariò eligetur semper quãdo occurrerit. hoc autem repugnat superius dictis & dicendis, ergo &c.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quod cum inquamur hic de potentia propinqua liberi arbitrij ad vitandum peccatum aut committendum absolutè, assignatur ista prima ratio impossibilitatis vitandi omnia peccata, ex remotione illius dispositionis qua ipsum liberum arbitrium erat ad vitandum peccatum inquantum peccatum est proxima dispositione inclinatum, & ex positione contrariæ dispositionis qua ad peccandum inclinatur, qua videlicet per peccatum remouetur inhæsio voluntatis ad Deum tanquam ad vltimum finem, per quam voluntas inclinabatur ad ea quæ illi fini sunt conuenientia, eum à fine omnia opera regulentur, & per consequens ad vitandum peccatum per quod quis ab illo vltimo fine auertitur. Ponitur verò adhæsio eius ad bonum commutabile tanquam ad vltimum finem, qui scilicet amatur plus quã Deus, per quam adhæsionem inclinatur in id quod est conueniens illi fini quod est mortale peccatum. Nam si voluntas siue liberum arbitrium per peccatum caret dispositione qua poterat absolutè vitare peccatum, habẽtque dispositionem inclinantem in peccatum, consequens est vt aliquando peccet: sicut & habens habitum non potest diu stare quin secundum illum habitum operetur: & sic ille qui peccauit, manente illa priuatione & illa dispositione, non potest omne peccatum vitare, licet aliquod particulare peccatum vitare possit. Considerandum secundò ex doctrina san. Thom. veri. quæstione vigesima quarta articul. 12. quòd ista dispositio quæ relinquitur in peccante mortaliter, non semper est habitus vitij quo peccat: quia ex vno actu non generatur habitus, sed est quædam habitualis adhæsio voluntatis ad finem inordinatum, id ex ad commutabile bonum: cuius adhæsionis vis & inclinatio in ea manet, quousque bono incommutabili vt vltimo fini adhæreat, quod quidem nõ fit nisi per gratiam. Ex quo habetur quòd licet aliquis cesset à peccato, disponãtque non amplius illud peccatum committere ex aliqua deliberatione, propter hoc tamen non tollitur habitualis illa inclinatio voluntatis ad indebitum finem, scilicet ad bonum commutabile, siue ad bonum delectabile secũdum sensum, quia ista non tollitur nisi voluntas quæ per peccatũ ab incommutabili bono discessit, iterum in debito ordine constituatur, & in adhæsione ad debitum finem: hoc autem non fit per solum actum liberi arbitrij disponentis non peccare amplius illo peccato, sed requiritur diuina gratia, cuius est hominem in tota debitæ rectitudinis constituere. Ad obiectionẽ ergo contra rationem san. Th. dicitur quòd non supponitur falsum. non enim supponitur quòd peccans mortaliter, post peccatum affectatur continuè illi particulari bono ad quod peccando conuertitur, sed quòd manet inclinatio ad bonum cõmutabile in generali, & auersio ab incommutabili bono, quod in omni mortali peccato ineludi manifestum est. qui enim fornicatur, non necessariò afficitur actu vel habitu post peccatum delectationi veneræ: quia vt arguebatur, si talis habeat habitum temperantiæ, faciliter reducitur ad abstinentiam huiusmodi delectationis, necesse est tamen manere auersionem à Deo, & inclinationẽ ad bonum creatum conueniẽs appetenti, nisi fiat reparatio debiti ordinis per gratiam. Ex quo enim quis bonũ incommutabile pro creato & commutabili repudianit, & non potest bono illi incommutabili propria virtute iteratò tanquam vltimo fini suarum operationum adhærere, relinquitur vt bonum commutabile & creatum sibi conueniens pro vltimo fine habitualiter habeat. oportet enim vnum esse vniuscuiusque hominis vltimũ finem, in quem sua omnia dirigat, cùm à fine omnia regulẽtur. Vnde quantumcunque per habitum temperantiæ qui commisit fornicationem ad proprium temperãtiæ finem redeat: per hoc tamen nõ tollitur quin mẽs priuata maneat ordine ad debitum finem, sitque inclinata ad bonum creatum sicut advltimũ finem. Potest etiam dici, quòd licet per habitum temperantiæ iste qui fornicatus est redeat ad finem proprium temperantiæ tãquam ad proximum finem, inquantũ disponit ab indebita venere desinere abstinere, cum hoc tamen remanet in voluntate inclinatio ad veneream delectationem tãquam ad vltimum finem, derelicta ex eo quòd in delectatione venerea vltimum sibi finem peccando statuit. ista enim inclinatio remanet quousque per alterius vltimi finis siue debiti siue indebiti electionem remouea tur. Efficacior est autem ista inclinatio ad inducendum in peccatum, quàm habitus temperantiæ ad impedimentum propter naturæ corruptionem, & propter inordinationem voluntatis, quia cùm vltimus finis summè & necessariò ametur, quandocunque occurrit aliquid fini conueniens indebito, voluntas in illud fertur, nisi magna deliberatione retrahatur.

Quomodo intelligitur quòd quandocunque existens in peccato aliquid occurrerit conueniens, inordinato fini illud eligitur.

Ad secundum dubium respondetur quòd illa propositio intelligenda est cũ hac conditione, nisi homo seipsum multa deliberatione cohibeat, vt patet de veri. quæst. præallegata. posuit autem eam sanctus Thomas hic absolutè, quia cõsideratur quid secundum se conueniat existenti in peccato secũdum illam inclinationem ad indebitum finem. sibi enim conuenit secũdum se vt quandocunque esse obtulerit aliquid inordinato fini conueniens, illud eligat. Si autem contingat non eligere, hoc est ex aliquo alio retrahente. Vbi aduertendum est, quòd licet is qui ex illa habituali inclinatione ad indebitum finem peccat, aliquali deliberatione peccet, inquantum iam est in eius electione determinatus finis, & perpendit id quod eligitur, peccatũ mortale esse: ista tamen deliberatio non sufficit ad retrahendum hominẽ à peccato, quia ille qui bono incõmutabili repudiato, commutabili bono inhæsit, iam non existimat malum à bono incõmutabili auerti. sed requiritur tanta deliberatio vt perueniat cõsiderando ad aliquid quod non possit non existimare malũ quia si non adsit, homo in peccatum secundum illam inclinationem fertur. ideo optimè dicitur quòd quandocunque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini repugnãs fini debito, illud eligitur, scilicet considerata per se conditione habentis habitualẽ inclinationem ad indebitum finem. Non sequitur autem ex hoc quòd singula peccata vitare non possit, quia hoc non obstante potest contra vnumquodque peccatum niti, adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur. Secundò, cùm mens inclinata fuerit ad aliquid, se habet magis ad illud in quod inclinatur: ergo aliquando eligit id ad quod est inclinata manente inclinatione. ergo si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet. probatur prima consequentia, quia illud ad quod mens est magis inclinata, eligit, nisi per quandam rationis discussionem ab eo quadam solicitudine abducatur, vt ex repentinis ostenditur. non est autem possibile mentem hominis continuè in ea vigilantia esse, vt per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere, ergo &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd sicut habitus virtutis non imponit necessitatem operandi absolutè, hoc vel illo particulari considerato, sed tantùm facit inclinationem ad actum habitui conformem: ita & habitualis adhæsio ad indebitum finem non imponit necessitatem absolutè ad particulare hoc peccatũ vel illud, sed tantùm inclinationem facit ad peccandum. ideo sicut non obstante inclinatione causę naturalis pro maiori parte agentis, ad aliquem effectum, potest aliquando deficere ab actione sua ex aliquo impediente, ita stante ista habituali inclinatione mentis ad peccãdum potest hoc particulare peccatum & illud ex hominis vigilantia vitari: propter quod dicitur quòd existẽs in peccato mortali potest singula peccata vitare. Sed tamen quia in multis occupatur mens humana, nec continuè nec diu esse in tali vigilantia potest qualis requiritur ad hoc vt peccatum viteturi: ideo necesse est vt quandoque taliter dispositus peccet, & non maneat diu absque peccato: ex quo sequitur quòd existens in peccato mortali, non potest omnia peccata vitare collectiuè: & ex hoc ista ratio procedit.

Tertiò, multi sunt impetus corporalium passionum, & mul-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ta appetibilia secundum sensum, plurimæ quoque passiones & occasiones malè agendi, quibus de facili homo scilicet in natura corrupta, prouocatur ad peccandum, ergo &c. Ex istis infertur stultam esse Pelagianorum opinionem dicentium hominem in peccato existentem, sine gratia posse vitare peccata: cui contrarium ostenditur in Psalmo, cum dicitur: Dum defecerit &c. & dum Dominus nos docet orare: Et ne nos &c.

Quia autem posset aliquis ex prædictis inferre quòd non imputetur homini ad culpam si impedimentū gratiæ præstet, hoc excludens san. Tho. negat illud sequi, imò inquit tale peccatum sequens ei ad culpam imputari propter duo, primò, quia hic defectus ex culpa præcedente in eo relinquitur: vnde & ebrius ex sua culpa non excusatur ab homicidio per ebrietatem commisso. Secundò, quia cum in potestate eius sit nunc vitare hoc vel illud peccatum, si peccat, voluntariè peccat.

Quomodo potest aliquis aliquo modo ad impossibile obligari.

EX ista responsione san. Th. patet responsio ad obiectionem Scoti. Cum arguit secundo sen. di. 28. quòd si existens in peccato non posset omnia peccata vitare, obligaretur homo ad Deo ad impossibile. Patet enim primò quòd non est inconueniens hominem obligari ad aliquid quòd est factum sibi impossibile ex sua culpa, sicut accidit in proposito: sed bene esset inconueniēs ipsum obligari ad id quod est absolutè impossibile. Patet secundò, quòd non obligatur homo ad impossibile propter hoc, quia vnumquodque peccatum secundum se acceptū vitare potest, & ideo si illud cōmittit, voluntariè peccat. Quia tria in hoc capite dicuntur, scilicet q̄ in natura integra homo potest non præstare impedimentum gratiæ peccādo, quòd in natura corrupta & per peccatū deordinata homo non potest nō præstare peccādo impedimentum gratiæ, & quòd potest existens in peccato singula mortalia peccata vitare: contra vnumquodque istorum potest instari. Cōtra primum quidē sic: Homo ex facultate propriæ naturæ non potest adimplere præceptum charitatis, ergo non potest vitare omissionē talis præcepti, ergo nō potest non peccare, ergo non potest non præstare impedimentum gratiæ.

Contra secundum arguitur primò fundamento Durandi apud Capreolū, in 2. sent. di. 28. quia homo sine gratia potest in omne opus bonū bonitate morali quæ est ex obiecto & circumstantiis: & etiam quia gratiæ priuatio non plus tollit quàm poneret gratia: ponebat autem tantum efficaciam merendi, ideo hoc tantū tollit gratiæ priuatio, non autem potentiam vitandi omnia peccata. Secundò fundamento Scoti, quia peccator potest cauere ab hoc mortali, & dum cauet hoc, cauet omnia. non possunt enim esse simul in voluntate plures consensus, vnus scilicet quo vult vnum peccatum vitare, & alius quo vult commettere aliud, ergo &c. Contra tertium arguitur. Primò dictum est superius hominem sine gratia non posse omnia peccata mortalia vitare, ex eo quòd non habet ad hoc potentiam propinquam, licet habeat potentiam remotam, scilicet libertatem arbitrij. sed sicut non habet potentiam propinquam ad vitandum omnia, ita nec ad vitandum singula, cum supra libertatem arbitrij nihil in eo sit per quod ad vitandum hoc peccatum inclinetur, ergo &c. Secundò. Existens in peccato obligatur ad ea quæ sunt iuris supernaturalis, & illa non potest absque gratia implere, ergo &c.

Nota de præcepto charitatis.

Ad primum horum dicitur quòd in statu naturæ integræ, supposito quòd in homine nulla sit gratia, sicut non potest homo diligere Deum dilectione charitatis quæ est supernaturalis dilectio, ita sibi nō datur præceptū charitatis, vt scilicet actu diligat Deum pro tunc ex charitate. & ideo non diligendo Deum ex charitate, non peccat. Si enim datum esset homini non habenti gratiam, habenti tamen naturam integram, & mentē ordinatam, tale præceptum, fuisset obligatus ad impossibile simpliciter, quod inconueniens est. Dantur autem naturæ sic consideratæ præcepta duntaxat iuris naturalis, non autem supernaturalis iuris. Quòd si sibi daretur præceptum de diligendo Deū super omnia dilectione charitatis, simul etiam charitas infunderetur, qua posset in actum exire.

Gratia nō solum dat efficaciam merendi, sed etiam alia.

AD Durandum contra secundum dictum respondetur, & dicitur primò, quòd licet homo existens in peccato possit aliquo modo in omne opus moraliter bonum diuinum, non tamen potest in omne coniunctim. Dicitur secundò, quòd gratia in natura deordinata & corrupta non tantùm ponebat efficaciā merendi: sed etiam naturam sanabat, & faciebat adhæsionem ad Deum tanquam advltimū finem, ita quòd pro nullo bono consequendo aut malo vitādo existens in gratia volebat à Deo discedere: & ideo remota gratia remanet naturæ deordinatio & auersio ab vltimo fine: quæ simul cum adhæsione ad indebitum finem tollit potentiam propinquam ad vitandum omnia peccata coniunctim.

Patet quòd eundo & manendo peccat.

AD Scotum negatur assumptum quo ad secundam partem. potest enim quis eundo vnum peccatum, aliud committere sicut quis committendo adulterū, vult non cōmittere incestum. Dicitur secundò, quòd licet possit sigillatim hoc peccatum nunc vitare, & pro tunc vitare omnia alia peccata, non tamen semper aut diu hoc potest: & sic non potest omne peccatum vitare coniunctim. Quum autem probatur assumptum, quia voluntas non potest simul habere duos cōsensus, dicitur primò, quòd per vnum consensum potest voluntas vnū respuere, & aliud accepere, quando duo simul ipsi proponūtur, sicut cùm aliqui offertur duplex remedium ad sanitatem. verbi gratia, potio amara & abscissio alicuius membri, & vult accipere amaram potionem, non autem abscissionem membri. tunc enim in acceptione vnius intelligitur cōsutatio oppositi alterius. Dicitur tertiò, quòd etiam absque consensu qui feratur in duo, potest quis vnum præceptum implere, & aliud omittere.

AD primum contra tertium dictum respondetur quòd homo existens en peccato habet potentiam remotam quo potest vnumquodque peccatū diuisim vitare. s. libertatē voluntatis, quia potest contra vnumquodque peccatum niti. licet enim sola libertas arbitrij non sufficiat ad vitandum omnia, quia per ipsam non potest homo esse in continua aut etiam diuturna vigilantia ad resistēdum omni peccato, & occasioni peccati collectiue, sufficit tamen communi intellectō semper diuino auxilio, ad vitandum singula. quia demonstrato quocūque particulari tempore verum est dicere quòd in eo potest vti sufficienti vigilantia ad vitandum hoc particulare peccatum.

SI quæratur quare sicut diuino auxilio communi potest peccator vitare singula peccata, ita nō potest omnia vitare: Respondetur quòd ratio huius esse potest, quia diuinum auxilium nouet hominem secundum eius conditionem: cōditio autem hominis habet vt in aliquo quidem particulari tempore possit esse in sufficienti vigilantia ad aliquid agendum vel vitandum, non autem per totum tempus aut diu, propter multa quibus humana mens implicatur. Ad secundum dicitur quòd intelligit sanctus Thomas de peccatis quæ sunt contra præcepta iuris naturalis, & contra præcepta decalogi, non autem de præceptis quæ sunt iuris supernaturalis. In iis enim non est verū quòd existēs in peccato possit singula vitare, cùm nullo modo sine gratia vitari possint, eò quòd talia præcepta absque gratia obseruari nequeunt, quod præceptis decalogi non conuenit.

ADVERTENDVM autem quòd sanctus Thomas in secundo Sententiarum, dist. 28. impugnat opinionem dicentium existentem in peccato mortali non posse vitare omnia peccata, licet singula vitare possit: sed vt apparet, illam suam opinionem retractauit non solum hoc loco, sed etiā prima secundæ. quæst. 109. & verit. quæst. 24. Ideo in doctrina sua quòd hic dicitur est tenendum.

Quòd Deus aliquos à peccato liberat, & aliquos in peccato relinquit.

Cap. 161.

LICET autem ille qui peccat, impedimentum gratiæ præstet: & inquantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere: tamen quia Deus præter ordinem rebus inditum operari potest, sicut quum cæcum illuminat, vel mortuum resuscitat: interdum ex abundantia bonitatis suæ etiam eos qui impedimentum gratiæ præstant, auxilio suo præuenit, auertens eos à malo, & conuertens ad bonum: & sicut non omnes cæcos illuminat, nec omnes languidos sanat, vt in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, & in aliis ordo naturæ seruetur: ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo præuenit vt auertantur à malo, & conuertantur ad bonum: sed aliquos in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quòd in aliis iustitiæ ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit Rom. 9. Volens Deus ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparauit in gloriam.

Quum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem præueniens conuertat, illos autem sustineat siue permittat secundum ordinem rerum procedere: non est ratio inquirenda quare hos conuertat, & non illos: hoc enim ex simplici eius voluntate dependet, sicut ex simplici eius voluntate proceſſit, quòd quum omnia fierent ex nihilo, quædam facta sunt aliis digniora: & sicut ex simplici voluntate procedit artificis vt ex eadem materia similiter dispositā, quædam vasa formet ad nobiles vsus, & quædam ad ignobiles. Hinc est quòd Apostolus dicit ad Rom. 9. Aut. sac. scriptura. An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud verò in contumeliam? Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hoc ad Deum conuerti, & non alios, propter aliqua opera quæ animæ eorum fecerāt antequam corporibus vnirentur: quæ quidem positio in secundo libro improbata est. Origenis error. cap. 82.

Super cap. 161.

QVIA posset aliquis quærere, si homo in peccato existens non potest non præstare impedimentum gratiæ, & per se habere gratiam non potest, nunquid assignari possit ratio quare Deus aliquos à malo retrahit, & conuertit ad bonum, alios verò in peccato dimittit? Respondet sanctus Thomas, & tria facit. Primò, declarat quæstum. Secundò, remouet quoddam dubium, cap. seq. Tertiò, ex dictis infert quid sit prædestinatio, reprobatio, & electio cap. vltimo. Quantum ad primum dicit duo. Primum est, quòd cùm Deus possit præter ordinem rebus inditum operari, licet ordo rerum exigat vt is qui gratiæ impedimentum præstat, gratiam recipere non debeat, aliquos tamen huiusmodi ex abūdantia bonitatis suo auxilio præueniens à malo retrahit, & ad bonum conuertit, vt in ipsis sua misericordia appareat, ita quòd in aliis iustitiæ ordo manifestetur: sicut aliquos quidem cæcos illuminat, & aliquos languidos sanat, non autem omnes, vt & in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, in aliis verò ordo naturæ seruetur. Confirmatur hoc authoritate Apostoli ad Rom. 9. Secundum est, quòd cùm ex iis qui eisdem peccatis detinentur, hos quidem præueniens conuertit, illos autem permittit secundum rerum ordinem procedere: non est ratio inquirenda quare hos conuertat, & non illos, sed hoc ex simplici eius voluntate dependet, sicut & quòd in creatione quædam facta sunt aliis digniora, & sicut ex simplici voluntate artificis procedit quòd ex eadem materia quædam vasa formet ad nobiles vsus, quædam verò ad ignobiles. Confirmatur authoritate Apost. ad Rom. 9. Per hoc excluditur Origenis error assignantis pro causa huius opera ab animabus facta antequam corporibus vnirentur.

ADVERTENDVM cùm inquit sanctus Thomas Deum aliquos suo auxilio præuenire & conuertere ad bonum, quòd hoc loquendi modo vtitur, quia nunquam homo conuertere-tur ad Deum, nisi diuino præueniretur auxilio, sicut ex superius dictis apparet.

AD horum autem euidentiam considerandum est quòd cùm quærimus an sit aliqua causa & ratio quare aliquos Deus à peccato liberat, aliquos verò non, dupliciter hoc intelligi potest: vno modo vagè & indeterminatè, alio modo singulariter & determinatè: sicut potest quæri quare ædificator aliquos lapides ponit in fundamento, aliquos verò sub tecto, non determinando hos aut illos: & potest quæri cur ex iis lapidibus æqualis dispositionis, hos determinatos ponit in fundamento, illos verò prope tectum. Et ideo sanctus Thomas secundum vtrunque sensum respondens: secundū primum inquis quòd respectu eorum qui liberantur, assignatur pro causa abundantia diuinæ bonitatis, quam vult per misericordiam repræsentari. Sicut enim creaturas propter manifestationem & communicationem suæ bonitatis produxit in esse per creationem sub certo ordine, ita etiam vt amplius suam bonitatem & manifestet & communicet, aliquos à peccato liberat, qui secundum ordinem communem rebus inditum liberati non deberent, sed magis puniri, cùm & à Deo recesserint peccando, & impedimentum gratiæ præstiterint: respectu verò illorum qui non liberantur, assignatur pro causa debitus ordo iustitiæ, scilicet æternaliter punitiuæ, exigēs vt illi non detur gratia neque gloria qui gratiæ impedimentum præstat. Quantum verò ad secundum sensum ait quòd sola diuina voluntas est causa huius, & non oportet aliā causam quærere. Huius autem ratio est, quia quòd iis qui sunt æqualiter dispositi, dentur inæqualia, vbi nullum est debitum ex parte dantis, sed ex mera liberalitate aliquid datur: non oportet assignare aliam causam quàm liberam dantis voluntatem, vt ostenditur prima parte quæst. 23. art. 5. ad tertium.

SED quoniam idem dicit S. Thomas loco prælallegato de prædestinatione & reprobatione, quòd scilicet ratio quare aliqui prædestinentur, aliqui verò reprobentur, est repræsentatio

diuinæ bonitatis per modum misericordiæ, & eiusdem repræsentatio per modum iustitiæ punitiuæ: ratio autem quare hunc in particulari prædestinat, non potest alia assignari quàm diuina voluntas: idcirco respondendum est obiectionibus Aureoli, quibus prædicta nititur impugnare. Tria enim sunt quæ impugnat. Primum est, quòd ratio reprobationis aliquorum in communi est relucentia diuinæ iustitiæ punitiuæ: & arguit primò sic: Nullum accidens intentum habet pro fine aliquid per se intentum, sed iustitia diuina est per se à Deo intenta, sicut & cæteræ diuinæ perfectiones: reprobatio autem est per accidēs intenta, cùm sit malum quoddam: tam enim culpa quàm pœna quę ad reprobationem pertinent, mala sunt: ergo relucentia diuinę iustitię non est finis reprobationis aliquorum. Secundò, non sunt facienda mala vt veniant bona, sed reprobatio malorum si esset absque omni causa ex parte reprobati, esset mala, ergo &c.

Tertiò, aut hoc esset inquantum reprobatio respicit malitiam, aut inquantum respicit pœnā æternam suppositā malitia. nō primum, quia tunc Deus intenderet per se peccatū. ergo secundum, sed tunc iustitiæ punitiuę repræsentatio supponet peccatum, ergo peccatum erit principalis causa reprobationis, non autem iustitię repręsentatio. Secundum quod impugnat est quòd sola diuina voluntas est ratio quare hunc in particulari reprobat, illum verò prædestinat. Arguit autem sic: Omnis qui pro libito voluntatis aliquem affligit & punit, & in peccatum labi permittit, ad hoc solùm vt puniat & affligat, crudelis est. delectatur enim in pœnis: sed si Deus pro libito voluntatis hunc reprobaret, pro suo libito vellet affligere & punire, ergo crudelis esset. hoc autem non est Deo attribuendum, ergo &c.

Tertium quod impugnat, est exemplum hic adductum de artifice pro libito ex eadem materia faciente quædam vasa ad nobiles vsus, quædā verò ad ignobiles. Non est, inquit, hoc exemplū ad propositum. Nam licet in carentibus sensu & experientia mali possit artifex pro libito disponere absque nota crudelitatis & iniustitiæ, in habentibus tamen experientiam boni & mali, honoris & contumeliæ, hoc absque iniuria fieri non potest, ergo exemplum hoc non est ad propositum.

Quomodo se habeat materia ad ea quæ in reproba to ad ea quæ in prædestinato, ad ea quæ in reprobato.

PRO solutione horum argumentorum, & pro clara huius materiæ notitia, considerandum primò, quòd cùm in reprobato quatuor inueniantur, scilicet permissio casus in peccatum ipsum, derelictio à Deo non releuante à peccato, non infundente quę gratiā, & pœna siue damnatio: non ad omnia ista eodem modo se habet reprobatio, sed diuersimodè. Nā respectu peccati secundum se nullam dicit reprobatio causalitatem, sed tantùm præscientiam. præscit enim Deus eum qui reprobatus est, peccaturum, sed eius peccati non est causa productiua: respectu verò permissionis, derelictionis à Deo in peccato, & damnationis siue pœnæ, non solùm dicit præscientiam, sed etiā causalitatem. Nam omnium istorum reprobatio est causa. Prædestinatio verò ad omnia quæ sunt in prædestinato, eodē modo se habet. habet enim Deus omniū horum præscientiam, & omnium est causa. Nam causat nō solùm gloriam & beatitudinem in prædestinato, sed etiam opus meritorium, gratiam, & præparationem ad gratiam. Considerandum secundò, quòd ea quæ in prædestinato inueniuntur, aliter inter se ordinātur quàm ea quæ sunt in reprobato. Nam ea quæ in prædestinato sunt, talē inter se ordinem habent, quòd primum est causa secūdi: secundum est causa tertij: tertium est causa quarti. Similiter quartum est finis tertij, tertium secundi, & secundum primi. Manifestum est enim quòd præparatio ad gratiam quæ auxilio diuino fit in prædestinato, est causa meritoria gratiæ saltem de congruo: vt superius est ostensum, gratia est causa formalis meriti, meritum est causa meritoria gloriæ. Similiter gloria est finis meriti, meritū gratiæ, gratia verò præparationis ad ipsam: ex quo sequitur quòd primū quod est in prædestinato, scilicet præparatio ad gratiam, est in suo ordine & genere causa omnium posteriorū, cùm id quod est causa causæ, sit etiā causa effectus. Similiter vltimum, scilicet gloria, est finis omnium præcedentiū. in finibus enim ordinatis vltimus finis est omniū præcedentium finis, sicut in causis agētibus ordinatis prima omnes sequētes mouet. Ea verò quæ sunt in reprobato, huic ordinem non seruāt. Nam licet peccatū sit causa demeritoria derelictionis à Deo, & derelictio à Deo sit dispositio ad æternam pœnam, permissio tamen, quod est primū in reprobato, nō est causa peccati. Nō enim ponit aliquid in reprobato per quod in peccatū cadat, cùm ex sua libertate peccet, neque aliquid remouet quod à peccato prohiberet. sinuliter licet derelictio à Deo possit dici aliquo modo finis peccati, & pœna finis derelictionis, sicut forma aut priuatio potest dici finis dispositionis ad ipsam, peccatum tamen nullo modo est finis permissionis, sed eius particularis finis est vt obseruetur in gubernatione reprobati ordo naturæ. Quum enim homo sit liberi arbitrij, potest ex sua natura à rectitudine operationis deficere, habet autē ordo naturæ, vt quæ deficere pos-

In prædesti nato.

Ea quæ in prædestinato sunt, aliter inter se ordinantur, quā ea quæ sunt in reprobato.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt, aliquando deficiant, vt in causis naturaliter agentibus patet. ideo suauis rerum dispositio habet vt permittatur homo aliquando cadere in peccatum. & ideo si Deus aliquem à peccato omnimo præseruet, hoc est præter ordinem naturæ. Relinquitur ergo quòd non oportet vt primum quod est in reprobato, sit omnium posteriorũ causa, neque vt vltimum omnia præcedentium sigillatim sit finis, vt à diuina reprobatione respiciantur: sed bene omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, & pœnæ finis per diuinam reprobationem intenditur, est diuinæ iustitiæ relucentia. Considerandum tertiò quòd aliter relucentia diuinæ misericordiæ prædestinationis est ratio, & aliter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis. Nam relucentia misericordiæ sic est ratio effectus prædestinationis, quòd nihil aliud ex parte nostra est ipsius totalis effectus ratio, neque etiam aliquid ex parte nostra cuius prædestinatio non sit causa, est ratio alicuius particularis effectus, cum quicquid in prædestinato est quo ad gloriam ordinatur, sit prædestinationis effectus: relucentia autem iustitiæ sic est ratio reprobationis, quòd non omnem aliam causam ex parte nostra excludit. licet enim nihil ex parte nostra, nullum scilicet nostrum opus, sit ratio totalis effectus reprobationis (nam omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, & pœnæ, sola diuinæ iustitiæ repræsentatio est ratio, cum nullum nostrum opus sit ratio permissionis) damnationis tamen & pœnæ, operatio nostra mala sine peccatum, cuius deus non est causa, ratio est. non enim deus aliquem punit neque punire proponit, nisi præsuppositæ culpæ: ideo licet non concedatur quòd præscientia meritorum sit ratio prædestinationis etiam quo ad gloriæ collationem, quia prius intelligimus deum determinasse alicui dare gloriam, quàm determinauerit dare gratiam, & sic ipsa merita præscita non sunt ratio ex qua habeat collatio gloriæ vt sit volita à Deo, sed magis econuerso: præscientia tamen culpæ est ratio damnationis ac pœnæ: nisi enim intelligimus quòd Deus prius determinauerit hunc damnare, & postmodum eius crimẽ propter quod damnabitur præsciat, sed intelligimus prius secundum rationem ipsum præscire culpam alicuius, deinde determinare se illum deserere & damnare, ita quòd culpa præscita est ratio quare eius damnatio sub actu diuinæ voluntatis cadat: & sic cum hac ratione reprobationis quæ est relucentia diuinæ iustitiæ, concurrit etiam culpa, vt ratio damnationis, quæ est vltimus effectus reprobationis, licet culpa primi effectus reprobationis, scilicet permissionis lapsus in culpam, ratio non sit.

Alter relucentia misericordiæ & prædestinationis, & alter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis.

Reprobatio non est per se causa culpæ.

ISTIS suppositis facilè ad obiecta respondetur. Ad primum enim contra primum dictum respondetur negando minorem, non enim per accidens sed per se reprobatio est inuenta, est Deus ab æterno disposuerit se aliquos permittere cadere in culpam, & eos punire ob culpam ab ipso præscitam. cum autem probatur, quia reprobatio malum quoddam est, negatur hoc: permissio enim non est malum, sed bonum, cum naturæ humanæ conueniat, quæ deficere à rectitudine in suis operibus potest: similiter punitio, suppositis culpa, bona est, inquantum in ipsa iustitiæ ordo saluatur. Ad secundum dicitur, quòd supponit falsum, scilicet quòd non dicamus sic relucentiam iustitiæ esse reprobationis rationem, quòd omnem aliam damnationis causam excludamus. hoc autem non dicimus, vt patuit, sed dicimus rationem vltimi effectus reprobationis non solùm esse iustitiæ relucentiam, sed etiam culpam præscitam, & ideo non reprobat Deus quantum ad vltimum reprobationis effectũ absque demerito, sed præsuppositio demerito ab æterno præscito.

Ad tertium dicitur primò, quod relucentia iustitiæ punitiuæ non est reprobationis ratio, vt reprobatio respicit culpam secundum se, cum non sit volita à Deo vt sic, neque causata, sed tantùm præscita. Dicitur secundò, quòd est ratio vt reprobatio respicit pœnam præsuppositæ culpæ. cum autem infertur, quòd culpa tunc erit principalis causa, non autem iustitiæ relucentia; hoc vtique conceditur. Nam huius particularis effectus qui est pœna, principalis ratio volendi est culpa præscita. Nisi enim præuideret Deus hunc peccaturum, non proponeret per huius punitionem suam manifestare iustitiam punitiuam. Vnde sicut inquit sanctus Thomas primo distinctio. quadragesima, quæstione quarta, articulo secundo, quòd defectus gratiæ in aliquo prima causa est ex parte eius qui gratia caret: Deus autem non est huius defectus causa, nisi ex suppositione illius quod est ex parte huius, quia scilicet ipsum habere non vult, aut se ad eam negligentiet præparat: ita dicendum est de pœna quę malum quod iam creaturæ rationalis est, quòd Deus non sit huius causa, nisi ex suppositione culpæ eius qui reprobatur: & sic prima ratio quare pœna huius est à Deo æternaliter volita, est eius culpa præscita, quanuis totius effectus diuinæ reprobationis in commune ratio sit iustitiæ æternaliter punitiuæ relucentia.

AD II quod contra secundum dictum obiicitur, patet responsio ex dictis. Negatur enim quòd Deus crudelis effect. Ad probationem autẽ obiectur quòd supponit falsum, scilicet quòd dicamus Deum pro libito suæ voluntatis aliquem reprobare quantum ad vltimum reprobationis effectum, scilicet quantum ad punitionem. Constat enim ex dictis hanc non esse mentem sancti Thomæ. Dicimus enim quòd non pro libito voluntatis punit & affligit reprobatum, sed propter culpam eius æternaliter præscitam, quam statuit ordinare per pœnam, vt sua iustitia manifestetur.

Quomodo intelligendum sit quòd Deus reprobat propter culpam. Quomodo ratio reprobationis ex parte hominis. Quomodo ratio reprobationis ex parte Dei.

QVOD autem inquit sanctus Thomas, quoniam sola voluntas diuina est ratio quare hunc in particulari reprobat, supposito quòd aliquos velit prædestinare, & aliquos reprobare, intelligitur quantum ad primum effectũ reprobationis: qui est permissio casus in peccatum, & etiam quantum ad derelictionem à Deo præ aliis qui in peccatum labuntur. Quòd enim duobus existentibus in peccato, vnum releuet & perducat ad gloriam, alterum verò nõ releuet, sed sinat in peccato mori, ex sola eius voluntate dependet, & absque iustitiæ præiudicio: sicut si duo me offenderint æqualiter, & vni remittam offensionem, alteri verò non remittam, ex solo meo dependere potest arbitrio, non sumque iniustus si vni misericorditer iniuriam remittam, in altero verò velim ordinem iustitiæ seruari.

AD id quod tertio loco inducitur contra exemplum, dicitur primò quòd supponit falsum, scilicet quòd dicamus Deum ex solo libertatis arbitrio, nulla præsuppolita culpa, hunc puta Iudam, determinasse punire, & in extrema miseria ponere. Constat enim ex sæpe dictis hoc falsum esse. Dicitur secundò, quòd etiam in iis quæ experientiam mali habent, non est iniustitia, si ex iis qui suis malis operibus pœnam æternam merentur, hunc æternam pœnam remittit, illum verò in æterna miseria ponit. Nam illi suam misericordiam præter iustitiæ ordinem impendit, huic autem tribuit quod sibi ex iustitia debetur.

Quòd Deus nemini est causa peccandi.

Cap. 162.

Idem 2. Phisic.

VANVIS autem quosdam peccatores Deus ad se conuertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat: non tamen eos ad peccandum inducit. homines enim peccant per hoc quòd deuiant ab ipso qui est vltimus finis, vt ex superioribus patet. quum autem omne agens agat ad proprium finem, & sibi conuenientem, impossibile est quòd Deo agente aliqui auertantur ab vltimo fine. qui Deus est: impossibile igitur est quòd Deus aliquos peccare faciat.

2 Item, bonum causa mali esse non potest, sed peccatum est hominis malum: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est viuere secundum rationem: impossibile est igitur quòd Deus sit alicui causa peccandi.

3 Præterea, omnis sapientia & bonitas hominis derivatur à sapientia & bonitate diuina, sicut quædam similitudo ipsius: repugnat autem sapientiæ & bonitati humanæ quòd aliquem peccare faciat: igitur multò magis diuinæ.

4 Adhuc, peccatum omne ex aliquo defectu prouenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis prouenit ex dispositione tibiæ, non autem ex virtute motiua: cùm tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. proximum autem agens peccati humani, est voluntas: est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens: à quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati. Hinc est quòd dicitur Ecclesiast. decimoquinto; Non dicas; Ille me impsanauit: non enim *Eccles. 15. scripsit.* necessarij sunt ei homines impij & infrà: Nemini mandauit impiè agere; & nemini dedit spacium peccandi. Et Iacobi primo dicitur: Nemo quum tentatur, dicat, quoniam à Deo tentetur; Deus enim intentator malorum est,

est. Inueniuntur tamen quædam in scripturis, ex quibus videtur quòd Deus sit aliquibus causa peccandi. dicitur enim Exodi decimo: Ego induraui cor Pharaonis, & seruorum illius. & Isaiæ sexto: Excæca cor populi huius, & aures eius aggraua, ne forte videant oculis suis, & cõuertantur, & sanem eos. Et Isaiæ sexagesimotertio: Errare nos fecisti de vijs tuis, induraſti cor nostrum ne timeremus te. & ad Romanos primo dicitur: Tradidit illos Deus in reprobum sensum, vt faciant quæ non conueniunt. quæ omnia secundum hoc intelligenda sunt, quòd Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium est non solùm infusio gratię, sed etiam exterior custodia per quam occasiones peccandi homini ex diuina prouidentia tolluntur, & prouocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuuat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis & alia naturalia bona quæ homini confert.

Quum ergo hęc auxilia aliquibus subtrahit pro merito suæ actionis secundum quòd eius iustitia exigit: dicitur eos obdurare vel excæcare, vel aliquid eorum quæ dicta sunt.

Super cap. 162.

EX prædictis posset aliquis in hunc errorem cadere, quòd Deus homines ad peccatum inducat, quoniam dictum est Deum aliquos non conuertere, sed eos in peccatis secundum eorum merita relinquere: ideo hoc removens sanctus Thomas ponit hanc conclusionem, quòd Deus illos quos in peccatis dimittit, ad peccandum non inducit: & arguit primò sic: Impossibile est quòd Deo agente aliqui auertantur ab vltimo fine qui Deus est, ergo &c. probatur antecedens, quia omne agens agit ad proprium finem, & sibi conuenientem. consequentia verò, quia homines peccant per hoc quòd deuiant à Deo, qui est vltimus finis.

ADVERTE quòd hæc ratio procedit ex eo quod inuenitur communiter in omnibus agentibus: quum enim vnusquodque quærat alia quodammodo ad se trahere sibi assimilando, vel conuertendo ad suum finem, conueniens est vt Deus sua actione alia ad seipsum conuertat, & consequenter nihil auertat a se. Secundò, peccatum est hominis malum, vtpote contrarium bono eius proprio, quod est viuere secundum rationem, ergo & cet. Probatur consequentia, quia bonum non est causa mali.

ADVERTE quòd quum Deus sit prima causa, sitque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alicuius, quia causam per accidens oportet ad causam per se reduci. Propter hoc isto supposito tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate Dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde licet bonum sit causa mali per accidens, vt superius est ostensum, ponit tamen hanc propositionem, absolutè bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se.

Tertiò, repugnat sapientiæ & bonitati humanæ, quòd aliquẽ peccare faciat. ergo &c. probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis derivatur à bonitate & sapientia diuina.

Quartò, proximum agens peccati humani est voluntas, ergo &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne ex aliquo defectu proximi agentis prouenit, non autem ex influentia primi agentis, vt patet in claudicatione. Confirmatur auth. Ecclesiast. 15. & Iacobi primo. Non obstat autem huic quòd Deus dicitur aliquos obdurare vel excæcare, vt Exo. 10. Esa. 6. & 65. & ad Romanos primo: quia per hęc nihil aliud intelligitur quàm quòd Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod aliis quibusdam confert: quod quidem auxilium non solùm est infusio gratiæ, sed etiam exterior custodia ab occasionibus peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quæ Deus homini confert.

Auth. Ioan. 9. Quod Deus non sit causa peccati, ex solutione tamen data ad istas auctoritates videtur sequi quòd sit causa peccati indirectè.

CIRCA HOC vltimum dictum occurrit dubium. Licet enim ex præcedentibus rationibus ostensum sit quòd Deus nõ sit directè causa peccati, ex solutione tamen data ad istas auctoritates videtur sequi quòd sit causa peccati indirectè. Is enim qui potest præbere auxilium ad vitandũ peccatum, & non præbet, videtur esse indirectè causa peccati. Respondetur quòd dupliciter potest aliquid dici causa peccandi indirectè. Vno modo vt dicatur illud causare per modum tantùm non agentis ad oppositum, vt nihil aliud sit causare peccatum, quàm non prohibere ipsum, aut non præbere auxilium contra peccatum: & sic non est inconueniens dicere Deum esse causam peccati indirectè. Alio modo per modum eius cui imputandum sit peccatum, ex eo quòd non agit ad eius vitationem: & hoc modo Deus nõ est causa peccati indirectè, quia si non præbet auxilium, hoc facit sic exigente sua iustitia & sapientia, non gubernanti enim naue non imputatur nauis submersio, nisi possit & debeat gubernare. Propter hoc dixit sanctus Thomas quòd Deus dicitur aliquos obdurare quum aliquibus auxilia subtrahit promerito suę actionis, secundum quòd eius iustitia exigit, aut scilicet secundum quòd meretur actio hominis qua peccauit, aut secundum quòd debet actio diuina quæ iusta est. De hoc vide sanctum Thomam prima secundæ, quæst. 79. Quomodo autem Deus nõ sit causa peccati, haberur à Capreolo secundo sententiarum, distinct 37. & etiam superius cap. 71. est ostensum.

De prædestinatione, reprobatione, & electione diuina.

Cap. 163.

QVIA verò ostensum est quòd diuina operatione aliqui diriguntur in vltimum finem per gratiam adiuti, aliqui verò eodem auxilio gratiæ deserti, ab vltimo fine decidunt: omnia autem quæ à Deo aguntur, ab æterno per eius sapientiam prouisa & ordinata sunt, vt suprà ostensum est: necesse est prædictam hominum distinctionem ab æterno à Deo esse ordinatam. secundum ergo quòd quosdam ab æterno prædordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse. Vnde Apostolus dicit ad Ephes. primo: Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suæ. Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse vel odio habuisse: secundum illud quod habetur Malachiæ primo: Iacob dilexi: Esau autem odio habui. Ratione verò ipsius distinctionis secundum quòd quosdã reprobauit, & quosdam prædestinauit, attenditur diuina electio: de qua dicitur Ephes. primo: Elegit nos in ipso ante mũdi constitutionem. Sic igitur patet quòd prædestinatio & electio & reprobatio est quædam pars diuinæ prouidentiæ secundum quòd homines ex diuina prouidentia ordinantur in vltimum finem: vnde per eadem manifestum esse potest quòd prædestinatio & electio necessitatem non inducunt: quibus & suprà ostensum est * quòd diuina prouidentia contingentiam à rebus non aufert. Quòd autem prædestinatio & electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum non solùm ex hoc quòd gratia Dei quæ est prædestinationis effectus, meritis non præuenitur, sed omnia merita præcedit humana, vt ostensum est: sed etiam manifestari potest ex hoc quòd diuina voluntas & prouidentia est prima causa eorum quæ fiunt. nil autem potest esse causa voluntaris & prouidẽtiæ diuinę: licet effectuum prouidentiæ & similiter prædestinationis vnus possit alterius esse causa. Quis enim (vt Apostolus dicit) prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniã ex ipso, & in ipso, & per ipsum sunt omnia: ipsi honor & gloria in secula seculorum. Amen.

** cap. 72.*

Explicit liber Tertius.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 163.

EX prædictis infert sanctus Thomas quid sit prædestinatio, reprobatio, & electio diuina. Et dicit duo. Dicit enim primò, quòd cum omnia quæ aguntur à Deo, ab æterno per eius sapientiam prouisa & ordinata sint, necesse est prædictam hominum distinctionem, secundum scilicet quòd diuina operatione aliqui diriguntur in vltimum finem per gratiam adiuti, aliqui verò auxilio gratiæ deserti à fine decidunt, ab æterno esse à Deo ordinatã. Vnde secundum quòd aliquos ab æterno præordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse, iuxta illud Ephes. primo: Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suæ. Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam scilicet finalem non daturum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse, iuxta id quod dicitur Mal. primo: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Ratione verò distinctionis ipsius secundum quòd quosdam reprobauit, & quosdam prædestinauit, attenditur diuina electio, de qua ad Eph. primo dicitur: Elegit nos in ipso &c. Ex quo patet ista esse partẽ diuinæ prouidentiæ secundum quòd homines ex diuina prouidentia in vltimum finem ordinantur.

ADVERTENDVM primò quòd prædestinatio nominat rationem aliquorum in vitam æternam ab æterno in mente diuina præxistentem ordinatorum cumpræscientia euentus. propter hoc dicitur hic quòd secundum quòd Deus aliquos ab æterno præordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse.

ADVERTENDVM secundò, quòd electio diuina aliquorum respectu vltimi finis, attenditur secundum quòd Deus vult eis bonum vitæ æternæ præ aliis, quibusdam scilicet reprobis non volendo hoc bonũ. ideo hic dicitur quòd ratione huius distinctionis secundum quòd aliquos reprobauit, aliquos verò prædestinauit, attenditur diuina electio.

ADVERTENDVM tertiò, quòd ad diuinam prouidentiam pertinet omnia in suos fines ordinare, & per consequens ordinare hominem in vitam æternam: & quia eiusdem est ordinare aliqua in finem aliquem, & alia ab illo fine excludere, ideo ad diuinam prouidentiam pertinet aliquos ad vltimum finem ordinare, alios verò ab illo excludere, permittendo illorum casum, propter hoc dicitur hic quòd prædestinatio, reprobatio, & electio est quædam pars diuinæ prouidentiæ, secundum quòd homines ex diuina prouidentia ordinantur in vltimum finem, quia videlicet ista pertinent ad hominis duntaxat ordinationem in vltimum finem, cum ad diuinam prouidentiam ordo vniuscuiusque rei in quemcunque finem pertineat.

Dicit secundò, quòd ex eo quòd dictum est prædicta esse partem prouidentiæ, sequuntur duo. Primum est, quòd ex eisdem manifestum esse potest prædicta necessitatem non inducere, ex quibus superiùs est ostensum diuinam prouidentiã contingentiã à rebus non auferre. Alterum est, quòd prædestinationem & electionem non habere causam ex aliquibus humanis meritis, potest esse manifestum, non solùm quia gratia quæ est prædestinationis effectus, meritis non præuenitur, sed omnia merita præcedit humana, sed etiam ex hoc quòd diuinæ voluntatis & prouidentiæ quæ est prima causa eorum quæ fiunt, nihil causa esse potest, licet effectum prouidentiæ & prædestinationis vnus possit alterius esse causa. Quòd etiam authoritate apostoli confirmatur dicentis, Quis prior dedit ei &c.

Merita nõ sunt causa prædestinationis.

AD huius rei euidentiam considerandum est, q̃ duo in prædestinatione considerare possumus, scilicet effectum in prædestinato causatum, & ipsam operationem immanẽtem Dei prædestinantis. Effectus etiam talis dupliciter potest considerari. s. totaliter, & partialiter. Prima ratio hic tacta procedit de totali effectu prædestinationis. Nam sub ipso tali effectu comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in salutem: vnde cum gratia hoc efficiat, constat quòd est effectus prædestinationis: & ideo cum omne meritum præcedat, sequitur vt merita non possint ipsius esse causa, & per consequens talis effectus prædestinationis merita causa esse non possunt.

Secunda verò ratio dupliciter potest intelligi. Vno modo vt procedat de ipso actu Dei prædestinantis, vt videlicet sicut voluntionis diuinæ & actus prouidendi nihil est causa, ita etiã neque prædestinationis sit aliqua causa, eũ prædestinatio sit pars prouidentiæ. Alio modo vt etiam de totali effectu prædestinationis intelligatur, vt videlicet sicut primi effectus in rebus habẽt pro causa tantùm diuinam voluntatem, & diuinam prouidentiam, ex quo sequitur quòd in rebus creatis nihil est causa omnium volitorum à Deo prouisorum, sed tantum diuina bonitas, ita & totius effectus prædestinationis nihil sit causa, excepta diuina bonitate. Istis autem non obstat, quòd vnus effectus partialis prædestinationis sit alterius effectus causa, sicut gloria est causa finalis gratiæ, & gloriæ gratia est causa meritoria, & aliquo modo materialis dispositio. sicut omne quod disponit subiectum ad receptionẽ alicuius perfectionis, ad materiæ rationem reducitur. De iis pertractat sanctus Thomas prima parte, quæst. 23. & verit. quæst. 6. & primo Sententiarum, distinctione 41.

ADVERTENDVM autem quum tria nominauerit S. Thomas, scilicet prædestinationem, reprobationem, & electionem, de duobus tantùm, scilicet de prædestinatione & electione, inquit quòd causam non habent, quoniam videlicet nõ est eadem ratio de omnibus tribus: reprobationis enim quantum ad eius effectum totalem aliquid est causa, scilicet culpa, quod vt dictum est & declaratum cap. 161. in prædestinatione non inuenitur.

SI AVTEM instetur contra prædicta vt instat Henricus quolibeto 4. & 5. tum quia electio præsupponit disparitatem eligendi à reprobando, tum quia iustitia semper est comes misericordiæ: & sic videtur quòd omnes effectus diuini prouenient ex iustitia, & consequenter quòd sit aliqua causa ex parte creaturæ omnium effectuũ diuinorum: Dicitur ad primũ, quòd assumptum est falsum. potest enim voluntas diuina ex iis quæ paria esse intelliguntur, quãtum in ipsis est, vnum eligere ex sola arbitrij voluntate ad aliquid ad quod aliud non eligit, licet fortè electioni humanæ præsupponatur inæqualitas eligendi à reprobando, inquantum necesse est voluntatem ab vno magis moueri quàm ab alio. Ad secundum dicitur quòd in primis effectibus diuinis iustitia non est comes misericordiæ, quasi videlicet in illis producatur aliquid quod alicui creaturæ debitum sit: sed potest hoc modo iustitia esse, inquantum Deus facit id quod est suæ sapientiæ, & præordinationi debitum. Hoc autem non arguit aliquid esse ex parte creaturæ quod sit causa totalis effectus prædestinationis, propter quod videlicet Deus effectum huiusmodi in prædestinatis efficiat. Reliqua quæ ad hanc materiam pertinent, superius vbi de prouidentia agebatur, sunt pertractata. Laus Deo.

EXPLICIVNT COMmentaria in Tertium librum Diui Thomæ de Aquino, contra Gentiles.

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, ARTIVM ET SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORIS celeberrimi, ordinis prædicatorum quondam generalis magistri, in quartum librum D. Thomæ de Aquino contra Gentiles, Commentaria præclarissima.

INCIPIT LIBER QVARTVS DE VERITATE CAtholicæ fidei contra errores gentilium, editus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum prædicatorum doctore excellentissimo. Cap. 1.

PROOEMIVM.

ECCE hæc ex parte dicta sunt viarum eius: & quum vix paruam stillam sermonum eius audiuerimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? Iob 26.

Intellectus humanus à rebus sensibilibus connaturaliter sibi sciendam sapiens, ad intuendam diuinam substantiam in seipsa, quæ super omnia sensibilia, imò super omnia alia entia improportionabiliter eleuatur, pertingere per seipsum non valet.

Sed quia perfectum hominis bonum est, vt quoquomodo Deũ cognoscat: ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quædam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: vt scilicet quia omnes rerum perfectiones quodam ordine à summo rerum Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, & gradatim ascendẽs in Dei cognitionem proficiat. Nam & in corporalibus eadem est via qua descenditur & ascenditur, ratione principij & finis distincta. Prædicti autem descensus perfectionum à Deo, duplex est ratio. Vna quidem ex parte primæ rerum originis. nam diuina sapientia vt perfectio esset in rebus, res produxit in ordine: vt creaturarũ vniuersitas ex summis rerum & infimis compleretur. Alia verò ratio ex ipsis rebus procedit. Nam quum causæ sint nobiliores effectibus: primò quidem causata deficiunt à prima causa, quæ Deus est: quæ tamen suis effectibus præeminent: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur.

Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima vnitas inuenitur: & vnumquodque quanto est magis vnum, tantò est magis virtuosum, & dignius: consequens est vt quantum à primo principio receditur, tãto maior diuersitas & variatio inueniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis à Deo vniri quidem in ipso principio: multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur: & ita secundum diuersitatem rerum appareat viarum diuersitas quasi ab vno principio inchoatarum & terminatarum ad diuersa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri nec ipsas vias perfectè cognoscere possumus. Nam quum sensus vnde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quæ sunt secundum se sensibilia, vt color & odor, & huiusmodi: intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam peruenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfectè comprehendit: multò igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu: & adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt: etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed etsi ipsæ naturæ rerum essent nobis cognitæ, ordo tamen earum secundum quòd à diuina prouidentia & adinuicem disponuntur, & dirigũtur in finem, tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendam rationem diuinæ prouidentiæ non pertingamus. Si igitur ipsæ viæ imperfectè cognoscuntur à nobis, quomodo per eas ad perfectè cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus peruenire, quod sine proportione excedit vias prædictas? etiam si vias ipsas cognosceremus perfectè, nondum tamen perfecta principij cognitio nobis adesset. Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias prædictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, vt firmior esset hominis de Deo cognitio, quædam de seipso hominibus reuelauit quæ intellectum humanum excedunt: in qua quidem reuelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo seruatur, vt paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in cæteris rebus mobilibus accidit. Primò igitur sic homini reuelantur, vt tamen non intelligantur: sed solùm quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quæ omnes proportiones sensus excedunt, omnino eleuari non potest: sed quum à sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea quæ reuelantur intuenda. Est igitur triplex cognitio hominis de diuinis: quarum prima est secundum quòd homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout diuina veritas intellectum humanum excedens, per modum reuelationis in nos descendit: non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quòd mens humana eleuatur ad ea quæ sunt reuelata perfectè intuenda. Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propositis insinuat. Quod enim dicit: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius: ad illam cognitionem pertinet, qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. & quia has vias imperfectè cognoscimus, rectè adiunxit, ex parte. Ex parte enim cognoscimus, sicut Apostolus dicit 1. ad Corinth. 13.

Triplex cognitio hominis de diuinis.

Secunda.

Tertia.

Applicat ad author. assumpta.

Quod verò subdit: Et quum vix paruam stillam sermonum eius audierimus, ad secundã cognitionem per-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tiner: prout diuina nobis credenda per modum loquutionis reuelantur. Fides enim, vt dicitur Romanorum decimo, est ex auditu: auditus autem per verbum Dei. de quo etiam dicitur Ioannis decimoseptimo: Sanctifica eos in veritate. sermo tuus veritas est. Sic igitur quia reuelata veritas de diuinis non videnda, sed credenda proponitur: rectè dicit audierimus. Quia verò hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua diuina veritas in seipsa videtur, dum à Deo nobis mediantibus angelis reuelatur, qui vident faciem patris: rectè nominat stillam. Vnde & Isaiæ tertio dicitur: In die illa stillabunt montes dulcedinem. Sed quia non omnia mysteria quæ in prima veritate visa angeli & alij beati cognoscunt, sed quædam pauca nobis reuelantur, signanter addidit, paruam. Dicitur enim Ecclesiastici 43. Quis magnificabit eum sicut est ab initio? multa abscondita sunt maiora his: pauca enim videmus operum eius. Et Dominus discipulis dicit Ioannis decimosexto: Multa habeo vobis dicere: sed non potestis portare modò. Hæc etiam pauca quæ nobis reuelantur, sub quibusdam similitudinibus & obscuritatibus verborum nobis proponuntur: vt ad ea quoque capienda soli studiosi perueniant: alij verò quasi occulta venerentur, & increduli laceratæ non possint. Vnde dicit Apostolus primæ ad Corinthios decimotertio: Videmus nunc per speculum in ænigmate. Signanter igitur addidit, vix, vt difficultas ostenderetur. Quod verò subdidit: Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? ad tertiam cognitionem pertinet, quia prima veritas cognoscetur non sicut creata, sed sicut visa. Videbimus enim eum sicuti est, vt dicitur primæ Ioannis tertio. Vnde dicit, intueri. nec aliquid modicum de diuinis mysteriis percipietur: sed ipsa maiestas diuina videbitur, & omnis bonorum perfectio. vnde Dominus ad Moysen dixit Exodi trigesimotertio: Ego ostendam tibi omne bonum. Recte ergo dicit, magnitudinis. Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifestè. Vnde Dominus discipulis suis dicit Ioannis decimosexto: Venit hora quum iam non in proverbiis loquar vobis: sed palàm de patre meo annunciabo vobis. Signanter ergo dicit tonitruum, ad manifestationem insinuandam. Competit autem verba præmissa nostro proposito. nam in præcedentibus de diuinis sermo est habitus secundum quòd ad cognitionem diuinorum naturalis ratio per creaturas peruenire potest: imperfectè tamen, & secundum proprij possibilitatem ingenij: vt sic possimus dicere cum Iob: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius. Restat autem sermo habendus de his quæ nobis reuelata sunt diuinitus vt credenda, excedentia intellectum humanum. Circa quæ qualiter procedendum sit, præmissa verba nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacræ scripturæ, quasi stilla parua ad nos descendente, nec possit aliquis in huius vitæ statu tonitruum magnitudinis intueri: erit hic modus seruandus, vt ea quæ in sermonibus sacræ scripturę sunt tradita, quasi principia sumantur: & sic ea quæ in sermonibus prædictis occulte nobis traduntur, studeamus vtcunque mente capere, à laceratione infidelium defendendo: vt tamen præsumptio perfectè cognoscédi non adsit. probanda enim sunt huiusmodi authoritate sacræ scripturæ, non autem ratione naturali: sed tamen ostendendum est quòd rationi naturali non sunt opposita: vt ab impugnatione infidelium defendatur: qui etiam modus in principio huius operis prædeterminatus est. Quia verò naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei verò cognitio à Deo in nos econuerso diuina reuelatione descendit: est autem eadem via ascensus & descensus: oportet eadem via procedere in his quæ supra rationem creduntur: quia in superioribus processum est circa ea quæ ratione inuestigantur de Deo: vt primò scilicet ea tractentur quæ de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur: sicut est confessio trinitatis. Secundò autem de his quæ supra rationem à Deo sunt facta, sicut opus incarnationis, & quæ sequuntur ad ipsam. Tertiò verò ea quæ supra rationem in vltimo hominum fine expectantur: sicut resurrectio & glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, & quæ his connectuntur.

Conclusio rationis huius libri.

Secunda incipit ca. 27.

Tertia ca. 72.

Super cap. 1.

EXPEDITIS tribus primis libris aduersus gentiles, accedendum nobis est ad quarti libri interpretationem. Diuiditur autem in duas partes, scilicet in proœmium & tractatum. Circa primum duo facit sanctus Thomas. Primò ostendit circa quæ versari hic liber quartus debeat. Secundò ostendit qualiter in ipso sit procedendum. Circa primum duo facit. Primò ostendit triplicem esse hominis cognitionem de diuinis. Secundò infert propositum.

Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones, quarum prima est: Intellectus humanus ad intuendam diuinam substantiam in seipsa, pertingere per seipsum, id est propria virtute non valet. probatur: Intellectus humanus à rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam accipit, ergo & cæt. Probatur consequentia, quia diuina substantia super omnia sensibilia, imò super omnia alia entia improportionabiliter eleuatur.

CIRCA IPSAM conclusionem aduertendum est, quòd supponit S. Th. ex præcedentibus distinctionē illā de cognitione, quòd scilicet aliquid dupliciter cognosci potest, vno modo in alio, alio modo in seipso. In alio dicitur aliquid cognosci, quando non per propriam & adæquatam speciem, sed per speciem eius in quo continetur cognoscitur. sicut Sortes videtur in speculo. In seipso autem dicitur cognosci, quādo per propriā & adæquatam speciem cognoscitur. sicut Sortes quādo præsentialiter per seipsum videtur. Dicitur ergo intellectus humanus non posse virtute propriæ naturæ eleuari ad intuendam diuinam substantiam in seipsa, vt excludat illam cognitionem qua Deus in creaturis cognitis per ipsarū creaturarum similitudinem cognoscitur. In hanc enim intellectus propria virtute potest.

Duplex est cognitio de Deo.

Prima est per creaturas.

Secunda per se ipsum.

CIRCA PROBATIONEM autem conclusionis, attendendum est quòd quum via sensuum intellectus suam cognitionem capiat, non potest intellectus in aliam cognitionem naturaliter peruenire, quàm in eam ad quam ipsa sensibilia & eorum similitudines intellectuales perducere possunt. sensibilia autem quia sunt effectus inadæquati, & improportionati diuinæ naturæ, vt pote ab eius perfectione in infinitum distantes, inquantum quidem sunt diuini effectus, possunt ducere in cognitionem aliquam Dei: sed quia sunt inadæquati effectus & improportionati, non possunt ducere in talem cognitionem eius quæ sit perfecta, qua scilicet videatur diuina substantia in seipsa. Nam omnis similitudo in intellectu ex sensibus impressa est alicui creaturæ adæquata, & nulla diuinam substantiam secundum quòd in se est repræsentat.

Sensibus incipit ca. 27.

Tertia ca. 72.

Sensibilia & imperfecta.

Perfecta.

Secunda conclusio est: Datur homini via quædam per quam in Dei cognitionem ascendere possit. Probatur, quia aliter tam nobilis creatura in vanum esse videretur, si finem proprium attingere nō valeret. Nam perfectum hominis bonum est, vt quo quo modo Deu mcognoscat.

ADVERTENDVM EST, quòd perfectum hominis bonum vocat sanctus Thomas vltimum complementum suæ naturalis perfectionis, quod quidem in finis adeptione consistit. hoc enim est Deū aliquo modo cognoscere. vnde Philosophus decimo Ethicorum felicitatem ponit in cognitione oprimi intelligibilis: propter hoc infert quòd si non esset hominī data aliqua via perueniendi in Dei cognitionem, finem suum attingere non posset, & sic in vanum esset.

Duplex est perfectum hominis.

AD HVIVS autem conclusionis declarationem notat primò quod ista via est processus rerum à Deo ordine quodā, à cuius processu inferioribus homo incipiens & gradatim ascendens in Dei cognitionem proficit. identitas autem huius viæ ostenditur ex corporalibus motibus, in quibus eadem est via quæ ascenditur & descenditur, ratione principij & finis distincta. Notat secundò quòd duplex est ratio descensus perfectionum à Deo. Prima ex parte primæ originis rerum, secundum quòd diuina sapientia res produxit in ordine, vt creaturarum vniuersitas ex summis rerum & infimis compleretur. Secunda est ex ipsis rebus, inquantum primò causata à prima causa quæ est Deus deficiunt, & ipsa suis effectibus præeminēt: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur. Notat tertiò, quòd quia in Deo & perfectissima vnitas inuenitur, & vnūquodque quātò est magis vnū, tantò est magis virtuosum & dignius, quantum à primo principio receditur, tantò maior diuersitas & variatio inuenitur in rebus: & sic secundum diuersitatem rerum apparet viarum diuersitas, quasi ab vno principio inchoatorum, & terminatorum à diuersis. Notat quartò, quòd per has quidem vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter eius debilitatem nec vias ipsas perfectè cognoscere possumus, tum quia quum vix intellectus per exteriora accidentia possit ad interiorem notitiam peruenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfectè comprehendit, multò minus comprehendere poterit naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, & adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt: tum quia etiam si rerum naturæ cognoscerentur, ordo tamen earum secundum quòd à diuina prouidentia disponuntur & diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest.

Duplex est via descendendi à Deo.

Duplex est via ascendendi in Deum.

AD EVIDENTIAM eius quod primò notat sanctus Thomas, considerandum est quòd quum processus perfectionū à Deo duos habeat terminos, scilicet ipsum primum principiū qui est Deus, à quo omnis originatur perfectio, & vltimas rerum perfectiones, non potest intellectus humanus hunc rerum perfectionum ordinatarum processum cognoscere, incipiendo à summo vertice Deo, descendendóque ad inferiora, quum Deus omnem sensus cognitionem effugiat, à qua intellectiua nostra cognitio originem habet. sed necesse est vt ab inferioribus perfectionibus incipiat, gradatimque ad superiorum cognitionem accedat, quousque ad cognitionē Dei perueniat. Quia verò eadem via est descensus & ascensus secundum rem, sicut est eadē scala per quam quis ascendit & descendit, distincta tantùm ratione, inquantum quum motus in ipsa à supremo incipit, & terminatur ad infimum, vocatur via descensus: inquantum verò ab infimo incipit, & terminatur ad supremum, dicitur ascensus: ideo dici potest quòd via per quā potest intellectus humanus in Dei cognitionem ascendere, est processus perfectionum à Deo ordine quodam. sicut enim ordine quodam illæ à summo vertice descendunt, ita per illas ordine quodam incipiendo ab inferioribus, scilicet à corruptibilibus, humanus intellectus ascendit ad Deum.

Duplex est via descendendi à Deo.

Duplex est via ascendendi in Deum.

CIRCA ID quod secundò notatur, attendendum est quòd illa duplex ratio descensus perfectionum à Deo, sic intelligitur. quòd prima ratio est diuina sapientia statuens ordinē huiusmodi perfectionum in rebus, vt scilicet quædam sint supremæ, quædā verò infimæ: nam ipsa diuina sapientia dicitur prima rerum origo, inquantū prius in mente diuina rerum omniū ordo est constituendus quàm sint res ordine quodam in esse productæ: & sic dum res producuntur in esse secundum illum ordinem quem diuina sapientia statuit, ipsa diuina sapientia est primum principium vnde rerum ordo originatur: secunda verò est ipsarum rerum productarū natura. Nam cùm omnia sint à Deo causata, constat quòd ipsis conuenit vt ab ipso Deo in perfectio ne deficiant. quum verò inter ipsa causata à Deo vnum sit causa alterius, intellige non tantùm sicut vnum individuum est alterius individui causa in eadem specie, sed sicut vnum est causa alterius secundum totam suam speciem, quemadmodum cælum est causa specierum corruptibilium omnino materialium, oportet vnum esse altero præstantius & perfectius. Nam causa alicuius totius speciei est perfectior illa specie: & sic descendendo vsque ad infimas species, ex ipsa rerum natura secundum quòd quædam res aliarum rerum sunt causa, constat creaturarū perfectiones ex ordine quodam à Deo descendere, quia videlicet quædam secundum naturam suam sunt Deo secundum perfectionē proximiores, quædam verò sunt ab eo remotiores.

Duplex est perfectum.

Duplex est perfectio.

CIRCA ID quod tertiò notatur, attendendum est quòd quum in Deo sit perfectissima vnitas, eò quòd simplicissimus sit, nullāmque rerum in se multiplicitatem habeat, vt superius est ostensum, sitque Deus & virtuosissimus & dignissimus, quum, vt hic dicitur, vnumquodque quantò magis est vnum, secūdum scilicet suam naturam, tantò sit magis virtuosum & dignius, vtpote tantò magis de ratione entis participās: necesse est vt quātò aliquid magis ab ipso Deo recedit, non quidem secundum localem distantiam, sed secundum distantiam perfectionalem, tantò sit minus vnum, & minus perfectum, atque minus dignum. propterea optimè infert sanctus Thomas multiplicari processus perfectionum à Deo secundum rerum infimarum multiplicitatem. Ista enim maximè à diuina perfectione elongantur, & ideo in eis maxima multiplicitas & varietas atque imperfectio inuenitur.

Duplex est vnum.

CIRCA id quod quartò notatur, aduertendum est, quòd in processu creaturarum à Deo, duo considerari possunt, scilicet ipsæ res ordine quodam à Deo procedentes, & ordo ipsarum rerum adinuicem, & ad finem ipsis à diuina sapientia præstitutus. Si consideretur iste processus secundum quem diuersæ viæ ascendi ad Deum constituuntur quantum ad ipsas res, sic inquit sanct. Tho. quòd imperfectè à nobis cognoscitur, inquantum sunt quædam res quarum pauca accidentia sensu cognoscimus, sicut sunt corpora cælestia, maximè ea quæ magis à mundo inferiori distant: quædā verò sunt sicut substantiæ separatæ, quarum accidentia sensu capi non possunt, quamuis per quosdam deficientes effectus participentur. effectus enim à substantiis separatis in istis inferioribus causari deficiunt ab ipsarum representatione, inquantum materialia hæc quę sub sensum cadunt, illis sunt inadæquata. Si verò consideretur iste processus quantum ad ipsum rerum ordinem, sic addit sanct. Tho. quòd etiam prædictæ viæ imperfectè à nobis cognoscuntur, inquantum etiam si res ipsas cognosceremus perfectè quantum ad earum substantiam: non tamen perfectè cognoscimus ordinem eis impositum à diuina sapientia, cò quòd ipsam diuinę sapientiæ rationem, id est, ipsam diuini intellectus conceptionem qua res ordinat & disponit, non cognoscamus. Tertia conclusio est: Per istas vias non possumus peruenire ad perfectè cognoscendum ipsarum viarū principium, scilicet Deum. probatur primò. Ipsæ viæ imperfectè à nobis cognoscuntur. ergo &c. Secundò. Deus sine proportione excedit vias prædictas. ergo &c.

Processus creaturarū à Deo à nobis imperfectè cognoscitur.

ADVERTE, quòd ex hac secunda ratione datur intelligi prædictas vias, prædictosque creaturarū processus, licet in Deo vniantur, non tamen includere ipsum Deum tanquam principiū intrinsecum earum, sed tanquam extrinsecum principium, quod est omnium istarum viarum principium productivum. Nam si intrinsecè pertineret ad istas vias, falsum esset quòd hic dicitur, scilicet Deum vias prædictas sine proportione excedere. Vnde cum dictum est supertus processum emanationis à Deo vnius in ipso principio, intelligendum est de extrinseco principio, non de intrinseco. Quarta conclusio est. Conuenienter Deus ex superabundanti bonitate quædam de seipso hominibus reuelauit. probatur. Dei cognitio ad quam per vias prædictas intellectuali quodam quasi intuitu homo pertingere potest, debilis erat. ergo conueniens erat vt Deus aliqua de seipso reuelaret, quò talis cognitio firmior esset.

Processus creaturarū à Deo ipsum Deū nō includit tanquam intrinsecū principiū, sed eius extrinsecum principium sit.

AD horum euidentiam duo sunt attendenda. Primum est, quòd intuitus intellectualis propriè ad illam cognitionem qua res videtur in seipsa per speciem propriam pertinet. quia ergo homo non potest Deum per seipsum & per propriam eius speciem in hac vita cognoscere, sed tantùm per speciem creaturarum, ideo eius cognitio non propriè dicitur intellectualis intuitus. propter hoc ipsam vocauit sanctus Thomas non simpliciter intellectualem intuitum, sed quasi. Nam propriè quidem per prædictas vias homo in Dei cognitionem ascendens Deum non intuetur, potest tamen dici quasi intueri quando ad eam cognitionem peruenit quæ perfectissima est inter cognitiones habitas de Deo ex creaturis. propter excessum enim eius ad alias imperfectas cognitiones quasi intuitiua cognitio dici potest.

Cognitio ho minis de Deo in hac vita nō est propriè intellectualis intuitus.

ALTERVM est, quòd licet Deus ex sua bonitate communicet creaturæ quicquid illi communicat, aliqua tamen dicitur exiguntur ad naturæ cui communicantur integritatem, quasi talia sibi debeantur, supposito quòd Deus illam creaturam velit producere: sed Deus absque vllo simpliciter debito ex parte creaturæ se tenente, ea creaturæ communicat: & ista sunt quæ naturali perfectioni superadduntur. Quia ergo ad naturalem hominis perfectionem non pertinet quòd à Deo aliquam de diuinis cognitionem per reuelationem accipiat, sed tantum quòd ex creaturis in Deum ascendat, ideo cōuenienter hic dicitur quòd ex superabundanti bonitate quædam hominibus de seipso Deus reuelauit, vt firmior esset cognitio, dum scilicet homo scit diuinam reuelationem infallibilem esse.

Deus ex superabūdanti bonitate communicat creaturę quę sibi debentur, supposito quòd de seipso hominibus reuelauit.

AD huius autem manifestationem conclusionis notat sanct. Thomas, quòd huiusmodi secundum hominis congruentia sic ei primo reuelantur, vt tamen nō intelligantur, sed solùm quasi audita credantur: quia secundum hunc statum intellectus eleuari non potest ad ea intuēda quæ omnes sensus proportiones excedunt: cum autem à sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea quæ reuelantur intuenda.

ADVERTENDVM quòd loquitur sanctus Thomas secundum communem & consuetum modum reuelationi diui

nx qui est vt in hac vita diuina nobis reuelata credantur magis quàm videantur: sed aliquando præter cõsuetum modum Deus quosdam etiam ad intuendam ipsam diuinam essentiam elevat, vt de Moyse & Paulo creditur, quamuis etiam possit dici quòd isti erant quodammodo à sensibilium connexione liberati, inquantum tunc sensibus non vtebantur.

EX istis infert san. Thom. quod triplex est cognitio hominis de diuinis: scilicet naturalis, quæ est per creaturas ea quæ per reuelationem est habita, non quasi sit diuina veritas demonstrata ad videndum, sed quasi sit sermone prolata ad credendum. & ea secundum quam eleuatur mens humana ad perfectè intuendum ea quæ sunt reuelata. Confirmatur hæc principalis conclusio 40to. Ioh. 16. Primam enim cognitionem tangit inquiens, Ecce hæc ex parte dicta sunt vobis: secunda verò cum inquit, & cum ex parua illam sermonum eius audiuerimus. Nam fides est ex auditu, vt habetur Roma. 10. auditus autem per verbum Dei de quo Ioã. 17. Tertiã verò cum inquit: Quis potest contuitum magnitudinis eius intueri? Nam quia per ipsam cognoscitur clarè & manifestè diuina maiestas, vt habetur primæ Ioan. 3. & Exod. 33. & Ioan. 16. conuenienter dicitur res per illam cognitionem cognita, contuitum. Est enim contuitus res manifestissima: quomodo autem ista authoritas proposito conueniat, clarè ostenditur in litera. Istis præmissis infert sanctus Thomas principale propositum huius partis, inquiens, quòd cum in præcedentibus habitus sermo sit de diuinis secundum quòd ad ipsa naturalis ratio per creaturas peruenire potest, imperfectè tamen, restat sermo habendus de iis quæ nobis diuinitus reuelata sunt, vt credenda excedentia humanum intellectum. Quantum ad secundum principale ostendit qualiter in hoc libro sit procedendum, & duo dicit. Primum est quòd iste modus seruandus est, vt ea quæ in sermonibus sacræ scripturæ sunt tradita, quasi principia sumantur, & ea quæ in sermonibus prædictis nobis occultè traduntur, studeamus vtcunque mente capere, absq; assertione infidelium defendendo, remota tamen præsumptione perfectè cognoscendi, quia huiusmodi probanda sunt authoritate sacræ scripturæ, non autem ratione naturali: ostendendum tamen est, quòd rationi naturali non sunt opposita. Secundum est, quòd cum naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendat, fidei verò cognitio eõuerso à Deo in nos diuina reuelatione descendat, sicque eadem via ascensus & descensus, oportet eadem via procedere in iis quæ supra rationem creduntur, quia in superioribus processum est circa ea quæ ratione inuestigantur de Deo, vt primò sciheet tradantur quæ in ipso Deo credenda proponuntur, vt est confessio trinitatis: secundò ea quæ supra rationem à Deo sunt facta, vt opus incarnationis. Tertiò ea quæ supra rationem in vltimo hominum fine expectantur: sicut resurrectio, &c. Huic processui adaptatur etiam auth. prædicta.

AD huius euidentiam attendendum est, quòd in processu circa ea quæ naturali ratione de Deo inuestigata sunt talis ordo seruatus est, vt in superioribus patuit, quòd primò habita est consideratio de iis quæ Deo secundum seipsum conueniunt, secundò de processu creaturarum ab ipso: tertiò de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. quia ergo eadem via procedendum est circa ea quæ per reuelationem diuinam cognoscuntur de Deo, inquit sanctus Thomas correspondenter ad prædictum ordinem, oportere primò tractari de iis quæ de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, deinde de iis quæ supra rationem à Deo sunt facta: tertiò de iis quæ in vltimo fine expectantur.

SED occurrit dubium. Nam licet eadem via sit ascensus & descensus materialiter, distinguuntur tamen formaliter ratione principij & finis, vt superius dicebatur, quia videlicet quòd est principium in ascensu, est finis in descensu: & quod in ipso est finis, in alio est principium. ideo si naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, diuina verò reuelatio descendit ad nos à Deo, licet per eosdem gradus cognitionis debeat procedi in vtroque processu, non tamen eodem ordine procedendum est, sed econtrario. Nam si vltimus gradus considerationis diuinorum quæ naturali ratione cognoscuntur ascendendo, fuit consideratio ordinis creaturarum in Deum sicut in finem, prima consideratio in processu ad ea quæ supra rationẽ sunt reuelata, debet esse de iis quæ in vltimo fine expectantur, non autem de iis quæ de ipso Deo proponuntur credenda. Et sic ex identitate ascensus & descensus videtur malè concludi oportere eundem esse processum in iis quæ ratione naturali cognoscuntur de Deo, & in iis quæ supra rationem proponuntur credenda. Respondetur, quòd optimè procedit ratio si diligenter eius intentum inspiciatur. considerat enim sanctus Thomas ascensum & descensum hoc loco secundum quòd materialiter idem sunt, non autem secundum quòd formaliter distinguuntur, inquantum videlicet in cognitione habita de Deo per rationem naturalem, & in cognitione habita per reuelationem, idem gradus proportionaliter inueniũtur. Hoc enim ista habet suum intentum. Cum enim in traditione doctrinæ de quo processu loquitur sanct. Thomas de prioribus sit primò determinandum, & in ipsis gradibus eorum quæ de Deo cognoscuntur siue via ascensus, siue via descẽsus, id est, siue per rationem naturalem, siue per reuelationem cognoscantur, sit ordo quidam secundum rerum naturam absolutè consideratã, & iste ordo secundum naturam sit idem in vtroque modo cognoscendi. modus enim cognoscendi rei naturam non variat necesse est secundum eundem ordinẽ in vtroque processu doctrinam tradi. Quum enim secundum naturam vel secundum nostrum modum intelligendi prius sint ea quæ Deo conueniunt secundum seipsum, quàm ea quæ important processum creaturarum ab ipso: & hæc prius sint quàm ordo ipsarum creaturarũ ad Deum tanquam ad finẽ, conueniens est vt in vtroque processu prius determinetur de iis quæ Deo secundum seipsum conueniũt tum de iis quæ ab ipso fiunt, deinde de iis quæ ad creaturarum ordinem in finem spectant.

Quòd sit generatio, paternitas, & filiatio in diuinis.

Cap. 2.

PRINCIPIVM autem considerationis à secreto diuinæ generationis sumentes, quid de ea secundum sacræ scripturæ documenta teneri debeat, præmittamus. Dehinc verò ea quæ contra veritatem fidei infidelitas adinuenit argumẽta ponamus, quorũ solutione subiecta, huius cõsiderationis propositũ cõsequemur. Tradit igitur nobis sacra scriptura in diuinis paternitatis & filiationis nomina, Iesum Christũ filiũ Dei cõtestãs: quod in scriptura noui testamẽti frequẽtissimè inuenitur. dicitur enim Mat. 11. Nemo nouit filiũ nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius. Adhuc, Marcus suum euangelium incipit dicens: Initium euangelij Iesu Christi filij Dei. Ioannes etiam euangelista hoc frequẽter ostendit. dicitur enim Ioan. 3. Pater diligit filium: & omnia dedit in manu eius. & Ioan. 5. Sicut pater suscitat mortuos & viuificat, sic & filius quos vult viuificat. Paulus etiam Apostolus hæc verba frequenter interserit. dicit enim ad Romanos primo: Segregatum in euangelium Dei quod antè promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo. & ad Hebræos primo: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, nouissimè diebus istis loquutus est nobis in filio. Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis veteris testamenti. dicitur enim Prouerbiorum trigesimo: Quod nomen est eius: & quod nomen filij eius si nosti? In Psalmo etiam legitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu. Et iterum: Ipse inuocauit me, pater meus es tu. Et quanuis hæc duo vltima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, vt quod dicitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu: ad ipsum Dauid referatur: quod verò dicitur: Ipse inuocauit me, pater meus es tu: Salomoni attribuatur: tamen ex quæ coniunguntur vtrique, hoc omnino non ita esse ostendunt. neque enim Dauidi potest competere quod additur: ego hodie genuite. Et quod subditur: Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ: quum eius regnum non vsque ad terminos terræ fuerit dilatatum, vt historia libri Regum declarat. Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur: Ipse inuocauit me, pater meus es tu: quum subdatur: Ponam in seculum seculi semen eius, & thronum eius sicut dies cæli. Vndatur intelligi quòd quia quædam præmissis verbis annexa Dauidi vel Salomoni possint congruere, quædam verò nequaquam: quòd de Dauid & Salomone hæc verba dicantur secundum morem scripturæ in alterius figuram, in quo vniuersa compleantur. Quia verò nomina patris & filij generationem aliquam consequũtur, etiam diuinæ generationis nomen scriptura non tacuit. nam & in Psal. vt dictum est, legitur: Ego hodie genui te. Et prouerb. 8. dicitur: Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram: ante colles ego parturiebar: vel secundum aliam literam, Ante omnes colles generauit me Dominus. Dicitur etiam Isa. vltimo: Nunquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis erorait Dominus Deus. Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captiuitate reuertentium in terram suam, quia præmittitur, Parturiuit & peperit Sion filios suos: tamen hoc propositum non obstitit. ad quodcunque enim alio apteturipsa tamen ratio quæ ex Dei ore inducitur, firma & stabilis manet: vt si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conueniens vt qui alios verè generare facit, ipse non verè, sed per similitudinem generet: quum oporteat nobilius esse aliquid in causa, quàm in causatis, vt ostensum est. Ioan. etiam primo dicitur: Vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. & iterum: Vnigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarrauit. & Paulus dicit Hebræorum primo: Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, Et adorent eum omnes angeli Dei.

Super cap. 2.

POSITO proœmio accedit sanctus Thomas ad determinationem eorum quæ de Deo per reuelationẽ à nobis cognoscuntur secundum ordinẽ prepositum. Nam primò determinat de pertinentibus ad Trinitatem, secundò de pertinentibus ad incarnationem, cap. 27. Tertiò, de iis quæ ad futuram resurrectionem spectant, cap. 79. Circa primum duo facit. Primò ostendit esse in diuinis generationem, paternitatem, & filiationem. secundò, ostendit etiam spiritum sanctum in diuinis esse, cap. 15. Circa primum duo facit. Primò ostendit ex authoritate sacræ scripturæ ista in diuinis esse. secundò ponit rationes contra diuinam generationem, & soluit cap. 10. Circa primum duo facit. Primò ostendit quod dictum est. Secundò, quòd filius Dei sit Deus, cap. sequenti probat. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Sacra scriptura tradit nobis in diuinis paternitatis & filiationis ac generationis nomina, Iesum Christum filium Dei contestans. De paternitate & filiatione probatur primò authoritate noui testamenti, scilicet Matthæi 11. Nemo nouit filium, &c. Marci primo: Initium euangelij, &c. Io. 3. Pater diligit filium, &c. Ioan. 5. Sicut pater. &c. Pauli ad Romanos primo: Segregatum &c. Ad Hebræos primo: Multifarie, &c. Secundò probatur authoritate veteris testamenti, scilicet Prouerbiorum 30. Quod nomen est eius, &c. Psalm. 2. Dominus dixit ad me, &c. & Psalm. 88. Ipse inuocauit me, &c. Si autem dicatur prima verba Psalm. ad Dauid referri, vltima autem ad Salomonem, primum quidem constat esse falsum, quia subditur ibidem: Ego hodie genui te, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam & possessionem tuam terminos terræ: quod Dauidi non conuenire historia libri Regum declarat, ex qua apparet regnum eius non fuisse vsque ad terminos terræ dilatatum. Secundum etiam constat esse falsum, quia subditur: Ponam in seculum seculi sedem eius, &c. quod Salomoni conuenire non potest. Ex quo infert sanctus Thomas quòd quum quædam prædictis verbis annexa Dauidi vel Salomoni possint congruere, quædam verò nequaquam: de ipsis dicuntur secũdum morem scripturæ in alterius figurã in quo vniuersa compleantur. De generationis verò nomine, quam nomina patris & filij consequuntur, mentionem facit scriptura in Psalmo: Ego hodie, &c. Prouerbiorum 8. Nondum erant abyssi, &c. Isaiæ vltimo: Nunquid ego qui alios parere facio, ipse &c. Si dicatur hoc dictum referendum esse ad multiplicationem filiorum Israel, vt antecedentia verba videntur innuere, hoc proposito non obstitit, quia ipsa ratio ex ore Dei inducta, firma & stabilis manet ad quodcunque adaptetur, vt scilicet si ipse aliis generationem tribuit, sterilis non sit: nec esset conueniens ipsum qui alios verè generare facit, non verè, sed similitudinariè generare. Probatur etiam authoritate noui testamenti, Ioan. primo: Vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. Item: Vnigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarrauit. Et Pauli ad Hebræos primo: Et iterum quum introducit primogenitum in orbem, &c.

Quòd filius Dei sit Deus. Cap. 3.

CONsiderandum tamen quòd prædictis nominibus diuina scriptura vtitur etiam ad creationem rerum ostendendam. Dicitur enim Iob 38. Quis est pluuiæ pater, vel quis genuit stillas roris? de cuius vtero egressa est glacies: & gelu de cælo quis genuit? Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis, & generationis vocabulis intelligeretur, quàm creationis efficacia: addidit scripturæ authoritas vt eum quem filium & genitum nominabat, etiam Deum esse non taceret: vt sic prædicta generatio aliquid amplius quàm creatio intelligeretur. dicitur enim Ioannis primo: In principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & Deus erat verbum. Et quòd verbi nomine filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur. nam subdit: Verbum caro factum est, & habitauit in nobis: & vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. Et Paulus dicit ad Titũ 3. Apparuit benignitas & humanitas saluatoris nostri Dei. Hoc etiã veteris testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans. Dicitur enim in Psalmo: Sedes tua Deus in seculum seculi: virga directionis virga regni tui: dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem. Et quod ad Christum dicatur, patet per id quod subditur: Propterea vnxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis. & Isaiæ nono dicitur: Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis: & factus est principatus super humerum eius: & vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri seculi, princeps pacis. Sic igitur ex sacra scriptura docemur filium Dei à Deo genitum, Deum esse. filium autem Dei Iesum Christum Petrus confessus est, ei dicens: Tu es Christus filius Dei viui. Ipse igitur & vnigenitus est, & Deus est. *Psal. 44.* *Matth. 16.*

Super cap. 3.

QVIA prædictis nominibus sacra scriptura vtitur etiam ad creationem rerum ostendendam, vt patet Iob 38. Quis est pluuiæ pater, &c. ne nihil aliud ex prædictis nominibus credatur intelligi, quàm creationis efficientia, ostendit sanct. Thomas ex sacræ scripturæ locis generationem aliquid amplius quàm creationẽ dare intelligere, ex eo videlicet quòd quem filiũ & genitũ nominabat, Deum etiam esse non tacet. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò opiniones hæreticorum narrat, cap. sequentibus.

Quantum ad primum arguitur authoritate Ioannis primo: In principio erat verbum, &c. Verbi enim nomine filium intelligi ex sequentibus ostenditur, quum dicitur: Verbum caro, &c. Item Pauli ad Titum 3. Apparuit benignitas, &c. Item ex veteri testamento ostenditur, in quo Christus Deus nominatur, vt in Psalmo: Sedes tua Deus, &c. quod de Christo dici apparet, ex eo quod subditur: Propterea vnxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis.

ADVERTE quòd quia Christus vnctus dicitur, ex eo quòd scriptura eum quem dicit Deum esse, vnctũ quoque à Deo subiungit, conuenienter ostenditur de Christo illud esse dictum. Confirmatur etiam authoritate Isaiæ nono: Paruulus datus est, &c. Ex istis infert sanctus Thomas, quòd quum ex sacra scriptura filium Dei à Deo genitum, Deum esse doceamur: filium autem Dei Iesum Christum Petrus confessus sit dicens: Tu es Christus filius Dei viui: sequitur Christum & vnigenitum esse, & Deum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quid opinatus sit Photinus de filio Dei, & eius improbatio. Cap. 4.

Positio hæretica circa diuinitatem Christi.

PRIVS autem doctrinæ veritatem quidã peruersi homines suo sensu metiri præsumẽtes, de præmissis vanas & varias opiniones cõcepernnt. Quorũ quidã considerauerunt hanc esse scripturæ consuetudinẽ, eos qui diuina gratia iustificantur, filios Dei dici, secundũ illud Ioan. 1. Dedit eis potestatẽ filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. & Rom. 8. dicitur: Ipse enim spiritus testimoniũ reddit spiritui nostro quòd sumus filij Dei. Et 1. Io. 3. Videte qualẽ charitatẽ dedit nobis pater, vt filij Dei nominemur & simus. Quos etiã à Deo genitos esse scriptura non tacet. dicitur enim Iac. 1. Voluntariè enim genuit nos verbo veritatis. & 1. Io. 3. dicitur: Omnis qui natus est ex Deo, peccatũ non facit, quoniã semẽ ipsius in eo manet. Et quod est mirabilius, eisdẽ nomen diuinitatis ascribitur. Dominus enim dixit ad Moysen: Ego constitui te Deum Pharaonis. Et in Psal. Ego dixi dij estis, & filij excelsi omnes. & sicut Dominus dicit Ioan. 10. Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est. Per hunc modum opinantes Iesum Christum purum hominem esse, & ex Maria virgine initium sumpsisse, & per beatæ vitæ meritum diuinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum: existimauerunt eum similiter alios hominibus per adoptionis spiritum Dei filiũ, & per gratiã ab eo genitum, & per quandam assimilationem ad Deũ in scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam diuinæ bonitatis: sicut & de sanctis dicitur 2. Pet. 1. Vt efficiamini diuinæ consortes naturæ: fugientes eius quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem. Hanc autem positionem factæ scripturæ authoritate confirmare nitebantur. dicit enim Dominus Matth. vlt. Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra. quòd si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Exod. 7. Psalm. 81.

Confirmatio per aut. fac. scripturæ.

2 Item, Rom. 1. dicitur de filio, quòd factus est ei, scilicet Deo, ex semine Dauid secundum carnem: & quòd prædestinatus est filius Dei in virtute. quod autem prædestinatur & factum est, videtur non esse æternum.

3 Item, Apostolus dicit ad Philipp. 2. Factus est obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod & Deus exaltauit illum, & dedit illi nomen quod est super omne nomen. Ex quo videtur ostendi ꝙ propter obedientiæ & passionis meritum diuino sit honore donatus, & super omnia exaltatus.

4 Petrus etiam dicit Act. 2. Certissimè ergo sciat omnis domus Israel, quia Dominum eum & Christũ Deus fecit hunc Iesum quem vos crucifixistis. Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus. Adducunt etiam in fulcimentum suæ opinionis ea quæ in scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur: sicut quòd fœmineo portatur vtero, & profectũ ætatis accipit: esuriem passus est, & lassitudine fatigatus, & morti subiectus: quòd semper profecit, iudicij se nescire diẽ confessus est: & mortis terrore cõcussus est: & alia huiusmodi quę Deo per naturam existenti conuenire non possent. vnde concludunt quòd per meritum honorem diuinum adeptus est per gratiam: nõ quòd esset naturæ diuinæ. Hanc autem positionem primò adinuenerunt quidam antiqui hæretici, Cherintus & Ebion: quam postea Paulus Samosatenus instauravit, & postea à Photino est confirmata: vt qui hæc dogmatizant, Photiniani nuncupentur. Diligenter autem verba sac. scripturæ considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem prædicti homines sua opinione conceperunt. Nam cùm Salomon dicat: Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram antequam montes collocarentur, ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse: vnde relinquitur quòd filius à Deo genitus initium essendi à Maria non sumpsit. Et licet hæc & alia similia testimonia depravare conati fuerint peruersa expositione dicẽtes hæc secundũ prædestinationẽ debere intelligi: quia fuit ante mũdi cõstitutionẽ dispositũ fuit vt ex Maria virgine Dei filius nasceretur: nõ quòd eius filius fuerit ante mũdũ: per ea tamẽ quæ sequũtur, patet quòd nõ solùm in prædestinatione, sed etiã realiter fuerit ante Mariã. Nã post præmissa verba Salomonis subiũgitur: Quãdo appẽdebat fundamẽta terræ, cũ eo erã cũcta cõponẽs. Si autem in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Ioan. Euangelistæ habetur. nam cùm præmisisset, In principio erat verbum: quo nomine filius Dei intelligitur, vt ostensum est: ne quis hoc secundum prædestinationem accipere posset, subdit: Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil. quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum extitisset.

Matth. 1.

2 Item, de Dei filio dicitur Ioan. 3. Nemo ascẽdit in cælum, nisi qui descendit de cælo, filius hominis qui est in cælo. & iterum Ioan. 6. Descendi de cælo, non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. Apparet ergo eum fuisse antequã de cælo descenderet.

3 Præterea, secundũ prædictam positionem homo per vitæ meritum profecit in Deum: Apost. autem econuerso ostendit quòd cùm Deus esset, factus est homo. Dicit enim ad Phil. 2. Cùm in forma Dei esset, non rapinã arbitratus est esse se æqualem Deo: sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Repugnat igitur prædictæ positio apostolicæ sententiæ.

4 Adhuc, inter cæteros qui Dei gratiã habuerũt, Moyses habuit eã copiosè, de quo dicitur Exo. 33. quòd loquebatur ei dominus facie ad faciẽ, sicut loqui solet homo ad amicũ suũ. Si igitur Iesus Christus nõ diceretur Dei filius nisi propter gratiã adoptionis, sicut alij fãcti: cadẽte ratione Moyses filius Dei diceretur, qua & Christus, licet etiã abũdãtiori gratia Christus fuerit dotatus: nã & inter alios sanctos vnus alio maiori gratia repletur: & tamẽ omnes eadẽ ratione filij Dei dicũtur. Moyses autẽ nõ eadem ratione dicitur filius, qua & Christus. Distinguit enim Apost. Christum à Moyse, sicut filium à seruo. Dicitur enim ad Hebr. 3. Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tanquam famulus in testimonium eorũ quæ dicenda erant: Christus autem tanquam filius in domo sua. Manifestum est ergo quòd Christus nõ dicitur Dei filius per adoptionis gratiam sicut alij sancti.

5 Similis etiam ratio ex pluribus aliis scripturæ locis colligi potest, quæ quodam singulari modo Christum præ aliis Dei filium nominat, quandoque quidẽ absque aliis singulariter eum filium nõminans: sicut cùm vox patris intonuit in baptismo: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Quandoque eum vnigenitum nominans sicut Ioa. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. Et iterum, Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse enarrauit, si autem communi modo sicut & alij filius diceretur, vnigenitus dici non posset. Quandoque etiam & primogenitus nominatur, vt quædam derivatio filiationis ab eo in alios ostendatur: secundum illud Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinauit fieri conformes imaginis filij eius, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus. & Gal. 4. dicit: Misit Deus filium suum, vt adoptionem filiorum reciperemus. Alia ergo ratione ipse est filius per cuius filiationis similitudinem alij filij dicuntur.

Nomina authorum præmissa positionis hæreticæ.

6 Amplius,

Exper. 6 hæ Christo & spiritui attribuuntur.

6 Amplius, quædam opera in scripturis sacris ita Deo propriè attribuuntur, quòd alteri conuenire non possunt, sicut sanctificatio animarum & remissio peccatorum. Dicitur enim Leuit. 21. Ego Dominus qui sanctifico vos. & Isaiæ 43. Ego sum qui deleo iniquitates vestras propter me. Vtrumque autem horum Christo scriptura attribuit. Dicitur enim ad Hebræ. 2. Qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex vno omnes. & ad Hebræ. vltim. Iesus vt sanctificaret per suum sanguinem populũ, extra portam passus est. Ipse etiam dominus de se protestatus est quòd haberet potestatem remittendi peccata; & miraculo confirmauit: vt habetur Matthæi nono. & hoc etiam angelus de ipso prænunciauit, Ipse, inquiens, saluum faciet populum suum à peccatis eorum. Non igitur Christus & sanctificans & peccata remittens sic dicitur Deus, sicut dicuntur dijhi qui sanctificãtur, & quorum pec cata remittuntur: sed sicut virtutẽ & naturã diuinitatis habens. Illa verò scripturæ testimonia quibus ostendere nitebantur quòd Christus nõ esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostẽdendum. Confitemur enim in Christo Dei filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet & diuinã. vnde de eo dicuntur & quę Dei sunt propria, ratione diuinę naturę: & quę ad defectum pertinere videntur ratione humanæ naturæ: vt infrà *plenius explanabitur. nunc autem ad præsentem considerationem de diuina generatione hoc sufficiat monstratum esse secundum scripturas, quòd Christus, Dei filius & Deus dicitur, non solùm sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter diuinitatis naturam.

cap. 37. & 38.

Super cap. 4.

POSITA veritate fidei de filio Dei, vult san. Tho. refellere hæreticorum positiones quibus doctrinæ, sacræ. s. scripturæ veritatem, suo sensu, id est, suo ingenio metiri præsumpserunt. Circa quod tria facit. Primò ipsas falsas opiniones cum suis fundamentis adducit & improbat. secundò ad eorũ fundamenta respondet, cap. 8. Circa primum tria facit. Primò agit de opinione Photini. secũdò de opinione Sabellij cap. sequenti. tertiò de Arrij opinione cap. 6. Circa primum tria facit. Primò recitat Photini opinionem cum suis fundamentis. Secundò eam improbat. tertiò ad eius fundamenta in generali respondet. Quantum ad primũ ait, quòd Photinus & ante eum Paulus Samosatenus, & Cherintus atque Ebion ante Paulũ Samosatenũ consideranres hanc esse scripturæ consuetudinem, vt eos qui diuina gratia iustificẽtur, filios Dei dicat, vt patet Ioan. primo, Dedit eis & ad Rom. 8. Ipse enim spiritus &c. primæ Ioan. 3. Videte qualem &c. & hos quoque à Deo genitos nõ taceat, vt patet Iac. primo, Voluntariè enim &c. primæ Ioan. 3. Omnis qui natus est &c. Item eisdem nomen diuinitatis ascribat, vt patet cum dixit dominus ad Moysen: Ego constitui te Deum Pharaonis. & in Psal. quoquer Ego dixi, dij estis. & Ioan. 10. Illos dixit Deos &c. existimauerũt Iesum Christum purum hominem esse, & ex Maria virgine sum psisse initium, perque beatæ vitæ meritum diuinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum. Existimauerunt quoque ipsum similiter præ aliis hominibus filium Dei per adoptionis spiritum dici, per gratiam scilicet secũdum quam homo fit idoneus ad hæreditatem cælestem percipiendam, quæ sibi per naturam non conuenit. Item existimauerunt ipsum ab eo genitum per gratiam, & per quãdam ad Deum assimilationem dici Deũ, non per naturam, sed per cõsortium quoddam diuinæ bonitatis, sicut & de sanctis dicitur secundæ Petri primo: Vt efficiamini &c. Confirmare autem nituntur hanc positionem. Primò, quia dicitur Matth. vltimo: Data est mihi &c. hoc enim non esset si ante tempora Deus esset. Secundò quia ad Romanos primò cap. dicitur factus & prædestinatus: quod autem prædestinatur & est factum, non videtur esse æternũ. Tertiò, quia ex eo quod ad Philip. dicitur, Factus est obedient & cætera, videtur quòd propter obedientiæ & passionis meritum diuino sit honore donatus, & super omnia exaltatus. Quartò, quia ex eo quod dicitur Actuum secundo, Certissimè ergo sciat & cætera, videtur Christus ex tempore Deus esse factus, nõ natus ante tempora.

Quintò, quia multa ad defectũ pertinentia in scripturis dicuntur de Christo, quæ Deo per naturam existenti conuenire non possunt. Secundò loco improbat hanc positionem san. Thom. inquiens non eum sensum in verbis sacræ scripturæ contineri, quem prædicti sua opinione conceperunt: & arguit primò. Inquit Salomon Prouerbiorum 8. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta erã. ergo generatio prædicta ante omnia corporalia extitit. ergo filius à Deo genitus initium essendi à Maria non sumpsit. Si dicatur hoc debere intelligi secundum prædestinationem tantùm, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit vt ex Maria virgine filius Dei nasceretur: cõstat hoc falsum esse ex sequentibus verbis. subditur enim: Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta cõponens. ex quibus patet quòd etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam si in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Constat etiam hoc falsum esse ex verbis Ioannis euangelistæ. Nam cum præmisisset, In principio erat verbum, ne secundum prædestinationem acciperetur, subiungit, omnia per ipsum facta sunt, &c. quod verum non esset nisi realiter ante mundum extitisset.

AD HORVM euidentiam duo sunt notanda. Primum est, quòd hic non accipitur prædestinatio secundum proprium sum significatum, scilicet inquantum est ratio ordinis creaturæ rationalis in vitam æternam: sed accipitur pro præordinatione alicuius à Deo producendi, secundũ videlicet quòd Deus ab æterno in sua mente præordinauit aliquid efficere. Alterum est, quòd eum dupliciter res habeat esse, scilicet in sua causa antequam producatur in esse, & in seipsa quando iam producta est: secundum quòd est in sua causa, non est aliud ab ipsa, aut ab eius virtute: secundum verò quòd est in seipsa, iam est aliud à causa. Vbi ergo importatur aliquid rei conuenire vt à sua causa distinguitur, oportet illud sibi conuenire secundum quòd est in seipsa, non autem secundum quòd est in causa tantùm. Quia igitur filium Dei adesse Deo in creatione rerum, & cum eo cũcta componere, similiter omnia per ipsum fieri, sibi conuenit, vt distinguitur à suo principio, id quod per illas præpositiones significatur, non potest dici illud sibi conuenire tanquam creaturæ existenti solùm in præordinatione diuina, sed etiam tanquã habenti realem distinctionem à suo principio, & habẽti esse in seipso, licet habitudo inter ipsum patrem & filium non sit, proprie loquendo, habitudo inter causam & causatũ, nec etiam habeant distincta esse existentiæ, sed tantùm personaliter distinguantur, sicut principium, & id quod est à principio. Propterea bene inquit sanct. Thomas prædicta verba de filio Dei dici non posse, nisi ponatur ipsum habere esse ante Mariam virginem, & ante mundum. Secundò. De filio Dei dicitur Ioannis tertio: Nemo ascendit in cœlum, &c. Item Ioannis sexto: Descendi de cœlo, &c. ergo apparet eum fuisse antequam de cœlo descenderet. Si dicatur quòd ex istis authoritatibus non habetur filium Dei fuisse antequã descẽderet de cœlo, sed descendisse de cœlo per nouam sui creationem à Deo, cuius virtus maximè manifestatur in cœlo: contra hoc instari potest. Primò quia descendere de cælo per nouam creationem, commune est non solum omnibus hominibus, sed etiam omnibus creaturis: illa autem verba dixit Christus de seipso tanquam exprimentia particularem quendam sui descensum de cœlo. Secũdò, quia de ipsomet filio qui descendit, dixit quod est in cœlo. in hoc enim significatur eum ipse esset tunc simul in cœlo & in terra, quòd per suum descensum non reliquerat cœlum, quantum videlicet ad personam diuinam: & sic quòd antequam descenderat, habebat esse, non autem esse incepit per creationem in Maria. Confirmatur quoque hùc oportere sensum in prædictis verbis esse, ex eo quod dicitur Ioãnis sexto: Si ergo videritis filiũ hominis ascendentem vbi erat prius, scilicet secundum diuinitatem. Tertiò, secundum prædictam positionem homo per vitæ meritũ proficit in Deum: sed econuerso ostendit Apostolus ad Philipp. 2. quòd cum filius Dei Deus esset, factus est homo, vbi ait: Cum in forma Dei esset, &c. ergo &c. Quartò, eadem ratione Moyses diceretur filius Dei qua & Christus, licet Christus abundantiori gratia fuerit dotatus: hoc est falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia Moyses gratiam Dei habuit copiosè, vt patet Exodi 33. falsitas verò consequentis probatur ex eo quod ad Hebræos 3. dicitur: Moyses quidem fidelis, &c. Confirmatur, quia scriptura quodam singulari modo Christum præ aliis Dei filium nominat, quandoque quidem absque aliis singulariter eum filiũ nominans, sicut quando in baptismo vox patris intonuit, &c. quandoque verò vnigenitum, vt Ioannis 1. quod non esset si communi modo filius diceretur sicut & alij. quandoque etiam primogenitum, vt quædam filiationis derivatio ab eo in alios ostendatur, vt ad Romanos octauo, & ad Galatas quarto.

ATTENDENDVM est, quòd licet in sacra scriptura aliqui pluraliter filij Dei dicantur, & ipse etiam populus sit dictus filius Dei, nunquã tamẽ inuenitur in ipsa quòd aliqua sin-

Universidad de Deusto
Biblioteca

gularis persona dicatur filius Dei à Deo genitus, nisi quãdo de filiatione naturali qua Deus est Dei filius, agitur: ideo bene inquit sanctus Thomas, quòd scriptura sacra quodã singulari modo Christum præ aliis Dei filium nominat: hoc enim verum est non solùm de nouo testamento, sed etiam de veteri. Sextò. Christo attribuit scriptura sanctificationem animarum, & remissionem peccatorum. Primum quidem ad Hebr. 2. Qui sanctificat, &c. & vltimo: Iesus vt sanctificaret, &c. secundum verò Matth. 9. sed hæc ita Deo propriè attribuuntur, quòd alteri conuenire non possunt, vt patet Leuit. 20. & Isaiæ 43. ergo non sic Christus dicitur Deus, sicut qui sanctificantur, & quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem & naturã diuinitatis habẽs.

Tertio loco datur quædam cõmunis responsio ad authoritates quibus prædicti suum propositum confirmabant. Nam inferius ad singulas particulariter respõdebitur. Dicitur ergo quòd propositum eorum non cõfirmant, quia cum in Christo Dei filio post incarnationem duas naturas confiteamur, humanã scilicet & diuinam, de eo dicuntur & quæ Dei sunt propria, ratione diuinæ naturæ: & quæ ad defectum pertinere videntur, ratione naturæ humanæ,

AD HVIVS euidentiam considerandum est, quòd cum in Christo vnicum suppositum sit in diuina & in humana natura subsistens, ideo quæ de supposito humanæ naturæ dicuntur, de ipso quoque Christo inquãtum in humana natura subsistit, dici possunt, loquendo videlicet de iis quæ pertinent ad humanam naturam: similiter de ipso dici necesse est ea quæ de supposito in diuina natura subsistenti dicuntur: propter hoc bene hic dicitur quòd de Christo dicuntur ea quæ Dei sunt propria, ratione diuinæ naturæ: & quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ.

Opinio Sabellij de filio Dei, & eius improbatio.

Cap. 5.

De isto Sabellio habes lib. 7. Ecclesiastica hist. cap. 6.

Opi. hæretica circa filiationem æternam Christi.

VIA verò omnium de Deo rectè sentientium hæc est fixa mentis conceptio, quòd non possit esse nisi vnus naturaliter Deus: quidam ex scripturis * concipientes quòd Christus sit verè & naturaliter Deus, ac Dei filius, vnum Deum esse confessi sunt Christum Dei filium, & Deum patrem: nec tamen quòd Deus filius dicatur secundum suam naturam, aut ab æterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit, ex quo de Maria virgine natus est per incarnationis mysterium: & sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit, Deo patri attribuebant: puta esse filium virginis: conceptum & natum esse ex ipsa: passum, mortuum, & resurrexisse: & alia omnia quæ scripturæ de Christo secundum carnem loquuntur. Hanc autem positionem confirmare nitebantur scripturæ authoritatibus. Dicitur enim Exodi 20. Audi Israel, Dominus Deus tuus vnus est. & Deut. 32. Videte quòd ego sim solus, & non sit alius Deus præter me. & Ioannis 5. Pater in me manens ipse facit opera. & 14. Qui videt me, videt & patrem: & ego in patre, & pater in me est. ex quibus omnibus concipiebant Deum patrem ipsum filium dici ex virgine incarnatum. Hæc autem fuit opinio Sabellianorũ, qui & Patripassiani dicti sunt, eò q̃ patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum patrem esse Christum. Hæc autem positio etsi à prædicta differat quantum ad Christi diuinitatem (nam hæc Christum verum & naturalem Deum esse confitetur: quod prima negabat) tamen quantum ad generationem & filiationem vtraque est conformis opinio. nam sicut prima positio asserit filiationem & generationem qua Christus filius dicitur, non fuisse ante Mariam: ita & hæc opinio confitetur. neutra igitur positio generationem & filiationem ad diuinam naturam refert, sed solùm ad naturam humanam. Habet etiam & hoc proprium ista positio, quòd cum dicitur filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quædam proprietas superueniens præexistenti personæ. nam ipse pater secundum quòd carnem sumpsit ex virgine, filij nomen accepit: non quasi filius sit aliqua subsistens persona à persona patris distincta. Huius autem positionis falsitas manifestè ostenditur authoritate scripturæ. nam Christus non solùm virginis filius dicitur in scripturis, sed etiam filius Dei, vt ex superioribus patet hoc autem esse non potest, vt idem sit filius sui ipsius. Cum enim filius generetur à patre, generans autem det esse genito: sequeretur quòd idem esset dans & accipiens esse: quod omnino esse non potest. non est igitur Deus pater ipse filius: sed alius est filius, & alius pater.

2 Item Dominus dicit: Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam: sed voluntatem eius qui misit me. Ioan. 6. & 17. Clarifica me pater apud temetipsum. Ex quibus omnibus & similibus ostenditur filius esse alius à patre. Potest autem dici secundum hanc positionẽ quòd Christus dicitur filius Dei patris solùm secundum humanam naturam: quia scilicet ipse Deus pater humanam naturam quam assumpsit, creauit & sanctificauit. sic igitur ipse secundum diuinitatem, suiipsius secundum humanitatem dicitur pater. & ita etiã nihil prohibet eundem secũdum humanitatem distinctum esse à seipso secundum diuinitatẽ. Sed secũdum hoc sequeretur quòd Christus dicatur filius Dei, sicut & alij homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. ostensum est * autem, quòd alia ratione Christus dicitur Dei filius quàm alij sancti. non igitur modo prædicto potest intelligi quòd ipse pater sit Christus, & filius suiipsius. *Capit.

3 Præterea, vbi est vnum suppositum subsistens, pluralis prædicatio non recipitur. Christus autem de se & de patre plùraliter loquitur dicens: Ego & pater vnum sumus. non est ergo filius ipse pater.

4 Adhuc, si filius à patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterũ: ante incarnationẽ omnino nulla distinctio erat: inuenitur autẽ ex sacra scriptura etiã ante incarnationẽ filius à patre fuisse distinctus. dicitur enim Io. 1. In principio erat verbũ, & verbũ erat apud Deũ: & Deus erat verbũ. Verbũ igitur quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat. habet enim hoc consuetudo loquendi, vt alius apud alium esse dicatur.

5 Similiter etiam Prouerbiorum octauo, genitus à Deo dicitur: Cum eo eram componens omnia. in quo rursus associatio & quædam distinctio designatur. dicitur etiam Oseæ primo: Domui Iuda miserebor, & saluabo eos à domino Deo suo. vbi Deus pater de saluãdis in Deo filio populis loquitur, quasi de persona à se distincta, quæ Dei nomine digna habetur. dicitur etiam Genesis primo: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. In quo expressè pluralitas & distinctio facientium hominem designatur. Homo autem per scripturas à solo Deo conditus esse docetur: & sic Dei patris & Dei filij pluralitas & distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem: non igitur ipse pater filius dicitur propter incarnationis mysterium.

6 Amplius, filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius. non enim manus vel pes hominis filiationis nomen propriè accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autem & filiationis nomina distinctionem requirunt in iis de quibus dicuntur: sicut & generans & genitum. oportet igitur si aliquis verè dicitur filius, quòd supposito à patre distinguatur. Christus autem verè est Dei filius. dicitur enim 1. Ioannis vltimo: Vt simus in vero filio eius Iesu Christo. oportet igitur quòd Christus sit supposito distinctus à patre: non igitur ipse pater est filius.

7 Adhuc, post incarnationis mysterium pater de filio protestatur: Hic est filius meus dilectus. hæc autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius à patre. Ea verò quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt: vt infrà plenius ostenditur. Non enim per hoc quòd Deus est vnus, vel quòd patet est in filio, & filius in patre, habetur quòd filius & pater sit vnum supposito. potest enim & duorum supposito distinctorum aliqua vnitas esse.

Super cap. 5.

REPROBATA Photini opinione, accedit sanctus Thomas ad improbationem opinionis Sabellii. Et primò ponit ipsam opinionem. Secundò eam improbat. Tertiò in communi ad obiecta respondet. Quantum ad primum dicit primò, quod quia omnes de Deo rectè sentientes tenent non posse esse nisi vnum naturaliter Deum, quidam concipientes ex scripturis Christum esse verè & naturaliter Deum, ac Dei filium, vnum Deum esse, confessi sunt Christum Dei filium & Deum patrem, sed quòd Deus non dicatur filius secundum suam naturam, aut ab æterno, sed tantùm ex quo de Maria virgine natus est: & sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit, Deo patri attribuebant, quæ opinio Sabellianorum fuit, qui & Patripassiani dicti sunt, eò quòd patrem esse passum dixerunt, asserentes ipsum patrem esse Christum. Cõfirmant autem suam positionem authoritate Deuter. 20. Audi Israel, &c. & 32. Videte, &c. Item Ioannis quinto: Pater in me, &c. & 14. Qui videt me, &c. Dicit secundo, quod ista opinio differt à prædicta quantum ad Christi diuinitatem, sed est sibi conformis quantum ad generationem & filiationem, quia vtraque consistetur filiationem & generationem qua Christus filius Dei dicitur non fuisse ante Mariam, referentes hæc ad humanam tantùm naturam. Habet etiam hæc positio hoc proprium, quòd cum dicitur filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quædam proprietas superueniẽs personæ, inquantum ipse pater secundum quòd carnem sumpsit ex virgine, filij nomen accepit.

ADVERTENDVM est, quòd ponens filium non esse personam à patre distinctam, sed ipsum patrem dici filium secundum quòd carnem assumpsit, non potuit inter eum qui dicitur pater, & eum qui dicitur filius, aliquam realem distinctionẽ, sed tantùm distinctionem rationis, sicut Sortes stans dicitur distingui à Sorte sedente. vnde sicut cũ dicitur Sortes sedens, non designatur alia persona à persona Sortis stantis, sed tantùm alia extrinseca dispositio illi superueniens: sic cum dicitur secũdum hanc positionẽ Dei filius, non designatur alia persona ab ista quæ dicitur Deus pater, sed aliqua superueniẽs ei dispositio siue habitudo rationis, quam habitudinem vocat sanctus Thomas hoc loco proprietatem. Quantum ad secundũ arguit sanctus Thomas contra hanc positionem primò sic: Christus dicitur filius Dei: ergo Deus pater non est ipse filius. probatur cõsequentia, quia idem non potest esse filius suiipsius: alioquin cum generans det esse genito, idem esset dans & accipiens esse. Secundò. Dominus dicit Ioan. 6. Descendi de cœlo, &c. & 17. Clarifica me pater, &c. ex quibus ostenditur filius esse alius à patre. ergo &c. Si dicatur quod Deus secundum diuinitatem, dicitur pater suiipsius secundum humanitatem inquantum humanam naturam quam assumpsit, creauit & sanctificauit: Contrà arguitur, quia sequeretur Christum dici filiũ Dei, sicut & alij homines, vel ratione scilicet creationis, vel ratione sanctificationis. conditat autem ex præcedentibus quòd alia ratione Christus dicitur filius Dei quàm alij sancti. Tertiò, Christus de se & patre plùraliter loquitur dicens, Ego & pater vnum sumus: quod nõ fit vbi est vnum suppositum. ergo &c. Quartò. Inuenitur ex sacra scriptura filius à patre ante incarnationẽ fuisse distinctus, sicut Ioannis 1. vbi dicitur: In principio, &c. & Prouerb. 8. Cum eo eram, &c. Item Oseæ 1. Domui Iacob miserebor, &c. Itẽ Genesis 1. Faciamus hominem, &c. ex quibus ostenditur distinctio patris & filij ante incarnationem. ergo falsum est filium distingui à patre solum per incarnationis mysterium.

AD EVIDENTIAM huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ super Ioannem in expositione eius quod dicitur, Et verbum erat apud Deum: quòd ista præpositio apud, secundũ quòd propriè sumitur, importat subsistentiam in eo quod dicitur esse apud aliud. non enim dicimus albedinem esse apud corpus, sed bene hominem esse apud hominẽ, & lapidem apud lapidem. Importat etiam distinctionem, quia non propriè dicitur quis esse apud seipsum. ex quibus patet, q̃ cum dicitur filius Dei esse apud Deũ, significatur filius Dei esse suppositum quoddam distinctum à Deo patre, sed cum ipso aliquam coniunctionem habens. Propterea bene hic dicitur, quoniam verbum quòd erat apud Deum, aliquam distinctionem ab eo habebat: quia hoc habet consuetudo loquendi, vt alius apud alium esse dicatur. Sextò. Christus verè est Dei filius, vt patet Ioannis vltimo: Vt simus, &c. ergo oportet vt suppositò à patre distinguatur. probatur cõsequentia, quia cum filiatio ad ipsum suppositum pertineat, & nomen paternitatis & filiationis distinctionẽ requirant in iis de quibus verè scilicet & propriè dicuntur, oportet si aliquis verè dicitur filius, quòd supposito à patre distinguatur. Septimò. Post incarnationis etiam mysteriũ pater de filio protestatur: Hic est filius meus, &c. quæ demonstratio ad suppositum refertur. ergo Christus est secũdum suppositum alius à patre. Quantum ad tertium, ad omnia Sabellianorum fundamenta simul respondens sanctus Thom. (nam inferius particulatim respondebit) inquit quòd non ostendunt intentum. per hoc enim quòd Deus est vnus, vel quòd pater est in filio, & econuerso, non habetur quòd pater & filius sint vnum suppositum, cum duorum supposito distinctorum possit aliqua vnitas esse.

Ad fundamenta Sabellij. 2. 3.

Alia positio hæretica circa diuinitatem & filiationem d. n. Iesu Christi.

De opinione Arrij circa filium Dei.

Cap. 6.

CVM autem doctrinæ sacræ non congruat quòd filius Dei à Maria initium sumpserit, vt Photinus dicebat: neque vt is qui ab æterno Deus fuit, & pater est, per carnis assumptionem filius esse cœperit, vt Sabellius dixerat, fuerunt alij hanc de diuina generatione quam scriptura tradit, opinionem sumẽtes, quòd filius Dei ante incarnationis mysterium extiterit, & etiã ante mundi conditionem: & quia iste filius à Deo patre est alius, æstimauerunt eum non esse eiusdem naturæ cum Deo patre. non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quòd aliqui duo secundum personam distincti habeant vnam essentiam & naturam: & quia sola natura Dei patris secundum fidei doctrinam æterna creditur, crediderunt naturam filij non ab æterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas, & quia omne quod non est æternum, ex nihilo factum est, & à Deo creatum; filium Dei ex nihilo factum esse, & creaturam prædicabant. Sed quia authoritate scripturæ cogebãtur vt etiam filium Dei nominarent, sicut in superioribus *est expressum: dicebant eum vnum cum Deo patre, nõ quidem per naturam, sed per quandam consensus vnionem, & per diuinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas. vnde cum supremæ creaturæ quas angelos dicimus, in scripturis & dij & filij Dei nominentur, secundum illud Iob. 38. Vbi eras cum me laudarent astra maturina, & iubilarẽt omnes filij Dei? vt in Psalm. Deus stetit in synagoga deorum. hunc Dei filium & Deum præ aliis dici oportebat, vtpote nobiliorem inter cæteras creaturas, intantum quòd per eum Deus pater omnem aliam condiderit creaturam. Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacræ scripturæ documentis. dicit enim filius, Ioan. 17. ad patrem loquens: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum. solus ergo pater Deus verus est? cum ergo filius non sit pater, filius Deus verus esse non potest.

*Cit. prec.

2 Item apostolus dicit primæ ad Tim. vltim. Serues mandatum sine macula irreprehensibile vsque in aduentum domini nostri Iesu Christi: quem suis temporibus ostender beatus & solus potẽs rex regum, & Dominus dominantium: qui solus habet immortalitatem, & lucem habitat inaccessibilem. In quibus verbis ostenditur distinctio Dei patris ostendentis ad Christum ostensum. solus ergo Deus pater ostendens est potens rex regum, & Dominus dominantium, & solus habet immortalitatem, & lucem habitat inaccessibilem. solus ergo

Universidad de Deusto
Biblioteca

pater Deus verus est.non ergo filius.

3 Præterea, Dominus dicit Ioã. 14. Pater maior me est. & Apostolus dicit filium patri esse subiectum. 1. ad Corin. 15. cum omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse filius subiectus est illi, scilicet patri, qui sibi subiecit omnia. Si autem esset vna natura patris & filij, esset etiam vna magnitudo & vna maiestas.non enim filius esset minor patre, nec patri subiectus. relinquitur ergo ex scripturis quòd filius non sit eiusdem naturæ cum patre, vt credebant.

4 Adhuc, natura patris non patitur indigentiam. in filio autem indigentia inuenitur.ostenditur enim ex scripturis quòd à patre recipit. recipere autem indigentis est.dicitur enim Matth.15. Omnia tradita sunt mihi à patre meo.& Ioan.3.Pater diligit filium,& omnia dedit in manu eius.videtur igitur filius non esse eiusdem naturæ cum patre.

5 Amplius, docceri &adiuuari, indigentis est. filius autem à patre docetur & iuuatur. dicitur enim Ioan.5. Non potest filius à se facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem. & ita,Pater diligit filium, & omnia demonstrat ei quæ ipse facit.& Ioan. 15 filius dicit discipulis: Omnia quæcunque audiui à patre meo, nota feci vobis. Non igitur videtur esse eiusdem naturæ filius cum patre.

6 Præterea, præceptum recipere, obedire, orare,& mitti, inferioris esse videtur. hæc autem de filio leguntur.dicit enim filius Ioannis 13. Sicut mandatum dedit mihi pater,sic facio.& Philip.2.Factus est obediens patri vsque ad mortem. & Ioannis 14. Ego rogabo patrem,& alium paracletum dabit vobis. & Galat.4. dicit Apostolus: Cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.est ergo filius minor patre & ei subiectus.

7 Item, filius clarificatur à patre, sicut ipse dicit Ioannis 12. Pater clarifica nomen tuum.& sequitur: Venit vox de cælo,& clarificaui: & iterum clarificabo. Apostolus etiam dicit ad Rom.8.quòd Deus suscitauit Iesum Christũ à mortuis. & Petrus dicit Actuum 2. quod est dextera Dei exaltatus.ex quibus videtur quòd sit patre inferior.

8 Præterea, in natura patris nullus defectus esse potest; in filio autem inuenitur defectus potestatis. dicitur enim Matth.20 Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis:sed quibus paratum est à patre meo. Defectus etiam scientiæ. dicit enim ipse Matthæi vigesimoquarto: De die autem illa & hora nemo scit, neque angeli in cælo, neque filius, nisi pater. Inuenitur etiam in eo defectus quietæ affectionis: cum in eo scriptura asserat tristitiam fuisse, & iram, & alias huiusmodi passiones.non igitur videtur filius esse eiusdem naturæ cum patre.

9 Adhuc, expressè in scripturis inuenitur quòd filius Dei sit creatura.Dicitur enim Ecclesiastici 24 Dixit mihi creator omnium:& qui creauit me,requieuit in tabernaculo meo. & iterum: Ab initio & ante secula creata sum.Est igitur filius creatura.

10 Præterea, filius creaturis connumeratur. dicitur enim Ecclesiastici 24 ex persona Sapientiæ: Ego ex ore altissimi prodij, primogenita ante omnẽ creaturam. & Apostolus ad Colossen. 1. dicit de filio quòd est primogenitus creaturæ. videtur ergo quòd filius ordinẽ cũ creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

11 Amplius, filius dicit Ioannis 17. pro discipulis ad patrem orans: Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, vt sint vnum: sicut & nos vnum sumus.sicut igitur pater & filius vnum sunt, sic discipulos vnum esse volebat. non autem volebat discipulos esse per essentiam vnum.non ergo pater & filius sunt per essentiam vnum: & sic sequitur quòd sit creatura, & patri subiectus. Est autem hæc positio Arrij & Eunomij. Et videtur à Platonicorum dictis exorta,qui ponebant summum Deum patrem & creatorem omnium rerum, à quo primitus effluxisse dicebant quandam mentem in qua essent omnium rerum formæ, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant: & post hanc animam mundi: & deinde alias creaturas. Quòd ergo in scripturis sacris de Dei filio dicitur,hoc de mẽte prædicta intelligebant: & præcipuè quia sacra scriptura Dei filium Dei sapientiam nominat,& verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Auicennæ qui supra animam primi cæli ponit intelligentiam primam mouentem primum cælum: supra quam vlterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Arriani de Dei filio suspicati sunt quòd esset quædam creatura supereminens omnibus aliis creaturis,qua mediante Deus omnia creasset: præcipuè etiam cum quidam Philosophi posuerunt quodam ordine res à primo principio processisse, ita quòd per primum creatum omnia alia sint creata.

Super cap. 6.

RESTAT tertio loco vt Arrij peruersum dogma excludatur. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. Primò eius opinionem narrat. Secundò eam improbat cap.sequent. Tertiò ad eius obiectiones respondet cap. 8. Circa primum duo facit. Primò ponit Arrij opinionem cum suis fundamentis. Secundò ostendit vnde originem habuerit. Quantum ad primum ait quòd fuerunt aliqui alij à prædictis detinantes, qui dixerunt filium Dei extitisse ante incarnationis mysterium, & etiam ante mundi conditionem, sed existimauerũt eum sic esse alium à patre,quòd non esset eum coessendem naturæ. Vnde crediderunt naturam filij non ab æterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas,& exinde dixerunt filium Dei ex nihilo esse factum,& creaturam esse. Addebãt autem ipsum esse vnũ cum Deo patre,non per naturã,sed per consensus vnionẽ,& per diuinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas, & quòd præ cæteris etiã supremis creaturis quos angelos dicimus, qui dicuntur dij & filij Dei, Iob 38.& in Psalmo,Deus stetit,&c. ipsum dici & Deum & Dei filium oportebat.Itẽ quòd per eũ Deus pater omnẽ aliã cõdiderit creaturã.

HANC AVTEM positionem confirmare nitebantur primò,quia Ioannis 17. solus pater dicitur Deus. Secundò,quia 1. ad Timoth. vltimo solus pater dicitur potens rex regum, & solus habere immortalitatem,& lucem inaccessibilem. Tertiò quia Ioan.14.dicitur pater maior filio. & 1. Corinth. 15. dicitur filius esse subiectus patri, quod non esset si vna esset natura patris & filij. Quartò,quia natura patris nõ patitur indigentiam, sed bene filij natura qui à patre recipit.vt patet Matth.15.& Ioannis 3. Quintò, quia à patre docetur & iuuatur, vt patet Ioan.5.& Ioan.15. quod est indigentis.Sextò,quia recipere præceptho obedire,orare,& mitti, inferioris esse videtur. hæc autem de filio leguntur, vt patet Ioan.13.Sicut mandatum,&c. Philip.2.Factus est obediens,&c.Ioan.14.Ego rogabo,&c.Galat.4. Cum venit, &c. Septimò, quia Christus clarificatus est à patre. Ioan.12. Pater clarifica, &c. & ab eo suscitatus, ad Rom. 8. & exaltatus. Actuum 2. ex quibus videtur quòd sit patre inferior. Octauò, quia in patre nullus inuenitur defectus, in filio autem inuenitur defectus potestatis.Matth.20. Sedere, &c. & defectus scientiæ.Matth.24. De die autem,&c.& defectus quietæ affectionis, cum scriptura asserat in eo fuisse tristitiam & iram,& huiusmodi. Nonò,quia inuenitur in scripturis quòd filius Dei sit creatura, vt patet Ecclesiastici 24. Dixit mihi creator, &c. & , Abinitio, &c. Decimò,quia connumeratur creaturis. Ecclesiastici 24. Ego ex ore,&c.& Colossen.1. dicitur quòd est primogenitus eius vnum creaturæ. Vndecimò, quia Christus volebat vt discipuli eius vnum essent,sicut pater & filius vnum sunt.Ioannis 17.non autem volebat discipulos esse vnum per essentiam. Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas hanc fuisse Arrij & Eunomij opinionem, eámque ex dictis Platonicorum exortam esse ponentium summũ Deum patrem, & creatorem omnium rerum, à quo effluxisse quandam mentem dicebant,in qua essent omnium rerum formæ,superiorem omnibus aliis rebus,quam paternum intellectum,& post hanc animam mundi,deinde alias creaturas.

creaturas.Huic etiam consonat Auicennæ positio ponentis supra animam cœli intelligentiam mouẽtem primum cœlum,supra quam Deum in summo ponebat.

Improbatio positionis Arrij. Cap. 7.

HANC autem positionem diuinæ scripturæ repugnare manifestè potest percipere si quis sacrarum scripturarum dicta diligenter considerat.

Cum enim scriptura diuina & Christum Dei filium, & angelos Dei filios nominat: alia tamen & alia ratione. Vnde Apostolus Hebræo. 1. dicit: Cui dixit aliquando angelorum, filius meus es tu: ego hodie genui te? quod ad Christũ asserit esse dictũ. Secũdum autem positionem prædictam eadem ratione angeli fili Dei dicerentur, & Christus. vtrisque enim vnum nomen filiationis competeret secundum quandam sublimitatem naturæ in qua creati sunt à Deo.Nec obstat si Christus sit excellentioris naturæ præ aliis angelis: quia etiam inter angelos ordines diuersi inueniuntur, vt ex superioribus *patet:& tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. non igitur Christus filius Dei dicitur secundum quòd asserit prædicta positio.

2 Item, cum ratione creationis nomen filiationis diuinæ multis cõueniat,quia omnibus angelis & sanctis, si etiam eadem ratione Christus filius diceretur,non esset vnigenitus, licet per excellentiam suæ naturæ inter cæteros primogenitus posset dici.asserit autem eum scriptura esse vnigenitum, Ioannis 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. Non igitur ratione creationis Dei filius dicitur.

3 Amplius,nomen filiationis propriè & verè generationem viuentium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit:aliàs enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur:cum filios dicimus,aut discipulos, aut hos quorum curam gerimus. si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis:cum id quod creatur à Deo, non ex substantia Dei deriuetur, Christus verè filius dici non posset.dicitur autem verus filius 1.Ioannis vltimo: Vt simus,inquit, in vero filio eius Iesu Christo. Non igitur Dei filius dicitur quasi à Deo creatus in quantacunque naturæ excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

4 Præterea, si Christus ratione creationis filius dicitur,non erit verus Deus. nihil enim creatum Deus potest dici nisi per quandam similitudinem ad Deum. ipse autem Iesus Christus est verus Deus. cum enim Ioan. dixisset: Vt simus in vero filio eius:subdidit,Hic est verus Deus, & vita æterna. non igitur Christus filius Dei dicitur ratione creationis.

5 Amplius, Apostolus ad Roman. 9. dicit: Ex quibus Christus est secundum carnẽ, qui est super omnia Deus benedictus in secula amen.& ad Titum 2. Expectantes beatam spem,& aduentum gloriæ magni Dei & saluatoris nostri Iesu Christi. & Hiere. 23. dicitur: Suscitabo Dauid germen iustum.& postea subditur: Et hoc est nomen quod vocabunt eum:dominus iustus noster.vbi in Hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici: ex quibus apparet quòd filius Dei est verus Deus.

6 Præterea, si Christus verus filius est, de necessitate sequitur quòd sit verus Deus. non enim verè filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciẽ generantis procedat. oportet enim quòd filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus filius Dei, oportet quòd sit verus Deus.non est igitur aliquod creatum.

7 Item, nulla creatura recipit totam plenitudinem diuinæ bonitatis: quia sicut ex superioribus patet, perfectiones à Deo in creaturas per modum cuiusdam descẽsus procedunt: Christus autem habet in se totam plenitudinem diuinæ bonitatis. Dicit enim Apostolus ad Colossen. 2. In ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis. Christus ergo non est creatura.

8 Adhuc, licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quàm intellectus hominis: tamen multum deficit ab intellectu diuino. intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino. dicit enim Apostolus ad Colossen. 2. quòd in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ abscõditi. non est igitur Christus filius Dei creatura.

9 Amplius, quicquid Deus habet in seipso, est eius essentia. vt in primo ostẽsum est. omnia autẽ quæ habet pater, sunt filij. dicit enim ipse filius, Ioãnis 16. Omnia quæ habet pater, mea sunt. & Ioãnis 17. ad patrẽ loquẽs ait: Mea omnia tua sunt, & tua mea sunt. Est ergo eadẽ essentia & natura patris & filij.nõ est igitur filius creatura.

10 Præterea, Apostolus dicit Philip. 2. quòd filius antequam existimaret semetipsum formam serui accipiẽs, in forma Dei erat.per formam autem Dei non aliud intelligitur quàm natura diuina: sicut per formam serui non intelligitur aliud quàm humana natura:est ergo filius in natura diuina:non est igitur creatura.

11 Item, nihil creatum potest esse Deo æquale. filius autem est patri æqualis. dicitur enim Ioannis quinto: Quærebant eum Iudæi interficere:quia non solùm soluebat sabbathum, sed & patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Hæc est ergo euangelistæ narratio, cuius testimonium verum est, quòd Christus filium Dei se dicebat,& Deo æqualem:& propterea eum Iudæi persequebantur. Nec dubium est alicui Christiano quin illud quod Christus de se dixit,verum sit: cum & Apostolus dicat Philip. 2. hoc non fuisse rapinã,quòd æqualem se esse patri arbitratus est.est ergo filius æqualis patri.non est igitur creatura.

12 Amplius, in Psal. legitur non esse similitudinem alicuius ad Deum,etiã inter angelos qui filij Dei dicuntur: Quis, inquit, similis erit Deo in filiis Dei? & alibi: Deus quis similis erit tibi? quod de perfecta similitudine accipi oportet: quod patet ex his quæ in primo libro tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in viuendo.dicitur enim Ioãnis quinto:Sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit & filio vitam habere in semetipso. non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

13 Adhuc, nulla substantia creata repræsentat Deum quantũ ad eius substantiã. quicquid enim ex perfectione cuiuscunque creaturæ apparet,minus est quàm quod Deus est: vnde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. filius autem repræsentat patrẽ. dicit enim de eo Apostolus Colossen. 1. quòd est imago inuisibilis Dei. & ne æstimetur esse imago deficiens,essentiam Dei non repræsentans, per quam nõ posset cognosci de Deo quid est,sicut vir dicitur imago Dei. 1. Cor. 11. ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repræsentãs, ad Hebr. 1. dicente Apostolo: Cum sit splẽdor gloriæ,& figura substantiæ eius. Non est igitur filius Dei creatura.

14 Præterea, nihil quod est in aliquo genere, est vniuersalis causa eorum quæ sunt in genere illo: sicut vniuersalis causa hominum non est aliquis homo. nihil enim suiipsius est causa. sed sol qui est extra genus hu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

manum,est vniuersalis causa generationis humanæ, & vlterius Deus: filius autem est vniuersalis causa creaturarum. dicitur enim Ioannis primo; Omnia per ipsum facta sunt. & Prouerbiorũ octauo dicit sapientia genita: Cum eo eram componens omnia. & Apostolus dicit ad Coloss. 1. In ipso condita sunt vniuersa in cælo & in terra: ipse igitur non est de genere creaturarum.

15 Item, ex ostensis in secundo libro manifestum est quòd substantiæ incorporeæ quas angelos dicimus, nõ possunt aliter fieri quã per creationẽ. Et etiam ostẽsum est quòd nulla substantia potest creare: sed solus Deus. sed Dei filius Iesus Christus est causa angelorũ, eos in esse producẽs. dicit enim Apostolus: Siue throni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsũ & in ipso creata sunt: ipse igitur filius nõ est creatura.

16 Præterea, cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura. quod enim nõ habet humanam speciem, nec actionem humanã habere potest propriæ autem actiones Dei conueniunt filio, sicut creare, vt iam ostensum est, continere & conseruare omnia in esse, & peccata purgare: quod est propriũ ipsius Dei, vt ex superioribus patet. Dicitur autem de filio ad Coloss. 1. quòd omnia in ipso constant. & ad Hebræos. 1. dicitur quòd portat omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens. filius igitur Dei est naturæ diuinæ, & non est creatura. Sed quia posset Arrianus dicere quòd hoc filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solùm per virtutem principalis agentis: hanc positionem Dominus excludit Ioannis quinto dicens: Quæcunque enim ille fecerit, hæc & filius similiter facit. sicut igitur pater per se operatur & propria virtute, ita & filius.

Vlterius etiã ex hoc verbo cõcluditur quòd sit eadem virtus & potestas filij & patris. non solùm enim dicit quòd filius similiter operatur sicut & pater, sed quod eadem, & similiter. idem autem non potest esse operatum eodem modo à duobus agentibus nisi dissimiliter: sicut idem fit à principali agente, & instrumẽto, vel similiter. & tunc oportet quòd conueniant in vna virtute, quæ quidem virtus quandoque congregatur ex diuersis virtutibus in diuersis agẽtibus inuentis: sicut patet in multis trahentibus nauem. omnes enim similiter trahunt: & quia virtus cuiuslibet imperfecta est, & insufficiens ad istum effectum, ex diuersis virtutibus congregatur vna virtus omnium quæ sufficit ad trahendum nauem. hoc autem non potest dici in patre & filio. virtus enim Dei patris non est imperfecta, sed infinita, vt in primo ostensum est. oportet igitur quòd eadem numero sit virtus patris & filij. & cum virtus sequatur naturã rei, oportet quòd eadem numero sit natura & essentia patris & filij. quod etiam ex precedentibus concludi potest. nam si in filio est natura diuina, vt multipliciter ostẽsum est: cum natura diuina multiplicari non possit, vt in primo libro ostensum est: sequitur de necessitate quòd sit eadem numero natura & essentia in patre & filio.

17 Item, vltima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni, & cui soli est *Ca.120. honor latriæ exhibẽdus, vt in tertio lib. *est ostensum. beatitudo autem nostra in Dei filio est. dicit enim Ioan. 17. Hęc est vita æterna, vt cognoscant te, scilicet patrem, & quem misisti Iesum Christum. & 1 Ioã vl. dicitur de filio quòd est verus Deus, & vita æterna. Certum est autem nomine vitæ æternæ in scripturis sacris vltimam *Isaia.11.* beatitudinem significari. dicit enim Isaias de filio, vt apostolus inducit: Erit radix Iesse. & qui exurget regere gentes: in eo gentes sperabunt: dicitur enim in Ps. Et adorabũt eum omnes reges, omnes gẽtes seruiẽt ei, & 1oã. 5. dicitur: Omnes honorificent filiũ sicut honorificãt patrem. & iterũ in Psal. dicitur: Adorate eum omnes angeli eius. quod de filio apostolus introducit Hæbreo. primo. Manifestum est igitur filium Dei verum Deum esse. *Rom.15.*

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quæ superius* contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse non factum sed verum. Ex præmissis igitur & consimilibus sacræ scripturæ documentis Ecclesia catholica edocta Christum verum & naturalem Dei filium confitetur coæternum patri, & æqualem, & verum Deum, eiusdem essentiæ & naturę cum patre, genitum, non creatum, nec factum. Vnde patet quòd sola ecclesiæ catholicæ fides verè confitetur generationem in Deo: dum ipsam generationẽ filij ad hoc refert quòd filius accepit diuinam naturam à patre. Alij verò hæretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationẽ referunt: Photinus quidem & Sabellius ad humanam, Arrius autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam, digniorem cæteris creaturis. Differt etiam Arrianus à Sabellio & Photino, quòd huiusmodi generationem prædictam asserit ante mundum fuisse: illi verò eam fuisse negant ante natiuitatem ex virgine. Sabellius tamen à Photino differt in hoc quòd Sabellius Christum verum Deum confitetur & naturalem: non autem Photinus, sed neque Arrius: sed Photinus purum hominem, Arrius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura & humana. Hi aliam esse personam patris & filij confitentur: quod Sabellius negat. Fides ergo catholica media via incedens confitetur cum Arrio & Photino contra Sabellium aliam personam patris & filij, & filium genitum, patrem verò omnino ingenitum: cum Sabellio verò contra Photinum & Arrium, Christum verum & naturalem Deum, & eiusdem naturæ cum patre: licet non eiusdem personæ. Ex quo etiam iudicium veritatis catholicæ sumi potest. nam vero, vt philosophus dicit, etiã falsa testantur: falsa verò non solũ à veris, sed etiã ab inuicẽ distant.

Super cap. 7.

CONTRA prædictam Arrij & Eunomij positionem arguit sanctus Thom. author. scripturæ, & primò sic. Secundum positionem prædictam eadem ratione angeli filij Dei dicerentur & Christus, quia virtusque secundum quandam similitudinem naturæ in qua creati sunt, nomen filiationis competeret: hoc autem constat esse falsum. Nam ad Hebræ. primo dicitur, Cui dixit aliquando angelorum, Filius meus es tu, ego hodie genui te? Si dicatur illud non sequi, quia Christus est excellentioris naturæ, hoc nõ obstat, quia etiam inter angelos diuersi ordines inueniuntur, & tamen omnibus eadem ratio filiationis conuenit. Secundò, Christus non esset vnigenitus, cuius oppositum dicitur Ioan. 1. probatur consequentia, quia nomen filiationis ratione diuinæ creationis etiam omnibus angelis & sanctis conuenit. Tertiò, Si nõ diceretur filius nisi ratione creationis, Christus verè filius dici non posset, sed huius oppositum dicitur primæ Ioan. vltimo. ergo &c. probatur sequela, quia nomen filiationis propriè & verè generationem viuentium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit, quod non est in creatione. Quartò. Christus non esset verus Deus, quia nihil creatum potest dici Deus nisi per quandam similitudinem ad Deum potest dici Deus nisi per quandam similitudinem ad Deum, sed hoc est falsum, vt patet primæ Ioan. vltimo: Hic est verus Deus &c. *Forma probationis.*

ADVERTENDVM pro hac ratione & præcedẽti, quòd verum potest dupliciter accipi. Vno modo vt distinguitur contra falsum, sicut propositio qua significatur sicut est in re, dicitur vera, falsa autem qua significatur non sicut est in re. Alio modo vt distinguitur contra similitudinarie sumptum: quomodo dicimus viuum animal esse verum animal, pictum autem nõ esse verum animal, sed per quandam similitudinem. Cũ ergo dicitur Christus esse verus filius Dei, & verus Deus, accipitur verũ secundo modo. & est sensus quod est filius Dei, & Deus secundum propriam & essentialem horum nominum significationẽ. Quinto. Ad Rom. 9. dicitur: Qui est super omnia Deus, &c. & ad Titum 2. Expectantes beatam spem, &c. & Hiere. 23. Suscitabo Dauid germen iustum. & subditur: Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster. vbi in Hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo dici certum est. ergo filius Dei est verus Deus. Sextò. Si Christus verus filius est, scilicet Dei, necesse est quod sit verus Deus, quia non potest verè filius dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat, sed simpliciter est verus filius Dei, ergo &c. De materia huius rationis inferius erit sermo. Septimò. Christus habet in se totam plenitudinem diuinæ bonitatis, vt patet ad Colossen. 2. ergo &c. patet consequentia, quia nulla creata recipit totam plenitudinem diuinæ bonitatis. Octauò. Intellectus Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino, cum dicatur ad Coloss. 2. quòd in ipso sunt omnes thesauri, &c. ergo &c. *Dissolutio.*

ADVERTENDVM, quòd non loquitur hic sanctus Thomas de intellectu animæ Christi, qui est intellectus humanus. Nam de hoc non est verum quòd adæquet diuini intellectus cognitionem, vt superius est ostensum: sed loquitur de intellectu ipsius absolutè, quia scilicet in Christo est aliquis intellectus non deficiens in cognitione ab intellectu diuino: quod cum huiusmodi non possit esse alius intellectus quàm diuinus, sequitur in Christo esse diuinum intellectum, & consequenter quòd Deus. Nonò. Omnia quæ habet pater, sunt filij, vt patet Ioan. 16. & 17. ergo est eadem essentia & natura patris & filij. ergo &c. probatur prima conseq. quia quicquid habet Deus in se ipso, est eius essentia. Decimò. Filius antequam exinaniret semetipsum formam serui accipiens, in forma Dei erat, vt dicitur Philip. 2. sed per formam Dei intelligitur natura diuina, sicut per formam serui intelligitur natura humana, ergo &c. Vndecimò. Filius est patri æqualis, quoniam vt patet ex narratione Ioannis euangelistæ, capit. 5. Iudæi Christum persequebantur, quia dicebat se esse æqualem Deo. Non est autem dubium Christiano, verum esse quod Christus de se dixit, cum & Apostolus dicat Philip. 2. non fuisse rapinam quòd æqualem se esse patri arbitratus est, ergo &c. probatur consequentia, quia nihil creatum potest esse æquale Deo.

ADVERTENDVM autem, quòd quia disputatio hæc aduersus Christianum est suscipientem euangelium, ideo dixit sanctus Thomas non esse dubium Christiano verum esse quod Christus de se dixit. Nam infidelis posset dicere Christum se quandoque inaniter iactasse, sed Christiano nephas est hoc dicere. Duodecimò. Christus perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in viuendo. Ioan. 5. sicut pater &c. ergo &c. probatur consequentia, quia perfecta similitudine non legitur esse similis aliquis Deo, vt patet in Psalmo cum dicitur, Quis similis Deo, &c. & Deus quis similis erit tibi? Tertiodecimò. Filius repræsentat patrem quantum ad eius essentiam: Nam ad Coloss. 1. dicitur quòd est imago inuisibilis Dei: & quòd sit perfecta imago essentiam Dei repræsentans, per quã possit cognosci de Deo quid est, ostenditur Hebræ. 1. cum dicitur: Cum sit splendor, &c. ergo &c. probatur consequentia, quia nulla substantia creata repræsentat Deum quantum ad eius substantiã.

CIRCA hoc vltimum dictum occurrit dubium. Nam omnis creatura repræsentat Deum, cũ sit eius similitudo, sed nõ repræsentat eum quantum aliquod accidens, cum in Deo nullum sit accidens. ergo repræsentat eum quantum ad substantiam. ergo falsum est quòd nulla creatura repræsentat Deum quãtum ad eius substantiam. Respondetur quòd vnum repræsentare aliud quantum ad substantiam, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia repræsentat ipsam substantiam rei adæquatè & perfectè secũdum quòd per diffinitionem significatur. Alio modo, quia repræsentat rei substantiam inadæquatè & imperfectè, & non secundum omnem modum perfectionis essentialis. Isto secundo modo omnis creatura repræsentat Deum quantum ad eius substantiam, non autem primo modo. de hoc autem modo loquitur sanct. Thom. quod constat, quia loquitur de ea repræsentatione substantiæ per quam cognosci potest de re quid est. Illa enim est repræsentatio per quandam adæquationem repræsentatis & repræsentati. Quartodecimò. Filius Dei est vniuersalis causa creaturarum, vt patet Ioannis 1. Sapientiæ 8. & Coloss. 1. ergo non est de genere creaturarũ. probatur consequentia, quia nihil quod est in aliquo genere, est causa vniuersalis eorum quæ sunt in genere illo, sicut vniuersalis causa hominum non est aliquis homo, alioquin idem esset causa sui ipsius. Quintodecimò. Dei filius Iesus Christus est causa angelorũ, eos in esse producens, vt patet ex Apostolo dicente: Siue throni, siue dominationes, &c. ergo &c. probatur cõsequentia, quia angeli non possunt aliter fieri quàm per creationem, & nulla substantia creata potest creare, vt est ostensum in secundo, sed solus Deus. Sextodecimò. Propriæ actiones Dei conueniunt filio, sicut creare, vt est ostensum, continere & conseruare omnia in esse, & peccata purgare, quod est proprium Dei, vt patet ad Coloss. 1. & ad Hebræ. 1. ergo &c. probatur consequentia, quia nulli conuenit propria operatio alicuius rei cui non competit illius rei natura. Si dicatur quòd hæc filius facit non per propriam virtutem, sed per virtutem principalis agentis, cuius est instrumentum. Contrà arguitur, quia Ioan. 5. dicitur quòd quæcunque ille fecerit, hæc & filius similiter facit. Ex quibus duo habentur, vnum est, quòd sicut pater per se operatur, & propria virtute, ita & filius. Alterum est, quòd eadem est virtus & potestas filij & patris. cũ enim idem non possit esse à duobus agentibus eodem modo, sed dissimiliter, aut si similiter, oporteat vt conuenant in vna virtute: & filius omnia quæcunque facit, pater faciat, & similiter faciat: necesse est vt in vna virtute conueniat. hoc autem non est quasi ex multis virtutibus imperfectis in ipsis inuentis vna congregetur perfecta virtus, sicut ex virtutibus multorum trahentium nauem vna perfecta virtus fit, cum virtus Dei patris sit infinita, vt ostensum est in primo. ergo oportet vt eadem numero sit virtus patris & filij. Ex quo etiam vlterius infertur quòd oportet esse eandem numero essentiam patris & filij. cum virtus sequatur naturam rei. Id quod etiam hac ratione patet: quia natura diuina multiplicari non potest, vt in primo libro est ostensum.

AD HVIVS rei euidentiam considerandum est quòd vnius & eiusdem effectus non possunt esse duæ causæ totales eiusdem generis, & eiusdem ordinis, vt in præcedentibus est ostensum, sed bene eiusdem possunt esse plures causæ totales diuersorum generum, puta vna in genere causæ efficientis, altera in genere causæ finalis. Item possunt esse plures eiusdem generis, diuersorum ordinum, puta in genere causæ efficientis vna principalis, altera instrumentalis. Possunt etiam eiusdem esse plures causæ eiusdem ordinis, sed particulares & imperfectæ quasi integrantes vnam totalem & perfectam causam, sicut est de multis trahentibus nauem. Cum ergo hic dicitur idem non posse esse operatum à diuersis agentibus eodem modo, sed dissimiliter, &c. sensus est quòd idem non potest esse productũ à diuersis agentibus totalibus, nisi in diuerso ordine existant, ita scilicet quòd vnum sit principale, aliud verò instrumentale: aut si similiter, id est, secundum eundem ordinem aliquid procedat à pluribus, oportet illa conuenire in vna virtute, aut congregata ex multis imperfectis virtutibus, eò quòd ipsa sunt plura partialia agentia imperfecta simul constituentia vnum perfectum agens, aut vna numero simpliciter, in illis existens, vt illa dicantur non plura agentia subsistantiuè, sed vnum, licet sint plura supposita illa vna virtute agentia. Nam multum differt aliqua esse plura agentia, & illa esse plura supposita agentia. in prima enim cum li agentia sumatur subsistantiuè, significatur pluralitas virturis & formæ actiuæ: in secunda verò cum sumatur adiectiuè, significatur pluralitas tantùm suppositorum agentium. Decimoseptimò. Beatitudo nostra in Dei filio est, scilicet obiectiuè, vt patet Ioannis 17. & 1. Ioannis vltimo. Est etiam in eo ipes nostra, iuxta illud Isaiæ ab Apostolo introductum, Erit radix Iesse, &c. Est & illi honor latriæ exhibendus. Psalm. Et adorabunt eum, &c. & Ioan. 5. Omnes honorificent filium &c. & iterum in Psalm. Adorate eum omnes angeli eius. quod ad Hebrę. vltimo de Christo introducitur. ergo &c. probatur consequentia, quia illa soli Deo conueniunt, vt in tertio est ostensum. Addit vltimò sanctus Thomas, quòd ad hoc ostendendum valent etiam ea quæ contra Photinum sunt inducta ad ostendendum Christum verum Deum esse, non factum, sed genitum. *Quòd idẽ non potest esse operatum à diuersis agẽtibus eodẽ modo.*

EX ISTIS infert corollariè, quòd sola fides catholicæ Ecclesiæ quæ ponit filium coæternum patri, & cœqualem verúmque Deum eiusdem naturę & essentię cum patre, genitum, nõ creatum nec factum, verè confitetur generationem in Deo, ipsam ad hoc referendo, quòd filius accepit diuinam naturam à patre, hæreticis ipsam ad extraneã naturam referentibus: Photino quidem & Sabellio ad humanam, Arrio autem ad creaturã quandam cæteris creaturis nobiliorem. Quantum ad secundum comparat istas opiniones hæreticorum adinuicem, & ait quòd quantum ad generationem Arrius differt à Sabellio & Photino, quia ille ipsam asserit ante mundum fuisse, illi verò hoc negant. Quantum verò ad ipsum Christum differunt, quia Sabellius Christum verum Deum confitetur & naturalem, non autẽ Photinus neque Arrius. Differt verò Photinus ab Arrio, quia Photinus dicit ipsum purum hominem, Arrius autem dicit ipsum quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, diuina scilicet aliquo modo & humana. Quãtum autem ad personam filij differt Sabellius ab aliis, quia illi ponunt aliam esse personam patris & filij, quod Sabellius negat. Fides autem ca-

Universidad de Deusto
Biblioteca

catholica media via incedens, cum Ario & Photino cõcordat, ponens aliam esse personam patris, aliam filij, & filium esse genitum, patrem verò ingenitum. Cum Sabellio verò conuenit, Christũ dicens verum & naturalem Deũ, eiusdem naturæ cum patre, licet non eiusdem personæ. Ex quo infert sanct. Thomas, quòd ex hoc sumi potest iudicium catholicę veritatis, quoniam vt Philosophus ait, vero etiam falsa attestantur, falsa vero etiam abinuicem distant.

ADVERTENDVM, quòd falsa attestari dicuntur vel aliquando, non quidem ex ea parte qua falsa sunt, sed in quantum aliquid veritatis continent.

Solutio ad authoritates quas Arrius pro se inducebat.

Cap. 8.

QVIA verò veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quæ ex scripturis veritatis ab Arrianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiæ accommoda non esse. Cum enim ex scripturis diuinis ostensum * sit patris & filij eandem numero essentiam esse, & naturam diuinam secundum quam vterque verus dicitur Deus: oportet patrem & filium non duos deos, sed vnum Deum esse. Si enim plures dij essent, oporteret per consequens diuinitatis essentiam in vtroque partiram esse: sicut in duobus hominibus est alia & alia humanitas numero: & præcipuè cum non sit aliud diuina natura, & aliud ipse Deus, vt sumptà * ostensum est. ex quo de necessitate consequitur quòd existente vna natura diuina in patre & filio, sint pater & filius vnus Deus. licet ergo & patrem confiteamur Deum, & filium Deũ: non tamen recedimus à sententia qua ponitur vnus solus Deus, quam in primo & rationibus & authoritatibus firmauimus *. vnde etsi sit vnus solus verus Deus, tamen hoc & de patre & de filio prædicari confiteamur. Cum ergo Dominus ad patrem loquens dicit, Vt cognoscant te solum Deum verum: non sic intelligendum est quòd solus pater sit verus Deus, quasi filius nõ sit verus Deus: quod tamen manifestè scripturæ testimonio probatur: sed quòd illa quæ est vna sola vera deitas, patri conueniat: ita tamen quòd non excludatur inde & filius: vnde signanter non dixit Dominus, Vt cognoscant te solum verum Deum: quasi solus ipse sit Deus: sed dixit, vt cognoscant te. & addidit, solum Deum verum: vt ostenderet patrem cuius se filium protestabatur, esse Deum, in quo inuenitur illa quæ sola est vera diuinitas. Et quia oportet verum filium eiusdem naturæ esse cum patre: magis sequitur quòd illa quæ sola est vera diuinitas, filio conueniat, quàm ab ea filius excludatur. Vnde & Ioannes in fine primæ suæ canonicæ quasi hæc verba Domini exponens, vtrumque istorum vero filio attribuit, quæ hîc Dominus dicit de patre, scilicet quòd sit verus Deus, & quòd in eo sit vita æterna, dicens: Vt cognoscamus verum Deum: & simus in vero filio eius: hic est verus Deus, & vita æterna. Si tamen confessus esset filius quòd solus pater esset verus Deus, non propter hoc à vera diuinitate filius excludi intelligendus esset. nam quia pater & filius sunt vnus Deus, vt ostensum * est: quicquid ratione diuinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso. non enim propter hoc quòd Dominus dicit Matthę vndecimo: Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius: intelligitur vel pater à sui cognitione excludi, vel filius. Ex quo etiam pater quòd vera filij diuinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit, Quem suis temporibus ostendet beatus & solus potens, rex regũ, & dominus dominantium: non enim in his verbis pater nominatur, sed id quod est cõmune patri & filio. Nã & filius sit rex regũ, & dominus dominantiũ, manifestè ostẽditur Apo. 19. vbi dicitur: Vestitus erat veste aspersa sãguine: & vocabatur nomẽ eius Verbũ Dei. Et postea subditur: Et habet in vestimẽto & in femore suo scriptũ, Rex regũ, & dominus dominantiũ. nec ab hoc quod subditur, Qui sol° habet immortalitatẽ, excluditur filius, cũ & sibi credẽtibus immortalitatẽ cõferat: vnde dicitur Ioã. 11. Qui credit in me, nõ morietur in ęternũ. Sed & hoc quod subditur, quẽ nemo hominũ vidit sed nec videre potest: certũ est filio cõuenire: cũ dñs dicat Mat. 11. Nemo nouit Filiũ nisi Pater. Cui non obstat ꝙ visibilis apparuit. hoc enim secũdum carnẽ est factũ: est autẽ inuisibilis secũdũ deitatẽ, sicut & Pater. Vnde apostolus in eadẽ epistola dicit, Manifestè magnũ est pietatis sacramẽtũ, quod manifestatũ est in carne. nec cogit quòd hæc de solo patre dicta intelligamus, qua dicitur quasi oporteat aliũ esse ostendentẽ, & aliũ ostensum: nã & filius seipsum ostendit. dicit enim ipse Ioan. 14. Qui diligit me, diligitur à patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. vnde & ei dicimus, ostẽde facie tuã, & salui erimus. Quòd autẽ Dominus dicit, Pater maior me est: qualiter sit intelligẽdũ, apostolus docet: cũ enim maius referatur ad minus: oportet intelligi hoc dici de filio secundum quòd est minoratus. ostendit autem apostolus eum esse minoratum secundum assumptionẽ formæ seruilis: ita tamẽ, quòd Deo patri æqualis existat. Cũ in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualẽ Deo: sed semetipsum exinaniuit formã serui accipiẽs. Nec est mirum si ex hoc pater eo maior dicatur: cũ etiã ab angelis eum minoratum apostolus dicat Hebr. 2. Eũ, inquit, qui modico ab angelis minoratus est, videmus Iesum propter passionẽ mortis gloria & honore coronatum. Ex quo etiam patet quod secundum eandem rationem dicitur filius esse patri subiectus, scilicet secundum humanam naturam: quòd ex ipsa circunstantia literæ apparet. præmiserat enim Apostolus: Per hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorũ. Et postea subiungerat quòd vnusquisque resurget in suo ordine: primùm Christus: deinde ij qui sunt Christi. Et postea addit: deinde filius, cum tradiderit regnum Deo & patri. Et ostenso quale sit hoc regnum: quia scilicet oportet ei omnia esse subiecta: consequenter subiungit: Cũ subiecta illi fuerint omnia: tunc ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia. ipse ergo contextus literæ ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quòd est homo. sic enim mortuus est & resurrexit: nam secũdum diuinitatem cum omnia faciat quæ facit pater, vt ostensum est: etiam ipse sibi subiecit omnia. Vnde & apostolus dicit ad Philippens. 3. Saluatorem expectamus dominum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ secundum operationem qua possit sibi subiicere omnia. Ex eo autem quòd pater filio dare dicitur in scripturis, ex quo per scripturam sequitur ipsum recipere: non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso: sed hoc requiritur ad hoc quòd filius sit. non enim filius dici posset, nisi à patre genitus esset: omne autem genitum à generante naturam recipit generantis. per hoc ergo quòd pater filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quàm filij generatio, secundum quam pater dedit filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest. Dicit enim dominus, Ioan. 10. Pater quod dedit mihi, maius omnibus est. Id autem quod maius omnibus est, diuina natura est, in qua filius est patri æqualis: quod ipsa verba Domini ostendunt. præmiserat enim quòd oues suas nullus de manu eius rapere posset. ad cuius probationem inducit verbũ propositum, scilicet quòd id quod est sibi à patre datũ, maius omnibus sit: & quia de manu patris (vt subiungit) nemo rapere potest: ex hoc sequitur quòd nec de manu filij: nõ autem sequeretur, nisi per id quod est sibi à patre datũ, esset patri æqualis. Vnde ad hoc clarius explicandũ subdit: Ego & pater vnũ sumus. similiter eriã Apostolus ad Philippenses secundo dicit: Et dedit illi nomẽ quod est super omne nomẽ: vt in nomine Iesu omne genu flectatur, cælestiũ, terrestriũ, & infernorum. Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quàm nomẽ diuinitatis. ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundũ quã pater filio verã deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quòd omnia sibi dicuntur esse data à patre: non autẽ essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo diuinitatis quæ est in patre, esset in filio. sic igitur ex hoc quòd sibi patrem dedisse asserit, se verũ filium cõfiteri, contra Sabellium. Ex magnitudine verò eius quod datur, patri se cõfiteri esse æqualẽ, vt Arrius cõfundatur. Patet igitur quòd talis donatio indigẽtiã in filio nõ designat. non enim antè fuit filius quàm sibi daretur, cũ generatio eius sit ipsa donatio. Neque plenitudo dati hoc patitur, vt indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obstat prædictis quòd ex tempore filio pater dedisse legitur in scripturis: sicut Dominus post resurrectionẽ dicit discipulis, Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra. & Apostolus ad Philippenses secundo dicit: quòd propter hoc Deus ipsum exaltauit, & dedit illi nomen quod est super omne nomen: quia factus fuit obediens vsque ad mortem: quasi hoc nomen non habuerit ab æterno. est enim consuetus scripturæ modus, vt aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt: hoc autem quòd filius ab æterno vniuersalem potestatem & nomẽ diuinum acceperit, post resurrectionem prædicantibus discipulis mundo est manifestatum: & hoc etiam verba Dei ostendunt. Dicit enim Dominus Ioannis decimo septimo: Clarifica me pater apud temetipsum claritate quam habui priusquam mundus fieret. petit enim vt sua gloria quam ab æterno à patre recepit vt Deus, in eo iam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est quomodo filius docetur, cum non sit ignorans ostensum est enim in primo libro, quòd intelligere & esse in Deo idem sunt. Vnde communicatio diuinæ naturæ, est etiam intelligentiæ communicatio. communicatio autem intelligentiæ, demonstratio vel locutio siue doctrina potest dici. Per hoc ergo quòd filius sua natiuitate à patre naturam diuinam acceperit, dicitur vel à patre audiuisse, vel pater ei demonstrasse: vel siquid aliud simile legitur in scripturis: non quòd prius filius ignorans aut nesciens fuerit, & postmodum eum pater docuerit. Confitetur enim Apostolus 1. ad Corinth. 1. Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam. Non est autem possibile quòd sapientia sit ignorans, neque quòd virtus infirmetur. Ideo etiam quod dicitur, Nõ potest filius à se facere quicquam: nullam infirmitatem agendi demõstrat in filio: sed quia cum Deo non sit aliud agere quàm esse: nec sua actio sit aliud quàm sua essentia, vt suprà probatum est: ita dicitur quòd filius non possit à se agere, sed agat à patre, sicut quòd non potest à se esse, sed solùm à patre. si enim à se esset, iam filius non esset. Sicut ergo filius non potest nõ esse filius, ita à se agere non potest. quia verò eandem naturam accipit filius quam habet pater, & ex consequenti eandem virtutem: licet filius à se non sit, nec à se operetur: tamen est per se, & per se operatur: quia sicut est per propriã naturam quam accepit à patre, ita per propriam naturam à patre acceptam operatur. vnde postquam Dominus dixerat: Non potest filius à se facere quicquam: vt ostenderet quòd licet non à se, tamen per se filius operatur, subiungit: Quæcunque ille fecerit, scilicet pater, hæc & filius similiter facit. Ex præmissis etiam apparet qualiter pater præcipiat filio, & filius obediat patri: aut patrem oret: aut mittatur à patre: hæc enim omnia filio cõueniunt secundũ quòd est patri subiectus: quòd non est nisi secundum humanitatem assumptam, vt ostensum est. pater ergo filio præcipit vt subiecto sibi secundũ humanam naturam: & hoc etiã verba Domini manifestant. Nam cum Dominus dicat, Vt cognoscat mundus quia diligo patrem, & sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio: quod sit istud mãdatum, ostenditur per id quod subditur: Surgite, eamus hinc. hoc enim dixit ad passionem accedens. mandatum autem patiendi manifestum est filio non competere nisi secundum humanam naturam. Similiter vbi ait, Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea: sicut & ego præcepta patris mei seruaui, & maneo in eius dilectione: manifestum est hæc præcepta ad filium pertinere prout à patre diligebatur vt homo: sicut ipse discipulos vt homines diligebat. Et quòd præcepta patris ad filium accipienda sint secundum humanam naturam à filio assumptam, apostolus ostendit, docens filium obedientem patri fuisse in his quæ pertinent ad humanam naturam. dicit enim ad Philippenses secundo: Factus est obediens patri vsque ad mortem. Ostendit etiã apostolus quòd orare filio conueniat secundum humanam naturam. dicit enim ad Hebræos quinto, quòd in diebus carnis suæ preces supplicationẽsque ad eum qui posset illum salvum à morte facere, cum clamore valido & lacrymis offerens, exauditus est pro sua reuerentia. Secundum quid etiam missus à patre dicatur, apostolus ostendit ad Galatas quarto dicens: Misit Deus filium suum factum ex muliere. Eo ergo dicitur missus, quo est factus ex muliere: quod quidem secundum carnem assumpram certum est sibi conuenire. Patet igitur quòd per hæc omnia non potest ostendi filius patri esse subiectus nisi secundum humanam naturam. Sed tamen sciẽdum est quòd filius mitti à patre dicitur etiam inuisibiliter inquantum Deus, sine præiudicio æqualitatis quam habet ad patrem, vt infrà ostendetur cũ agetur de emissione Spiritus sancti. Similiter etiam pater quòd per hoc quòd filius à patre clarificatur vel suscitatur vel exaltatur, non potest ostendi quòd filius sit minor patre, nisi secundum humanam naturam. non enim filius clarificatione indiget quasi de nouo claritatem accipiens: cum eam profiteatur se ante mundum habuisse: sed oportebat quòd sua claritas quæ sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem & miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum. Vnde de eius occultatione dicitur Isaiæ quinquagesimotertio: Verè absconditus est vultus eius: vnde nec reputauimus eum. Similiter autem secundum hoc Christus suscitatus est, quòd est passus & mortuus, id est secundum carnem. dicitur enim primæ Petri quarto: Christo passo in carne, & vos eadem cogitatione armamini. Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quòd fuit humiliatus. nam & Apostolus

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicit Philip. 2. *Humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortem*: propter quod Deus exaltauit illum. Sic ergo per hoc quòd pater clarificat filium, suscitat, & exaltat: filius non ostenditur minor patre nisi secundù humanam naturam. nam secundum diuinam naturam qua est patri æqualis, est eadem virtus patris & filij, & eadem operatio: vnde & ipse filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistæ: Exaltare Domine in virtute tua. Ipse seipsum suscitat: quod de se dicit Ioānis decimo: Potestatem habeo ponendi animam meam, & iterum sumere eam. Ipse etiam non solùm seipsum clarificat, sed etiam patrē. dicit enim Ioannis decimoseptimo: Clarifica filium tuum, vt & filius tuus clarificet te. non quòd pater velamine carnis assumptæ sit occultatus, sed suæ inuisibilitate naturæ: quo etiam modo filius est occultus secundum diuinam naturam. nam patri & filio commune est quod dicitur Isaiæ quadragesimoquinto: Verè tu es Deus absconditus, Sanctus Israel saluator. Filius autem patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando. nam & ipse ibidem dicit: Manifestaui nomen tuum hominibus. Non est autem credendum quòd in Dei filio sit aliquis potestatis defectus, cum ipse dicat: Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra. Vnde quod ipse dicit, Sedere ad dexteram meā vel sinistram, non est meum dare vobis: sed quibus paratum est à patre meo: non ostēdit quòd filius distribuendarum cælestium sedium potestatem non habeat: cum per huiusmodi sessionem participat o vitæ æternæ intelligatur: cuius collationem ad se pertinere ostendit, cum dicit Ioannis decimo: Oues meæ vocem meam audiunt: & ego cognosco eas: & sequuntur me: & ego vitam æternam do eis. dicitur etiam Ioannis quinto: Quòd pater omne iudicium dedit filio. Ad iudicium autem pertinet vt pro meritis aliqui in cælesti gloria collocentur. vnde & Matthæi vigesimoquinto dicitur quòd filius hominis statuet oues à dextris, & hœdos à sinistris. Pertinet ergo ad potestatem filij statuere aliquem vel à dextris, vel à sinistris: siue vtrumque referatur ad differentem gloriæ participationem: siue vnum referatur ad gloriam, & alterum referatur ad pœnam. oportet igitur vt verbi propositi sensus ex præmissis sumatur. Præmittitur namque quòd mater filiorum Zebedæi accesserat ad Iesum, petens vt vnus filiorum eius sederet ad dexteram eius, & alius ad sinistram: & ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quòd ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur; sed quòd ad eum non pertinebat *illis* dare pro quibus rogabatur. non enim dixit: Sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare alicui: quin potius ostendit quòd suum erat hoc dare illis quibus erat paratum à patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quòd erat filius virginis, sed secundum quòd erat filius Dei: & ideo non erat suum hoc dare aliquibus, propter hoc quòd ad eum pertinebat secundum quòd erat filius virginis secundum propinquitatem carnalem: sed propter hoc quòd pertinebat ad eum secundum quòd erat filius Dei, quibus scilicet paratum erat à patre per prædestinationem æternam. Sed quòd etiam hæc præparatio ad potestatem filij Dei pertineat, ipse Dominus confitetur dicens Ioannis decimoquarto: In domo patris mei mansiones multæ sunt: si quò minus, dixissem vobis: quia vado parare vobis locum. Mansiones autem multæ, sunt diuersi gradus participandæ beatitudinis, qui ab æterno à Deo in prædestinatione præparati sunt. Cum ergo Dominus dicit quòd si in aliquo minus esset, id est, si deficerent præparatæ mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis: & subdit: dixissem vobis, quia vado parare vobis locum: ostendit huiusmodi præparationem ad suam potestatem pertinere. Neque etiam potest intelligi quòd filius horam aduentus sui ignoret: cum in eo sint omnes thesauri sapientiæ & scientiæ abscónditi: vt Apostolus dicit: & cum id quod maius est, perfectè cognoscat, scilicet patrem: sed hoc intelligendum est, quia filius inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non reuelauit. est enim consuetus modus loquendi in scripturis vt Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit: sicut habetur Genesis vigesimo secundo: Nunc cognoui quòd timeas Dominum, id est, nunc cognoscere feci: & sic per oppositum filius nescire dicitur, quòd non facit nos scire. Tristitia verò & timor & alia huiusmodi manifestum est quòd ad Christum pertineant secundum quòd homo: vnde & per hoc nulla minoratio potest in diuinitate filij deprehendi. Quòd autem dicitur sapientiam esse creatam: primò quidem potest intelligi non de sapientia quæ est filius Dei: sed de sapientia quam Deus indidit creaturis. dicitur enim Ecclesiastici primo: Ipse creauit eam, scilicet sapientiam, in spiritu sancto: & effudit illam super omnia opera sua. Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam à filio: vt sit sensus: Ab initio & ante secula creata sum, id est, præuisa sum creaturæ vniri. Vel per hoc quòd sapientia & creata & genita nuncupatur, modus diuinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur, accipit naturam generantis: quod perfectionis est: sed in generationibus quæ sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est: in creatione verò creans non mutatur: sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul filius creatus & genitus: vt ex creatione accipiatur immutabilitas patris: ex generatione vnitas naturæ in patre & filio: & sic huiusmodi scripturæ intellectum synodus exposuit: vt per Hilarium patet. Quòd verò filius dicitur primogenitus creaturæ: non ex hoc est quòd filius sit in ordinatione creaturarum: sed quia filius est à patre, & à patre accipit, à quo sunt & accipiunt creaturæ: sed filius accipit à patre eandem naturam, non autem creaturæ: vnde & filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam vnigenitus, propter singularem modum accipiendi. Per hoc autem quod Dominus ad patrem dicit de discipulis, Vt sint vnum, sicut & nos vnum sumus: ostenditur quidem quod pater & filius sunt vnum eo modo quo discipulos vnum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen vnionis modus non excludit essentiæ vnitatem, sed magis eam demonstrat. dicitur enim Ioannis tertio: Pater diligit filium: & omnia dedit in manu eius. per quod plenitudo diuinitatis ostenditur esse in filio: vt dictum est. Sic igitur patet quod testimonia scripturarū quæ Arriani pro se assumebāt, non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

Ad auth. S. Addu-cti.

Ad hebr. 1.

Ad Philip. 2.

Ad Ioan. 17.

Epilogus.

Solutio

Super cap. 8.

EXclusis falsis hæreticorū positionibus circa Christi generationem, accedit san. Tho. ad solutionem eorum quæ ab ipsis pro confirmatione suarū positionum sunt inducta. Et primò soluit rationes Arrij. secundò rationes Sabellij & Photini, cap. sequenti. Quantū ad primum præmittit quòd cum dicimus patrem & filium Deum esse, non dicimus duos esse deos, sed vnū, cum dictum sit eorum esse eadem numero diuinam naturam. Nam si essent plures dij, oporteret diuinitatis naturam in vtroque partitam esse, præcipuè cum non sit aliud diuina natura & ipse Deus. Ex quo patet quòd non recedimus à sententia quā ponitur vnus solus Deus.

ADVERTENDVM quòd hæc conditionalis san. Tho. Si essent plures dij, oporteret naturam diuinitatis partitam esse in vtroque. fundatur super hoc, quòd nomen substantiuum pluraliter non dicitur de aliquibus, nisi propter pluralitatem formę per ipsum significatæ in ipsis inuentam, sicut dicuntur plures homines propter plures humanitates in ipsis existentes. Addit autem præcipuè, cum non sit aliud natura diuina & ipse Deus, quia omnimoda identitas inter Deum & deitatem, illam conditionalem manifestiorem facit. Si enim Deus & deitas sunt omnino idē ex parte rei significatæ, & plures sunt dij, necesse est & plures deitates esse. Isto supposito, ad primam rationem dicitur primò, quòd cum loquitur ad patrem Dominus dicens, Vt cognoscant te solum &c. non est intelligendum quòd solus pater sit verus Deus, & filius non sit verus Deus: sed quòd illa quę sola vera deitas, patri conueniat. vnde dixit, vt cognoscāt te, hic scilicet punctuando, deinde addit, solum verum Deum: imò quia verum filium oportet esse eiusdem naturæ cum patre, magis sequitur quòd illa quæ est sola vera diuinitas, filio cōueniat, quām ab ea filius excludatur. vnde primæ Ioan. in fine vtrumque istorū, scilicet quòd sit verus Deus & quòd in eo sit vita æterna, filio attribuitur. Dicitur secundò, quod si etiam confessus esset filius solum patrem esse verum Deum, non propter hoc excludi filius intelligitur, quia cum pater & filius sint vnus Deus, quicquid ratione diuinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso: quod confirmatur ex eo quòd cum dicitur Matth. vndecimo, Nemo nouit filium nisi pater, neque quis patrem nisi filius: non intelligitur vel pater à sui cognitione excludi, vel filius.

Secundo dicitur.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd licet ista dictio solus ex parte prædicati nō propriè ponatur, sed tantum ex parte subiecti, vt dicitur prima q. 31. art. 3. tamen aliquando ex parte prædicati propter aliquam aliam implicationem ponitur. Vnde propositio ista, vt cognoscant te solum verum Deum, potest resolui sic, vt cognoscant te Deum, qui est solus verus Deus. Et potest etiam sic resolui: Vt cognoscant te patrem, qui solus ex verus Deus. In prima enim li solus ponitur ex parte prædicati, in secunda verò ex parte subiecti. In prima sensus est, patrem esse Deum, cuius scilicet Dei sola natura est vera deitas. In secunda verò sensus est, deitatem veram soli patri cōuenire. Vtrumque ergo sensum huius propositionis, dupliciter respondens san. Th. admittit. Et ad innuendum primum sensum quem in prima responsione accipit, inquit non dixisse euangelistam per quandam continuationem, vt cognoscant te solum verum Deum, sed quadam punctione interposita, scilicet vt cognoscant te: deinde quasi declarando quid sit pater, addidisse solum verū Deum: vt ostenderet patrē esse Deū, in quo inuenitur illa quæ sola est vera diuinitas. Ad innuendum autem secundum sensum quem in secunda accipit responsione, inquit si tamen cō sensus esset filius quòd solus pater esset verus Deus. Vbi aduertendum est ex doctrina ipsius loco prælegato art. 4. & 1. sen. d. 21. q. 1. ad 2. q. li solus potest excludere aliū masculinè, & potest excludere aliud neutraliter. Si excludat alium masculinè, sensus est q. nullus alius à patre est verus Deus. Et quia est alius à patre, per hoc excluditur filius à vera deitate: q. quia falsum esse supponitur, in hoc sensu talis propositio non est admittenda, nec ad hunc sensum eam sumit euangelista. Si autē excludat aliud neutraliter, sensus est nihil aliud à patre esse verum Deum: & quia filius non est aliud à patre, cum eorum sit vna numero substantia & essentia, ideo per ipsam non excluditur filius. Et ideo in hoc sensu admittens eam Sanctus Thomas inquit quòd propter hoc non excluditur à vera diuinitate filius: quia cum pater & filius sint vnus Deus, quicquid de patre ratione diuinitatis dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso: sensus est quòd quia pater non est aliud à filio, nec econuerso, imò sunt substantialiter & in deitate vnum, quod de vno dicitur, intelligitur de alio dici, de iis. q. quæ ad deitatē pertinēt, in qua sunt vnum, vel de iis quæ de altero illorum dicūtur ratione diuinitatis. quicquid enim dicitur de vno illorum quæ sunt vnum in aliquo, ratione illius in quo sunt vnū, intelligitur & de altero dici, cum in illo nō habeant distinctionē: sicut quia actio & passio sunt vnū in motu, quicquid de actione dicitur ratione motus, dicitur etiā de passione, vt esse actū imperfectum, esse actū existentis in potētia & huiusmodi. Ad secundam rationem respondetur ex dictis, & dicitur primò q. in illis verbis, quę suis operibus ostendet beatus solus rex regū, &c. nō excludi tur vera filij diuinitas: quia nō nominatur pater, sed id quod est cōmune patri & filio, scilicet beatus. vnde q. filius sit rex regū, &c. ostenditur Apocal. 19. Vestitus erat veste, &c. Dicitur secūdò q. nec ex illis verbis, qui solus habet immortalitatē, excluditur filius, cum & sibi credentibus immortalitatem conferat, vt dicitur Ioan. 11. similiter & quod subditur, quem nemo hominum vidit, &c. scilicet secundum deitatē, certum est filio conuenire, cū dicatur Matth. 11. Nemo nouit filium, nisi pater. quamuis secundum carnem factus sit visibilis, vt patet ex Apostolo in eadem epistola cum dicitur: Manifestum, &c. Dicitur tertiò quòd non cogit prædicta authorit. quasi oporteat alium esse ostendentē, & alium ostensum. nam & filius seipsum ostenditvt patet Ioannis decimoquarto: Qui diligit, &c. Et ei dicitur, Ostende faciem tuam, & salui erimus. Ad tertiam dicitur quòd pater dicitur maior filio secundum quòd filius est minoratus, hoc autem est secundum assumptionem formæ seruilis: ita tamen quòd Deo æqualis sit secundum formam diuinam, vt patet ex Apostolo ad Philip. 2. Cum in forma, &c. Dicitur secundò quòd mirum non est si pater ex hoc eo maior dicatur, quia etiam eum ab angelis esse minoratum dicitur ad Hebr. 2. Eum qui modico, &c. Dicitur tertiò quòd ex hoc etiam patet filium secundum humanitatem esse patri subiectum: quod ex ipsa circunstantia literæ Apostoli apparet: quæ ostendit hoc conuenire Christo secundum quòd mortuus est & resurrexit. Ad quartam dicitur primò quòd patrem dare filio, ex quo sequitur filium recipere, non ostendit aliquam indigentiam in filio, sed hoc requiritur ad hoc vt filius sit: quia non posset dici filius, nisi à patre genitus esset: vnde per hoc quòd pater dare filio dicitur, nihil aliud intelligitur quām filij generatio per quam pater dedit filio suo naturā. Dicitur secundò quòd ex eo quod datur, intelligi potest. Ioannis enim decimo ostenditur id quod datur filio, maius omnibus esse. hoc autem est diuina natura, in qua filius est patri æqualis. ad Philip. etiam secundo dicitur, quòd dedit illi nomē quod est super omne nomen, &c. tale autem est nomen diuinitatis. Item omnia sibi dicuntur esse data à patre, hoc autem non esset nisi omnis plenitudo diuinitatis quæ est in patre, esset in filio. Ex quibus patet hac datione generationem ipsam intelligi secundū quam pater filio veram deitatem dedit. Ex hoc infertur quòd cum Christus sibi patrem dedisse asserit, confitetur se verum filium contra Sabellium. ex magnitudine verò eius quod datur, confitetur se patri æqualem esse, contra Arrium. Dicitur tertiò quòd ex dictis patet talem donationem indigentiam in filio nō designare, tum quia non antè fuit filius quàm sibi daretur, tum quia plenitudo dati hoc non patitur vt indigere possit ille cui constat esse donatum. Si instetur: quia ex tempore pater dedisse filio legitur in scripturis, sicut post resurrectionem Dominus discipulis dicit, &c. Data est mihi, &c. & ad Philip. 2. dicitur quòd propter hoc Deus ipsum, &c. dicitur quòd consuetus scripturæ modus est vt aliqua dicantur esse vel fieri quando innotescunt, & sic intelligendum est de Christi potestate quæ post resurrectionem prædicantibus Apostolis est manifestata. hoc etiam ostenditur Ioannis decimoseptimo per verba ipsius, Clarifica me pater, &c.

Donatio qua pater donauit filio nullam eius indigentiam ostendit.

AD HVIVS responsionis euidentiam considerandum est quòd indigere aliqua re præsupponit esse. Nam quod non est, nō potest dici aliquo indigere: similiter indigere aliquo includit carentiam alicuius. quod enim nulla re caret, sed quod omnem habet perfectionem, indigere non potest propter primum. ergo dixit sanctus Thomas, quòd datio qua pater dat filio diuinam naturam, non ostendit indigentiam: quia ante ipsam donationem filius non erat, vt scilicet posset dici indigere: sed sicut ab æterno fuit, ita ab æterno à patre naturam accepit. Propter secundum dixit quòd plenitudo dati non patitur indigere illum cui datum est, etiam scilicet postquàm est: quia si sibi data est omnis boni plenitudo, iam nullo potest indigere.

Ad quintam dicitur primò, quòd filius per hoc quòd à patre naturam diuinam accepit, dicitur à patre audisse, & huiusmodi quia cum intelligere & esse in Deo sit idem, communicatio naturæ diuinæ est etiam intelligentiæ communicatio. comunicatio autem intelligentiæ, demonstrario vel locutio siue doctrina dici potest. Non autem tale quid dicitur quasi prius filius fuerit ignorans, & postea pater eum docuerit, cum 1. Cor. in. 1. dicatur Dei virtus & sapientia. non potest enim sapientia ignorans esse, neque virtus esse infirma. Dicitur secūdò quòd cum dicitur filius non posse à se facere quicquam, nullam infirmitatē agendi demōstrat in filio. sed quia cū in Deo non sit aliud agere

Universidad de Deusto
Biblioteca

quàm esse, nec sua actio sit aliud quàm sua essentia: ita dicitur filius non posse agere à se, sicut quòd non potest esse à se, sed solùm a patre. Dicitur tertiò q̃ licet filius à se non sit, nec à se operetur, est tamen per se, & per se operatur. quia sicut per propriã naturam quam accipit à patre, ita & per propriam naturam à patre acceptam operatur.

Dictis propositionibus 4, & per.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina san. Tho. 1. Sen. dist. 32. q. 2. ar. 2. q̃ istę propositiones a. & per, in hoc differunt: quia a, designat tantùm habitudinem principij per modum efficientis: sed per, designat habitudinẽ principij secundum quodlibet genus causæ. vnde illud quod est ab aliquo, est per illud, sed non conuertitur. Quia ergo in diuinis non potest esse habitudo nisi per modum principij effectiui siue originãtis, & per modum principij formalis, ista propositio per, in diuinis alteram tantùm illarum habitudinũ importat. bene itaque hic dicitur quòd filius non est à se, nec operatur à se, quia tunc significaretur q̃ à seipso haberet esse & operari, & non ab alio tanquam à principio originante: quod falsum est, cum habeat à patre esse & agere: sed bene dicitur per se esse & per se operari secundũ quòd ista præpositio per, constituitur in habitudine principij formalis. est enim formaliter per suam essentiam, & formaliter agit sua virtute. Nam per se, vt dicitur 5. Metaphysicæ, significat quod est per essentiã rei. Ad sextam dicitur primò quòd præcipere patrem filio, & filium patri obedire, conueniunt filio secundum quòd est patri subiectus, quod non est nisi secundũ humanitatẽ assumptam: quod ostenditur ex contex. Euangelii vbi allegatur, & etiam ex Apostolo ad Philip. 2. Dicitur secundò quòd etiam otare sibi conuenit secundum humanam naturam, vt patet per Apostolum ad Hebr. 5. Dicitur tertiò q̃ etiam missus dicitur secundum carnem assumptã, secundum q̃ factus est ex muliere, vt ostenditur ad Gal. 4. quamuis etiam mitti dicatur filius inuisibiliter à patre inquantum Deus, sine præiudicio æqualitatis ad patrem, vt inferius ostenderur.

Ad septimam similiter dicitur primò q̃ filius non dicitur clarificari à patre, nisi secundum humanam naturã, inquantũ sua claritas quæ occultata erat sub infirmitate carnis, per carnis glorificationem & miraculorum operationẽ manifestata est in fide credentium populorum. Dicitur secundò quòd etiam secũdum carnem suscitatus est, passus, & mortuus, vt patet 1. Petri 4. Dicitur tertiò q̃ etiam exaltatus fuit secundum q̃ fuit humiliatus, scilicet secundum carnem: vt patet ad Philip. 2. vnde ex prædictis non ostenditur filius esse minor patre nisi secundum humanitatem. Nam secundum diuinam naturam filius propria virtute se exaltat. Psal. Exaltare, &c. Seipsum suscitat. Ioan. 10. Potestatem, &c. Non solum seipsum sed etiam patrem clarificat. Ioã. 17. Clarifica, &c. non quidem claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando, qui suæ inuisibilitatẽ naturæ est occultus.

Ad octauam dicitur primò q̃ cum Christus dicit, Sedere autem, &c. non ostendit filium distribuendarum cælestium sedium potestatem non habere, tum quia per huiusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligitur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cum dicit Ioan. 10. Oues meæ, &c. tum quia vt dicitur Ioan. 5. pater omne iudicium dedit filio, ad iudicium autem pertinet vt pro meritis aliqui in cælesti gloria collocentur. Confirmatur etiam authoritate Mat. 25. vbi ostenditur ad potestatem filij pertinere statuere aliquem à dextris vel sinistris, siue referatur vtrunque ad differentem gloriæ participationem, siue vnũ referatur ad gloriã, & alterum ad pœnam. Dicitur secũdò quòd sensus prædictorum verborum est, quòd non erat suũ hoc dare inquantũ filius erat virginis, ratione cuius ad eũ pertinebat secundum carnalẽ propinquitatem, sed inquantum erat filius Dei, & quibus paratum erat à patre per prædestinationem æternam: quam quidem præparationẽ etiam ad filium pertinere ostenditur Ioan. 14. vbi dicitur, In domo, &c. Iste sensus ostenditur ex eo quòd cum mater illud peteret quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad Christũ, respondit quòd non pertinebat ad eum illis dare, non autem quòd nõ pertineat absolutè ad eius potestatẽ dare quod petebatur. Dicitur tertiò quòd non potest intelligi filium horam aduentus sui ignorare, cum in eo sint omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi, & etiã patrem (quod maius est) perfectè cognoscat ipsum, sed q̃ ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non reuelauit. consuetus enim modus in scripturis est vt Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit: vt patet Gene. 22. Nunc cognoui, &c. & sic per oppositum dicitur filius nescire quod non facit nos scire. Dicitur quartò quòd tristitia, timor, & huiusmodi ad Christum pertinent secundum quòd homo. Ad nonam dicitur primò quòd authoritas allegata potest intelligi non de ea sapientia quæ est filius Dei, sed de ea quam Deus indidit creaturis, de qua dicitur Ecclesiastici 1. Ipse creauit eam, &c. Dicitur secundò quòd potest etiam referri ad naturam creatam assumptam: vt sit sensus, Ab initio creata sum, id est, præuisa sum creaturæ vniti. Dicitur tertiò quòd potest etiam de filio intelligi, vt per hoc quòd sapientia & creata & genita nuncupatur, modus diuinæ generationis nobis insinuetur, vt scilicet ex creatione accipiatur immutabilitas patris, & ex generatione vnitas naturæ in patre & filio. & sic huiusmodi scripturæ intellectum synodus exposuit, vt patet per Hilarium.

ADVERTENDVM est quòd cum nomẽ aliquod in suo significato importat aliquid perfectionis & aliquid imperfectionis, non inconuenit illud in diuinis assumi ratione perfectionis quam importat, licet ratione importatæ imperfectionis nõ assumatur, vt est in doctrina san. Tho. vulgatissimum. Quia ergo in creatione creans nõ mutatur, quod perfectionis est, creatum vero nõ recipit naturã creantis, quod est imperfectionis: sicut per oppositum in generatione quod generatur, accipit naturã generantis, sed generans ipse apud nos mutatur: nõ est inconueniẽs creationẽ de filio Dei dici, inquantũ per ipsam significatur immutabilitas patris producentis. Et sic filius potest dici creatus, inquantum in sui productione pater nullo modo est mutatus. Ex quo sensu apparet propter hoc nõ debere filiũ Dei creaturã simpliciter & propriè dici, sed secundum quid tantùm & improprie, inquãtũ nomen creationis sibi non attribuitur ratione totius suæ significationis, sed tantùm ratione partis. Ad decimam dicitur quòd ex eo quòd filius dicitur primogenitus creaturæ, nõ ostenditur quòd sit in ordine creaturarũ, sed quòd est & accipit à patre, à quo sunt & accipiũt creaturę, licet ipse eandẽ naturam accipiat, non autẽ creaturæ, propter quod dicitur etiã vnigenitus. Ad vndecimã dicitur primò quòd loquitur filius de generatione per amorem, quo modo pater & filius sunt vnum, & discipulos vnum esse oportet. Dicitur secundò quòd hic vnionismodus, scilicet inter patrem & filium, non excludit essentiæ vnitatem, sed magis eam demonstrat, cum dicatur Ioan. 5. Pater diligit filium, &c.

Impropria & secundum quid filius dicitur creatus.

Respondetur ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad sextum.

Ad septimum.

Ad octauum.

Ad nonum.

Ad decimum.

Ad vndecimum.

Ad duodecimum.

Ad vltimum.

Solutio ad authoritates Photini & Sabellii.

Caput 9.

EX his autem consideratis apparet quòd nec ea quæ Photinus & Sabellius pro suis opinionibus ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmare possunt. Nam quod Dominus post resurrectionem dicit Matth. vltimo. Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra: non ideo dicitur quasi tunc de nouo hanc potestatẽ acceperit: sed quia potestas quã filius Dei ab æterno acceperat, in eodẽ homine facto apparere inceperat per victoriã quã de mortehabuerat resurgendo. Quòd verò Apostolus dicit ad Rom. 1. de filio loquens: Qui factus est ei ex semine Dauid: manifestè ostenditur qualiter sit intelligendũ ex eo quod additur, secundum carnẽ. non enim dixit q̃ filius Dei effectus simpliciter factus. sed q̃ factus esset ex semine Daturæ: sicut & Ioan. 1. dicitur: Verbum caro factum est. vnde etiam patet quòd hoc quod sequitur, Qui prædestinatus est filius Dei in virtute, secundum humanam naturam ad filium pertinet. Quòd enim humana natura filio Dei vniretur, vt sic homo posset dici filius Dei: nõ fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinantis. Similiter etiam quod idem Apostolus ad Philip. dicit quòd Deus Christum propter passionis meritum exaltauit: ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis. vnde & quod subditur: Dedit illi nomen, quod est super omne nomen: ad hoc referendum est, quòd nomen conueniens filio ex natiuitate æterna, manifestandum esset in fide populorum hoc conuenire filio incarnato: per quod & manifestũ est quid id quod dicit Petrus, quòd Deus Iesũ Christũ & Dominũ fecit: ad filium referendũ est secundum humanã naturã, in qua incepit id habere ex tẽpore, quod in natura diuinitatis habuit ab æterno. Quod etiam Sabellius introducit de vnitate deitatis, Audi Israel: Dominus Deus tuus Deus vnus est. &, Videte quòd ego sim solus, & non sit alius Deus præter me: sententiæ catholicæ non repugnat, quæ patrem & filiũ non duos deos, sed vnũ Deum esse confitetur, vt dictũ est. Similiter etiã quod dicitur, Pater in me manẽs ipse facit opera: & ego in patre, & pater in me est: nõ ostendit vnitatẽ personæ, vt volebat Sabellius: sed vnitatẽ essentiæ, quã Arrius negabat. Si enim esset vna persona patris & filij, nõ cõgruè diceretur pater esse in filio, & filius in patre: cũ non dicatur propriè idem suppositum in seipso esse, sed solùm ratione partium. quia enim partes in toto sunt, & quod conuenit partibus, solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. hic autem modus loquẽdi non cõpetit in diuinis, in quibus partes esse nõ possunt: vt in primo ostensum est. Relinquitur igitur cùm pater in filio, & filius in patre esse dicatur: quòd pater & filius non sint idem suppositum: sed ex hoc ostenditur quòd patris & filij sunt essentia vna. hoc enim posito, manifestè apparet qualiter pater est in filio, & filius in patre. Nam cum pater sit sua essentia, quia in Deo nõ est aliud esse, & essentiam habens: vt in primo est ostensum: relinquitur quòd in quocũque sit essentia patris, sit pater: & eadem ratione in quocunque est essentia filij, est filius. vnde cùm essentia patris sit in filio, & essentia filij in patre, ex hoc quòd vna est essentia vtriusque, vt fides catholica docet: sequitur manifestè quòd pater sit in filio, & filius sit in patre. Et sic eodem verbo Sabellij & Arrij error confutatur.

Super cap. 9.

OSTENSO quòd rationes Arrij contra catholicam fidem inualidæ sunt, vult S. Th. ex prædictis ostendere quòd nec etiam ea quæ pro suis opinionibus Photinus & Sabellius ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmant. Et primò respondet ad Photinum, secundò ad Sabellium. Quantum ad primum dicit ad primam authoritatem, quòd non dicit Christus datum filij potestatem quasi tunc eam de nouo acceperit, sed quia quã ab æterno acceperat, ea in ipso facto homine incœperat apparere per victoriam quam habuerat resurgendo. Ad secundam dicitur quòd filius Dei dicitur factus non simpliciter, sed secundũ carnem per assumptionem humanæ naturæ, quo modo dicitur: Verbum caro factũ est, vt patet per Apostolũ. Similiter dicitur prædestinatus secundum humanam naturam quæ ad filiũ pertinet, eius enim vnio cum filio non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinantis.

Ad tertiam dicitur primò q̃ ad humanã naturam in qua fuerat humilitas passionis, reis redũ est quod dicitur Deũ per passionis meritũ Christum exaltasse. Dicitur secundò q̃ sic intelligendum est patrẽ illi dedisse nomẽ super omne nomẽ, quod nomen conueniens filio ex natiuitate æterna, manifestandum erat in fide populorũ cõuenire filio incarnato. Ad quartã dicitur q̃ Petrus intellexit Deũ Iesum fecisse Christũ & Dominũ secũdũ humanã naturã, in qua incepit id habere ex tẽpore, quod in natura diuinitatis habuit ab æterno. Quantũ ad secundũ respõdetur primò ad authoritates à Sabellio inductas de vnitate deitatis, & dicitur quòd non repugnant catholicæ fidei ponẽtis patrẽ & filium non duos deos sed vnum Deum, vt dictum est superius.

Ad id quod Christus dicit, Pater in me manens, &c. dicitur q̃ ostendit vnitatẽ essentiæ, nõ autem vnitatẽ personæ. Si enim esset vna persona patris & filij, nõ congruè diceretur pater esse in filio, & econuerso, cum nõ dicatur propriè idem suppositũ in seipso esse, sed solùm ratione partiũ, quo modo aliquando totum dicitur esse in seipso, eò q̃ partes sunt in toto. quod enim cõque aliis partibus, solet attribui toti, qui modus in diuinis, in quibus partes esse non possunt, nõ congruit. Dicitur secũdò q̃ ex vnitate essentiæ apparet qualiter pater est in filio, & filius in patre. Nã cum pater sit sua essentia, relinquitur quòd in quocũque est essentia patris, sit pater. vnde cũ essentia patris sit in filio, sequitur quòd pater est in filio, & eadem ratione filius in patre. Et sic eodem verbo & Sabellij & Arrij error confutatur.

AD euidentiam eius quod hic secundo loco dicitur, considerandum est primò, quòd vnum esse in alio includit distinctionem illorum, eò quòd idem in seipso esse non possit, & quædam illorum vnionem. si enim aliqua omnino separata sunt, vnũ illorum nõ dicitur in alio esse. Dicitur ergo filius esse in patre, & econuerso, inquantũ cum sint duo supposita realiter distincta, habent vnam numero essentiam, quæ est eadem vtique suppositũ. nõ enim sola vnitas essentiæ in vtroque suppositũ est ratio huius, sed hæc vnitas simul cũ omnimoda identitate suppositi ad essentiam: vt patet ex S. Th. super Ioan. ca. 14. & in hoc ca. atque etiam prima parte q. 42. ar. 5. vnde talis vnitas essentiæ & identitas eius cum supposito est ratio quòd vnum dicatur esse in alio: distinctio verò inter ipsas personas huic inexistentiæ præsupponitur. Considerandũ secundò quòd licet semper quãdo vnum dicitur in alio esse, inter illa aliquã distinctionem esse oporteat, vbi tamen vnum est realiter in altero, non sufficit quæcunque distinctio, sed necesse est inter illa realẽ esse distinctionẽ: & ideo vbi vnũ ab altero realiter non distinguitur, nõ potest propriè dici vnum in alio esse: licet si secundũ rationem distinguantur, vnum possit dici esse in altero secundũ rationem, aliis cõditionibus requisitis ex istentibus, propter hoc essentia diuina nõ dicitur realiter esse in filio, si propriè loquamur, sed tantùm secundum modum intelligendi & significandi. non enim a filio realiter distinguitur: sed bene pater est in filio realiter, à quo distinguitur, cum sit idẽ quod sua essentia, ipsamque nõ deserat: & sua essentia sit in filio. Ex quo patet solutio ad argumenta Aureoli recitata à Capreolo primo sen. d. 19. cũ arguit q̃ eadem ratione posset cõcludi quòd filius esset in filio, & quòd filius esset in essentia, patet enim quòd optimè quidẽ arguitur patrem esse in filio: quia sua substantia est in illo, eò quòd pater & filius realiter distinguãtur. nõ autem hac ratione de illis quæ adducũtur, idẽ cõcludi potest, quia filius nec à seipso nec à sua essentia realiter distinguitur. Si autẽ instetur: quia non videtur ratio adducta à san. Th. cõcludere quòd pater sit in filio realiter, sed tantũ secũdũ rationẽ: quia nõ videtur alia ratione pater esse i filio q̃ quia sua essentia sit in eo, cũ non sit in filio nisi ratione essentiæ, essentia autẽ nõ est in filio, nisi secundũ rationẽ iuxta prædicta. Respõdetur, quòd licet essentia patris inquantũ est etiã in filio, sit id ratione cuius pater dicitur esse i filio, nõ tamẽ oportet quòd eodẽ modo essentia sit in filio & patre: quia non obstante vnitate numerali essentiæ patris & filij, est inter patrem & filiũ secundum oppositionem relatiuam realis distinctio. & ideo sicut cum vnitate numerali essentiæ stat distinctio realis personarũ, ita cũ existentia rationis essentiæ in filio & in patre, stat realis existentia patris in eo, propter eorum realẽ distinctionem. Non putet autẽ aliquis me dicere essentiã diuinã non esse in filio realiter, quasi ipsa realitas essentiæ filio non attribuatur. hoc enim nõ intelligos, sed quòd cũ per istã propositionẽ importetur distinctio præsuppositiue saltem, realitas essentię quia filio realiter idẽtificatur, non habet illam realem distinctionem quæ importatur cum dicitur vnum esse in alio realiter, licet essentiæ realitas sit in filio, id est non sit extrinsecè à filio.

Respondetur ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad sextum.

Ad septimum.

Ad octauum.

Ad nonum.

Ad decimum.

Ad vndecimum.

Ad duodecimum.

Ad vltimum.

ADVERTENDVM tertiò quòd iste modus essendi in, non est propriè aliquis illorum modorum essendi in aliquo, qui à Philosopho quarto Physic. enumerantur. sed tamen per quandam similitudinẽ remotam potest ad aliquos illorum reduci. Vt enim habetur ex doctrina san. T. 1. sen. d. 19. q. 1. ar. 2. ad primum, dupliciter possumus loqui de esse vnius personæ in alia: vno modo secundum esse, alio modo secundum intellectum. Primo modo reducitur ad illum modum quo genus est in sua specie, intellige sicut dixi, reductione remota: quia cum propter vnitatem essentiæ pater dicatur esse in filio, eò quòd sua essentia sit in filio, ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia diceretur esse in filio, sicut in rebus materialibus essentia est in supposito à quo aliquo modo realiter distinguitur, vt est ostensum superius. iste autem modus reducitur ad illum modum quo genus est in specie. secundo autem modo reducitur ad illum modum quo aliquid est in suo principio efficiente vel originante, & econuerso originans in originato si relatiuè sumantur: quia videlicet vnum est de intellectu & ratione alterius, sicut vnũ ex latiorum alterius rationem ingreditur: & ad hunc sensum intelligitur quod ait san. Thom. prima parte loco allegato primum. Patet ergo ex istis quòd propriè loquendo patrem esse in filio secundum esse & econuerso, nihil aliud est quàm patrem distinctum realiter à filio, esse illi consubstantialem, & eiusdem numero essentię cum ipso, & econuerso. Apud Scotum verò primo sen. dist. 16. pattem esse in filio est ipsum illi esse præsentem præsentia subsistentis ad subsistentem cum vnitate naturæ talem præsentiam exigente, quod in idem redit cum eo quod diximus. Cętera vide apud Capreolum loco allegato.

Modus essendi non est propriè aliquis illorum modorum essendi in aliquo, qui sed tamen personæ in alia quomodo ad modos essendi ab Arist. positos reduci possit.

CIRCA id quod dicitur vno verbo errorẽ Arrij & Sabellij confutari, aduertendum est quòd cum, vt ostensum est, patrẽ esse in filio ostendat, & distinctionem illorum personalem, & vnitatem essentiæ in illis, atque cõsubstantialitatem: per hoc quòd importat personarũ distinctionem excluditur error Sabellij ponentis vnam esse personam patris & filij: per hoc verò quòd importat consubstantialitatem & vnitatem essentiæ, excluditur error Arrij dicentis filium esse creaturam, & non esse eiusdem essentiæ cum patre.

Rationes contra generationem & processionem diuinam. Cap. 10.

OMNIBVS igitur diligenter cõsideratis manifestè apparet hoc nobis de generatione diuina in sacris scripturis proponi credendũ, q̃ pater & filius etsi personis distinguãtur, tunt tamẽ vnus Deus, & vnam habẽt essentiã seu naturã. *Quia verò à creaturarũ natura hoc inuenitur valde remotũ, vt aliqua duo suppositò distinguãtur, & tamẽ eorũ sit vna essentia: humana ratio ex creaturarũ proprietatib⁹ procedẽs, multiplicẽ in hoc secreto diuinæ generationis patitur difficultatẽ. Nam eũ generatio nobis nota, mutatio quædã sit cui opponitur corruptio: difficile videtur in Deo generationẽ ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis, & æternus: vt ex superioribus patet.

Prima ratio cõtra fidem generationis.

2 Ampl. si generatio mutatio est: oportet omne quod generatur, mutabile esse: quod autẽ mutatur, exit de potentia in actũ nam motus est actus existentis in potentia secundum quòd huiusmodi. si igitur filius Dei est genitus, videtur quòd neque æternus sit, tanquam de potẽtia in actum exiens: neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

3 Adhuc, genitum naturã accipit à generante. si ergo filius genitus est à Deo patre: oportet quòd naturã quã habet, à patre acceperit. non est autẽ possibile q̃ acceperit à patre aliam naturã numero quàm pater habet, & similem specie: sicut fit in generationibus vniuocis: vt cũ homo generat hominẽ, & ignis ignem: suprà enim ostẽsum est quòd impossibile est esse plures numero deitates. Videtur eũã esse impossibile quòd receperit eandem naturã numero quam pater habet: quia si recipit partem eius, sequitur diuinã naturam esse diuisibilem. si autem totã, videtur sequi quòd natura diuina si sit tota trãsfusa in filiũ, desinat esse in patre: & sic pater generando corrũpitur. *Neque iterum potest dici quòd natura diuina per quandã exuberantiã effluat à patre in filiũ: sicut aqua fontis effluit in riuum, & fons non euacuatur: quia natura diuina sicut non potest diuidi, ita nec augeri. videtur ergo reliquũ esse quòd filius naturã à patre accẽperit, non eandẽ numero nec specie quã pater habet, sed omnino alterius generis: sicut accidit in generatione æquiuoca: vt cũ animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad cuius speciem nõ attingunt: sequitur ergo quòd Dei filius neque verus filius sit, cum non habeat speciem patris: neque verus Deus, cum nõ recipiat diuinam naturam.

**Excludit responsionẽ quæ posset dari.*

4 Item, si filius recipit naturam à Deo patre: oportet quòd in eo aliud sit recipiens, & aliud natura recepta. nihil enim recipit seipsum: filius igitur non est sua essentia vel natura: non est igitur verus Deus.

5 Præterea, si filius Dei non est aliud quã essẽtia diuina: cũ essentia diuina sit subsistẽs, vt in primo *probatũ est: constat autẽ quòd etiã pater est ipsa essentia diuina: videtur relinqui quòd pater & filius cõueniant in eadem re subsistente: res autẽ subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. sequitur ergo si filius est ipsa diuina essentia, quòd pater & filius cõueniãt in persona. si autẽ filius nõ est ipsa diuina essentia, nõ est verus Deus, hoc enim de Deo probatũ est in primo: videtur igitur quòd vel filius non sit verus Deus, vt dicebat Arrius: vel non sit alius personaliterà patre, vt Sabellius asserebat.

** Cap. 21. & 22.*

6 Adhuc, illud quod est principiũ indiuiduationis in vnoquoque modo, impossibile est inesse alteri quod suppositò distinguatur ab eo. Quod enim in multis est, nõ est indiuiduationis principiũ. ipsa autem essentia Dei est per quã Deus indiuiduatur. nõ enim essentia Dei est forma in materia, vt per materiã indiuiduari posset: non est igitur aliud in Deo patre per quod indiuiduetur, q̃ sua essentia. eius igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. aut igitur nõ est in filio: & sic filius non est verus Deus secundum Arriũ: aut filius nõ est alius suppositò à patre: & sic est eadẽ persona vtriusq; secundũ Sabelliũ.

7 Ampl. si pater & filius sunt duo suppositа, siue duæ personæ, & tamen sunt in essentia vnũ: oportet in eis esse aliquid præter essentiã, per quod distinguãtur: nam essentia cõmunis vtriq; ponitur: quod autẽ cõmune est, nõ potest esse distinctionis principium: oportet igitur id quo distinguũtur pater & filius, esse aliud ab essentia diuina. Est ergo persona filij cõposita ex duobus, & similiter persona patris. s. ex essentia cõmuni, & ex principio distinguente: vterq; igitur est cõpositus: neuter ergo est verꝰ Deus. Siquis autẽ dicat, distinguuntur sola relatione, prout vnus est pater: alius q̃ est filius: quæ autẽ relatiuè prædicantur, non aliud videtur prædicare in eo de quo dicũtur, sed magis ad aliud: & sic per hoc compositio nõ inducitur: videtur quòd hæc rẽspõsio nõ sit sufficiens ad prædicta inconueniẽtia vitãda: nã relatio nõ potest esse absq; aliquo absoluto. in quolibet enim relatiuo oportet intelligi qd ad se dicitur præter id quod ad aliud dicitur: sicut seruus ad aliquid est absolutè præter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quã pater & filius distinguuntur, oportet q̃ habeat aliquod absolutũ in quo fundetur. aut igitur illud absolutum est vnũ tantũ: aut sunt duo absoluta. si est vnũ tantùm: in eo non potest fundari duplex relatio: nisi fortè sit relatio idẽtitatis, quæ distinctionem operari nõ potest: sicut dicitur idẽ eidem idẽ. si ergo sit talis relatio q̃ distinctionem requirat: oportet q̃ primò intelligatur absolutorũ distinctio: non ergo videtur possibile quod personæ patris & filij solis relationibus distinguantur.

8 Præterea, oportet dicere q̃ relatio illa quæ filium distinguit à patre: aut sit res aliqua, aut sit in solo intellectu. si autem sit res aliqua: nõ autẽ videtur esse illa res quæ est diuina essentia: quia diuina essencia cõmunis est patri & filio: erit ergo in filio aliqua res quæ non est eius essentia: & sic nõ est verus Deus. ostensum est enim in primo *quòd nihil est in Deo quod nõ sit sua essentia. si autẽ illa relatio sit in intellectu tantùm: nõ potest personaliter distinguere filiũ à patre. quæ enim personaliter distinguuntur, realiter oportet distingui.

** Cap. 3.*

9 Itẽ, omne relatiuũ dependet à suo correlatiuo: quod autẽ dependet ab altero, nõ est verus Deus. si igitur persona patris & filij relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

10 Adhuc, si pater est Deus, & filius est Deus: oportet quòd hoc nomẽ Deus de patre & filio subsẽtialiter prædicetur: cũ diuinitas accidẽs esse nõ possit. prædicatũ autẽ subsẽtiale est quòd verè est ipsũ de quo prædicatur. nã cũ dicitur: homo est animal: quod verè homo est, animal est: & similiter cũ dicitur, Sortes est homo: quod verè Sortes est, homo est. Ex quo videtur sequi quòd impossibile sit ex parte subiectorũ inueniri plur alitatẽ: cũ vnitas sit ex parte subsẽtialis prædicati. Non enim Sortes & Plato sunt vnus homo: licet sint vnum in humanitate: neque homo & asinus sunt vnum animal, licet sint vnum in animali. si ergo pater & filius sunt duæ personæ, impossibile videtur quòd sint vnus Deus.

11 Amplius, oppositа prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicãtur: de Deo autem patre & de Deo filio opposita prædicantur: nam pater est Deus ingenitus, & generans: filius autẽ est Deus genitus, non igitur videtur esse possibile quòd pater & filius sint

Epilogat. vnus Deus. Hæc igitur & similia sunt ex quibus aliquis diuinorum mysteria propria ratione metiri volentes, diuinam generationem impugnare nituntur. Sed quia veritas in seipsa fortis est, & nulla impugnatione conuellitur: oportet intendere ad ostendendum quòd veritas fidei ratione superari non possit.

Super cap. 10.

POSTQVAM ex sacræ scripturæ authoritatibus ostendit san. Tho. generationem, filiationem, paternitatemque in diuinis esse, vult nunc dictæ generationis modum inuestigare. Circa hoc autem tria facit. Primò inducit rationes contra ipsam generationẽ. Secundò veritatem determinat, cap. seq. Tertiò respondet ad obiecta, cap. 14. Quantum ad primum ait, quòd cum ex sacris scripturis credendum nobis proponatur patrem & filium, etsi personis distinguantur, esse tamen vnum Deum, vnámque habere essentiam seu naturam, & hoc à creaturarũ natura valde remotum esse videamus, humana ratio ex creaturarũ proprietatibus procedens multiplicẽ in hoc secreto patitur difficultatẽ. Et primò quia generatio nobis nota, mutatio quædam est, cui opponitur corruptio, Deus autem est immutabilis, incorruptibilis & æternus. Secundò, quia sequitur si filius Dei est genitus, quòd sit æternus, vtpote de potẽtia in actum exiens, cum omne quod generatur, mutabile sit, quod autem mutatur, exeat de potentia in actum, neque sit Deus verus ex quo aliquid potentialitatis habet. Tertiò, quia filius neque aliam naturam numero, specie verò eandẽ, à patre accepit, cũ non possint esse plures numero deitates: nec eandem numero, quia neque eius partẽ, cum natura diuina indiuisibilis sit: neque totã, quia sic desineret esse in patre, vtpote transfusa in filium, & sic pater generando corrũperetur: neque potest hoc esse per quandam exuberantiã, sicut aqua fontis effluit in riuum, & fons non euacuatur: quia diuina natura sicut non potest diuidi, ita nec augeri. Si verò accepit naturam alterius generis à patre, sicut in generationibus æquiuocis accidit. sequitur quòd filius verus Deus non sit.

Quartò, quia sequitur quòd filius non sit sua essentia vel natura, quia tũc oporteret vt aliud esset recipiens, & aliud natura recepta. Quintò: quia si filius nõ est aliud quã sua essentia: cũ essentia diuina sit subsistẽs, & etiã pater sit sua essentia, relinquitur quòd pater & filius cõueniant in eadem re subsistente, & per cõsequens quòd conueniant in persona, cũ in intellectualibus naturis res subsistens vocetur persona. Si autem filius non est ipsa diuina essentia, non erit verus Deus. Sextò, quia cum in patre non sit aliud indiuiduationis principiũ quã sua essẽtia, eò quòd pater sit idẽ quòd Deus: essentia autẽ Dei sit per quam Deus indiuiduatur, vtpote quæ non sit forma, in materia, eius essentia in nullo alio supposito esse potest: nam quod est indiuiduationis principium in vnoquoque, impossibile est inesse alteri suppositо: & sic sequitur aut quòd nõ sit in filio, & sic nõ erit Deus verus: aut quòd filius nõ sit alius suppositо à patre. Septimò: quia si pater & filius sunt duo suppositа, & vnũ in essentia, oportet in eis esse aliquid præter essentiã quo distinguantur: & sic persona filij cõpositа erit, & similiter persona patris, & sic neuter erit verus Deus. Si dicatur quòd sola relatione distinguũtur, inquantũ vnus est pater, & alius est filius: quæ autẽ relatiuè dicuntur, non aliud prædicant, sed ad aliud: hoc nõ videtur sufficiens, tũ primò, quia cum relatio non possit esse absque aliquo absoluto, aut illud absolutum in quo fundatur relatio patris & filij, est vnũ tãtũ, aut duo, non primum: quia in eodem non potest fundari duplex relatio, nisi fortè relatio idẽtitatis, quæ distinctionem operari nõ potest: ergo secundum: ergo oportet vt præintelligatur absolutorũ distinctio, ergo &c. tũ secundo, quia relatio quæ distinguit filiũ à patre, si est res aliqua, cũ non videatur esse ipsa diuina essentia, eo quòd illa sit cõmunis, erit in filio aliqua res quæ nouum est eius essentia, & sic nõ erit verus Deus. si autẽ sit in intellectu tantũ, non poterit personaliter filium à patre distinguere. tũ tertiò: quia tunc neuter erit verus Deus. Nam omne relatiuũ dependet à suo correlatiuo: quod autẽ dependet ab altero, nõ est verus Deus. Octauò: quia si pater est deus & similiter filius, hoc nomen Deus de vtroq; substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorũ inueniri pluralitatẽ, cũ vnitas sit ex parte substãtialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatũ substantiale est quod verè est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filius sint duæ personæ, impossibile esse vt sint vnus Deus. Nonò: quia de Deo patre & de Deo filio opposita prædicantur. nã pater est Deus ingenitus, filius autem Deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimò: pro subsequenti solutione addit san. Tho. quòd quia veritas in seipsa fortis est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Quomodo accipienda sit generatio in diuinis, & quæ de filio Dei dicuntur in scripturis. Cap. 11.

PRINCIPIVM autẽ huiꝰ intentionis hinc sumere oportet, quòd secundũ diuersitatẽ naturarũ diuersus emanationis modus inuenitur in rebus: & quãtò aliqua natura est altior, tantò id quod ex ea emanat, magis est intimũ. In rebus enim omnibꝰ inanimata corpora infimũ locũ tenẽt: in quibꝰ emanationes aliter esse nõ possunt nisi peractionẽ vnius eorũ in aliquod alterũ. sic enim exigne generatur ignis, dũ ab igne corpus extraneũ alteratur, & ad qualitatẽ & speciẽ ignis perducitur. Post inanimata verò corpora proximũ locũ tenẽt plãtæ: in quibus iã emanatio ex interiori procedit inquantũ. s. humor plãtæ intraneus in semẽ cõuertitur: & illud semẽ terræ mandatũ crescit in plantã. Iam ergo hic primus gradus vitæ inuenitur. nam viuentia sunt, quæ seipsa mouent ad agendum. illa verò quæ non nisi exteriora mouere possunt, omnino sunt vita carẽtia. In plantis verò hoc indiciũ vitæ est, quòd id quod in ipsis est, mouent ad aliquam formam: est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum inuenitur. humor enim arboris primò ab arbore egrediens fit flos, & tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus: perfecto autem fructu omnino ab arbore separatur: & in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Siquis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur. nam humor intrinsecus arboris per radices à terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Vltra plantarum verò vitam altior gradus vitæ inuenitur, quæ est secundum animam sensitiuam: cuius emanatio propria etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur: & quantò emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima deuenitur. sensibile enim exterius formã suam exterioribus sensibus ingerit, à quibus procedit in imaginationẽ: & vlterius in memoriæ thesaurũ. in quolibet tamen huius emanationis processu principium & terminus pertinent ad diuersa. non enim aliqua potentia sensitiua in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitæ tãtò altior quã vita plantarũ, quantò operatio huius vitæ magis in intimis continetur: nõ tamẽ est omnino vita perfecta: cũ emanatio semper fiat ex vno in alterũ. Est igitur supremus & perfectus gradus vitæ, qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, & seipsum intelligere potest. Sed & in intellectuali vita diuersi gradus inueniuntur: nam intellectus humanus etsi seipsum cognoscere possit, tamen primũ suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia nõ est intelligere sine phantasmate, vt ex superioribus patet, perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionẽ non procedit ex aliquo exteriori: sed per se cognoscit seipsum: nondũ tamen ad vltimã perfectionẽ vita ipsorum pertingit: quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, nõ tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia: quia non est idem in eis intelligere & esse: vt ex superioribus patet. Vltima igitur perfectio vitæ cõpetit Deo, in quo nõ est aliud intelligere, & aliud esse: vt suprà ostẽsum est. & ita oportet quòd intẽtio intellecta in Deo sit ipsa diuina essentia. Dico autẽ intentionem intellectã id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quæ quidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus: sed est quædam similitudo concepta intellectu de re intel-

Universidad de Deusto
Biblioteca

lecta quã voces exteriores significant: vnde & ipsa intẽtio verbũ interius nominatur, quod est exteriori verbo significatũ. Et quidẽ quòd prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet, quòd aliud est intelligere rem, & aliud est intelligere ipsam intentionẽ intellectã: quod intellectus tacit dum super suũ opus reflectitur: vnde & aliæ scientiæ sunt de rebus, & aliæ de intẽtionibus intellectis. Quòd autẽ intẽtio intellecta no sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet, quòd esse intẽtionis intellectæ etiã in ipso intellectu cõsistit, non autẽ esse intellectus nostri: cuius esse non est suũ intelligere. Cum ergo in Deo sit idẽ esse & intelligere: intentio intellecta in ipso est eius intellectus: & quia intellectus in eo est res intellecta: intelligẽdo enim se, intelligit omnia alia, vt in primo *ostensum est: relinquitur ꝙ in Deo intelligẽte seipsum, sit idẽ intellectus & res quæ intelligitur, & intẽtio intellecta. * His igitur consideratis vtcunque cõcipere possumus qualiter sit diuina generatio accipienda. Patet enim quòd nõ est possibile sic accipi generationẽ diuinã sicut in rebus inanimatis generatio inuenitur, in quibus generãs imprimit suã speciẽ in exteriorẽ materiã. Oportet enim secundũ positionem fidei, quòd filius à Deo genitus verã habeat deitatẽ, & sit verus Deus: ipsa autẽ deitas non est forma materiæ inhærens: neque Deus est ex materia existens, vt in primo * probatũ est. * Similiter autẽ non potest accipi diuina generatio ad modũ generationis quæ in plantis inuenitur, & etiã in animalibus, quæ cõmunicant cum plantis in nutritiua & generativa virtute. separatur enim aliquid quod erat in plãta vel animali ad generationẽ similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem: à Deo autem, cum indiuisibilis sit, non potest aliquid separari. ipse etiam filius à Deo genitus non est extra patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus authoritatibus patet. * Neque etiam potest diuina generatio intelligi secundum modum emanationis quæ inuenitur in anima sensitiua. non enim Deus ab aliquo exteriori accipit vt in alterum influere possit. non enim esset primum agens. operationes etiam animæ sensitiuæ non complentur sine corporalibus instrumentis. Deum autem manifestum est incorporeum esse. relinquitur igitur quòd generatio diuina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet. * Manifestum est enim ex his quæ in primo declarata sunt, quòd Deus seipsum intelligit. omne autem intellectum in quantum intellectum oportet esse in intelligente. significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum. vnde etiam intellectus noster seipsum intelligens est in seipso non solùm vt idem sibi per essentiam: sed etiam vt à se apprehensum intelligendo. oportet igitur quòd Deus in seipso sit vt intellectum in intelligente: intellectum autem in intelligente est intentio intellecta & verbum: est igitur in Deo intelligente seipsum, verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quòd Ioannis primo dicitur: Verbum erat apud Deum. Quia verò intellectus diuinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, vt in primo * probatum est: ex necessitate oportet quòd semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quòd seipsum intelligit: oportet quòd verbum ipsius in ipso sit, vt ostensum est. necesse est igitur semper verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coæternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accidit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est ꝙ Ioã. 1. dicitur: In principio erat verbũ. Cũ autẽ intellectus diuinus nõ solùm sit semper in actu, sed etiã sit ipse actus purus, vt in primo *probatum est: oportet quòd substãtia intellectꝰ diuini sit ipsum suũ intelligere, quod est actus intellectus. esse autẽ verbi interius cõcepti, siue intẽtionis intellectæ, est ipsũ suũ intelligi. idẽ ergo esse est verbi diuini & intellectus diuini: & per consequẽs ipsius Dei, qui est suus intellectus: esse autẽ Dei est eius essentia vel natura, quæ idem est quod ipse Deus, vt in primo *ostẽsum est. verbũ igitur Dei est ipsum esse diuinũ, & essentia eius, & ipse verus Deus. Nõ autẽ sic est de verbo intellectus humani. Cũ enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, & aliud ipsũ eius intelligere. substantia enim intellectus erat in potẽtia intelligẽs antequã intelligeret actu. sequitur ergo quòd aliud sit esse intẽtionis intellectę, & aliud intellectus ipsius: cũ intentionis intellectæ esse sit ipsum intelligi. vnde oportet quòd in homine intelligẽte seipsum, verbum interius conceptũ nõ sit homo verus, naturale hominis esse habẽs: sed sit homo intellectꝰ tãtum, quasi quædã similitudo hominis veri ab intellectu apprehẽsa. ipsũ verò verbũ Dei ex hoc ipso quòd est Deus intellectus, est verus Deus, habẽs naturaliter esse diuinũ: eò quòd nõ est aliud naturale esse Dei, & aliud eius intelligere: vt dictũ est. Hinc est quòd Ioã. 1. dicitur: Deus erat verbũ: quod quia absolutè dicitur, demõstrat verbũ Dei verũ Deũ debere intelligi. verbũ enim hominis non posset dici simpliciter & absolutè homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: vnde hæc falsa esset: homo est verbũ: sed hęc potest esse vera, homo intellectꝰ est verbum. Cum ergo dicitur, Deus erat verbum: ostenditur verbum diuinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum: sed etiam rem in natura existentem & subsistẽtem. Deus enim verus res subsistens est: cum maximè sit per se ens. Non sic autem natura Dei est in verbo, vt sit vna specie & numero differens: sic enim verbum habet naturam Dei, sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, vt dictum est. intelligere autem est ipsum esse diuinum. verbum igitur habet ipsam essentiam diuinam non solùm specie, sed etiam numero eãdem. Item natura quæ est vna secundum speciem, non diuiditur in plura secundum numerum nisi propter materiam: diuina autẽ natura omnino immaterialis est: impossibile est igitur ꝙ natura diuina sit vna specie, & numero differens. verbum igitur Dei in eadem natura numero cõmunicat cum Deo: propter quod verbũ Dei, & Deus cuius est verbum, non sunt duo dij, sed vnus Deus. nam quòd apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quòd natura humana numero diuiditur in duobus. ostensum est autem * in primo libro quòd ea quæ in creaturis diuisa sunt, in Deo simpliciter vnũ esse: sicut in creatura aliud est essentia, & esse: & in quibusdam est etiã aliud quod subsistit in sua essentia, & eius essentia siue natura: nam hic homo non est sua humanitas, nec suum esse: sed Deus est sua essentia, & suum esse: & quãuis hæc in Deo vnum sint verissimè: tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentiam vel essentiæ vel ipsius esse. Conuenit enim ei non esse in aliis inquantum est subsistens: esse quid inquantum est essentia: & esse in actu ratione ipsius esse. Oportet igitur eum in Deo sit idem intelligens, & intelligere, & intentio intellecta, quod est verbum ipsius: quòd verissimè in Deo sit & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationẽ eius quod est intelligere, & quod pertinet ad rationẽ intentionis intellectæ siue verbi. Est autẽ de ratione interioris verbi, quod est intẽtio intellecta, ꝙ procedat ab intelligente secundũ suũ intelligere: cum sit quasi terminus intellectualis operationis. intellectus enim intelligendo cõcipit & format intentionẽ siue rationẽ intellectam, quæ est interius verbũ. oportet igitur quòd à Deo secũdum ipsum suum intelligere procedat verbũ ipsius. cõparatur igitur verbũ Dei ad Deum intelligentẽ cuius est verbũ, sicut ad eum à quo est. hoc enim est de ratione verbi. Cũ igitur in Deo intelligens, intelligere, & intentio intellecta siue verbũ sint per essentiam vnum, & per hoc necesse sit quòd quodlibet horum sit Deus: remaneat sola distinctio relationis, prout verbũ refertur ad concipientẽ vt à quo est. Hinc est quòd Ioan. euangelista quia dixerat, Deus erat verbum: ne omnino distinctio sublata intelligeretur verbi à Deo dicẽte siue concipiente verbũ, subiunxit: hoc erat in principio apud Deũ: quasi dicat; hoc verbũ quod Deũ esse dixi, aliquo modo distinctũ est à Deo dicente: & sic posset dici apud Deum esse. Verbum autẽ interius cõceptum est quædã ratio & similitudo rei intellectæ. similitudo enim alicuius in altero existens, vel habet rationem exemplaris, si se habeat vt principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principiũ: vtriusque autem exemplum in nostro intellectu percipitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis, est principiũ operationis per quam artificiarum est: comparatur ad artificiatũ vt exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cuius similitudo existit, vt ad suum principium: quia nostrũ intelligere à sensibus principium accipit, qui per res naturales immutãtur: cum autem Deus & seipsum intelligat, & alia, vt in primo *ostensum est: eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso; cum ab eo causentur intellectum & voluntarẽ: sed ad intelligibile quod est ipse, cõparatur vt ad principium. est enim hoc intelligibile idẽ cum intellectu intelligente: cuius quędam emanatio est verbũ cõceptũ: oportet igitur quòd verbũ Dei cõparetur ad res alias intellectas à Deo, sicut exẽplar ad ipsum Deũ cuius est verbũ, sicut eius imago. Hinc est quòd de verbo Dei dicitur Col. primo, ꝙ est imago inuisibilis Dei. Est autem differentia inter intellectum & sensum. nam sensus apprehendit rem quantũ ad exteriora eius accidentia, quæ sunt color, sapor, quantitas, & alia huiusmodi: sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinẽ quæ est inter cognoscens & cognitum: oportet quòd in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidẽtia: in intellectu verò sit similitudo rei intellectę quãtum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum, est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ. cum ergo verbum Dei sit imago Dei, vt ostensum est: necesse est quòd sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quòd apostolus dicit ad Hebræ. primo: quòd est figura substantiæ Dei. Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quæ nõ communicat in natura cum eo cuius est imago: sine sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua ærea est imago hominis: nec tamen est homo: siue sit imago quantum ad substãtiam rei. ratio enim hominis in intellectu non est homo. nam & philosophus dicit, lapis non est in anima, sed quòd species lapidis: imago autem alicuius rei quæ eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis in quo imago patris apparet: & est eiusdem naturæ cum ipso. ostensum est autem quòd verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam, & quòd in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quòd verbum Dei non solùm sit imago, sed etiã filius. non enim sic esse imaginem alicuius, vt eiusdẽ naturæ cum illo sit, in aliquo inuenitur qui filius dici non possit: dummodo hoc in viuẽtibus accipiatur. nã quod procedit ex aliquo viuẽte in similitudinẽ speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psal. dicitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu. Rursus, cõsiderandũ est quod cùm in qualibet natura processio filij à patre sit naturalis: ex quo verbum Dei filius Dei dicitur, oportet quòd naturaliter generetur, & à patre procedat: & hoc quidẽ supradictis conuenit, vt ex his quæ in intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit sicut prima intelligibilũ principia: quorũ intelligibiles cõceptiones, quæ verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt, & ex eo procedũt. Sunt etiam quædã intelligibilia quæ nõ naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit. & horũ conceptiones in intellectu nostro naturaliter nõ existunt, sed cum studio quærũtur. Manifestũ est autẽ quòd Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut & naturaliter est. suũ enim intelligere est suum esse, vt in primo *probatũ est. Verbũ igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit: & cùm verbum Dei sit eiusdẽ naturæ cum Deo dicente, & sit similitudo ipsius, sequitur quòd hic naturalis processus sit in similitudinem eius à quo est processio cum idẽritate naturæ. Hæc est autem veræ generationis ratio in rebus viuẽtibus, quòd id quod generatur à generãte procedat vt similitudo ipsius, & eiusdẽ naturæ cũ ipso: est ergo verbũ Dei genitum verè à Deo dicente: & eius processio, generatio vel natiuitas dici potest. Hinc est quod in Psal. dicitur: Ego hodie genui te, id est, in æternitate, quæ semper est præsens, & nulla est in eo ratio præteriti & futuri. Vnde patet falsum esse quod Arriani dixerũt, quòd pater genuit filiũ voluntate. quæ enim voluntariè fiunt, non naturalia sunt. Quia verò nõ minus est quod Deus de seipso intelligit, quã quod in ipso est (aliàs non intelligeret seipsum perfectè, nec suum esse esset suum intelligere) oportet verbum Dei Deo esse essentiale. hoc autẽ est filius Dei. est igitur filius Dei patri essentialis. Hoc etiã hinc manifestũ est quòd filius Dei quũ sit verus filius, habet speciẽ & naturã patris: cuilibet autem naturę determinata quantitas debetur. vnde etiam apud nos filius ad æqualitatẽ patris perducitur in fine generationis & augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositã, & propter debilitatem virtutis activæ in generatione. Et quidẽ quòd à principio filius nascatur minor patre, cõtingit ex hoc quòd animalis generatio procedit de potẽtia ad actum, & paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. nihil autem horum est possibile in diuina generatione accidere: quia generatio diuina nõ est ex materia: nec per exitum de potentia in actum. nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, cùm sit infinita. oportet igitur filiũ Dei patri esse æqualem. Item, si filius sit patri æqualis, oportet aliam numero esse magnitudinem patris & filij. nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse maior & minor. diuina autem magnitudo non est aliud quàm eius essentia, vt ex primo libro apparet. erit igitur alia numero essentia patris & filij: cuius contrarium suprà ostensum est. oportet igitur dicere filium patri esse æqualem. Hinc est quod Ioan. 5. dicitur, quòd Iesus patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. & Phil. 2. dicitur, quòd non rapinam arbitratus est esse se æqua-

*Cap. 55. *applicat ad propositum, quod diuina generatio non est ad modum inanimatorũ. *Cap. 76. *Intentio intellecta in angelis est omnino eis intrinseca. *quod non est ad modum generationis plãtarum. *excludit modum generationis animatorũ anima sensitiua. *quomodo habeat intelligi diuina generatio. *Cap. 56 *Cap. 1 *Cap. 10 *Cap. 45.

Universidad de Salamanca Biblioteca

le m Deo. Considerandum etiam quòd id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptū. verbum autem Dei ita est à Deo genitū, quod tamē ab ipso nō recedit, sed in eo manet, vt ex superioribus patet. Rectè ergo verbū Dei potest dici à Deo conceptū. Hinc est quod Prouerbiorū 8. Dei sapiētia dicit: Nondū erant abysi, & ego iā cōcepta erā. Est autem differētia inter conceptionē verbi Dei, & materialē conceptionē quæ apud nos in animalibus inuenitur. nā proles quandiu cōcepta est, & in vtero clauditur, nondū habet vltimā perfectionē vt per se subsistat à generante secūdum locum diuersa. vnde oportet quòd in corporali generatione animalium aliud sit genitæ prolis cōceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiā loco separatur proles genita à generante ab vtero generantis egrediēs. verbum autē Dei in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum à Deo dicente. non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguūtur, vt dictum est. adē est ergo in generatione verbi Dei cōceptio & partus: & ideo postquam ex ore sapientiæ dictum est: Ego iam concepta eram: post pauca subditur: Ante colles ego parturiebar. Sed quia conceptio & partus in rebus corporalibus cum motu sunt, & ideo oportet in eis quandā successionē esse: cùm cōceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autē partus sit esse eius qui paturitur, distinctum à pariente: necesse est igitur in corporalibus, quòd id quod concipitur nondum sit: & id quod parturitur, in parturiendo non sit à parturiente distinctum. Cōceptio autem & partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: vnde simul dum concipitur, est: & simul dum parturitur, distinctū est: sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur illuminatū est: eò q; in illuminatione nulla successio est. & cū hoc inueniatur in intelligibili verbo nostro, multò magis cōpetit verbo Dei: nō solum quia intelligibilis conceptio & partus est, sed quia in æternitate exiſtit vtrunq;, in qua prius & posterius esse non possunt. Hinc est quòd postquā ex ore sapientiæ dictum est: Ante colles ego parturiebar: ne intelligeretur quòd dū paturiretur, non esset: subditur: Quādo præparabat cælos aderam. vt sic cùm in generatione carnali animaliū prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, & deinde conueniat sibi adesse paturienti quasi sibi consociatum, nec ab eo distinctum: hæc omnia in diuina generatione simul esse intelligātur. nam verbum Dei simul concipitur, parturitur, & adest. Et quia quod parturitur, ex vtero procedit: sicut generatio verbi Dei ad insinuandā perfectā distinctionem eius à generante, dicitur partus: simili ratione dicitur generatio ex vtero, secundum illud Psal. Ex vtero ante luciferum genui te. Quia tamen non est talis distinctio verbi à dicente, quæ impediat verbū esse in dicēte, vt ex dictis patet, sicut ad insinuandā distinctionem verbi dicitur parturiri, vel ex vtero genitus esse: ita ad ostendēdum quòd talis distinctio non excludit verbū esse in dicente, dicitur Ioannis primo quòd est in sinu patris. Attēdendū autē quòd generatio carnalis animaliū perficitur per virtutē actiuam & passiuā: & ab actiua quidē virtute dicitur pater, & passiua verò dicitur mater: vnde eorum quæ ad generationem prolis requiruntur, quædam conueniunt patri, & quædam conuenjunt matri. dare enim naturam & speciem proli, competit patri: concipere autem & parturire, competit matri tanquam patienti & recipienti. Cùm autem processio verbi secundum hæc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit: ipsum autem diuinum intelligere non est per aliquam virtutem passiuam, sed quasi actiuam, quia intellectus diuinus nō est in potentia, sed in actu tantùm, ideo in generatione verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solùm patris. vnde quæ in generatione carnali distinctim patri & matri conueniunt, omnia in generatione verbi patri attribuuntur in sacris scripturis. dicitur enim pater & dare filio vitam, & concipere & parturire.

Quare filius dicatur cōceptus.

Differētia inter conceptionem intellectualem & materialem.

Quare non sit mater, sed solum pater.

Super cap. 11.

POSITIS rationibus quibus diuina potest generatio impugnari, accedit sanctus Thomas ad veritatis determinationem. Circa hoc autem duo facit. Primò declarat modum generationis in diuinis. Secundò ostendit vnicam tantùm ibi esse generationem, & vnicum filium; cap. 13. Circa primum duo facit. primò ostendit propositum: secundò manifestat quoddam quod supposuerat, cap. 12. Circa primum duo facit. Primò ostendit diuinam generationem secundum intellectualem emanationem intelligendam esse. Secundò, quomodo hoc sit, manifestat, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primò ostēdit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundò ostenditur etiam in ipsa intelligibili natura diuersos esse emanationis modos, ibi, sed & in intelligibili. Quantū ad primum ait quòd principium intentionis, qua scilicet intēdimus ostendere veritatem fidei quantum ad filij generationem ratione superari non posse, hinc sumendum est quòd secundum diuersitatem naturarū diuersus emanationis modus inuenitur in rebus: & quantò aliqua natura est altior, tantò id quod ex ea emanat, magis est intimum. declaratur hoc discurrēdo per omnes naturæ gradus. nā in inanimatis quę infimū locum in rebus tenent, emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem vnius eorum in aliquid aliud, sicut patet cùm ignis ex igne generatur. In plantis in quibus primus gradus est vitæ, cùm seipsas moueant ad agendum, iam emanatio ex interiori procedit inquantum humor plantæ intrinsecus in semen conuertitur, quòd terræ mādatum exequit in plantam: sed quod emanat, finaliter omnino extrinsecum inuenitur. humor enim ab arbore egrediens fit flos, deinde fit fructus, qui perfectus ab arbore omnino separatur, & in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Huius tamen emanationis principium ab exteriori sumi constat, eò quòd humor ipse per radices à terra sumatur. In vlteriori verò gradu vitæ qui est secundum animam sensitiuam, propria emanatio ab exteriori quidem incipit, scilicet à sensibili sensibus exterioribus suam formam ingerente, sed in interiori terminatur: & quā tò emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima deuenitur. à sensibus enim exterioribus forma sensibilis procedit in imaginationem, & vlterius in memoriæ thesaurū, sed in quolibet huius emanationis processu principium & terminus pertinent ad diuersa, cùm potentia sensitiua in seipsam non reflectatur. in supremo autem & perfecto vitæ gradu qui est secundum intellectum, intellectus in seipsam reflectitur, & seipsum potest intelligere. Et his patet alium esse emanationis modum in natura intellectuali à modo emanationis in aliis naturis.

SED circa ea quæ dicta sunt, duplex dubium occurrit. Primum est: quia nō videtur ex dictis emanationem sensibilem esse inter emanationes vitales connumerandam. Nam emanatio in viuentibus ex interiori esse dicitur, secundum quod viuens seipsum siue in aliquid intraneum agit aliquid producendo. Ex hoc enim ostensum est emanationem in plantis quibus primus gradus vitæ conuenit, ex interiori esse, quia plantæ ipsæ mouēe humorem intraneum, conuertendo ipsum in semen, ex quo alia prouenit planta. In emanatione autem sensibili non est processus ex interiori, sed ex exteriori, vt hīc dicitur, ergo &c. Auferūr dubitatio: quia si ideo emanatio sensibilis est emanatio vitalis: quia licet ab exteriori incipiat, tamen in interiori terminatur: sequitur quod etiam inanimatarum emanatio vitalis esset. nam cùm ignis emanat ab igne, principium huius emanationis est exterius, scilicet ignis generans, sed terminus est interior. i. forma ignis geniti, quæ est in ipsa materia quæ transmutatur. sicut forma à re sensibili causata est in ipso sensu qui immutatur.

Secundum dubium est, quia non videtur conuenienter adduci pro ratione quare in processu emanationis sensibilis principium & terminus pertinent ad diuersa: quia videlicet potentia sensitiua in seipsa non reflectitur. nam cōstat hīc sermonem esse de illa emanatione qua forma sensibilis ab ipsa re extrinseca emanat in animam sensitiuam. ad hoc autem nihil refert vtrum potentia sensitiua supra seipsam reflectatur, nécne, quia si etiam supra se reflecteretur, idem esset. sicut patet quòd intellectus supra seipsum reflectitur: & tamen principium illius emanationis

nationis qua forma intelligibilis à re extrinseca in intellectum emanat & terminus, ad diuersa pertinent. Si dicatur quòd hīc est sermo de emanatione sensibili, nō qua recipitur species sensibilis, sed qua producitur actus sentiendi: quia cum actio sensus non terminetur ad ipsum sensum, sed ad sensibile extrinsecum, principium & terminus pertinent ad diuersa: quod non esset si sensus seipsum sentiret: non videtur hoc verum esse: quia per actum sentiendi, maximè per actum sensus exterioris, nihil producitur in ipso sensu: hīc autem loquimur de actu quo vnum ab altero emanat & producitur.

Formalis emanatio sensibilis sit extra.

DVOBVS modis ad hæc respōderi potest. Pro primo autem modo considerandum est primò, quòd cum dicimus viuentia à seipsis moueri, non intelligimus ita ipsa esse sibi principiū motus quo mouentur, quasi nullo modo à principio aliquo extrinseco eorū motus originem habeat, cū octauo Physi. ostēdat Arist. motum in animalibus quo à seipsis mouentur, ab aliquo extrinseco motu habere initium: sed intelligimus ipsa esse sibi immediatum principium elicitiuū talis motus in seipsis existētis: licet ad illum motum aliquid extrinsecum tanquam principium remotum cōcurrat. hoc autem etiam animabus cōuenit nam huius actionis quæ est sentire, secundum quam sensitiua inquantum huiusmodi dicuntur seipsa mouere, immediatum & proximum principium elicitiuum est ipsa potētia sensitiua specie sensibili actuata, sed remotum principium est ipsum sensibile suam formam in sensum imprimens. Vnde negatur quòd emanatio sensibilis, scilicet ipsum sentire, non sit ab interiori principio proximè. Non enim hoc dicit sanctus Thomas, sed quòd incipit ab exteriori, tanquam videlicet à remoto principio, à quo inquam sensus formam accipit qua in seipso suam operationem causat: & ad hunc sensum, vt etiam hoc obiter explanemus, intelligendum est quod inquit san. Tho. 1. q. 27. art. 3. sentire non esse totaliter remotum à genere actionū quæ sunt extra, cò quòd sentire perficiatur per actionem sensibilis in sensu. quia enim sensibile est secundum suum esse extrinsecum à sensu, & necesse est eius actionem in sensum præcedere naturaliter ipsum sentire, quod est actio sensus: ex quo habet ipsum sensibile vt sit principium remotum actus sentiendi per actionem transeuntem qua agit in sensum: ideo dicitur sentire non esse totaliter extraneum à genere actionum quæ sunt ad extra. Hoc autem non conuenit intellectioni: quia licet intelligere aliquod scilicet nostrum, originem habeat aliquo modo ab actione sensibilis in sensum, hoc tamen non conuenit intellectioni secundum totum genus suum, sicut sensationi. nam neque intellectio angelica neque intellectio diuina causatur à rebus sensibilibus.

POTEST etiā aliter & melius istud intelligi: nā aliud est operationē perfici per actionē sensibilis in sensū, & aliud depēdere & originari ab illa actione. Ad secundū enim sufficit vt actio sensibilis in sensum præcedat operationem sensus, & illius principiū proximū causauerit: ad primum autē requiritur q; simul sit vtrumque, & vnum necessariò alterū concomitetur. Dicitur ergo quòd sentire perfici per actionem sensibilis in sensum, est non solùm à tali actione originari, sed etiam sui existētiam & complementum exigere, vt illa actio sit simul cum ipso sentire. non enim est sentire in actu, nisi dum actualiter sensus à sensibili immutatur. intellectioni autem cōuenit quidem vt ab actione sensibilis in sensum & intelligibilis in intellectum originetur, nō autem quòd per talem actionem perficiatur, quum etiam actione illa non existente sit intellectio: postquam enim intellectus est specie informatus, per seipsum intelligit, nulla concurrente actione intelligibilis in intellectum.

AD confirmationem dicitur quòd procedit ex falso intellectu verborū sancti Thomæ, quasi videlicet emanatio sensibilis sit ipsa productio formæ sensibilis in sensum, & terminus huius emanationis remaneat in sensu. hoc enim non intendit sanctus Thom. sed quòd ipsum sentire quod est actualis sensatio, & iudicium de re sensibili, & est terminus sensibilis emanationis, incipit quidem ab exteriori tanquā à principio remoto per actionem transeuntem ipsius in sensum, sed tamen proximè & immediatè producitur à potentia sensitiua facta in actu primo, & remanet in ipsa, non autem recipitur in aliquo extra sensum existente, & hoc est emanationē sensibilem in interiori terminari: in inanimatis autem non est sic. Nam inanimata non sunt proximum principium productiuum alicuius in ipsis remanentis: sed omnis eorum actio in aliquo recipitur extrinseco.

PRO solutione secundi dubii cōsiderandum est quod quū omnis potentia actiua aut productiua alicuius operationis habeat aliquod obiectum in quod per suam operationem tendit, & ad quod sua operatio terminatur, necesse est omnem operationem medium aliquo modo esse inter potētiam quæ est eius principium productiuum, & obiectum quod est eius terminus: sed aliquando ipse terminus est per talem operationem produ-

ctus, sicut in actionibus transeuntibus apparet. aliquando verò non est productus simpliciter secūdum suum esse reale, licet sit fortè productus secundum aliquod esse intentionale. Sentire ergo est operatio & emanatio quædam cuius principium elicitiuum est potentia sensitiua: terminus verò est ipsum sensibile, quod secundum esse quidē naturale aut reale non est productum per actum sentiendi. secundum tamen aliquam rationem potest aliquo modo dici productum. Cùm ratione sensati in actu. nō enim habet sensibile quod sit actu sensatum, nisi ab actu sentiendi quo actualiter sentitur, vt dicatur ex hoc sensus cōstituere suum obiectū in esse sensati. Istis præsuppositis dicitur quòd ratio sanct. Thom. oprima est: cùm enim potentia sensitiua non reflectatur supra seipsam (nō enim visus videt seipsum, propriè loquendo) sequitur quòd ipsa non est terminus & obiectū emanationis sensitiuæ quæ dicitur sensatio: & cùm ipse sit principiū talis emanationis, sequitur quòd principium eius & terminus ad diuersa pertinent, principium scilicet ad sensum, terminus verò ad ipsum sensibile. Quum autem dicitur quòd idem esset, etiam si sensus supra seipsum reflecteretur: negatur. Si enim nec reflecteretur supra seipsum se sentiēdo, ipsa esset & principium sensationis, & obiectum siue terminus, & sic principium & terminus non pertinerent ad diuersa: ideo responsio ibi data admittitur. ad cuius improbationem dicitur primò quòd hīc non loquitur sanctus Thomas de emanatione secundū quòd per ipsam aliquid realiter producitur: sed absolutè loquitur de ipsa operatione ab aliquo emanante principio, quæ in viuētibus ab interiori procedit, & aliquo modo in ipso interiori manet. Inferius autem declarabit in illa emanatione quæ est ab intellectu, esse aliquid realiter productum.

Dicitur secundò quòd etiam per emanationem sensibilem aliquid producitur secundum esse sensatum, vt dictum est, licet non secundum esse reale: sed hoc non est propriè aliquid producti. Potest secundò responderi & melius ad prædicta dubia. Dicitur enim primò quòd per emanationem quę est secundum animam sensitiuam, intelligit san. Th. non quidē impressionem speciei sensibilis in sensum à re sensibili: quia illa emanatio est tantum ab extrinseco: non etiam ipsam operationē quæ est sensatio, cum illa non habeat aliquem terminū per ipsum realiter productum: sed illam actionem qua anima sensitiua aliquid producit in seipsa: hoc autem est inquantum vna potentia sensitiua agit in aliam, vt sensus exterior in phantasiam, & phantasia in memoriam. ista enim emanatio fit ab intrinseco immediatè, inquantum anima sensitiua in seipsa causat formam sensibilem per potentias exteriores, immutando interiores, licet ab extrinseco remotè originetur. Dicitur secundò quòd potentiam sensitiuā non reflecti supra seipsam, est non sentire seipsam, neque sui similitudinem in seipsa causare: & sic cum potentia sensitiua nō reflectatur supra se causando sui similitudinem in se, per quam seipsam sentiat: sequitur in emanatione sensitiuæ animæ qua per ipsam aliquid producitur, principium & terminum ad diuersa pertinere, scilicet ad diuersas potentias, licet sit eadē anima. Et istud magis videtur esse secundum intentionem literæ, si diligenter consideretur: & secundum hunc sensum patet obiectiones non procedere. Secundo loco ostendit san. Tho. q; etiam in emanatione intellectuali plures modi inueniuntur, & quòd emanatio diuini intellectus ab aliis differt: & ait quòd in intellectuali vita etiam diuersi gradus inueniuntur. Infimus est humani intellectus, qui seipsum quidem cognoscere potest. sed tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit. si à phantasmate. supra hūc est vita intellectus angelici, qui per se seipsum cognoscit, & nō ex aliquo exteriori. sed tamē licet intentio intellecta sit angelis omnino intrinseca, non tamen ipsa est eorum substantia, cum in eis non sit idem intelligere & esse. vltima perfectio vitæ est diuini intellectus, cuius intentio intellecta est ipsa diuina essentia, eum in ipsa non sit aliud intelligere & esse. Ne autem dubium sit quid nomine intentionis intellectæ intelligatur, exponit sanctus Thom. ipsam esse id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, quod est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant. Hanc autem in nobis non esse rem intellectam apparet: quia aliud est intelligere rem, & aliud intelligere ipsam intentionem intellectam: quod fit per reflexionem: vnde & aliæ scientiæ sunt de rebus, & aliæ de intentionibus intellectus. ipsum etiā non esse intellectum ipsum in nobis, ex hoc patet, quòd esse eius in ipso intelligi consistit, non autem esse intellectus nostri. In Deo autem ipsam esse diuinum intellectum constat: quia in ipso idem est intelligere & esse, & quia intellectus in eo est res intellecta, reliquitur quòd in ipso Deo intelligente se, idem sit intellectus, res quæ intelligitur, & intentio intellecta.

AD euidentiam eius quod dicitur intentionem intellectam angelis esse omnino intrinsecam, considerandum est quòd hoc

intentio intellecta

Universidad de Navarra Biblioteca

In angelis, est omnino extra intellectu eos.

non dicitur quasi in nobis intentio intellecta secundum suam entitatem omnino intrinseca intellectui non sit, sed quia in nobis entitas quidem intentionis intellectæ est intellectui intrinseca, quum sit eius accidens, sed causa est aliquo modo extrinseca, inquantum initium nostræ cognitionis est ab extrinseco, id est, a phantasmate: in angelis autem neque etiam quantum ad causam est ab extrinseco obiecto, cùm ab extrinseco eius cognitio originem non habeat, vtpote existentibus illis connatu talibus speciebus intelligibilibus, & sua essentia qua seipsum intelligit, ubi existente intrinseca.

Esse intentionis intellectæ, in ipso intelligi consistit.

CIRCA ID quod dicitur esse intentionis intellectæ in ipso intelligi consistere, considerandum quòd esse intentionis intellectæ dicitur in intelligi consistere: non quia non habeat aliquod esse in re, sed tãtum hoc habeat esse quòd intelligitur, id est, habeat solam habitudinem rationis ad intelligentẽ, quẽ admodũ entia rationis dicuntur habere esse in intelligi, nã cùm sit accidens intellectus, necesse est vt aliquod esse reale habeat: sed quia illud esse quod habet reale est ipse actus intelligendi vt passiuè sumitur, & significatur per hoc quod dico intelligi, vel esse aliquod ipsum intelligere consequens, quod non durat nisi quãdiu actualis intellectio durat, cessante enim intellectione, esse intentionis intellectæ cessat: & est simile sicut si diceremus esse aeris illuminati inquantum huiusmodi in ipso illuminari consistere: quia lumen non habet esse in aere, nisi per illuminationem, & nisi dum aer illuminatur. Deinde cùm dicitur: Hoc autem sic manifestari potest, accedit sanctus Thomas ad manifestationem diuinæ generationis, & ponit quatuor cõclusiones. Prima est, Non est possibile sic accipi generationem diuinã, sicut in rebus inanimatis generatio inuenitur. Probatur, generãs in illis imprimit suam speciem in exteriorẽ materiam, non autem in diuinis, et go &c. Probatur secunda pars antecedentis: quia secundum fidem filius à Deo genitus veram habet deitatẽ, & est verus Deus. deitas autem non est forma materiæ inhærens, neque Deus est ex materia existens. Secunda conclusio est: Non potest accipi diuina generatio ad modum eius quæ est in plantis & animalibus communicantibus cum plantis in nutritiua & generatiua virtute, probatur. Separatur aliquid ab illis ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem, hæc autem Deo conuenire non possunt, vt ex supradictis patet, ergo &c. Tertia conclusio est: Diuina generatio nõ potest intelligi secundum modum emanationis quæ inuenitur in anima sensitiua. probatur, tum quia cùm Deus sit primum agens ab exteriori nõ accipit vnde in alterum influere possit, vt scilicet sensui conuenit, iuxta prædicta: tam quia operationes animæ sensitiuæ non complentur sine corporalibus instrumentis: Deum autem constat incorporeum esse. Quarta conclusio est: Generatio diuina secundum intellectualem emanationem est intelligenda. Relinquit hanc probatam S. Thomas ex sufficienti diuisione supraposita.

Ad eius tamen manifestationem ponit duodecim conclusiones, quarum prima est: In Deo seipsum intelligente est verbum Dei quasi Deus intellectus: probatur: Omne intellectũ inquantum intellectum, est in intelligente, ergo Deus seipsum intelligens est in seipso vt intellectum in intelligente. ergo &c. probatur antecedens, quia intelligere significat apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum: vnde & intellectus noster seipsum intelligẽs, est in seipso non solùm vt idem sibi per essentiam, sed etiam vt apprehensum intelligendo. Secunda verò probatur: quia intellectum in intelligente est intentio intellecta & verbum. Confirmatur auth. Ioan. dicentis: Verbum erat apud Deum.

Quomodo res est actu intellecta.

AD huius rationis euidentiam considerandum est quòd licet res intellecta in intelligente per speciem intelligibilem sit, ex illo tamen nõ habet rationem actualiter intellecti. nam actu intellectum inquantum huiusmodi nominat terminum intellectionis per ipsam intellectionem apprehensum: species autem intelligibilis nominat intellectionis principium. ideo præter ipsam speciem intelligibilem oportet esse in intellectu actu intelligente intentionem intellectam: nam quod apprehenditur, est in apprehendente aliquo modo. Secunda conclusio est. Verbum Dei est ipsi cœternũ, non autẽ accidit ei ex tempore verbũ suũ, sicut intellectui nostro. Probatur: Intellectus diuinus semper se ipsum intelligit. ex hoc autẽ q̃ seipsum intelligit, oportet quod verbũ ipsius in ipso sit. ergo eius verbum in ipso semper extitit. ergo &c. probatur assumptum: quia intellectus diuinus nõ exit de potentia in actu, sed semper est in actu existẽs. Confirmatur ex eo quod dicitur: In principio erat verbum. Tertia conclusio est: Verbum Dei est ipsum esse diuinum, & essentia eius, & ipse verus Deus. quo ad primã partem probatur: Subsistantia intellectus diuini est ipsum suum intelligere, cùm sit actus purus: esse verbi intellecti est ipsum suũ intelligi, ergo idem esse est verbi diuini & intellectus diuini. Quo ad secundam verò partem probatur: quia esse diuini intellectus est esse Dei, qui est suus intellectus. esse autem Dei est eius essentia qua est Deus. Quo ad tertiam autem partẽ probatur: quia non est aliud naturaie esse Dei, & aliud eius intelligere. Confirmatur ex eo quòd dicitur, Deus erat verbum. Nam cum absolutè dicatur, demonstratur verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset simpliciter & absolutè dici homo, sed tantùm homo intellectus: vnde hæc esset falsa, homo est verbum: sed hæc potest esse vera, homo intellectus est verbum. Ex hoc infert S. Th. Cum dicitur, Deus erat verbum, ostẽdi verbum diuinũ esse rem in natura existentem & subsistentem: quia Deus verus res subsistens est. Ad horum autem maiorem manifestationem interponit ista verba intellectus humani seipsum intelligentis nõ conuenire. Cum enim esse intentionis intellectæ sit ipsum intelligi, & aliud sit esse intellectus & intelligere eius (substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu) sequitur quod aliud sit esse intentionis intellectæ, & aliud esse intellectus. Similiter sequitur quòd verbũ conceptum non sit homo verus, naturale esse hominis habens, sed tantùm homo intellectus tanquam eius similitudo ab ipso apprehensa.

CIRCA probationem primæ partis conclusionis aduertẽdum est, quòd sicut eadem res est actio & passio in rebus quæ materialiter mouentur, ita in rebus quæ aliquo modo immaterialiter operantur, eadẽ est operatio qua & principiũ operationis denominatur per modum agentis, & terminus actionis denominatur per modum patiẽtis, sicut eadem visione dicitur res videri, & visus videre. Cùm ergo intelligere sit operatio quædã immaterialis ab intellectu elicita, & terminata ad intentionem intellectam: eadem res sunt ipsum intelligere intellectus, & ipsum intelligi intentionis intellectæ: differunt autem secundum diuersas habitudines cõnotatas. dicitur enim intelligere inquãtum significatur eũ habitudine intellectus, vt à quo est: dicitur verò intelligi inquantum connotat habitudinem intellecti vt termini. Optimè ergo cõcludit san. Tho. quòd idẽ est esse intellectus diuini, & verbi ipsius: quia esse intellectus est ipsum intelligere, & esse verbi est ipsum intelligi. Si enim intelligi est esse verbi, & intelligi est ipsum intelligere, sequitur quòd esse verbi est ipsum intelligere: & ideo si intelligere est esse intellectus, sequitur vt esse verbi sit ipsum esse intellectus.

CIRCA probationem secundæ partis conclusionis attendum est, fundamentum huius rationis esse, quòd essentia diuina non potest esse actus alicuius quod sibi non identificetur, & ideo si esse verbi est essentia diuina, oportet vt verbum idem sit quod ipsa essentia.

CIRCA probationem tertiæ partis conclusionis considerandum est quòd naturale esse rei consequitur rei essentiam, & secundum naturarum diuersitatem diuersificatur. Sicut enim aliud est natura & essentia lapidis, & alia natura & essentia hominis: ita aliud est esse lapidis, & aliud esse hominis, & ideo essentia & esse naturale ipsius sese concomitatur, ita quòd vbi vnum est primò & per se, & alterum est. Cum ergo verbum diuinũ habeat naturale esse Dei, eò quòd suũ esse sit ipsũ intelligere, quod est esse naturale Dei: sequitur quòd essentiam diuinã habeat: & quia omne suppositum cuius natura est diuina essentia, est rerũs Deus, sequitur ipsum verbum diuinum esse Deum verum, & secundum hoc fundamentum procedit hæc ratio.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium. Primum est quia non videtur sufficienter concludi intentionem intellectam & intellectũ idem esse in Deo: quia habent idem esse: nã manus hominis & pes habẽt idem esse, cũ per eandem numero formam sint, & similiter materia & forma, & tamẽ manus nõ est pes, sed sunt duæ substãtiæ, & similiter materia non est forma. Secundum est, quia si esse intentionis intellectæ est intelligi, & esse intellectus est intelligere, sequitur quòd idem esse sit intellectus & intentionis intellectæ, & quòd intentio intellecta sit intellectus, & consequenter Deus cum nõ solùm Deus intentionem intellectam in ipso existentem intelligat, sed etiam res omnes habentes esse extra ipsum Deum, & ipsarum rerum esse inquantum intelliguntur, sit intelligi: eadẽ ratione sequitur quòd omnis creatura sit diuinus intellectus, & sit Deus.

AD primum dicitur primò quòd non procedit ratio san. Thom. ex hoc vniuersaliter, quòd omnia quæ habent idem esse, idem sint, quia illud non est verum de partibus constituentibus totum, & per esse totius existentibus, sed ex hoc quòd oportet sic esse in naturis simplicibus. cum enim vnum non possit habere esse talis naturæ tanquam pars eius: si illius esse habeat, necesse est vt sit illius naturæ suppositum: & ideo si esse ipsius intellectus diuini sit esse eius quod in ipso est, necesse est iuxta declarationem superius factam vt eorum sit vna natura: & quòd vnum sit aliud. Ad secundum dicitur quòd aliter loquendum est de intentione intellecta existente in intellectu, & aliter de

rum præcisè & absolutè. Alio modo quantum ad causam simul, & id quod semper causam hãc concomitatur, quod potest dici causa sine qua non. Si primo modo de hac singularitate & pluralitate loquamur, sic sola pluralitas formæ significatæ requiritur ad pluralitatẽ nominis substantiui, sicut sola pluralitas suppositorum ad pluralitatem nominis adiectiui requiritur. Quia enim, vt inquit S. Thomas locis prælegatis, substãtiuum signi ficat per modum substantiæ, & substantia ex se habet vnitatem & pluralitatem: ideo ex vnitate & pluralitate formæ significatæ, tanquam scilicet ex ratione & causa vnitatis & pluralitatis, accipitur eius singularitas & pluralitas. econtrario verò quia nomen adiectiuum significat aliquid per modum accidentis, accidentia autem accipiunt vnitatem & pluralitatem ex subiecto: ideo & ipsum adiectiuum suam singularitatem & pluralitatem accipit ex vnitate suppositorum tanquã & ratione & causa suæ singularitatis & pluralitatis. Si verò loquamur secundo modo, quantum scilicet ad causam simul, & id quod causam concomitatur, sic non sola pluralitas formæ significatæ concurrit ad nominis pluralitatem, sed etiam pluralitas suppositorum: quia nõ inuenitur apud nos forma substãtialis multiplicata sine suppositorum multiplicatione. S. Thomas ergo vbi illam regulam generalem ponit, tangit illud tantum quod formalis ratio & causa pluralitatis nominis, ex quo primò & per se nomen substantiuum à nomine adiectiuo quantum ad singularitatem & pluralitatem differt. per hoc autem non excludit pluralitatem suppositorum quæ concomitatur. in aliis autem locis explicat nõ tantùm causam, sed etiam id quod causam concomitatur. Nam tertia parte assignat rationem quare persona assumens duas humanitates non diceretur duo homines: quia inquam nunquam in iis quæ apud nos sunt, nomen ab aliqua forma impositũ pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum. in quo dat intelligere, quòd licet pluralitas suppositorum non sit formalis ratio & causa pluralitatis nominis substantiui, ipsam tamen causam concomitatur: & propter hoc consideratovtroque ad pluralitatem huiusmodi concurrente, persona quę duas humanitates assumeret, non esset vnus homo. Idem dat intelligere prima parte in quæst. 36. dum inquit quòd pater non dicitur plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorũ: quasi diceret, licet sola pluralitas formæ significatæ sit causa & fundamentum pluralitatis nominis substantiui, tamen illa non sufficit ad pluralitatem, quia pluralitas nominis etiam pluralitatem suppositorũ tanquã causam in omnibus quæ apud nos sunt, cõ comitantẽ implicat. Et propter hoc nõ prædicamus nomẽ substantiuum etiam in diuinis, nisi cum pluralitate formæ pluralitas etiam concurrat suppositorum. Ad secundum dicitur quòd S. Thomas in tertio Sententiarum loquutus est quãtum exigit causa pluralitatis nominis substãtiui. Quia enim in illo casu esset vera & formalis causa pluralitatis nominis, scilicet pluralitas formæ significatæ, ideo dixit quòd illa persona esset plures homines. huic tamen non repugnat quòd considerata causa, & eo quod causam concomitatur: dicendum esset quòd illa persona non esset duo homines, sed vnus. Posset secundò responderi ad dubium quòd regula illa de pluralitate substantiarũ est vniuersaliter vera in nominibus substantiuis, id est, inquantum huiusmodi: & quòd sola pluralitas formæ requiritur ad pluralitatem ipsius, nec requiritur pluralitas suppositorum. Ad instantiam autẽ ex tertia parte posset dici quòd hoc nomen homo habet aliquid de conditione nominis substantiui, & aliquid de conditione nominis adiectiui, vt de Christo dicitur: sicut & humanitas in Christo habet quidem modũ formæ accidentalis inquantũ aduenit supposito diuino post eius esse completum, & non identificatur ipsi supposito: habet verò modum naturæ substantialis, inquantum trahitur ad esse diuini suppositi, & diuinũ suppositum in ipsa subsistit. Inquantũ habet modum nominis substantiui, sic dicitur pluraliter ad pluralitationem formæ significatæ: & secundum hanc considerationem dixit S. Thomas tertio Sententiarum, quòd persona assumẽs duas humanitates esset duo homines. Inquantum verò habet modũ nominis adiectiui, sic pluralitatem accipit à pluralitate suppositorum, & secundum hanc considerationem dictum est in tertia parte quòd persona assumẽs duas humanitates nõ esset duo homines. Vnde ibid. dicitur q̃ natura humana in Christo quãtum ad aliquid se habet per modũ indumenti, quasi infinuãdo quod illud nomen homo, ibi accipitur vt modum nominis adiectiui habet. & fortassis hanc responsionem intellexit Capreolus in 1. dist. 4. q. 1. art. 1. vbi dixit quòd sanctus Thomas in tertia parte, dum dixit quòd nomẽ numquam pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, potius loquitur de adiectiuis quàm de substantiuis. Sed quia in tertia parte loquitur sanctus Thomas de hoc nomine homo, tanquam de nomine substantiuo, vt patet in eadem quæstione, articulo sexto: vbi determinat quòd si plures personæ acciperent vnã humanitatem, diceretur vnus

Esse verũ de re intellecta habente esse extra intellectũ inquantũ habet esse extra intellectum.

intelligi enim intentionis intellectæ dicit ipsum eius esse quo in rerum natura existit. non enim existit nisi per ipsum actuale intelligi: vnde & hoc ens rationis non est, sed intelligi rei ad extra, inquantum ad extra est, nõ dicit ex esse ipsius, sed tantùm habitudinem quandam ad intellectũ: & est denominatio ab extrinseco dum dicitur intelligi, scilicet ab actu intelligendi, existente non quidẽ in ipsa re, sed in intellectu, & ideo licet sequatur ex eo quòd esse intellectus est ipsum intelligere, & esse intentionis intellectæ est ipsum intelligi, intentionẽ intellectam & intellectum esse idem, non tamen sequitur rem intellectam secundum quòd est extra, esse diuinum intellectum. Quum autem arguitur, quia esse ipsarum inquantum intelliguntur, est ipsum intelligi, dicitur quòd si illa intelliguntur, significet inquantum habẽt esse in intellectu per suam intentionem intellectam, sic vtique verum est quòd intelligi est esse ipsarum: sed ex hoc nihil aliud habetur nisi quòd intentio intellecta ipsarum per quam sunt in intellectu diuino, est idem quòd intellectus diuinus. Si autem significetur inquãtum terminant actum diuini intellectus secundum esse quod habẽt extra intellectum, sic falsum est quòd esse ipsarum sit intelligi, id est, actus intelligendi quo intelliguntur, sed est ipsum esse extra intellectum cum habitudine ad intelligentem in actu.

Quarta conclusio est: Verbum Dei in eadem numero natura communicat cum Deo. Probatur dupliciter. Primò, sic habet natura Dei, sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, sed intelligere Dei est esse diuinum, ergo sic habet naturam Dei sicut esse diuinum est esse suum. sed sic esse diuinum est esse suum, quòd idem esse est vtriusque: ergo habet ipsam essentiam diuinam non solùm specie, sed numero eandem.

ADVERTENDVM est quòd natura alicuius speciei non potest numero multiplicari nisi multiplicetur esse talis naturæ: quia habentium diuersas numero naturas completas non potest esse vnum esse: & ideo vbi aliqua numero distincta habẽt vnum & idem esse, in illis natura non est multiplicata secũdum numerum, sed est vna numero: & ideo optimè hic arguitur esse eandem numero naturam Dei intelligentis, & verbi ipsius, quia habent vnum & idem esse diuinitatis. Secundò, natura diuina est omnino immaterialis, ergo non potest esse vna specie & numero differens. probatur consequentia: quia natura quę est vna secundum speciem, non diuiditur in plura secundum numerum, nisi propter materiam. Ex hoc infert S. Thomas quòd propter hoc Deus & verbum suum nõ sunt duo dij, sed vnus Deus: nam quòd duo habentes humanam naturã sint duo homines, ex hoc contingit, quòd natura humana numero diuiditur in duobus.

CIRCA istam propositionem, duo habentes naturam humanam sunt duo homines, quia natura humana numero diuiditur in duobus, dubitatur. Videtur enim velle S. Thomas q̃ pluralitas naturæ humanæ sit ratio quare aliqui dicũtur plures homines. Huius autem oppositum videtur tenere in 3. q. 3. art. 7. ad secundum, vbi vult quòd si vna persona diuina assumeret duas humanitates, non diceretur duo homines, sed vnus homo, propter vnitatem suppositi. Quia difficultas hæc oritur ex hac generali difficultate, an scilicet ad pluralitatem nominis substantiui sufficiat sola pluralitas formæ significatæ per nomen, an etiam requiratur pluralitas suppositorũ, ideo ad hoc primò respondendum est ex quo ad motum dubiũ postea facilis erit solutio. Sciendum est igitur quòd duplex in doctrina S. Thomæ responsio dari potest. Primò potest responderi quòd ad hoc vt nomen non solum adiectiuum, sed etiam substantiuũ plura iter prædicetur, non sufficit quòd forma significata per nomẽ fit plurificata in eo de quo nomen prædicatur, sed requiritur etiã vt supposita sint plura de quibus nomen dicatur. Patet hoc ex duobus locis S. Thomæ in Summa. Primus est in tertia parte loco allegato. Secundus est in quæst. 36. art. 4. ad secundum, vbi ait quòd quamuis in patre sint plures proprietates quarum vna refertur ad filium, alia verò ad spiritum sanctum, nõ dicitur tamen plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorũ.

SED duo sunt quæ huic obstare videntur. Primum est, quia generalem regulam ponit sanctus Thomas 1. quæst. 39. art. 3. & 1. sent. dist. 9. art. 2. Item tertio Sent. d. 1. q. 2. & de potentia, quæst. 9. art. 6. videlicet quòd nomina substantiua accipiunt vnitatem & pluralitatem ab vnitate & pluralitate formæ significatæ, nulla de pluralitate suppositorum facta mentione. Secundum est, quia S. Thom. hanc generalem regulam practicando in tertio sent. loco allegato, inquit quòd si vna persona duas humanitates assumeret, diceretur duo homines propter pluralitatem formæ significatæ, quamuis vnum esset suppositum.

AD primum dicitur quòd dupliciter possumus loqui de singularitate & pluralitate nominum. Vno modo quantum ad rationem & causam formalem singularitatis & pluralitatis ipso-

Universidad de Deusto Biblioteca

homo propter vnitatem formæ significatæ, quod conuenit nomini substãtiuo: prima etiã parte loquens de hoc nomine principium, inquit quòd si diceretur pater esse plura principia, implicaretur pluralitas suppositorum: ideo videtur mihi prima responsio melior esse, & magis ad mentem sancti Thomæ, scilicet quòd ad pluralitatem nominis substantiui concurrit & pluralitas formæ significatæ, & pluralitas suppositorũ: vnum sicut ratio & causa formalis pluralitatis, alterũ sicut concomitans causam, & sicut causa sine qua non, in rebus quæ apud nos sunt, & consequenter etiam in diuinis, in quibus, nominibus vtimur ad significandum secundum modum in creaturis inuentũ. Ex his ad dubiũ primò motũ patet responsio. Dicitur enim ꝙ vtique vult sanctus Thomas hoc loco rationẽ quare aliqui plures homines dicantur, esse humanitatis pluralitatẽ in illis: per hoc tamen non excludit suppositorum pluralitatem modo dicto, imò videtur includere, cùm etiam de duobus suppositis habentibus humanitatem, mentionem facit: huic autem, vt patuit, quòd in tertia parte dicitur non contrariatur. Quinta conclusio est: Verbũ Dei à Deo secundũ ipsum suũ intelligere procedit. probatur, supponẽdo ꝙ quamuis ea quæ in creaturis diuersa sunt, quæ scilicet de Deo formaliter dicũtur, in Deo vnũ simpliciter sint, verissimè tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem illorum, declaratur in essentia, subsistentia, & esse, tunc sic. De ratione interioris verbi quod est intentio intellecta, est quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere, ergo &c. probatur antecedens, quia est quasi terminus intellectualis operationis. consequentia verò probatur: quia cùm in Deo sit idem intelligens, intelligere, & intentio intellecta, oportet vt in Deo verissimè sit & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere, & quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ siue verbi.

HIC duo sunt attendenda. Primum est, quòd cõclusio hæc ponitur non tanquam naturaliter scita, sed tanquam credita. non enim naturaliter probari potest trinitas personarum in diuinis eo modo quo fides ponit: & ideo oportet fundamentũ cõclusionis creditum esse, scilicet de ratione verbi est quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere. Hoc enim non est vniuersaliter verum, nisi supposito secundũ fidem esse in diuinis verbum productum. Nam supponens sanctus Thomas ex sacris scripturis esse filium in diuinis, intendit modum generationis declarare. Vnde Philosophus negans personarum trinitatem in diuinis, negaret ibi generationem esse, & quòd de ratione verbi sit quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere: imò multi negant etiam in intellectu nostro oportere poni verbum productum. Secundum est quòd cùm dicitur verbum esse quasi terminum intellectualis operationis, li quasi nõ accipitur vt similitudinem importat, sed vt est veritatis expressiuum. Sexta conclusio est: Verbũ ab intelligente in Deo sola relatione distinguitur. Probatur: verbum Dei comparatur ad Deũ intelligentẽ, cuius est verbum, sicut ad eum à quo est, cùm hoc sit de ratione verbi, & non distinguuntur secundum essentiam, ergo remanet sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem à quo est. Confirmatur per id quod dicitur: Hoc erat in principio apud Deum: ex quo datur intelligi verbum quod Deum esse dixerat, aliquo modo à Deo dicente distinctum esse. Quomodo autẽ personæ diuinæ constituantur & distinguantur per relationes, inferius cap. 24. ostendetur.

Septima conclusio est: Verbum Dei comparatur ad alias res à Deo intellectas sicut exẽplar, ad ipsum verò Deũ cuius est verbum, sicut imago. probatur, quia quum verbum interius conceptum sit quædam ratio & similitudo rei intellectæ, si se habeat ad eam sicut principiũ, habet rationem exẽplaris. Si verò se habeat ad ipsam sicut ad principium, habet rationẽ imaginis, declaratur in nostro intellectu respectu artificialium & respectu naturalium. Intelligere autem Dei intelligentis est principium rerum intellectarum ab ipso: ad intelligibile autem quod est ipse, comparatur sicut ad principium, cùm hoc intelligibile sit idẽ cum intellectu intelligẽte. Et eadem ratio est de verbo, quum sit quædam emanatio intellectus intelligentis, ergo &c. Confirmatur autho. Apost. ad Coloss. 1. dicentis de verbo Dei quòd est imago inuisibilis Dei.

ADVERTENDVM quòd duplicem identitatem intelligibilis cum intelligente possumus intelligere. vnam secũdum esse intelligibile, prout intelligibile secũdum suam speciem intellectualem est in intellectu, & ex illis fit vnum ad intelligendum, aliam verò secundum esse naturale & secũdum propriam naturam: sicut cùm intellectus seipsum intelligit, constat ꝙ eadem res est intelligibile, & intellectus intelligẽs. Hic ergo cùm inquit sanct. Thomas intelligibile diuinum idem esse cum intellectu intelligente, & sic comparari ad intelligere & ad verbum sicut principium, intelligendum est non de identitate in esse intelligibili: quia secundum hanc identitatem omne intelligibile est principium verbi, quum verbum procedat ab intellectu specie intelligibilis informato: sed de identitate secundum esse naturale & secũdum naturæ proprietatem. Nam cùm Deus seipsum intelligit, ipse Deus qui intelligitur, est ipsa sua essẽtia, & suus intellectus secũdum rẽ: & ideo sicut intellectus cõparatur ad verbum à se productum sicut principium, ita ad ipsum cõparatur ipse Deus cuius est verbum, secundum suæ naturæ proprietatem. Octaua conclusio est: Verbum Dei est imago ipsius quantum ad eius essentiam. probatur: verbum intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ: sed verbum Dei est imago Dei, ergo est eius imago quãtum ad eius essentiam. probatur maior ex differentia quæ est inter intellectũ & sensum: quia videlicet sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, intellectus autem ingreditur ad interiora rei: & ideo quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem cognoscentis & cogniti: in sensu est similitudo sensibilis quantum ad eius accidentia, in intellectu verò est similitudo rei intellectæ quantum ad eius essentiam. Cõfirmatur per Apostolum dicentem ad Hebræos primo, quòd est figura substantiæ eius. Nona conclusio est: Verbũ Dei est filius. Probatur præmittendo quòd est aliqua imago quæ non communicat in materia cum eo cuius est imago, sicut statua hominis: aliqua verò quę in natura communicat, vt filius regis. Tunc sic arguitur: Verbum Dei est imago dicentis quantũ ad ipsam eius essentiam, & in eadem natura cum dicente communicat, vt ostensum est, ergo &c. probatur consequentia, quia quod procedit ex aliquo viuente in similitudine speciei, dicitur filius eius. Confirmatur auth. Psalm. Dominus dixit ad me, filius meus es tu.

Decima conclusio est: Verbum Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit. probatur, tum quia est filius. processio enim à patre est naturalis: tum quia Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut & naturaliter est. suum enim intelligere est suũ esse. declaratur hæc ratio ex intellectu nostro, in quo cõceptiones eorum quæ naturaliter intelligit, naturaliter sunt in ipso: & ab eo naturaliter procedunt: eorum verò conceptiones quæ non intelligit naturaliter, non sunt in ipso naturaliter.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum primò ex prima quæst. 41. ar. 2. & hîc inferius, quòd naturaliter produci hoc loco accipitur non vt distinguitur contra produci supernaturaliter, sed vt distinguitur contra per voluntatem produci. dicitur enim naturaliter produci id ad quod producẽdũ agens est determinatum à natura, & non potest non produci: per voluntatem autem produci dicitur quod ita producitur, quòd etiã potest non produci. vnde quia verbum diuinum non potest non produci à patre, sed necessariò ab ipso producitur, cũ etiã Deus nequeat seipsum non intelligere: ideo dicitur à Deo patre seipsum intelligente, naturaliter procedere.

SED circa secundam rationem declaratam ex his quæ accidunt in intellectu nostro, dubitatur: nam constat quòd cõceptiones eorum quæ naturaliter noster intellectus intelligit, nõ sic ab intellectu nostro naturaliter procedũt, quòd non possint non procedere. Cùm enim conceptio & verbum non sit in intellectu nisi dum intellectus actualiter intelligit, & intellectus noster nõ semper intelligat actu ipsa naturaliter cognita, vt patet, manifestum est quòd aliquando non producuntur: & sic ex his quæ in intellectu nostro inueniuntur, nõ potest argui quòd verbum diuinum naturaliter à Deo intelligente seipsum procedat, sed magis oppositum.

AD huius euidentiam considerandum est primò quòd cùm in intellectu respectus ad suum actum sit duplex, scilicet ad eius exercitium, quod est intelligere actu: & ad eius specificationem, quod est intelligere tali modo: dupliciter possumus dicere intellectum aliquid naturaliter intelligere, aut inquam quantum ad exercitium actus: quia videlicet non potest non exire in actum intelligendi rem illam: aut quantum ad specificationem actus: quia videlicet si exeat in actum circa tale obiectum, non potest non intelligere tali modo: verbi gratia circa hoc principium, omne totum est maius sua parte, potest intellectus naturaliter ferri: aut quia non potest non exire in actum considerationis ipsius: aut quia si exeat in actum, non potest elicere alium actum circa ipsum quàm actum assensus: & quia conceptionum naturalitas concomitatur naturalitatem intellectionis, vt patet ex his quæ hîc dicuntur: ideo & aliqua conceptio potest dici esse naturaliter in intellectu, aut quantum ad esse cõceptionis absolutè, quia videlicet non potest non produci ab intellectu: aut quantum ad speciem suam, inquantum si intellectus conceptionem de re formet, non potest esse nisi talis conceptio assensus. Quia ergo intellectus non intelligit nisi formando conceptionem, intellectio & cõceptio sese proportionaliter consequũtur quantum ad naturalitatem, vt videlicet conceptio eius quod naturaliter intelligitur quantum ad specificationem actus, sit naturalis quantum ad sui specificationem, conceptio verò eius quod naturaliter intelligitur quo ad exercitium, actus sit naturalis quo ad suum esse, & suum produci absolutè.

Secundò considerandũ iuxta prædicta quòd circa principia prima naturaliter nota duplicem modum necessitatis & naturalitatis in via san. Tho. possumus imaginari: vnus est quòd intellectus naturaliter intelligit prima principia non solum quo ad specificationem, sed etiam quo ad exercitium actus. sed si sic ponamus, hoc erit intelligendum non absolutè posito intellectu, quasi non possit vnquam intellectus ab illo actu intelligẽdi cessare: sed posito intellectu, & aliis dispositionibus ad intellectualem operationem requisitis, puta debito vsu sensitiuarũ potentiarum, & debita dispositione phantasmatum. huic modo dicendi videntur fauere verba sancti Thomæ & hîc vbi vult intelligibilium primorum quæ intellectus naturaliter intelligit, conceptiones naturaliter esse in intellectu, & ab ipso naturaliter procedere: & ex hoc infert quòd verbum Dei seipsum naturaliter intelligẽtis naturaliter à patre procedit: vbi manifestum est ipsum de intellectione diuina naturali quo ad exercitium actus intelligere. Fauent etiam verba ipsius, prima quæst. 41. articulo secundo ad quartum, vbi respondens ad hanc propositionẽ, Omne verbum procedit à dicẽte per voluntatẽ ait quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima quæ naturaliter intelliguntur: vbi patet esse intentum de naturali intellectione quo ad exercitium actus. Fauet etiam quod dicitur in quæst. potẽtia quæstione secunda, articulo tertio ad tertium, vbi ait san. Tho. quòd oportet ponere statum in actu intellectus qui intellectũ naturaliter consequitur, ita quòd à voluntate non imperatur. constat enim quòd imperiũ voluntatis circa actum alterius potentiæ intelligitur quo ad eius exercitium. Alius modus est quòd intellectus intelligit prima principia naturaliter & necessario, non quo ad exercitiũ actus, sed tantum quo ad specificationem, inquantũ videlicet eis necessariò assentit posito quòd circa illa actũ eliciat. Huic modo fauent verba san. Tho. prima secundæ, quæst. 10. art. 2. vbi ostẽdit voluntatem à nullo obiecto quantum ad exercitiũ actus de necessitate moueri, quia potest aliquis de quocunque obiecto nõ cogitare. ex quo videtur velle nullũ actum intellectus quo ad sui exercitiũ esse naturalem & necessariũ. Fauet etiam huic quòd vbi sanctus Th. explicat modum necessitatis intellectus erga prima principia, tãtum de specificationis necessitate mentionem facit, vt patet de malo, quæstione tertia, articulo tertio, vbi postquã dixit quòd tam intellectus quàm voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur, subiũgit de intellectu quòd assentit ex necessitate primis principiis naturaliter notis, nec potest eorũ cõtrariis assentire. patet enim quòd ista est necessitas tantùm quo ad actus specificationẽ. simile habetur de veritate quæstione vigesimaquarta, articulo primo, ad vigesimũ, & prima quæst. 62. articul. octauo ad secundum. Licet autem vtraque via sustentari possit, videtur tamen mihi, saluo semper meliori iudicio, dicendum quòd naturalitas & necessitas intellectus ad cognitionem primorum principiorum sit tantùm respectu specificationis actus, inquantum videlicet intellectus est ad talẽ actum circa ipsa determinatus, qui est actus assensus, quia non potest illis non assentire: non autem respectu exercitij, quasi non possit non elicere actum circa illa. Experientia enim probamus nos cessare ab actuali cõsideratione principiorũ, & voluntariè nos in aliorũ cognitionẽ transferre, ac etiã ab aliorũ consideratione cessando voluntariè ipsa principia considerare. Quòd si adducatur dictum san. Th. 1. q. 82. ar. 4. ad tertium inquientis quòd omnem quidem motum voluntatis necesse est ꝙ præcedat apprehensio, non tamen omnem apprehensionẽ præcedit motus voluntatis, ex quo videtur velle quòd sit aliquis actus intelligendi, qui quantum ad exercitium actus à voluntate non dependeat, quod quidem videtur esse verũ dũtaxat de apprehensione eorum quæ naturaliter ab intellectu cognoscũtur, dicitur quòd non loquitur de cognitione primorum principiorum aut primorum terminorum vniuersalium, sed de cognitione quam quis primò habet dum de aliquo negocio incipit cõsiliari & considerare. oportet enim cum nõ procedatur in infinitum in hoc quòd intellectionem præcedit volitio, & volitionem intellectio, esse statum in aliqua cognitione quam volũtas non imperat, sed aliquod principium altius intellectu nostro est, vt ibidem dicitur. Non obstant etiam dicta san. Tho. supra allegata, quia vt patebit, ad propositum suum sufficit intellectum naturaliter & necessariò ferri in prima principia quo ad specificationem actus. Et cum dicitur quòd imperium volũtatis circa actum alterius potentiæ intelligitur quo ad exercitium actus, hoc nõ est vniuersaliter verum: quia etiam imperium voluntatis fertur in specificationẽ actus, sicut patet in iis quę sunt fidei, quibus intellectus ex imperio voluntati assentit. His præmissis dupliciter possumus ad dubiũ respondere secundũ duos modos superius tactos. Secundum enim primum modum diceretur quòd falsum est cõceptiones intellectus nostri de his quę naturaliter ab ipso intelliguntur, posse ab ipso non procedere, positis omnibus ex parte potẽtiarum cognoscitiuarum ad eorum intellectionem requisitis. quum autẽ probatur quia intellectus noster non semper ea intelligit, dicitur quòd hoc falsum est de intellectu coniuncto positis omnibus aliis dispositionibus ad intelligendum necessariis, licet verum sit intellectu absolutè sumpto. Quia enim nõ semper adest debita dispositio virium sensitiuarum, neque debita phantasmatum dispositio, ideo non semper prima principia actu intelligit absolutè, sed tunc tantùm quando aliæ dispositiones adsunt. Iuxta secũdum verò modum dicitur primò quòd licet conceptiones huiusmodi possint non procedere ab intellectu quantum ad ipsorum esse absolutè, non possunt tamen non esse tales conceptiones, quæ sunt conceptiones assensus, supposito quòd aliquas cõceptiones intellectus de primis naturaliter cognitis formet: & sic non possunt non esse in intellectu quantum ad ipsarum specificationem supposito quòd producantur. Cùm autem infertur quòd nõ poterit ex hoc concludi verbum diuinum naturaliter à Deo procedere, negatur. optimè enim ex hoc quod in nostro intellectu inuenitur, infert sanctus Thomas propositum suum de verbo diuino. Vult enim habere de intellectu nostro quòd sicut naturaliter aliqua cognoscit, ita naturaliter sunt in ipso illorum conceptiones, eo scilicet modo naturalitatis, quo & ipsa naturaliter cognoscit, vt ex supradictis apparet. Ex quo infertur quòd similiter in intellectu diuino eodem modo naturalitatis naturaliter est & procedit verbum suipsius à se naturaliter intellectũ, quo & ipse seipsum naturaliter intelligit. huic autẽ si addiderimus quòd Deus seipsum naturaliter intelligit & quo ad specificationem actus, quia nõ potest se alio modo intelligere quã intelligat: & quo ad exercitium actus, quia non potest se nõ intelligere, sequitur optimè verbum suum suámque cõceptionem qua seipsum intelligit, ab ipso naturaliter procedere, & quantũ ad esse suum absolutè, quia non potest non produci: & quãtum ad sui speciem, quia non potest esse aliud verbum quàm sit.

Vndecima cõclusio est: Verbum Dei est verè genitum à Deo dicẽte, & eius processio, generatio, vel natiuitas dici potest. probatur: Naturalis processus verbi diuini est in similitudinẽ eius à quo est processio cum identitate naturæ, ergo &c. probatur antecedẽs: quia verbum est eiusdem naturæ cum Deo dicẽte, & similitudo ipsius. consequentia verò probatur: quia in viuentibus hæc est veræ generationis ratio, quòd id quod generatur, à generãte procedat vt similitudo ipsius ad eiusdem naturæ cum ipso. Confirmatur auth. Psal. Ego hodie, id est, in æternitate, genui te.

EX prædicta conclusione simul cum præcedenti infert sanctus Thomas falsum esse quòd pater genuerit filium voluntate, vt Arriani dixerunt, quia quæ voluntariè fiunt, non sunt naturalia.

AD euidentiam conclusionis considerandum est quòd verbum dicitur verè genitum, id est, propriè. & eius similiter processio dicitur verè, id est propriè generatio, quæ etiam natiuitas dicitur ad differentiam generationis communiter dictæ in omnibus generabilibus & corruptibilibus, quæ nihil aliud importat quàm mutationem de non esse ad esse. In diuinis enim non est generatio secundum quòd dicit mutationem de non esse ad esse, sed bene quæ est origo viuentis à viuente coniuncto &c. quæ propriè etiam natiuitas dicitur, dicitur etiam verè & propriè generatio, hoc est, secundum propriam rationem generationis, non autem metaphoricè. *Verbum diuinum dicitur verè genitũ dupliciter.*

ADVERTENDVM secundò circa primam rationem quòd ista propositio, Naturalis processio verbi est in similitudinem eius à quo est processio cum idẽtitate naturæ, intelligitur quantum est ex ratione ipsius processionis. Nam licet spiritus sanctus procedat etiam ipse in similitudinem eius à quo est, & sit eiusdẽ naturę cum ipso, sua tamen processio non dicitur generatio, quia nõ conuenit sibi ex ratione suæ processionis, quæ est amoris processio, sed tantùm inquantum ipse est amor Dei, in quo quicquid est, ipsius est substantia, vt patet 1. q. 27. art. 4. & de potentia, quæst. 10. ar. 2. *Processio verbi diuini est in similitudinẽ naturæ.*

SED tunc dubium occurrit. Sicut enim ad rationem generationis pertinet similitudo geniti ad generantem absolutè, ita ad eam pertinet vt talis similitudo secundum eandem naturam specificam sit secũdum idem esse naturale specificum. ergo qua ratione ad hoc vt aliqua processio sit generatio, requiritur vt sit secundum rationem similitudinis, hoc est, vt ex propria ratione habeat ꝙ productum sit simile producenti, eadẽ ratione requiritur vt secundum propriam rationem sibi conueniant omnia alia ad generationem requisita: & qua ratione propter defectũ illius conditionis quæ est esse secundum rationẽ similitudinis, quia. s. hoc non conuenit illi ex propria sua ratione, aliqua processio non est generatio: eadem ratione propter defectum alio- *Dubiũ an processio verbi diuini sit verè generatio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

rom quæ sunt de ratione generationis, processio aliqua non erit generatio, quia non conuenit aliquid alicui formaliter & essentialiter, nisi illi secundum totam rationem suam conueniat. constat autem quòd processioni verbi ex ratione sua non conuenit vt verbum sit eiusdem naturæ cum producente verbum, tanquam idem naturale esse habens quod habet in seipsa res intellecta, cum videamus verbum humani intellectus intelligentis lapidem, non esse eiusdem esse naturalis cum lapide intellecto: ergo sequetur quòd nec etiam processio verbi diuini potentialici generatio, sicut nec Spiritus sancti processio.

Quomodo sit dicendum Verbum esse eiusdem naturæ cum spirante, non autem processionem amoris.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cum loquimur de processione quæ est secundum rationē intellectus & secundum rationem voluntatis, non loquimur de processione qua ab illis aliquod extrinsecum procedit, sicut domus ab intellectu & voluntate artificis, sed de illa processione loquimur qua aliquid illis intrinsecū procedit, quod est terminus intrinsecus operationis per quam completè est in actu. Secūdum hoc ergo differt processio intellectus à processione voluntatis, quia cum intellectus ad hoc ordinetur, vt per ipsum natura intellectualis sit ipsum intelligibile in esse intellectuali, quod fit dum ipsum intelligibile recipitur in intellectu, tunc intellectus vltimam suā perfectionem actualem consequitur, quando est actu informatus similitudine intelligibilis secundum actum perfectum: & quia per ipsam processionem intellectus qua producitur verbum, & expressa similitudo rei intellectæ constituitur in tali actu perfecto, ideo talis processio ex sua ratione habet vt sit secundum rationem similitudinis, id est vt procedens per talem actum sit similitudo rei intellectæ, per quam intellectus actu intelligens rei intellectæ assimilatur, & est ipsa res intellecta secundū esse intellectuale & immateriale, & per consequens vt etiam sit similitudo intelligētis specie obiecti informati, qua sicut forma conceptū rei intellectæ in seipso producit. Volūtas autem non ad hoc est instituta, vt sit ipsa res volita, sed vt in rē volitam inclinetur & moueatur, ideo ipsa non cōstituitur in actu completo per hoc quòd similitudinē rei volitæ in seipsa habeat, sed per hoc quòd in rem volitam actualiter inclinatur: & ideo processio illa quæ in actu complero constituitur, nō est ex ista ratione secundum rationem similitudinis, quasi videlicet ex ipsa procedat similitudo voliti per quam voluntas illi assimiletur, sed magis secundum rationem cuiusdam impulsus cōsideratur, inquantum per ipsam aliquid procedit quo voluntas impellitur & inclinatur in rem volitam. Ex his sequitur non esse mentem san. Tho. cum inquit in locis præallegatis absolutè loquendo de intellectu, processionem quæ est secundum rationē intellectus, esse secundū rationem similitudinis, quòd per talem processionem procedat aliquid simile intellectui producenti quantum ad naturā ipsius intellectus, sed aliquid simile rei intellectæ, illud enim non est intentum in illis locis, vt apparet ex verbis ipsius: loquitur enim de similitudine ad rem intellectam quæ est intellectus obiectum, sicut de voluntate inquit eius processionem, quæ scilicet secundum rationem voluntatis attenditur, considerari secundum rationē impellentis & mouentis, non quidem in ipsam voluntatem, sed in aliquid volitum.

Quomodo processio Verbi diuini assimilatur, vel habeat esse naturale Dei intelligentis.

Considerandum secundò, quòd dupliciter cōsiderari processio verbi diuini potest. Vno modo absolutè, inquantū verbi processio est. Alio modo inquantum talis species per se processionis verbi, quæ est perfectissima. Si consideretur absolutè, inquātum verbi processio: sic nō habet ex hoc vt sit generatio, cū non omnis verbi processio sit generatio, vt in nobis apparet. Si autē cōsideretur vt est talis species processionis verbi, quæ inquantū perfectissima est, vtpote perfectissimam cognitionem concomitās, sic habet quòd sit generatio. ex cōmuni enim ratione processionis verbi habet quòd productum sit simile producenti secundum eandem rationem. lapis enim in anima, & lapis extra animam, eiusdem rationis sunt, imò vnum est alterius ratio, vt in præcedentibus est ostensum. ex eo verò quòd est perfectissima processio, habet vt productum habeat idem etiam esse naturale cum producente formaliter, scilicet cū re intellecta. quanto enim cognitio perfectior est, tantò verbum per ipsam productum est intimius & magis vnitū. processio autem amoris diuini, neque ex communi ratione processionis amoris, inquātum huiusmodi, habet quòd procedens sit simile producenti secundum eandem rationem speciei, neque ex hoc quod est perfectissima, amoris processio habet vt procedens idem naturale esse habeat cum producente, quia non quantò processio amoris est perfectior, tanto per illam productum est secundum se aut secundum suam similitudinem intimius producēti. sed habet quod eiusdem naturæ sit cum producēte, & eiusdem esse, quia est res existens in diuina natura, á qua nihil in diuinis existens potest esse diuersum, ideo nullo modo sibi ratio generationis potest cōuenire. Ad dubium ergo negatur quòd eadē ratione sequatur processionem verbi diuini nō esse generationem. Cum probatur, quia sibi ex propria ratione non conuenit quòd productum per ipsam sit eiusdem esse naturalis cum producente, dicitur quod licet hoc non conueniat sibi inquantum est absolutè processio verbi, conuenit tamen sibi inquantum est processio verbi precedentis ab intellectu intelligentis seipsum perfectissimo modo, & sic conuenit sibi ex eo quod est perfectissima species processionis verbi. Si instetur, quia eadem ratione dicetur quod processioni amoris diuini cōuenit, vt productum per ipsam sit simile producenti, non quidem inquantum absolutè est processio amoris: sed inquantum est processio amoris Dei amantis seipsum, dicitur quod hoc non est verum, quia quod spiritus sanctus sit eiusdem omnino naturæ cum producente prouenit, quia est amor in Deo existens, in quo nihil est quod non sit natura ipsius, non autem inquantum procedit processione amoris quocūque modo. neque enim hoc habet, quia procedit processione amoris inquantum huiusmodi, neque quia perfectissima per se specie talis processionis procedit, vt dictum est. quod autem verbum diuinum sit eiusdē naturæ, & habeat idem esse cum producente, euenit non solū quia est aliquid in diuina natura, sed quia procedit perfectissima specie processionis verbi quæ perfectissimam cognitionem concomitatur. Vnde sanctus Thomas prima quæstione 27. articulo primo ad secundum arguit, verbum diuinum esse perfectè vnitum eo à quo procedit, quia quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intelligibilis est magis intima intelligenti. diuinum autem intelligere est perfectissimum.

CIRCA corollarium inductū, considerandum est ex doctri. san. Th. prima quæst. 41. articulo secundo, quod non sic negatur patrem filium voluisse genuisse, quasi nullum actum voluntas diuina habuerit circa generationem filij, sed quia habuit non quidem voluntatem concomitantem inquātum volut generationem, sicut voluit nos esse homines, non autem habuit voluntatem tāquam causam, aut principium productiuum, eo modo quo dicimus Deum creaturas voluntate produxisse. ratio autem huius est, quia quod voluntas producitur tanquam principio, potest esse & non esse, cum voluntas inquantum huiusmodi, videlicet à natura distinguitur, nō sit ad vnum determinata, sed ad oppositа se habeat, filius autē in diuinis non potuit non esse.

Vtrum autem voluntas concomitans, quæ scilicet fertur in generationem filii tanquam in obiectum, præcedat secundum intellectum generationem filij, an scilicet prius secundum intellectum pater voluit generare filium quàm genuerit, dubitat est in doctrina san. Thomę. quidam enim sequentes doctrinam Scoti in primo sententiarum distin. 6. tenent quod præceditem quia san. Thom. prima quæst. 33. articulo tertio ad primum, net quod absoluta communia toti trinitati sunt priora notionalibus. constat autem quod velle generationem filij, sicut velle essentiam diuinam, est absolutum toti trinitati commune, tum quoniam constat processionem spiritus sancti prius amari quā oriri, eo quod pater amando se & filium & spiritum sanctum, atque spiratione ipsam, spirat spiritum sanctum. Posset etiam hæc opinio confirmari, quia id quod filio per generationem cōmunicatur à patre, secundum rationē præintelligitur in patre ante generationem, velle autem communicatur filio à patre sicut & voluntas, ergo &c. Capreolus verò in primo sententiarum distinct. 6. tenet quod licet cōcomitetur generationem filij, non tamen antecedit secundum intellectum. hoc autem esse de mente san. Tho. ostendit ex dictis eius in q. de potētia, q. 2. articulo tertio, vbi expresse hoc tenere videtur, inquiens quod respectu generationis filij non est voluntas præcedens, nec tempore, nec intellectu, sed tantum voluntas concomitans. Quamuis autem vtraque opinio sustentari aliquo modo possit, opinio tamen Capreoli meo iudicio magis videtur ad mētē sancti Thomæ esse, propter verba ipsius allegata in quæst. de potentia Dei. quæ expresse ponunt respectu generationis filij non esse voluntatem præcedentem, neque tempore, neque intellectu. Nec valet dicere quod per voluntatem præcedētem tempore vel natura intelligit voluntatem vt principium. Nam sic intelligendo non satisfaceret per illam responsionem argumento probanti patrē produxisse filium non tantum voluntate concomitante, sed etiam voluntate vt principio, hac ratione, quia quamuis voluntas non præcedat tempore generationem filij, præcedit tamen intellectu. ergo potest poni principium filij. Si enim sensus responsionis esset, quod respectu generationis filij non est voluntas præcedens tempore nec intellectu vt principium, respondetur conclusionem, negando scilicet quod possit poni voluntas et principium generationis: non autē præmissis, quod est hominis ineruditi. Vnde magis dicendum est, quod cum argumentum ex hoc probet posse poni voluntatem principium generationis filij, quia voluntas præcedit ipsam intellectu, licet non præcedat tempore: negat sanctus Thomas hoc assumptum, absolutè loquiens quod neque tempore neque intellectu præcedit, & ideo intentum non sequitur. s. quòd possit esse principium. Confirmatur propositum, quia etiam secundum intellectum non videtur quomodo actui indiuisibili à natura alicuius suppositi naturali necessitate prouenienti, & nullo modo impedibili, possit alius eiusdem suppositi illi præintelligi secundum verum ordinem intellectus. Cum enim nihil præintelligatur naturæ ipsius suppositi, nullus etiam actus potest huiusmodi naturali operationi præintelligi, sed bene possunt intelligi simul esse plures ipsius operationes naturales, & sic vnam alteri comitem esse. in proposito autem magis debet dici actum generationis filij precedere volūtatem intellectu quàm econuerso, si aliquis ordo inter huiusmodi actus poni debeat, quia intellectus secundum se voluntatem præcedit: & vt supērius est ostensum, in ordine intellectus & voluntatis oportet esse statum in aliquo actu intellectus qui sibi naturaliter conueniat, & qui à voluntate nō præexigatur, cum voluntas non feratur nisi in cognitum. Non obstat autem quod primò obiicitur, communia esse priora notionalibus. hoc enim verum est de communibus ex sua ratione significantibus essentiam, cuiusmodi est hoc quod dico Deus, nō autē de communibus significātibus operationē, cuiusmodi est velle. consistat enim quòd filio non conuenit prius secundum intellectum velle amare quā esse filiū, cùm non possit intelligi operari antequam intelligatur esse. Si instetur quòd licet operatio communis non sit prior aliquo proprio, quale est proprietas constitutiua personæ: operatio tamē toti trinitati communis est prior in vno supposito operatione propria ipsius: sicut & natura cō munis est prior secundum intellectum natura propria in eodē supposito: dicitur quòd licet fortassis illud esset verum de operatione communi inclusa essentialiter in propria, sicut intelligere includitur in hoc quod est dicere: quod non affirmo: non est tamen verum de operatione communi quæ non includitur essentialiter in propria, cuiusmodi est velle generationem filij respectu ipsius generationis. tatis enim est quòd propriā operationem huiusmodi communis operatio concomitetur. ita q. vna fine altera nō sit, & præsertim quādo propria operatio est operatio potentiæ prioris secundū rationem: cōmunis autē operatio est operatio potentiæ posterioris. Si iterum instetur, quia si concedatur operationem communem inclusam essentialiter in propria scilicet intelligere, esse priorem generatione secundum intellectum: quia videlicet intelligamus patrem prius intelligere absolutè quàm generare filium per actum intellectus, eadem ratione videtur sequi quòd prius velit generare quàm generet, quum voluntas concomitetur intellectum. Dicitur quòd licet in actu signato concederetur quòd intelligere absolutè sumptum præcedit secundum intellectum ipsum dicere, quod est generare filium, quia ratio illius communis est prior ratione proprià, & in illa includitur, sicut ratio animalis est prior ratione hominis: non concederetur tamen in actu exercito de intelligere respectu huius obiectitita videlicet quòd intelligamus patrem prius intelligere generationē filij quàm dicat filium, quia pater nullo alio modo intelligit quàm dicendo & generando filiū: & sic quandocūque apprehenditur ipsum actualiter aliquod obiectum determinatum intelligere, necesse est vt aprehendatur filium generare, in quo & se & vnumquoque intelligit: ideo non sequitur quòd prius secundum intellectum velit generare, quàm generet. Non obstat etiam quod secundo loco inducitur. Nam falsum est patrem prius amare se & filiū, atque etiam ipsam spirationem secundum intellectum, quàm spirare spiritū sanctum, cùm ipsum amare patris sit spirare. Ad confirmationem autem dicitur, quòd licet velle quantum ad entitatem quam dicit, vi generationis communicetur filio, & præintelligatur esse in patre, non tamen quantum ad habitudinem ad rem voliram, vi generationis communicatur, cùm sit habitudo ratio nisideo neque sic præintelligitur in patre, sed sequitur secundū nostrum modum intelligendi ipsum intelligere quo filius generatur, & ipsum concomitatur. Duodecima conclusio est: Filius Dei est patri æqualis. probatur primò: verbum Dei est Deo æquale, quia non minus est quod Deus de seipso intelligit, quàm quod in ipso est aliàs non intelligeret seipsum perfectè, nec sum intelligere esset suum esse. ergo &c. probatur consequentia, quia ipsum verbum est filius Dei.

AD EVIDENTIAM antecedentis huius rationis considerandum est, quòd de ratione verbi intellectualis est quòd sit repræsentatiuū rei intellectæ, & quòd per ipsum intellectus intelligat. ideo verbum diuinum inquantum verbum, esse æquale Deo, nihil aliud est quàm repræsentare quicquid est Dei. Hoc autem optimè ostēditur ex hoc quòd nō minus est, quòd Deus de seipso intelligit, quàm quòd in ipso est. Quum enim tantum extendatur repræsentatio verbi quantum se extendit intellectio, quam intellectio non fiat nisi mediante verbi reptæsentatione, optimè sequitur si intellectio Dei adæquat ipsum Deum, quòd ipsum etiam repræsentatio verbi adæquat.

ATTENDENDVM secundò, quòd licet verbum inquantum verbum, esse æquale Deo, nihil aliud sit quàm ipsum omnia quæ Dei sunt, intelligibiliter repræsentare, quia tamen verbum diuinum est eiusdem naturæ cum Deo intelligente seipsum, hanc æqualitatem repræsentationis concomitatur æqualitas perfectionis & esse. quum enim sit æquale in repræsentando, & repræsentet Deum, sicut eiusdem naturæ & essentiæ cum ipso: necesse est vt sit etiam æquale in essendi perfectione. ideo conueniemter ex æqualitate verbi infertur æqualitas filij, ex eo quòd ipsum verbum sit filius. Secundò, filius Dei habet veram speciem & naturam patris, cum sit Deus: ergo est illi æqualis. Probatur consequentia, tum quia cuilibet naturæ determinata quantitas debetur, tum quia filius apud nos perducitur ad æqualitatem patris in fine generationis & augmenti, nisi sit defectus ex parte materiæ, aut ex parte virtutis agentis: & quòd à principio nascatur minor patre, est quia procedit de potentia ad actum, & de imperfecto ad perfectum. Nullum autem horum est in diuina generatione, quum non sit ex materia, nec per exitum de potentia ad actum, nec sit defectus ex parte potentiæ.

Cuilibet naturæ determinata quantitas debetur.

CIRCA ISTAM propositionem, Cuilibet naturæ determinata quantitas debetur, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ quarta distinctione quadragesimaquarta, quæstione prima, articu. tertio, omissa lōga disputatione, quæ de maximo & minimo fieri consueuit, quòd sensus eius est omnē naturam specificam determinare sibi certam latitudiuem quantitatis intra quam continetur, ita quòd extra illam latitudinem nō inuenitur neque inferius neque supērius, & vnumquodque indiuiduum illius naturæ secundum suam individualem naturam determinat sibi certum gradum illius latitudinis, ad quem, nisi sit aliquid impediens, perueniat, puta si dicamus quòd natura humana determinat sibi hanc latitudinem quantitatis quæ est ab vno palmo ad decem palmos inclusiuè, ita quòd non inuenitur homo habens quātitatem minorem palmo, neque homo habens maiorem quantitatem quantitate decem palmorum, & quòd si adsit materia sufficiens, nullúmque sit impedimentum, vnusquisque homo habet illum gradum quantitatis qui naturæ suæ individuali conuenit. est, & intelligitur etiam quòd hoc conuenit cuiuslibet naturæ ab intrinseco, hoc est quò maior quantitas illa quæ ponitur minima, non potest talem naturam consequi, neque similiter maior illa quæ ponitur maxima. Huius autem rationem assignat sanctus Thom. prima quæstione secunda articulo tertio, & vbicunque de hac materia loquitur, quia determinatam formam determinatámque naturam consequuntur determinata accidentia, id est, formam & naturam ad aliquem gradum entium limitatam, ab aliisque naturis distinctam consequuntur accidentia & secundum speciem & secundum gradum certa & limitata. videmus enim niuem sibi determinare inter colores albedinem, & in specie albedinis determinare sibi perfectum gradum, aut gradum gradu albedinis multarum rerum intentiorem vsque ad aliquem determinatum terminum, siue sit supremus gradus, siue aliquis supremo inferior. constat autem quantitatem esse vnum de accidentibus consequentibus formam & essentiam rei quantæ. Ieciroo necesse est dicere vnamquanque naturam rei quantæ sibi determinatum gradum quantitatis & quantum ad paruitatem & quantum ad magnitudinem determinare. Ex quibus patet quòd non solùm vnum numero indiuiduum determinat sibi quantitatem, ita quòd à forma ipsius proueniat determinatus gradus quantitatis, & non possit ab ipsa maior aut minor gradus prouenire: sed etiam quòd ipsa natura specifica aliquam latitudinem quantitatis sibi determinat, ita quòd si aliquod indiuiduum illius naturę habeat summum gradum illius latitudinis, non solùm ipsum à sua forma non potest in maius augeri, sed nec etiam aliud indiuiduum eiusdem naturæ ipso maius esse potest. & istud videtur esse de mente Aristotelis primo Physicorum textu trigesimosexto, & secundo de anima textu quadragesimoprimo, & Commentatoris quod dictum est, de quantitate extensiua, de quantitate etiam intensiua & perfectionali est intelligendum. Ex hac autem declaratione patet vim rationis san. Tho. in hoc consistere, quòd cum filius Dei habeat speciem & naturam patris, non solùm scilicet eandē secundū speciem, sed etiam eandem numero, & cum vnamquanque naturā consequatur determinata quantitas, necesse est vt filius etiā eandē quantitatem cum patre habeat, & cōsequenter & sit illi æqualis. Confirmatio verò ex his quæ in rebus materialibus inuenitur secundum hoc fundamentum procedit, quòd sicut apud nos filius peruenit ad æqualitatem patris, nisi adsit impedimentum, inquantum pater, sicut causat in filio suam naturam specificam, & alias suas conditiones individuales, secundum scilicet, similitudinem, non autem secundum idētitatem numeralem, nisi sit impedimentum: ita etiam causat eam quantitatem quæ sibi ex

Universidad de Deusto
Biblioteca

sua natura indiuiduali conuenit ita multò magis in diuinis vbi nihil est quod impedimentum afferat: pater producit in filio simul cum sua natura & substantia etiam suam quantitatem virtutis, & sic producit filium sibi æqualem.

ADVERTENDVM autem cum dicitur filium Dei habere speciem & naturam patris, quòd species ibi non accipitur propriè, prout dicit aliquid sub assignato genere contentũ: quia cùm Deus in nullo genere cõtineatur, non est etiam ad aliquã speciẽ determinatus, sed accipitur pro essentia qua Deus ab omni alia re distinguitur, sicut vna species in creaturis distinguitur ab omni alia specie. Tertiò arguitur, si filius esset patri inæqualis, alia numero esset magnitudo patris & filij. hoc est falsũ, quia cùm diuina magnitudo sit Dei essentia, esset alia numero essentia patris & filij: ergo &c. probatur sequela, quia eadem numero quantitas non potest seipsa maior esse aut minor.

ADVERTENDVM est quòd istam consequentiam implicitè tangit sanctus Thomas, filius non est inæqualis patri, ergo est illi æqualis, quæ quidem consequẽtia licet non teneat in his quæ quantitatem non habent, aut quorũ vnum nõ est quantum: in his tamen quorum vnũquodque est quantum, sicut in proposito supponitur de patre & filio quantum ad quantitatem virtutis & perfectionis, tenet: quum enim æquale aut inæquale sit passio quantitatis, de omnibus duobus quantis est verum dicere quòd aut sunt æqualia, aut sunt inæqualia: & ideo si ponatur illa non esse inæqualia, oportet sequitur, ergo sunt æqualia. Confirmatur conclusio authoritate Ioan. quinto: & Apost. ad Philipp. secundo.

AEqualitas inter diuinas personas est relatio rationis.

AD euidentiam autem huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ primâ quæstione 42. articulo primo. & primo distinct. 31. quòd æqualitas ista quæ est inter diuinas personas, non est relatio realis, sicut æqualitas quæ est inter duo quanta, sed est relatio rationis, quia cùm in diuina persona non sit nisi essentia & relatio, ex parte essentiæ non habet æqualitas quòd sit relatio realis, quum sit vna numero essentia in omnibus diuinis personis: eiusdem autem ad seipsum non sit relatio realis. non etiam hoc habet ex parte relationis, quia relatio non refertur ad relationem relatione reali, alioquin esset processus in infinitum in relationibus. Vnde si quæratur an filius sit realiter æqualis patri, dicitur quòd filium dici realiter æqualem patri, potest dupliciter intelligi. Vno modo propter realem relationem æqualitatis ad patrem, & sic filius non dicitur realiter æqualis patri. aut propter vnitatem essentiæ quæ relationi æqualitatis præsupponitur, & propter distinctionem realem relationum personalium, & sic dicitur realiter æqualis, quia realiter habet illam eandem numero essentiam & magnitudinem quam habet pater, & à patre reali relatione originis distinguitur.

CONTRA hoc autem arguit Scotus primo distinct. 31. & quolib. quæstione 4. quia relatio realis acquirit ista tria, scilicet quòd fundamentum sit reale, quòd extrema sint realia & realiter distincta, & quòd ipsa relatio ex natura rei insit extremis absque omni operatione intellectus, vel absque operatione potentiæ extrinsecæ. hæc autem in æqualitate diuina inueniuntur, vt patet. Sed respondetur quòd deficit secunda conditio, quia extrema non sunt realiter distincta secundum fundamentum relationis, quod intelligitur in illa conditione. non enim essentia & magnitudo diuina super quam fundatur æqualitas, est alia in vna persona, & alia in alia, sed est vna numero in omnibus.

SED CONTRA istam responsionem instatur: Paternitas & filiatio sunt relationes reales, & tamen non habent fundamenta distincta, quum fundentur super essentia diuina, quæ est vna, &c. Respondetur & dicitur primò, quòd relationes personales secũdum rem, nullum habent fundamentum, quum sint subsistẽtes, nec tamẽ sequitur quòd sint relationes rationis, vtpote non habentes aliquod fundamentum in re. Nam verum quidem est in relationibus quæ sunt in genere, & sunt accidentia, quòd requiritur aliquod fundamentum: non existente fundamento nulla est relatio realis: sed in relationibus extra genus & per se subsistentibus non requiritur aliquod fundamentum ad earum realitatem, sed sufficit quòd ipsæ ex sui natura sint relationes quæ subsistunt. sicut enim non requirunt aliquod suppositum in quo recipiantur, sed sunt ipsa suppositа, ita neque aliquod aliud fundamentum requirunt. Dicitur secundò, quòd secundum nostrum modum intelligendi & significandi, istæ relationes intelliguntur habere aliquod fundamentum, illud autem non est essentia, vt putat Scotus, sed productio activè & passivè significata. paternitas enim super generare, filiatio verò super generari fundatur. Nam licet generare & generari sint idem quòd paternitas & filiatio in diuinis: quia tamen non significantur per modum relationis, sed per modum actionis & passionis, possunt intelligi vt sic significantur tanquam relationum fundamenta.

HANC difficultatem abundè pertractat Capreolus in 31. distinctione primi: ideo non oportet immorari.

Decimatertia conclusio est: Rectè verbum Dei potest dici à Deo conceptum. Probatur, verbum Dei ita est à Deo genitum, quòd tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ergo &c. Probatur consequentia, quia quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Confirmatur authoritate Proverbiorum octauo, quum dicitur: Nondum erant abyssi, & ego concepta eram.

AD manifestationem autem huius conclusionis notat primò sanctus Thomas, quòd differentia est inter conceptionem verbi Dei, & materialem animalium & ceptionem: quia proles quandiu concepta est, & in vtero clauditur, nondum habet vltimam perfectionem, vt per se subsistat à generante secundum locum diuersa: & ideo aliud est conceptio, & aliud partus. Verbum autem Dei in ipso Deo dicente existens, est perfectũ in se subsistens, distinctum à Deo dicente, cùm sola relatione distinguantur: ideo ibi & conceptio & partus idem est, quod significatur, quum in eadem authoritate subditur: Ante colles ego parturiebar. Notat secundo, quòd quia conceptio & partus in coporalibus cum motu & successione sunt: ideo necesse est vt id quod concipitur, nondum sit: & quod parturitur, nondum sit à parturiente distinctum: conceptio autem & partus intelligibilis verbi non est cum motu & successione: ideo simul dum concipitur, est: & dum parturitur, habet esse distinctum. declaratur in illuminatione, hoc autem verbo diuino conuenit etiam hac particulari ratione, quòd eius conceptio & partus in æternitate sunt, in qua prius & posterius esse non possunt.

Confirmatur eadem authoritate cùm dicitur: Quando præparabat cælos, aderam.

EX his infertur, quòd cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, deinde adsit parturienti: in diuina generatione simul verbum concipitur, parturitur, & adest. Notat tertiò, quòd sicut ad infinuandam perfectam distinctionem verbi à generante, generatio verbi dicitur partus, ita & dicitur generatio ex vtero, secundum illud Psalmistæ: Ante luciferum genui te. Ad ostendẽdum verò quòd talis distinctio non excludit verbũ esse in dicente, dicitur Ioannis primo, quòd est in sinu patris. Notat vltimò quòd in generatione carnali est virtus activa, à qua dicitur pater: & virtus passiua, à qua dicitur mater. vnde quædã conueniũt patri, sicut dare naturam & speciem: quædam verò matri, sicut concipere & parturire. in generatione verò verbi non competit ratio matris, sed tantùm patris, cùm intelligere diuinum non sit per virtutẽ passiuam, sed quasi actiuam, eò quòd intellectus diuinus sit tantùm in actu: ideo omnia patri attribuuntur in sacris scripturis. Dicitur enim & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

ATTENDENDVM est, quum inquit sanctus Thomas matrem in carnali generatione à virtute passiua dici: quòd hoc non est sic intelligendum quasi respectu generationis animalis mater habeat tantùm potentiam passiuam, & nullo modo actiuam, vt quidam videntur S. T. attribuere: sed quia respectu formationis corporis & organizationis mater se habet duplicitaxat passiuè, inquantum ex suo sanguine formatur atque organizatur corpus: cum hoc autem stat quòd etiam quantum ad aliquid actiuè se habeat: Nam (vt habetur ex doctr. sancti Thomæ 3. q. 32. art. 4. & 3. d. 3. q. 2. art. 1.) quum tria inueniantur in hominis generatione, scilicet formatio ac organizatio corporis, quod est principale in generatione: præparatio materiæ, vt sit apta formationi & organizationi corporis humani, quod præcedit organizationem & formationem: atque etiam bona prolis dispositio, quod cõtingit vel sequitur dictam formationem: quantum ad primum mater se habet tantùm passiuè, quia quod præparauit & ministrauit ad formationem & organizationem corporis, ad ipsam formationem materialiter tantùm se habet: est enim id ex quo tanquam ex materia formatur corpus. quantum verò ad alia duo actiuè se habet. Nam in matre est virtus activa qua præparatur sanguis eius & disponitur vt ex ipso humanũ corpus formari possit: similiter in eius matrice est virtus quæ proli cõceptæ fomẽtum præbet & melioratione, vt est de mente Auicennæ in capitulo de diluuiis. Ex quo patet ratione Scoti in tertio Sententiarum, distinct. 4. contra diuinam Thomam nullam esse, quum arguit, quum masculus & fœmina sint eiusdẽ speciei, oportere vt earum formæ similes virtutes conse quantur: & sic quum formam matris consequatur vegetativa virtus activa, necesse est vt & virtus vegetativa fœminæ sit activa. Concelitur vtique quod infertur, nec hoc est contra doctrinam sancti Thomæ. Nam concedit ipse virtutem generativam esse activam tam in fœmina quàm in mare: sed dicit hanc perfectam esse in mare, & se extendere ad formationem generati in fœmina autem imperfectam esse, & non se extendere vsque ad generati formationem, sed tantùm ad præparationem materiæ, aut etiam ad aliquam prolis conceptæ melioratione. Vnde licet virtus generativa fœminæ sit activa, dicitur tamen ad generationem passiuè concurrere, non autem activè, quia quantum ad aliqua activè se habeat, ad formationẽ tamẽ prolis (quod est principale in generatione) passiuè tantũ se habet, dum videlicet ex materia ab ipsa præparata formatur proles.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur intelligere diuinum nõ esse per aliquam virtutem passiuam, sed quasi actiuam, quòd differentia est inter intellectum humanum & intellectum diuinum, quia intellectus humanus mouetur à rebus intelligibilibus: & ideo dicitur virtus passiua, vtpote quæ ad suum obiectum comparatur sicut passiuum ad actiuum: ex quo sequitur q intelligere humanum sit per virtutẽ passiuam, intellectus autẽ diuinus non mouetur à suo obiecto, sed est illi omnino idem. ideo non dicitur virtus passiua: & per consequens intelligere diuinum nõ est per virtutem passiuam. Dicitur autem esse nõ per virtutem actiuam simpliciter, sed quasi per actiuam, quia intellectus diuinus non propriè est causa & virtus actiua respectu sui actus, cùm ab ipso nec secundum substantiam neque secundum esse distinguatur: sed dicitur quasi actiua, quia si per opus intellectus distinguatur, intelligimus ipsum actum intellectus non causari in ipso ab obiecto, sed tantùm intellectum ex se existentem in actu esse principium productiuum ipsius.

Quomodo filius Dei dicatur Dei sapientia.

Cap. 12.

QVIA verò ea quæ de sapientia diuina dicũtur, ad generationẽ verbi adduximus: consequẽs est ostẽdere quòd per diuinam sapientia ex cuius persona præmissa verba proponũtur, verbũ Dei intelligi possit. Et vt à rebus humanis ad diuinorũ cognitionẽ perueniam[a], considerare oportet quòd sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mẽs nostra perficitur in cognitione altissimorum: & huiusmodi sunt diuina. cùm verò secundum sapientiæ habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de diuinis, ipsa conceptio intellectus quæ est interius verbum, sapientiæ nomen accipere solet, secundum illum modum loquẽdi quo actus & species nominibus habituum à quibus procedunt, nominantur. quod enim iustè sit, interdum iustitia dicitur: & quod sit fortiter, fortitudo: & generaliter quod virtuosè sit, virtus dicitur: & per hunc modum quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius. in Deo autẽ sapientia quidem oportet dici ex eo quòd seipsum cognoscit. sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam: quinimo & ipsum eius intelligere, est eius essentia: sapiẽtia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. manifestum est autem ex dictis, quòd Dei filius[a] est verbũ & cõceptio Dei intelligentis seipsum. sequitur igitur quòd ipsum Dei verbũ tanquã sapienter mente diuina conceptum, propriè concepta seu genita sapientia dicatur. vnde Apost. Christum Dei sapiẽtiam nominat 1. ad Cor. 1. Ipsum autẽ sapientiæ verbũ mente conceptum, est quædam manifestatio sapientiæ intelligentis: sicut & in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo diuina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit: lucis autem manifestatio, splendor ipsius est ab ea procedens: conueniẽter & verbum diuinæ sapientiæ splendor lucis nominatur: secundum illud Apost. de filio dicẽtis: Cùm sit splendor gloriæ. vnde & filius manifestationem patris sibi asciscit Ioan. 17. dicens: Pater, manifestaui nomen tuum hominibus. sed tamen licet filius qui est Dei verbum, propriè sapientia concepta dicatur: nomen tamen sapientiæ absolutè dictum, oportet esse cõmune patri & filio: cùm sapientia quæ per verbum resplendet, sit patris essentia, vt dictũ est: essentia verò patris sit sibi & filio cõmunis.

Super cap. 12.

QVIA in superioribus ea quæ de sapientia diuina in authoritate allegata superius Prouerbiorum octauo dicuntur, ad verbi generationem adduxit sanctus Thomas, diuina sapientia pro verbo diuino vtens, vult ex rebus humanis ostendere quòd cõuenienter per diuinam sapientiam Dei verbum potest intelligi. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit propositum. Secũdò, infert vnum corollarium. Tertiò remouet quoddam dubium.

Quantum ad primum præmittit primò, quòd sapientia in homine dicitur quidam habitus quo mens nostra perficitur in cognitione diuinorum. sed & conceptio siue verbum interius de diuinis per ipsum habitũ formata, etiam sapientiæ nomen accipere solet, sicut actus nominibus habituum à quibus procedunt, nominari solent. sicut enim quod iustè fit, interdum iustitia dicitur, & sic de aliis: ita & quod sapienter excogitatur, dicitur sapiẽtia. Præmittit secundò quòd in Deo sapientia dicitur ex eò quòd seipsum cognoscit. sed tamen hæc non est habitus, sed eius essentia, cùm nõ intelligat Deus per speciem, sed per essentiam, imò & ipsum eius intelligere sit eius essentia. Tunc arguit sic. Filius Dei est verbũ & conceptio Dei intelligentis seipsum: ergo tanquam sapienter mente diuina conceptum, propriè concepta seu genita sapientia dicitur. patet consequentia ex iis quæ præmissa sunt. Confirmatur cõclusio, quia Apost. 1. ad Corinth. 1. Christũ Dei sapientiam nominat. Quantum ad secundũ infert sanctus Thomas quòd conuenienter verbum sapientiæ diuinæ splendor lucis nominatur ab Apostolo. Probatur: Sapientiæ verbum mente conceptum, est quædam manifestatio eius, sicut & in nobis omnes habitus per actus manifestantur: & sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, ergo, &c. probatur consequentia, quia lucis manifestatio, splendor ipsius est ab ipsa procedens. Confirmatur ratio, quia filius manifestationem patris sibi asciscit Ioannis 17. Quantum ad tertium, quia posset aliquis ex prædictis existimare sapientiæ nomen soli filio conuenire, hoc remouet sanctus Thomas, & ait q licet verbum Dei propriè sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiæ absolutè dictum oportet patri & filio commune esse: cùm sapientia quæ per verbum resplendet sit patris: essentia verò patris sit sibi & filio communis.

Sapientia in Deo non est habitus nobis.

AD euidentiam eius quod dictum est sapiẽtiam in nobis habitum esse, non autem in Deo, considerandũ est ex doctr. S. Th. 1. 2. q. 49. ar. 4. & q. 50. ar. 6. quòd cùm de ratione eius quod disponitur per habitum, sit vt aliquid potentialitatis habeat, sicut se habet intellectus ad potentiam, ita se habet ad hoc vt per habitum intelligat. Tripliciter autem intellectus se habet ad potentiam, sicut est triplex ordo intellectuum. Nam intellectus humanus cùm sit pura potentia in genere intelligibilium, vt superius est ostensum, est omnino in potentia respectu omnium intelligibilium: ideo respectu omnium quę intelligere habet, indiget aliquo habitu superaddito per quẽ intelligat: intellectus verò angelicus non est pura potentia in genere intelligibilium, sed nec etiam purus actus: ideo non est in potentia respectu omnium intelligibilium, sed partim in potẽtia, & partim in actu: respectu enim suipsius est in actu, respectu verò aliorum est in potentia, quantum scilicet ad actualem eorum considerationem: ideo angelus ad cognoscendum seipsum, habitu non indiget, sed se per suam essentiam cognoscit, ad cognoscendum autem alia à se indiget habitu superaddito, nisi fortè sint talia quæ cum essentia sua talem habeant connexionem, vt simul cum ipsa per ipsam essentiam cognoscãtur. Intellectus autem diuinus nullo modo est potentia, sed est purus & simplicissimus actus: ideo respectu nullius intelligibilis est in potentia, sed respectu omnium semper est in actu, & propterea nihil per habitum superadditum intelligit, sed per suam essentiam. Ex quibus sequitur eum sapientia nihil aliud sit quàm principium quo res altissimæ cognoscuntur, ad horum autem cognitionem tam intellectus angelicus quàm humanus in potentia se habeat, intellectus autem diuinus in actu puro, quòd sapientia tam in angelis quàm hominibus est habitus, in Deo autem non est habitus, sed est eius essentia per quam omnia semper actu intelligit.

Differẽtia inter lucẽ & splendorem tã in re, quàm scientiæ spiritualibus.

CIRCA rationem assignatam in litera quare sapientia in Deo non sit habitus, quia videlicet non intelligit per speciem, aduertendum quòd supponit san. Tho. habitum intellectus aut esse speciem intellectualem, aut speciem intelligibilem includere, sicut superius est ostensum cum declaratum est ad habitum scientiæ species intelligibiles antecedenter se habere, & ideo optimè sequitur si Deus per speciem nõ intelligit, quòd non in *incorporalibus.* telligat per habitum.

PRO declaratione corollarij considerandum est quòd cùm lux sit qualitas per se visibilis, sicut scilicet quo aliquid videtur, propriè dicitur lux secundum quòd est in aliquo corpore luci-

Universidad de Deusto
Biblioteca

do in actu,à quo alia illuminantur.splendor verò dicitur lumen in actu causatum: ideo & transsumptiuè lux dicitur in spiritualibus, id est, quo aliquid intelligibiliter manifestatur secundum quòd est in intelligente in actu,à quo aliis sit intellectualis manifestatio.splendor verò dicitur id causatum à luce quo ipsa intellectualis cognitio aliis manifestatur.Propter hoc inquit sanctus Thomas quòd sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, id est, prout consideratur ipsa actualis cognitio per se,vt in ipso Deo intelligente existens:splendor verò est ipsa lucis manifestatio ab ipsa procedens, id est, aliquid ab ipsa actuali cognitione diuina procedens, quo diuina cognitio manifestatur.

CIRCA DVBII remotionem considerandum est quòd per nomen sapientiæ absolutè dictum intelligit sanctus Thomas nomen ipsum dictum absque alia additione limitante: sicut per oppositum quum dicitur sapientia genita, nomen sapientiæ non dicitur absolutè, sed cum adiunctione huius nominis genita. Vult ergo quòd si nomen sapientiæ accipiatur sine alterius nominis limitantis adiunctione,commune est patri & filio. sicut enim filius est sapiens & sapientia, ita pater & est sapiens, & est sapientia,quia videlicet sapientia tunc nihil aliud dicit nisi essentiam diuinam secùdum quòd per ipsam Deus seipsum cognoscit. essentia autem diuina communis est omnibus personis: sed si accipiatur cum adiunctione huius nominis genita,siue concepta,non est commune, sed proprium filio.solus enim filius dicitur sapientia genita, non autem pater, qui à nullo procedit,neque etiam spiritus sanctus, qui non procedit per actum intellectus,sed voluntatis. Nam sapientia genita nõ dicit solam diuinam essentiam, sed ipsam essentiam cum habitudine geniti & concepti:quam habitudinem soli filio conuenire constat.

Quòd non est nisi vnus filius in diuinis. Cap. 13.

Idem p. p. q.41. ar.6.

QVIA verò Deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligit,vt in primo ostensum est:seipsum autem vno & simplici intuitu intelligit: quum suũ intelligere sit suũ esse: necesse est verbum Dei esse vnicum tantùm. Quum autem in diuinis nihil aliud sit filij generatio, quàm verbi conceptio: sequitur quòd vna sola sit generatio in diuinis, & vnicus filius solus à patre genitus. Vnde Ioannis primo dicitur: Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. & iterum: Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse nobis enarrauit, Videtur tamen ex præmissis sequi quòd & verbi diuini sit aliud verbum, & filij sit alius filius. ostensum est enim quòd verbum Dei sit Deus verus. oportet igitur omnia quæ Deo conueniunt, verbo Dei conuenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit: & verbum igitur Dei seipsum intelligit. si igitur ex hoc quòd Deus seipsum intelligit, verbũ ab eo genitũ in Deo ponitur:consequi videtur quòd etiã & verbo inquãtũ seipsum intelligit,aliud verbum attribuatur: & sic verbi erit verbum,& filij filius:& illud verbum si Deus est, iterum seipsum intelliget, & habebit aliud verbum: & sic in infinitum generatio diuina procederet. Huius autem solutio ex præmissis haberi potest. cùm enim ostensum sit quòd verbum Dei sit Deus: ostensum tamẽ est quòd non est alius Deus à Deo cuius est verbum,sed vnus omnino,hoc solo ab eo distinctum,quòd ab eo est vt verbum procedens.sicut autem verbum nõ est alius Deus, ita nec est alius intellectus, & per consequens nec aliud intelligere: vnde nec aliud verbum. nec tamen sequitur quòd sit verbum sui ipsius,secundum quòd verbum seipsum intelligit.nam in hoc solo verbum à dicente distinguitur, vt dictum est, quòd est ab ipso. omnia ergo alia communiter attribuẽda sunt Deo dicenti qui est pater,& verbo quod est filius,propter hoc quòd etiã verbum est Deus.sed hoc solùm vt ab eo sit verbum, ascribendum est propriè patri:& hoc quod est esse à Deo dicente,attribuendum est propriè filio. Ex quo etiam patet quòd filius nõ est impotẽs,etsi generare filiũ nõ possit,quũ tamẽ pater generet filiũ. nã eadẽ potẽtia est patris & filij, sicut &eadẽ diuinitas. & cùm generatio in diuinis sit intelligibilis verbi cõceptio,secũdũ scilicet quòd Deus intelligit seipsum: oportet quòd potẽtia ad generandũ in Deo sit sicut potẽtia ad intelligẽdũ seipsum. & quũ intelligere seipsum in Deo sit vnũ & simplex,oportet & potẽtiã intelligẽdi seipsum,quæ nõ est aliud quàm suus actus,esse vnã tantùm.ex eadẽ ergo potentia est & quòd verbum cõcipiatur, & quòd dicẽs verbũ cõcipiat. vnde ex eadẽ potentia est quòd pater generet, & quòd filius generetur.nullã ergo potẽtiã habet pater,quã non habeat filius: sed pater habet ad generare generatiuã potentiã,filius autẽ ad generari: quæ sola relatione differre ex dictis patet.Sed quia Apost. filiũ Dei dicit verbũ habere,ex quo sequi videtur quòd filij sit filius, & verbi verbũ:cõsiderandũ est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim Heb. 1. Diebus istis locutus est nobis in filio.& poste.: Qui cùm sit splẽdor gloriæ & figura subsțantiæ eius, portans omnia verbo virtutis suæ, &c. Huiusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quæ iam dicta sunt. dictũ est enim quòd conceptio sapientiæ,quæ est verbum,sapientiæ sibi vendicat nomen. Vlterius autẽ procedẽtibus apparet quòd etiam exterior effectus ex conceptione sapientiæ proueniens,sapientia dici potest,per modum quo effectus nomen causæ sibi assumit. dicitur enim sapientia alicuius esse non solùm id quod sapienter excogitat,sed etiam id quod facienter facit. ex quo contingit vt etiam explicatio diuinæ sapientiæ per opus in rebus creatis, Dei sapientia dicatur, secundum illud Eccleſiast. primo: Ipse creauit illam,scilicet sapientiam, spiritu sancto. & post ea dicit: Et effudit illam super omnia opera sua. Sic igitur & id quod ex verbo efficitur, verbi nomen accepit.nam & in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum, quasi sit verbum verbi: quia est interioris verbi ostensiuum. sic igitur non solùm diuini intellectus conceptio dicitur verbum quod est filius, sed etiam explicatio diuini conceptus per opera exteriora verbum verbi nominatur. Et sic oportet intelligi ℔ filius portet omnia verbo virtutis suę,sicut &id quod in Psal. legitur: Ignis, grando, nix, glacies,spiritus procellarum, quæ faciunt verbũ eius: quia scilicet per virtutes creaturarum explicatur diuinæ conceptionis effectus in rebus. Cùm verò Deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligat,vt dictũ est:oportet quòd verbũ in Deo cõceptũ ex eo quòd seipsum intelligit,sit etiã verbum vnum & idem omnium rerum:non tamen eodem modo est verbum Dei,& aliarum rerum:nam Dei quidẽ verbum est sicut ab eo procedens:aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens.non enim Deus à rebus scitiam sumit,sed magis per suam scientiam res in esse producit,vt suprà ostẽsum est. oportet igitur quòd verbum Dei omnium quæ facta sunt,ratio perfecta existat.Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quæ in primo lib. *tractata sunt,manifestũ est:vbi ostẽsum est ℔ Deus omniũ propriã cognitionẽ habet: quicũq;autẽ facit aliquid per intellectũ, operatur per rationẽ rerũ factarũ quã apud se habet.domus enim quæ est in materia, fit ab ædificatore per domus rationẽ quã habet in mẽte.ostensũ est autẽ suprà,quòd Deus res in esse producit nõ naturali necessitate sed quasi per intellectũ & voluntatẽ agens.fecit igitur Deus omnia per verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quòd dicitur à Ioanne:Omnia per ipsum facta sunt, cui consonat quòd Moyses mundi originem describens, in

singulis

singulis operibus tali vtitur modo loquẽdi:Dixit Deus, fiat lux:& facta est lux.dixit Deus, fiat firmamẽtũ:& sic de aliis.quæ omnia Psalmista cõprehendit dicens:Dixit, & facta sunt. Dicere enim est verbũ producere. Sic ergo intelligendũ est quòd Deus dixit,& facta sunt:quia verbũ produxit,per quod res in esse produxit sicut per earũ rationẽ perfectã. Sed quia idẽ est causa conseruationis rerũ,& productionis ipsarũ:sicut omnia per verbũ facta sunt,ita per Dei verbũ conseruãtur in esse.vnde Psalmista dicit: Verbo cæli firmati sunt. & Apostolus dicit ad Hebræos primo,de filio,quòd portat omnia verbo virtutis suæ.quod quidẽ qualiter accipi oporteat, iam dictum est. Sciendũ tamen quòd verbũ Dei in hoc differt à ratione quæ est in mente artificis: quia verbum Dei Deus subsistens est:ratio autẽ artificiati in mente artificis, nõ est res subsistens, sed solùm intelligibilis forma. formæ autẽ non subsistenti non cõpetit propriè vt agat. agere enim rei perfectæ & subsistentis est.sed est eius vt ea agatur.est enim forma principiũ actionis quo agens agit. ratio igitur domus in mente artificis,non agit domũ,sed artifex per eam domũ facit. verbũ autẽ Dei quod est ratio rerũ factarũ à Deo quũ sit subsistens,agit:non solùm per ipsum aliquid agitur. & ideo Dei sapientia loquitur Prouerbiorũ octauo: Cũ eo eram cuncta cõponens. & Ioannis quinto Dominus dicit:Pater meus operatur, & ego operor. Considerandũ est etiã quòd res facta per intellectũ,præexistit in ratione intellectus antè etiã quàm sit in seipsa. prius enim domus est in ratione artificis, quàm perducatur in actum. verbum autẽ Dei est ratio omnium eorum quæ à Deo sunt facta, vt ostensum est. oportet igitur quòd omnia quæ sunt facta à Deo, præexti*e*rint in verbo Dei antequam sint etiam in propria natura. quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & nõ per proprium modum. Dominus enim in mente artificis intelligibiliter & immaterialiter existit.res igitur intelligendæ sunt in verbo Dei præexistisse secundum modum verbi ipsius. est autem modus verbi ipsius,quòd sit vnum,simplex,immateriale: & nõ solùm viuens, sed etiam vita: quum sit suum esse. oportet igitur quòd res factæ à Deo præextiterint in verbo Dei ab æterno immaterialiter, & absque omni cõpositione: & quòd nihil aliud in eo sint quàm ipsum verbum,quod est vita.Propter quod dicitur Ioannis primo:Quod factum est in ipso, vita erat,id est, in verbo. Sicut autem operans per intellectum & per rationem quam apud se habet, res in esse producit: ita etiam qui alium docet,per rationẽ quam apud se habet, scientiam causat in illo, cùm scientia discipuli sit deducta à scientia docentis, sicut imago quædam ipsius. Deus autem non solùm est causa per intellectum suum omnium quæ naturaliter subsistũt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu diuino deriuatur, sicut ex superioribus patet,oportet igitur quòd per verbũ Dei quod est ratio intellect⁹ diuini,causetur omnis intellectualis cognitio: propter quod dicitur Ioannis primo: Vita erat lux hominum: quia scilicet ipsum verbum quod vita est, in quo omnia vita sunt: manifestat vt lux quædam mentibus hominum veritatem.Nec est ex defectu verbi,quòd non omnes homines ad veritatis cognitionem perueniunt:sed aliqui tenebrosi existunt: prouenit autem hoc ex defectu hominum qui ad verbum non conuertũtur, nec eum plenè capere possunt. vnde adhuc in hominibus tenebræ remanent vel maiores vel minores, secundũ quòd magis & minus conuertuntur ad verbũ,& capiunt ipsum. vnde Ioannes,vt omnem defectum à manifestatiua verbi virtute excludat,quũ dixisset quòd vita est lux hominũ: subiungit quòd in tenebris lucet,& tenebræ eam non comprehenderunt. non enim tenebræ sunt ex hoc quòd verbũ non lucear,sed ex hoc quòd ali qui lucem verbi non capiunt: sicut luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet. Hæc igitur sunt quæ de generatione diuina, & de virtute vnigeniti filij Dei ex sacris scripturis edocti vtcunque concipere possumus.

Epilogus huius cap.

Super cap. 13.

POSTQVAM ostendit san.Thomas generationem esse in diuinis,& quòd intelligibiliter est accipienda,nunc non posse esse plures filios in diuinis,vult ostendere.Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit propositum, secundò diuini verbi conditiones declarat. Circa primum duo facit. Primò probat intentum,secundò remouet quædam dubia. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem:Vna sola generatio est in diuinis, & vnicus filius solus à patre genitus.Probatur. Deus seipsum vno & simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse.ergo verbum Dei est vnicum tantùm. ergo &c. primam consequentiam relinquit manifestam,hoc supposito,scilicet quòd Deus intelligendo seipsum,omnia alia intelligit.secundam verò consequentiam probat, quia in diuinis nihil aliud est filij generatio quàm verbi conceptio. Confirmatur conclusio auth. Ioan. primo.

ADVERTENDVM, quòd conclusio dupliceꝫ potest habere sensum.Primus est,quòd nõ potest esse nisi vnicus filius à patre genitus,id est pater non potest nisi vnicum filium generare.& ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludẽs, quia enim pater & se & omnia alia vnico actu intelligit,non autem pluribus intellectionibus, nec potest aliter esse, sequitur quòd vnicum tantùm verbum producat,nec possit aliud verbum aut alium filium producere.Secundus est,quòd non tantum nõ potest pater habere plures filios,sed nec etiam possunt esse plures filij, ita videlicet quòd pater vnum producat,& filius alium: & ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex iis quæ dicũtur de potẽ.q.9.art.9.ad primum,sic arguendo: Si filius alium filium produceret,sequeretur quòd in diuinis verbum ex verbo procederet,sed hoc est impossibile.ergo &c. probatur impossibilitas consequẽtis, quia verbum ex verbo produci,est intellectus inquirentis & discurrentis, non autem vnico intuitu omnia intelligentis: intellectus autem diuinus non est inquisitiuus, sed omnino vnico intellectu intelligit.ergo &c.Secundus sensus viderur mihi magis esse ad mentem san.Th.quia non determinat se ad partem,sed loquitur de Deo absolutè.

Vtrum in diuinis sit tãtum vnũ verbũ propter actus intelligẽdi vnitatẽ.

CONTRA autem rationem arguit Scotus quolib. q.2.inquiens, quòd videtur ex hoc fundamento procedere:Vbi nõ potest esse nisi vnicus actus intelligendi,ibi nõ potest esse nisi vnicum verbum, siue vnicum dicere. hæc autem propositio habet veritatem gratia materiæ in intellectu creato, non autem in intellectu diuino. ergo ratio nulla est. Declaratur minor quo ad primam quidem partem,quia omne intelligere in nobis expressum est per actum dicendi, & per omne dicere exprimitur aliquod intelligere,& per aliud dicere aliud intelligere.ideo si vnicum est intelligere,vnicum est dicere.quo ad secundam verò partem,quia non omne intelligere diuinum est per aliquod dicere, imò intelligere paternum non est per aliquod dicere.

Secundò sub aliis verbis probat illam propositionem non esse necessariam gratia formæ, quia licet in vno non sit nisi vna forma absoluta eiusdem rationis, ipsum tamen potest habere plures productiones actiuas plurium terminorum:sicut licet sol vna luce sit luminosus, potest tamen habere plures actus illuminandi, intelligere autẽ est perfectio intelligentis,& inexistẽs operãti,& fortè forma absoluta:dicere autẽ est actio productiua termini. Ad hoc dupliciter responderi potest.Primo ℔ hæc ratio nõ inducitur à Scoto tãquam demõstratiua, sed tanquã persuasiua, suppositis fidei veritate.sicut enim nõ potest demõstrari ex principiis nobis naturaliter notis, quòd sint tres personæ in diuinis,ita nec demonstrari potest non posse esse plures filios in eadem numero essentia communicantes.Sicut enim qui negaret pluralitatem personarum in diuinis diceret quòd neque per actum diuini intellectus aliquid realiter producitur, neque per actum voluntatis:ita qui diceret plures esse filios,negaret quòd per vnicũ actum intelligendi producatur vnum duntaxat verbũ, quando plura supposita illo vno actu intelligunt, sicut est in diuinis. sed licet hæc ratio non sit demonstratiua, suppositis tamen secundum fidem quòd impossibile sit plures filios esse in diuinis, hoc persuaderi potest secundũ quæ in nostro intellectu apparent ex vnitate actus intelligẽdi quo filius producitur, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

ex veritate actus volẽdi quo producitur spiritus sanctus. Et ideo dicitur ad Scotum,quòd illa propositio assumpta à sancto Thomã,non est vtique assumpta ab ipso tanquam necessaria in diuinis,sed tanquam vera,supposita fide:vnde non oporteret eam cõtra sentientes hanc conclusionem tanquam necessariam assumere,vt sic conclusio quæ fidei est, demonstraretur. Potest secundò responderi sustinendo quòd ratio sancti Thomæ tanquã necessaria inducatur,quòd vtique ipsa ratio ex illa propositione procedit,& quòd illa propositio est formaliter vera,& habet in omni intellectu veritatem. Quum enim verbum sit formalis & intrinsecus terminus actus intelligendi,vtpote quo res intellecta per actum intelligendi intelligitur, si est vnicus actus intelligendi, necesse est vt ibi vnicum sit verbum, quia vnius rei est tantùm vnus terminus intrinsecus ex vna parte.

QVVM autem instatur quòd in intellectu diuino non habet veritatem, quia non omne intelligere diuinum est per aliquod dicere:Respõdetur quòd ista propositio potest habere duplicem sensum.Primus est, quòd non omnis actus intelligendi quo Deus intelligit,secundum se acceptus & secundum suam entitatem est dicere, siue productio verbi,& tunc falsa est. Nam quum vnicus sit actus quo omnes personæ diuinæ intelligũt,& verbum diuinum per illam entitatem quæ est actus intelligendi,formaliter sumptam producatur, necesse est vt omne intelligere diuinum sit dicere,si secundum se sumatur. Alius sensus est si potest, quòd non omne intelligere diuinum secundum quòd ad vnamquamque personam comparatur tanquam actus quo intelligit,est dicere, siue secundum modum loquendi Scoti non omne est expressum per aliquod dicere: & tunc propositio est vera,& concedit eam sanctus Thomas verit. quæstione quarta, articulo secundo ad quintũ:& prima quæstione trigesimaquarta,articulo primo ad tertium,tenens quòd intelligere diuinum secundum quòd est in filio, non est dicere. Sic enim solùm intelligere paternum est dicere,quia secundum quòd est in patre, coniungitur habitudini producentis ad ipsum verbum,non autem secundum quòd est in filio, aut spiritu sancto. vnde falsum est quòd ait Scotus intelligere paternum non esse per aliquod dicere, nisi forte intenderet quòd non est dicere alicuius alterius personæ.Ratio ergo sancti Thomæ fundatur super hac propositione:Omne intelligere diuinum est dicere, ad primum sensum,non autem ad secundum sensum,in quo propositio Scoti vera est. accipitur enim intelligere pro ipso actu intellectus diuini secundum se & propriam entitatem accepto, non autem secundum quòd ad vnamquamque personam comparatur: ideo ratio in suo robore manet.

SECVNDO loco remouet sanctus Thomas quædam dubia. Primum est: Verbum ipsum intelligit: ergo verbo aliud verbum attribuitur,& sic verbi erit verbum,& filij filius.Probatur antecedens, quia quum verbum sit verus Deus, oportet omnia quæ Deo conueniunt,verbo cõuenire,Deus autẽ ex necessitate ipsum intelligit.consequentia verò probatur,quia ex eo quòd Deus seipsum intelligit.verbum genitum ab eo ponitur.

Respondet autem & dicit primò ad fundamentum rationis, quòd licet verbum sit Deus,non est tamen alius Deus à Deo cuius est verbum,& similiter non est alius intellectus, nec per cõsequens aliud intelligere,& ita nec aliud verbum.

Dicit secundò,quòd consequentia est falsa, nec sequitur quòd sit verbum suiipsius,secundum quòd verbum seipsum intelligit: quia in hoc solo verbum à dicente distinguitur, quòd est ab ipso:& ideo omnia alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti & verbo: hoc autem solùm vt ab eo sit verbum, ascribendum est propriè patri: hoc verò quod est esse à Deo dicente, attribuendum est propriè filio.

AD EVIDENTIAM huius responsionis considerandum est, quòd responsio stat in hoc, quòd si verbum esset alius Deus à Deo dicente, sequeretur vtique quòd verbum seipsum intelligens aliud verbum produceret,quia sicut haberet alã numero deitatem, ita haberet alium intellectum, & aliud intelligere,& consequenter aliud verbum,quum omne intelligere secundũ se sumptum ad aliquod verbum terminetur ab ipso productum. Sed quia verbum licet sit verus Deus, non est tamen alius Deus à Deo dicẽte,sed vnam numero cum ipso habet deitatem,hoc solo à dicente productum,quòd ab eo procedit, intellectus quo verbum intelligit, non est alius ab intellectu quo intelligit Deus dicens,sicut nec est ipsius alia deitas,& consequẽter intelligere verbi non est aliud quàm ipsum intelligere dicentis verbum:& sic etiam non est aliud verbum quàm ipsum verbum à Deo dicente productum,quia vnius intelligere est tãtùm vna conceptio & vnicum verbum:ideo non valet ista cõsequentia:Ex hoc quòd Deus seipsum intelligit,verbum ab eo genitum in Deo ponitur:ergo & verbo inquãtum seipsum intelligit,aliud verbum attribuitur.sed bene sequitur: ergo verbo inquantum seipsum intelligit,aut aliud verbum attribuitur,quod vtique sibi conueniret si per aliud intelligere intelligeret aut ipsum est verbum per actum diuini intellectus productum. sicut non sequitur,verbum intelligit seipsum:ergo sibi conuenit aliud intelligere ab illo quo productum est.sed bene sequitur, ergo sibi cõuenit aut aliud intelligere,aut ipsummet intelligere quo est productum.

CONSIDERANDVM etiam quòd ex sua responsione dat intelligere sanctus Thomas hanc propositionem assumptam,omnia quæ conueniunt Deo dicẽti, necesse est verbo Dei conuenire,habere veritatem de omnibus,exceptis relationibus quibus adinuicem opponuntur. Secundum argumentum quod posset fieri,est:Si filius non posset generare alium filium,quum pater generet filium,sequeretur quòd esset impotens. Respondet S.Th.quod illud nõ sequitur,quia eadem est potentia patris & filij,sicut eadem diuinitas.vnde cùm potentia ad generandũ in Deo sit sicut potentia ad intelligẽdum seipsum,hæc autem sit vna tantùm in Deo,ex qua est & quod verbũ cõcipiat:& quòd dicens verbũ cõcipiat:similiter ex eadem potentia est & quod pater generet,& quod filius generetur,& sic nullã potentia habet pater quam non habeat filius:sed pater habet generandi potẽtiã ad generare,filius autem ad generari:quæ sola relatione differre ex dictis patet. Ista responsio in hoc stat, quod non valet ista consequentia,Pater potest generare,non autem filius.ergo filius est impotens aut minus potens quã pater: quia cùm dicatur impotẽs aliquis,quia caret potentia:& minus potẽs,cui minor inest potentia:non potest filius dici impotẽs,aut minus potẽs quàm pater,cùm eandem numero potentiam habeat quam habet pater:sed bene sequitur,ergo filius non habet potentiam cum illa relatione quam habet pater. Nam pater habet potentiam cum relatione producẽtis,siue eius à quo est:& filius eandem potentiam habet cum relatione producti,& eius qui est ab alio.Si instetur,pater habet potentiam generãdi,non autem filius:ergo aliquam potentiam habet pater quam non habet filius. Respondetur ex doctr.S.Th.1.q.42.ar.6.ad.3.& 1.sent.d.20. ar.1.Item de potentia,q.2.art.3.quod ista consequentia falsa est, quia potẽtia generandi dicit absolutum cum relatione quæ est in patre:aliqua potentia autem dicit absolutum sine tali relatione. modo non valet,in filio non est potentia cum tali relatione, ergo in ipso non est potẽtia:sicut non valet,in filio non est deitas cum relatione paternitatis, ergo in ipso non est deitas.Dicitur tamen ad antecedens,quòd licet in filio nõ sit potẽtia generandi actiuè,est tamen in ipso potentia generandi passiuè,id est,vt generetur,& similiter impersonaliter,id est, qua ab aliqua persona aliquid generatur.Huius autem ratio est quam hic tangit S.Thomas,quia cùm potentia generandi quãtum ad absolutum quod dicit,nihil aliud sit quàm intellectus diuinus,eò quòd generatio in diuinis sit intelligibilis verbi conceptio:intellectus autem diuinus vnus numero sit in patre & filio,sicut & vna deitas,sed in patre cum habitudine per modum agentis, in filio autem cum habitudine per modum producti:potentia generandi actiuè,id est, vt generet,est in patre:passiuè autem,vt generetur,est in filio: hoc est intellectus cum vna habitudine est in patre,cum opposita verò habitudine est in filio:sicut & generare & generari sola relatione distinguuntur.nam generare importat relationem producentis, generari verò relationẽ producti.

ADVERTENDVM autẽ ex doct.S.Th.de potẽ.q.9.ar.9. ad 4.quod licet operatio transiens in exteriorem materiam requirat aliud principiũ in agẽte per quod est agens,& aliud principium in patiente per quod est patiens,in operatione tamẽ immanente non requiritur nisi vnum operationis principiũ, quia videlicet idem est principium productiuum & receptiuum. intellectus enim qui producit intellectionem & verbum,eãdem in seipso recipit.vnde cùm generatio in creaturis sit actio transiens,in diuinis verò operatio immanẽs in intellectu,oportet in creaturis aliam esse potentiam actiuam in generante, & aliam passiuam in generato: in diuinis autem non oportet aliam esse potentiam actiuam in patre,& aliam potentiam passiuam in filio,sed ipse intellectus est potentia quasi actiua in patre,& quasi passiua in filio.Tertium dubium est.De filio inquit Apost. Heb. 1.Portans omnia verbo virtutis suæ:ergo verbi est verbum:& filij est filius.Respondet S.Th.quod sicut sapientiæ nomẽ dicitur etiam de conceptione sapientiæ,& de exteriori effectu ex conceptione sapientiæ proueniẽte,per modum quo effectus nomẽ sibi causæ allumitita & id quod ex verbo efficitur, verbi nomẽ accepit,sicut & in nobis expressio interioris verbi per vocẽ,dicitur verbum.Vnde explicatio diuini conceptus per opera exteriora i.ipsa opera exteriora explicantia & manifestantia diuinũ cõceptum,verbũ verbi nominatur.Et sic oportet intelligi quod filius portet omnia verbo virtutis suæ,hoc & illud Psal. Ignis, grando,&c.quia scilicet per virtutes creaturarũ explicantur diuinæ conceptionis effectus in rebus.

ADVERTENDVM quòd ista responsio tendit ad hoc, quòd

quòd per verbum quo filius dicitur omnia portare, non intelligitur conceptio intellectus à filio in suo intellectu producta,sed intelligitur virtus creaturæ à virtute diuini verbi expressa:ideo non sequitur quòd filij sit filius.Super epistolas autem Pauli dat aliam expositionem sanctus Tho. conformiter ad Aug. expositionem super illud Ioan.11.Sermo quem locutus sum, ille iudicabit vobis,id est ego qui sum verbum patris, indicabo eum: & nomine verbi accipit conceptionem intellectus diuini,non quidem à verbo productam,sed quæ est ipsum verbum à patre productum:& est sensus,quòd filius sustentat omnia in esse & operari seipso, qui est verbum virtuosum. Quantum ad secundũ principale ponit conditiones istius vnici verbi diuini.Prima cõditio est,quòd verbum à Deo conceptum, est verbum vnum & idem omnium rerum, non tamen eodem modo Dei & aliarum rerum. Prima pars ostenditur, quia Deus intelligendo seipsum intelligit omnia alia.Quo ad secundã verò partem, quia est Dei verbum sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens,sed sicut omnium perfecta ratio per quam res in esse produxit.inquantum enim Deus res in esse produxit,non naturali necessitate,sed quasi per intellectum & voluntatem,omnia fecit per verbum suum,quod est ratio rerum factarum per ipsum,iuxta illud Ioan.primo, Omnia per ipsum facta sunt. cui consonat etiam modus loquendi Moysi in rerum creatione cum ait.Dixit Deus, fiat lux: & facta est lux:& sic de aliis. & cum dicitur in Psalm.Dixit,& facta sunt.sensus enim est,quòd Deus verbum producit,per quod res in esse produxit,sicut per earum rationem perfectam.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd de ratione verbi intellectus est esse repræsentatiuum per modum obiecti in intrinseci illius rei quæ intelligitur. Nam non ponimus verbum in intellectu,nisi vt intellectui repræsentet obiectũ in esse intelligibili repræsentatione actuali & expressa terminante actũ intellectus.sicut species ponitur vt repræsentet obiectum habitua liter, & constituat intellectum in actu primo. ideo necesse est quod vnum verbum sit repræsentatiuũ omnium quæ vno actu intelligendi, quo producitur tale verbum, similiter intelligun tur.propterea optimè infert san.Th.ex eo quòd Deus intelligẽdo se intelligit omnia alia, quòd sit vnum & idem verbum Dei & omnium rerum.

SED quia scientia practica & speculatiua differunt eò quòd practica non solùm sit cognoscitiua,sed etiam factiua rerum,speculatiua verò sit cognoscitiua tantùm:ideo verbum inquantum terminat cognitionem speculatiuam, habet tantùm habitudinem repræsentatiui ad rem intellectam: vt autem terminat cognitionem practicam,non solùm habet ad rem intellectam habitudinem repræsentatiui, sed etiam habitudinem factiui per modum rationis faciendi. ideo bene inquit sanctus Tho. quòd verbum diuinum omnium quæ facta sunt est perfecta ratio, per quam Deus res in esse produxit.

RVRSVS considerandum est alia differentia verbi in scientia & cognitione. Nã quando scientia est à rebus causata, sicut est scientia nostra,ipsum verbum nõ solùm causatur & producitur ab intellectu,sed etiam à re quæ intelligitur,inquantum similitudo in intellectu existens quæ est à rebus causata,ad productionẽ verbi per modum formæ concurrit.quando autem scientia non est causata à rebus intellectis, sicut est scientia diuina, verbum procedit quidem ab intellectu intelligẽtis,sed nõ à re intellecta, sed magis res intellecta ab ipso procedit.Propterea bene inquit sanctus Thomas, quòd verbum Dei est ipsius quidem Dei tanquam ab eo procedens:intelligẽ,non tantum tanquam ab intelligente,sed etiam tanquam ab obiecto intelligibili,inquantum Deus est res intellecta, & forma qua eius intellectus intelligit: aliarum autem rerum non est verbum tanquam ab ipsis procedens,cum scientia Dei non causetur à rebus,sed magis sit rerum causa, licet producatur ab eo quod habet rationem formæ intelligibilis omnium rerum.

Considerandum secundò, quòd ex diuerso modo se habendi verbi diuini ad Deum dicentẽ,& ad alias res,habetur quòd verbum dicitur personaliter tantùm in diuinis,id quod tenuit sanctus Thomas determinatè in prima parte quæstione trigesima quarta articulo primo,licet oppositum videatur sequendo aliorum opiniones tenuisse primo sententiarum distinctione vigesimaseptima. Nam cum verbum ponatur sic verbum Dei, quod ab ipso realì processione, non autem secundum rationem tantùm procedit, quod autem significat aliquid ab alio realiter procedens,personaliter tantùm dicatur:necesse est verbum personaliter tantùm dici.Quamus etiam posset dici secundum rem san. Tho. veri.q.4.arti.2.quòd cum verbo intellectus nostri duo conueniant, scilicet quod est intellectum, & est expressum ab intelligente atque ab ipso per actum intelligendi realiter productum, verbum dupliciter sumi potest in diuinis. Vno modo propriè, quantum videlicet ad omnia quæ de ratione verbi sunt in nobis, & sic personaliter tantùm dicitur ratione dicta. Alio modo communiter, quantum videlicet ad rationem intellecti tantùm,& sic essentialiter dici potest,quia in hoc quod dico intellectum quantum huiusmodi non importatur processus realis ab alio.Veruntamen vt ibidem ait sanctus Thomas,& primo sententiarum vbi suprà, quia omnes sancti vtuntur in diuinis nomine verbi prout personaliter dicitur,magis dicendum est ipsum personaliter dici, quia nominibus vtendum est vt plures vtuntur.

ADVERTENDVM quoque,quòd quum verbum respectum importet ad id cuius est verbum, tanquam eius repræsentatiuum vel etiam factiuum:si sit factiuum rei intellectæ,& verbum Dei sit etiam verbum omnium intellectorum à Deo,necesse est dicere quòd verbum in diuinis non solùm importat habitudinem ad dicentem à quo procedit:sed etiam habitudinem ad creaturam cuius est repræsentatiuum & factiuum:sed respectus eius ad dicentem est realis, ad creaturam verò est rationis: & hoc est de mente sancti Thomæ prima quæstione 34. articulo tertio:& de veritate, eadem quæstione, articulo quinto. quod quidem non est sic intelligendum, quasi verbum ex proprietate personali dicat habitudinem ad creaturas,vt videtur voluisse Aureolus apud Capreolum primo,distinctione 27. hoc enim nõ est verum. proprietate enim personali dicit tantùm habitudinem ad dicentem,à quo personaliter sua proprietate distinguitur:sed quia cum habitudine personali ad dicentem importat etiam habitudinem ad creaturam tanquam ad rem dictam. *Verbum in diuinis dicit habitudinem ad dicentẽ & etiam ad creaturam*

CIRCA PRÆDICTA autem triplex dubium occurrit. Primum est, an ita verbum Dei sit etiam verbum omnium creaturarum,quòd sicut de scientia diuinæ essentiæ procedit,ita etiam de scientia procedat creaturæ. Secundum est, an nomen verbi quod dictum est importare habitudinem ad dicentem & ad rem dictam,significet formaliter relationem,sicut hoc nomen filius, an significet primò absolutum, & secundariò respectum tãquam connotatum. Tertium est,quia sanctus Thomas primo sententiarum,distinctione vigesimaseptima,videtur tenere quòd verbum non semper dicat respectum ad creaturam.

AD PRIMVM videtur velle sanctus Thomas quòd verbum Dei non solùm procedat à Deo de scientia diuinæ essentiæ, sed etiam de scientia creaturarum. Nam hoc loco, & in prima parte loco allegato assignat rationem quare sit vnicum verbum,& quare sit vnum & idem verbum Dei & creaturarũ, quia intelligendo seipsum, intelligit omnia alia:quasi oporteat,sicut est vna Dei & omnium aliorum cognitio in Deo, ita verbum sit vnum, vtpote diuinæ cognitioni adæquatum. Expressius autem hoc ostenditur prima parte,eadem quæstione,articulo primo ad tertium: vbi inquit sanctus Thomas quòd pater intelligendo se, & filium, & spiritum sanctum, & omnia alia quæ in eius scientia continentur, concipit verbum, vt sic tota trinitas verbo dicatur,& etiam omnis creatura. hoc autem non sic intelligo quasi prius secundum rationem Deus pater intelligat quicquid naturaliter relucet in diuina essentia,quam producat verbum, ita quòd eius intellectio actualis prius ad rem cognitam terminetur. Nam apud sanctum Thomam verbum ponitur in intellectu ad hoc vt intellectus in rem intellectam feratur, quum per ipsum verbum sit res intellecta in actu completo quantum ad esse intelligibile & obiectiuum: & ideo non est prius ipsum intelligere,vt ad rem intellectam terminatur,quàm sit verbi productio:alioquin nulla esset necessitas ponendi verbum propter intellectionẽ,sed econtrariò prius oporteret intelligere actum intelligendi producere verbum, quàm terminari ad rem intellectam, vt in se est, tanquam vltimate terminans intellectionem. Verbum enim est id in quo videtur res intellecta. *Verbum diuinum de scientia diuinæ essentiæ deque scientia quã habet Deꝰ de creaturis precedit*

VIDENTVR AVTEM ad hunc sensum accipienda esse verba & propositum sancti Thomæ,scilicet quòd Deus eodem actu intelligendi quo & se & omnia alia intelligit, concipit verbum in quo & se & omnia alia intuetur, ita quòd prius secundum nostrum modum intelligendi actus diuini intellectus terminatur ad verbum tanquam eius productio,quàm terminetur ad diuinam essentiam & ad creaturas tanquam ad res intellectas: & ideo quum dicitur verbum diuinum de scientia patris originari, intelligendum est aut accipiendo scientiam patris per modum actus primi,non autem per modum actus secundi: aut etiam accipiendo ipsum actum secundum, qui est cognitio: ad hunc sensum quòd ab illa cognitione procedit qua Deus pater & se & alia cognoscit:quæ quidem prius secundum rationem ad ipsum verbum tanquam ad terminum per ipsum productum terminatur, quàm ad se & ad creaturas, tanquam ad res intellectas. *Prius Verbum diuinum intelligitur procedere quam intellectio ad res intellectas terminetur.*

NON obstat autem huic determinationi obiectiones Scoti in secundo sententiarum,dist.prima,quæst.1.artic.2.quibus pro-

Rat quòd verbum non procedit vt verbum diuinæ essentiæ, & omnis intelligibilis. Nam quum arguit primò quia pari ratione spiritus sanctus spiraretur, vt amor Dei & omnis amabilis intellecti. Dicitur primò quòd nullum incõueniens est spiritum sanctum spirari vt amorem Dei, & amorem omnis rei amatę à Deo ad sensum superius expressum, quia videlicet illo actu quo Deus & se & omne amabile diligit, producitur spiritus sanctus, secundum quòd omnem creaturam in seipso amat, vtpote tãquam in bonitate diuina contentam: non tamen sicut seipsum necessariò absolute amat, ita & necessariò omnẽ amat creaturam, sicut eodem actu quis fertur in finem, & in id quod vult propter finem, non tamen eadem necessitate fertur in vtrunque, quando finis sine illo quod quis vult propter finem, potest haberi.

Dicitur secundò, quòd non est eadem ratio de amore & de verbo, quia intelligere diuinum est ex eo quòd res est in diuino intellectu secundum suam similitudinem, inquantum diuina essentia est similitudo naturalis omnium quidditatum. ex hoc enim sequitur ꝙ Deus naturaliter omnem quidditatem creatã intelligat, loquendo de simplicis intelligentiæ notitia, & consequenter quòd verbum ab ipso naturaliter procedens sit à notitia nõ solum Dei, sed etiam creaturarum quantum ad earum quidditates: velle autem est per hoc quòd voluntas in volitum inclinatur: & ideo cùm volũtas non feratur naturaliter, sed liberè in esse creaturarum secundum quòd in seipsis sunt, non habet amor diuinus à Deo naturaliter procedens, inquantum huiusmodi, ꝙ sit amor creaturarum, sed tãtum amor Dei, licet secundum eem eodem amore feratur Deus in seipsum & in creaturam.

Quum arguit secundò, quia sequeretur quòd verbum procederet de seipso vt noto patri: Dicitur, si sic intelligatur, quòd verbum procedit ab ipsa notitia qua pater cognoscit verbum, aut etiã à verbo habitualiter noto, inquãtũ essentia diuina se habet vt species intelligibilis omnis rei intellectæ, quòd hoc nõ est magis inconueniens quàm quòd Deus eodem actu intelligat se & verbum suum, cùm illo actu verbum concipiat, & vtriusque essentia diuina sit quasi cognitio habitualis: vnde dictum est de mente sancti Thomæ superius, quòd pater intelligendo se & filium & spiritum sanctum, concipit verbum. Si autem intelligatur quòd notitia patris prius terminatur ad verbum tanquã ad cognitum: deinde ab ipso verbo vt cognito procedat ipsum verbum, negatur sequela, quia non dicimus ad hunc sensum verbũ procedere, vt verbum omnis intelligibilis, vt patuit.

Quum arguit tertiò, quia tunc esset relatio realis Dei ad creaturam, quum genitum ad id de quo gignitur, realiter referatur, constat sequelam nullam esse, quia non dicimus verbum originari de ipso cognito quasi prius res cognoscatur, quàm verbum in quo videtur, originetur: sed quia illo actu quo Deus cognoscit se & verbum & creaturam, ipsum verbũ producit, in quo omne ab ipso cognitum relucet obiectiuè & terminatiuè, sicut in eius essentia relucent omnia tanquam in actu primo, secũdum quòd per modum speciei intelligibilis consideratur.

Verbũ dicitur ab vtroque cum respectu.

AD secundum dubium mihi videtur tenendum id quod tenet sanctus Thomas in quæstionibus vertit. quæstione allegata, articulo quinto: & primo sententiarum, vbi suprà, scilicet quòd verbum, quum sit notitia genita, dicit absolutum & relationem, & quòd principaliter dicit absolutum, secundariò autem relationem ad dicentem, & ad ea quæ exprimuntur verbo, ex quibus respectus ad dicẽtem est realis, respectus autem expressiui ad res dictas est respectus rationis. moueor quia verbum in nobis videtur significare principaliter absolutum, sicut & scientia quum significat conceptionem intellectus, vt in infinitis locis ponit sanctus Thomas. Vnde quum ex iis quæ in intellectu nostro inueniuntur, nomine verbi vtamur in diuinis, videtur ꝙ idem in Deo significet quod in nostro intellectu, seruata differẽtia quæ inter diuina & humana meritò est ponenda. Nec obstãt verba sancti Thomæ in prima quæstione allegata, articulo tertio ad quintum in quibus aliqui oppositam opinionem fundãt, quum ait quòd nomen verbi principaliter impositum est ad significandum relationem ad dicentem. Manifestum est enim cõsideranti responsionem illam, quòd non dicit illud sanctus Thomas comparando relationem ad dicentem importatam nomine verbi ad absolutum, quod eodem nomine importatur, sed ad relationem quam ad creaturas per verbum repræsentatas importat. Vult enim quòd quamuis cum absoluto quod primò significatur nomine verbi, importetur habitudo ad dicentem, & habitudo ad res verbo dictas: illa tamen habitudo quæ est ad dicentem, prius importatur quàm habitudo quæ est ad creaturas dictas & productas verbo diuino: & ideo non dicitur pluraliter in diuinis, vt dicatur plura verba: sicut nomen ideæ quod cum absoluto quod importat, est principaliter impositum ad significandum respectum ad creaturam, non autem respectum ad Deum producentẽ: & ideo pluraliter dicitur, quia respectus ad creaturam multiplicantur secundum multiplicationem relationum creaturarum ad Deum.

NON obstat etiam quòd non erit nomen personale. dicitur enim quòd ad rationem nominis personalis sufficit vt importet habitudinem originis vnius personæ ad aliam, siue illam de principali significato importet, siue de secundario: vt patet de nomine missionis apud sanctum Thomam 1. dist. 15. quæst. 1. articulo secundo.

SI AVTEM insteturvlterius quia sanctus Thomas prima parte, quæstione 29. articulo quarto. vult quòd nomine personæ diuinæ formaliter significetur relatio subsistens: & sic videtur quòd nomen personale primò & principaliter significet relationem. Dicitur quòd licet hoc nomine persona diuina importetur relatio subsistens, non oportet tamen vt omne nomen personale principaliter relationem importet, sed sufficit vt relationem personalem importet, siue primò, siue secũdariò: sicut hoc nomẽ Deus genitus est nomen personale, & tamen non primò dicit relationem, sed essentiam in concreto, & secundariò relationem tanquam proprietatem personalem suppositi. Si etiam insteturquòd sequetur nomine verbi principaliter & prius importari respectum ad creaturam, quia si principaliter importat absolutum, sequitur quòd principaliter importat respectum illum, qui absolutum concomitatur. Talis est autem respectus verbi ad creaturam, quum non cõueniat verbo ratione proprietatis personalis: hoc autem est contrà id quod tenet sanctus Thomas loco allegato. Dicitur primò, quòd non omne essentiale in diuinis præcedit notionale aut personale secundum modum intelligendi, sed solùm illud essentiale quod absolutè dicitur: sapiens enim, bonus, iustus, & huiusmodi, præintelliguntur notionalibus, non autem creare, esse dominum, & huiusmodi, quæ actualem habitudinem ad creaturam important: & ideo quãuis nomine verbi primò importetur essentia quæ est aliquid absolutum, non sequitur tamen quòd prius importetur habitudo ad creaturam quàm personalis habitudo. Dicitur secundò, quòd dato etiã quòd respectus ille essentialis esset prior respectu personali, non oporteret tamen vt prius nomine verbi importaretur. potest enim nomen imponi ad significandum principalius id quod posterius est, & secundariò id quod est prius: sicut conceptum accidentis imponitur principaliter ad significandum accidens, & secundariò substantiam importat, quum tamen accidens sit posterius substantia: & sic nomen verbi posset principalius significare essentiam cum habitudine personali, & secundariò respectum essentialem significare. Non obstat etiam quòd sanctus Thomas in prima parte, quæstione supradicta, articulo secundo, inquit quòd verbum significat quandam emanationem intellectus, emanatio autem illa est personalis proprietas filij. Dicitur enim quòd verbum vocatur emanatio terminatiuè, non autem formaliter. & est sensus quod verbum est aliquid emanãs per intellectum: sicut cùm hoc loco inquit quod verbum aliquando dicitur explicatio diuini conceptus per opera exteriora, sicut & explicatio diuinæ sapientiæ per opus dicitur sapientia. Constat enim quòd non intendit ipsam explicationem formaliter sumptam dici verbum aut sapientiam, sed quòd ipsum opus explicans & manifestans verbum, verbi nomen accipit: & opus quo diuina sapientia manifestatur, etiam dicitur sapientia. Nam hunc sensum dat intelligere dum ibidem ait quòd exterior effectus ex conceptione sapientiæ prouenientis, sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causæ sibi assumit: & quòd id quod verbo efficitur, verbi nomen accipit. Cætera quæ ad hanc materiam spectant, vide apud Capreolum in vigesimaseptima distinctione primi Sententiarum.

Capreolus in primum Sententiarum.

AD tertiam potest primò responderi (vt Capreolus & alij Thomistæ dicũt) quod sanctus Thomas id quod in primo Sententiarum dixit, in prima parte retractauit.

Quomodo verbum procedat per modum amoris.

Secũdò potest responderi iuxta ea quæ dicuntur ver. quæst. quarta & quinta, arti. 5. quòd non intendit in primo sententiarũ, verbũ nullo modo dicere respectum ad creaturas, sed quod non dicit illum primò & principaliter, sed tantum secundariò & consequenter, sicut Deus primò & principaliter se intelligit, secundariò autem & consequenter creaturam, secundum scilicet nostrum modum intelligendi: & hoc idem intenditur in prima parte & hoc loco. Tertiò potest responderi, quòd de nomine verbi diuini dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad eius totale significatum absolutè: alio modo quantum ad partialem acceptionem significati eius ab intellectu nostro. primò modo importat semper respectũ ad creaturã, quia Deus suo verbo dicit se & omnẽ creaturã: & sic loquitur S. Thomas in prima parte. Secundo modo non oportet vt dicat semper respectum ad creaturam, quia possumus cõsiderare diuinum verbum præcisè vt ipso Deus seipsum dicit, & tunc non considerat̃ cum respectu ad creaturam: & ad hunc sensum loquutus est̃ in primo sententiarum, vt patet consideranti verba eius ibidem.

Et est

Et est simile, sicut si quæramus vtrum nomine scientiæ diuinæ importetur respectus ad creaturam. Dicetur enim quòd secundum totale suum significatum accepto nomine scientiæ diuinæ, vtique connotatur respectus ad creaturam, quia Deus sua scientia non tãtùm cognoscit se, sed etiam creaturam. Si autem consideremus scientiam diuinam partialiter, scilicet quantum ad hoc tantùm, quòd per ipsam Deus cognoscit se, cõstat quòd vt sic aliquem respectum ad creaturam non connotat. Secunda conditio verbi diuini est, quod per ipsum omnia conseruantur in esse. probatur, quia idem est causa conservationis & productionis eorum, per verbum verò omnia facta sunt. Confirmatur author. Psalm. Verbo Domini cœli firmati sunt. & ad Hebr. 1. Portans omnia, &c.

CIRCA hanc propositionem: Idem est causa conseruationis rerũ, & productionis ipsarum: dubitatur, quia domificator est causa domus, & tamen non est causa conseruationis ipsius, cum cessante eius operatione ipsa permaneat. Respondetur primò, quòd non loquitur sanctus Thomas de causa particulari alicuius rei, sed de vniuersali causa productiua omnium rerum, qualis est Deus, & verbũ diuinũ. Secundò quòd etiam in causis particularibus habet veritatem quãdo aliquid est causa productionis alicuius quantũ ad esse, sicut sol est causa luminis in aëre, quia esse luminis in aëre non potest sine solis actione continuari: non autem quando est causa quantũ ad fieri tantùm: domificator autem est causa domus quantum ad fieri tantùm, nõ autem quantum ad esse. Tertia conditio verbi est, quòd non solum per ipsum aliquid agitur, sed etiã ipsum agit. Pro hac probanda præmittit sanctus Thomas verbum à ratione artificiati quæ est in mente artificis, in hoc differre, quòd ipsum est subsistens, illa verò non: & ideo illi rationi non conuenit propriè vt agat, sed vt ea agatur, cum agere sit subsistentis, verbo autẽ conuenit vt agat. ex quo arguitur sic: Verbum diuinum quod est ratio rerum factarũ à Deo, est Deus subsistens: ergo nõ solùm per ipsum aliquid agitur, sed etiam agit. Confirmatur authoritate Prouerb. 8. Cum eo eram cuncta componens, & Ioan. 5. Pater meus operatur, & ego operor. Quarta conditio est, quòd res factę à Deo præexterint̃ in ipso immaterialiter, & absque compositione, & nihil aliud in eo sunt quàm ipsum verbũ quod est vita probatur, præmissa alia conclusione, scilicet quòd in verbo omnia quæ facta sunt præexiterunt etiam antequam essent in propria natura: quę probatur, quia res facta per intellectũ, præexistit in ratione intellectus, tanquam videlicet in suo exemplari, ante etiam quàm sit in seipsa: verbum autem Dei est ratio omnium eorũ quæ à Deo sunt facta. Tũc sic, Modus verbi Dei est, quòd sit vnum simplex immateriale, non solùm viuens, sed etiã vita, cum sit suũ esse. ergo &c. probatur cõsequentia, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & non per proprium modum. Confirmatur authoritate Ioan. 1. Quòd factum est in ipso, vita erat.

Omne quod est in Verbo diuino est vita.

ADVERTENDVM circa assumptum ad probationem consequentiæ, quòd illud non est sic intelligendum quasi absolutè nihil sit in alio secundum proprium modũ. sunt enim multa quæ eundem modum habent in seipsis & in alio: quia videlicet proprius eorum modus est etiam modus eorum in quibus sunt, sicut exemplar materiale & exemplatum, in quibus est forma secundum eundem modum essendi: sed quia necesse est vt quod est in aliquo aut sicut forma in subiecto, aut sicut effectus in causa, aut sicut cognitum in cognoscente, sit in eo secundum modum ipsius, non autem necesse est vt sit in eo secũdum proprium modũ, sicut videmus materialia intellectu esse immaterialiter, & calorem esse in sole, non formaliter, sicut in igne, sed secundum quandam eminentiam. Quamuis etiam posset dici quòd nunquam aliquid est in alio modis dictis secundum proprium modum, id est, secundum proprium esse quo in seipso subsistit: quia in alio non habet proprium esse, quod esse sibi secũdum naturã conuenit. sed habet esse conueniens illi in quo est. Hanc materiam, quomodo scilicet omnia sint vita in Deo, pertractat sanctus Thomas 1. q. 18. art. 4. & veri. q. 5. art. 8.

ADVERTENDVM vlterius, quòd cum aliquid sit in altero per modum ipsius, videndum est an recipiens natum sit illud recipere secũdum esse aliquod à proprio esse distinctum, an non: quia si natum est illud recipere secundum aliud esse, illud quidem quod in ipso recipitur, habebit modum essendi cõformem: modo recipientis, non autem erit idem cum ipso: sicut res materialis recipitur quidem in intellectu immaterialiter secundum quòd exigit intellectus, non tamen est ipse intellectus. si autem non sit natum habere in se aliquid secundũ aliud esse, sed solùm quod est in ipso, habet eundem modum essendi quem ipsum habet, sed etiam est ipsum: sicut cum effectus est in causa. nam non distinguitur effectus prout est in causa, ab ipsa causa, sed est ipsa causa, aut virtus eius. quia ergo verbo diuino nihil potest aduenire extraneum, aut distinctum ab ipso secũdum esse, eò quòd sit Deus, quicquid autẽ est in Deo, sit ipse Deus: necesse est vt omne quod in verbo est, sit ipsum verbum: & consequẽter si verbum est vita, necesse est vt quod est in ipso, sit vita.

Omne quod est in Verbo diuino est vita.

Quinta conditio est. Per verbum Dei omnis intellectualis cognitio causatur. Probatur. Omnis intellectualis cognitio ab intellectu diuino deriuatur, cuius ratio est verbum, ergo &c. probatur conseq. quia qui alium docet, per rationem quã apud se habet, scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta à scientia docentis, sicut imago quædam ipsius. Confirmatur authoritate Ioan. dicentis: Vita erat lux hominum, quia videlicet ipsum verbum quod est vita, manifestat vt lux quædam mẽtibus hominum veritatem.

Diuersimodè in nobis causatur scientia à Deo & ab homine.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ prima parte q. 117. ar. 2. quòd licet tam Deus quàm homo causet scientiam in alio, hoc tamen differenter fit. Nã homo per suã scientiam directus, tanquam per exemplar, causat scientiam in alio, non quidem ipsam scientiam imprimendo, nec causando in discipulo lumẽ intelligibile, aut intellectuales species, sed tantùm proponẽdo ei aliquas propositiones minus vniuersales quas discipulus ex naturaliter præcognitis diiudicare potest, vel proponendo ei aliqua sensibilia exempla, aut ordinem principiorũ ad conclusiones ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Vnde homo docens non est principale agens, sed sicut coadiuuans agens principale, scilicet intellectum addiscentis: sicut & medicus non est principalis causa sanitatis, sed coadiuuans naturam, adhibendo cibos & medicinas quibus natura ad finem intentum adiuuatur. Deus autem vitra hæc est etiam causa luminis intellectualis & cognitionis naturalis primorum principiorum, vnde est causa principalis scientiæ in nobis, non autem tantùm coadiuuans. Quia autem posset aliquis instare quòd verbum Dei non est causa cognitionis in hominibus tanquam quædam lux veritatis manifestatiua, quia non omnes homines ad cognitionem veritatis perueniunt, sed aliqui sunt tenebrositer remouet hoc sanctus Thomas, inquiens non esse hoc ex defectu verbi, sed ex defectu hominum qui ad verbum non conuertuntur, nec id plenè capere possunt: sicut luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ nõ sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet. vnde in hominibus tenebræ maiores aut minores remanent, secũdum quòd magis aut minus conuertuntur ad verbum, & capiũt ipsum. Ad hoc autem significandum subiunxit Ioã. prædictis verbis quòd lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt.

Solutio ad rationes suprà inductas contra generationem diuinam.

Caput 14.

Responsio ad primam rationẽ factã in cap. 10.

VIA verò veritas omnem falsitatẽ excludit, & dubietatẽ dissoluit, in promptu iam fit ea dissoluere quæ circa generationem diuinam difficultatem afferre videbantur. Iã enim ex dictis patet quòd in Deo generationẽ intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quatũ generatio mutatio quędam est corruptioni opposita: quia neq; verbũ in intellectu nostro cũ aliqua mutatione concipitur: nec habet oppositã corruptionẽ, cui quidẽ cõceptioni similem esse filij Dei generationẽ iam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mẽte nostra concipitur, non exit de potentia in actũ nisi quatenus intellectus noster procedit de potẽtia in actũ: nec tamen verbũ oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu. simul autẽ cum in actu existit, est in eo verbum cõceptum. intellectus autem diuinus nunquam est in potentia, sed solùm in actu, vt suprà ostensum est. generatio igitur verbi ipsius nõ est secundũ exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, vt splendor ex luce, & ratio intellecta ex intellectu in actu: vnde etiam apparet ꝙ generatio non prohibet Dei filium esse verum Deum, aut ipsum esse æternum: quin magis necesse est ipsum esse cœternum Deo cuius est verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo. Et quia filij Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis: slultè iam dubitatur si pater totam naturam dedit,

Ad secundam.

Ad tertiã

Universidad de Deusto
Biblioteca

aut partem. Manifestum est enim quòd si Deus se intelligit, oportet quòd tota plenitudo ipsius contineatur in verbo: nec tamen substantia filio data desinit esse in patre: quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex hoc quòd verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet vt intelligibiliter eandem naturã numero contineat. Ex hoc autẽ quòd diuina generatio non est materialis, manifestũ est quòd non oportet in filio Dei esse aliud recipiens, & aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, inquantũ materia generati recipit formam generantis: in generatione autem intelligibili non sic est. non enim sic verbum ab intellectu exoritur, quòd pars eius præintelligatur vt recipiẽs, & pars eius ab intellectu affluat: sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut & in nobis totaliter vnũ verbũ ex alio oritur, vt conclusio ex principiis. vbi autẽ totaliter aliquid ex alio oritur, nõ est assignare recipiẽs & receptũ: sed totũ quod exoritur, ab eo est à quo oritur. Similiter etiã patet quòd nõ excluditur diuinæ generationis vnitas ex hoc quòd in Deo plurium subsistentiũ distinctio esse nõ possit. essentia enim diuina etsi subsistens sit, nõ tamẽ potest separari à relationẽ quã oportet in Deo intelligi ex hoc quòd verbũ cõceptũ diuinæ mentis est ab ipso Deo dicente. nã & verbũ est diuina essentia, vt ostensum est: & Deus dicens à quo est verbũ, est etiam diuina essentia, non alia & alia, sed eadẽ numero. huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistẽtes. Deo enim nihil accidere potest, vt suprà probatum est. sunt igitur plures res subsistẽtes, si relationes cõsiderentur. est autem vna res subsistẽs, si cõsideretur essentia. Et propter hoc dicimus vnũ Deum esse, quia est vna essentia subsistens: & plures personas, propter distinctionẽ subsistẽtium relationũ. personarũ enim distinctio etiã in rebus humanis nõ attenditur secundũ essentiã speciei, sed secundũ ea quæ sunt naturæ speciei adiuncta. in omnibus enim personis hominũ est vna speciei natura: sunt tamen plures personæ: propter hoc quòd distinguũtur homines in his quæ sunt adiuncta naturæ, non ergo in diuinis dicenda est vna persona propter vnitatẽ essentiæ subsistentis: sed plures propter relationes. Ex hoc autẽ patet quod id quod est quasi indiuiduationis principiũ, non sequitur esse in alio. nam neque essentia diuina est in alio Deo, neque paternitas est in filio. Quanuis autem duæ personæ, patris scilicet & filij, non distinguantur essentia, sed relatione: non tamen relatio est aliud quàm essentia secundũ rẽ: cum relatio in Deo accidens esse nõ possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter cõsideret ea quæ in primo determinata sunt, vbi *ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones nõ secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiæ vnitatem. nam diuersæ perfectiones quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum vnã & simplicem eius essentiam. homo enim quod est animal, per aliam formam viuit, & per aliam est sapiens, & per aliam est iustus: quæ omnia Deo per essentiam suam conueniunt. sicut igitur sapientia & iustitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod diuina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis & filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est diuina essentia: non autem ideo dicitur quòd diuina sapientia sit eius essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat: quasi diuina sapientia à nostra sapientia deficiat: sed quia eius essentia nostram essentiã excedit: ita quod id ad quod essentia nostra nõ sufficit, scilicet scire & iustũ esse, Deus secũdũ suã essentiã habet perfectè. oportet igitur q̃ quicquid nobis cõuenit secũdũ essentiã & sapientiã distinctim, simul Deo secũdũ essentiã suã attribuatur. & similis ratio in aliis est obseruãda. Cũ igitur diuina essentia sit paternitatis vel filiationis relatio, oportet q̃ quicquid est paternitatis propriũ, Deo cõueniat: licet paternitas sit ipsa essẽtia. est autẽ hoc propriũ paternitatis, vt à filiatione distinguatur. dicitur enim pater ad filiũ quasi ad alũ. & hæc est ratio patris vt sit filij pater. licet ergo Deus pater sit diuina essentia, & similiter Deus filius: ex hoc tamẽ quòd est pater, distinguitur à filio: licet sit vnũ ex hoc quòd vterq; est diuina essẽtia. Ex hoc etiã patet quòd relatio in diuinis nõ est absq; absoluto: aliter tamẽ cõparatur ad absolutũ in Deo quàm in rebus creatis. Nã in rebus creatis cõparatur relatio ad absolutũ sicut accidẽs ad subiectũ: nõ autẽ in Deo sic, sed per modũ idẽtitatis: sicut est & de aliis quæ de Deo dicũtur. idẽ autẽ subiectũ nõ potest oppositas relationes in se habere, vt sit idẽ homo pater & filius secundũ idẽ: sed essẽtia diuina propter omnimodã eius perfectionẽ idẽ est & sapientiæ & iustitiæ & aliis huiusmodi quæ apud nos in diuersis generibus cõtinentur. Et sic nihil prohibet vnã essentiã esse idẽ & paternitati & filiationi: & patrem & filium vnũ Deum esse, licet pater nõ sit filius. eadem enim essentia est, quæ est res habẽs esse naturaliter, & verbum intelligibile suiipsius. Ex his etiam quæ dicta sunt, potest esse manifestum quòd relationes in Deo sunt secundum rem, & nõ solo intellectu. Omnis enim relatio quæ consequitur propriam operationem alicuius rei aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi: realiter in eo existit. aliter enim esset in eo solo intellectu: sicut apparet de scientia & scibili: relatio enim scientiæ ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis. scibile enim eodẽ modo se habet quantum in se est, & quando intelligitur & quando non intelligitur. & ideo relatio in sciente realiter est: in scibili autem secundum intellectum tantùm. dicitur enim quòd intelligitur scibile ad scientiam relatiuè ex eo quòd scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro & sinistro. In animalibus enim sunt distinctæ virtutes ex quibus relatio dextri & sinistri consurgit: propter quod talis relatio verè & realiter in animali consistit. vnde qualitercunque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet. nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res verò inanimatæ quæ prædictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem, sed nominãtur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quòd animalia aliquo modo se habẽt ad ipsum. vnde eadem columna tũc dextra nunc sinistra dicitur, secundum quòd animal ex diuerso situ ei comparatur. Relatio autem verbi ad Deum dicentem cuius est verbũ, in Deo ponitur ex hoc quòd Deus seipsum intelligit: quæ quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, vt suprà ostensũ est. relinquitur igitur prædictas relationes in Deo esse verè & realiter, & non solùm secundum intellectum nostrum. Quanuis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quòd in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens: quia earum esse est aliud ab esse substantiæ: vnde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem: sicut & in aliis accidentibus contingit. quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ, & à principiis substãtiæ causatæ, oportet quòd eorum esse sit superadditum supra esse subsantiæ, & ab ipso dependens: & tantò vnuscuiusque eorum esse est prius

Ad quartam.

Ad quintam.

Ad secũdã rationem.

Cap. 31.

priùs vel posterius, quantò forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ, vel magis perfecta. Propter quod & relatio realiter substantiæ aduenies, & postremũ & imperfectissimum esse habet. Postremũ quidem, quia non solùm præexigit esse substantiæ: sed etiam esse aliorũ accidentiũ ex quibus causatur relatio: sicut vnũ in quantitate causat æqualitatem: & vnum in qualitate similitudinẽ. Imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio cõsistit in eo quòd est ad alterum: vnde esse eius proprium quod substantiæ superaddit, non solùm dependet ab esse substantiæ, sed etiã ab esse alicuius exterioris. Hoc autẽ in diuinis locũ non habet: quia nõ est in Deo aliquod aliud esse quàm substãtiæ. quicquid enim in Deo est, substãtia est. sicut igitur esse sapientiæ in Deo nõ est esse dependens à substantia, quia esse sapientiæ est esse substantiæ: ita nec esse relationis est esse dependẽs neque à substãtia neque ab aliquo exteriori: quia etiã esse relationis est esse substantiæ. nõ igitur per hoc quòd relatio in Deo ponitur, sequitur quòd sit in eo aliquod esse dependens, sed solùm quòd in Deo sit respectus aliquis in quo ratio relationis cõsistit: sicut ex hoc quòd sapientia in Deo ponitur, non sequitur quòd sit in eo aliquid accidentale, sed solùm perfectio quædam in qua ratio sapientiæ consistit. Per quod etiam patet quòd ex imperfectione quæ in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quòd personæ diuinæ sint imperfectæ, quæ relationibus distinguuntur: sed sequitur quòd diuinarũ personarum minima sit distinctio. Patet etiã ex prædictis quòd licet Deus de patre & filio substantialiter prædicetur: non tamen sequitur si pater & filius sint plures personæ, quod sint plures dij. sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum: sed tamẽ sunt vnus Deus propter vnitatem essentiæ subsistentis: hoc autem in hominibus non cõtingit, vt plures aliqui sint vnus homo: quia essentia humanitatis non est vna numero in vtroque: neque essentia humanitatis est subsistens, vt humanitas sit homo. Ex hoc autem quòd in Deo est essentiæ vnitas, & relationum distinctio, manifestum fit quòd nihil prohibet in vno Deo opposita quædã inueniri: illa duntaxat opposita, quæ relationis distinctionem consequuntur: vt generans & genitũ, quæ opponuntur relatiuè: & genitum & ingenitum, quæ opponuntur vt affirmatio & negatio. vbicunque enim est aliqua distinctio, oportet inuenire negationis & affirmationis oppositionẽ. quæ enim secundum nullam affirmationem & negationem differunt, penitus indistincta sunt. oportet enim quòd quantum ad omnia vnum esset quod est alterum: & sic essent penitus idem, & nullo modo distincta. Hæc igitur de generatione diuina dicta sufficiant.

Ad impietatem Arij.

Ad obiectum Photini.

Ad obiectum Sabellij.

Ad obiectum Eunomij.

Ad obiectum Macedonij.

Super cap. 14.

POSTQVAM determinauit sanct. Thomas quid de diuina generatione sit tenendum, consequenter quia veritas omnem falsitatem excludit, & dubietatem dissoluit, vult rationibus in oppositum factis cap. 12. correspondere. Ad primam quidem ait, quòd generatio in rebus materialibus est mutatio corruptioni opposita, non autem generatio intelligibilis, etiam in nobis, qualem dictum est esse filij generationem in diuinis.

CIRCA hanc responsionem dubitatur, quia videtur quòd etiam intelligibilis conceptio, in nobis saltem, sit mutatio, quia intellectus concipiens transit de potentia ad actum, dum prius potuit verbum concipere, & postmodum actu concipit.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thom. de potentia, q. 1. ar. 2. quòd in qualibet mutatione propriè dicta requiritur vt sit aliquod subiectũ cõmune vtriq; terminorum mutationis, & in generatione & corruptione requiritur vt tale subiectum sit ens in potentia, quod aliter se habeat nunc & priùs. vnde ad hoc vt productio alicuius sit mutatio, requiritur aut quod ipsum sit aliquod compositum ex forma quæ est terminus formalis productionis, & materia quæ est potẽtia ad illam formam, aut quòd sit actus recipientis tanquam existentis in potentia, non autem tanquam existentis in actu. verbum autem non est aliquid compositum ex forma & materia, cum sit aliquid simplex, neque etiam est actus intellectus tanquam existentis in potentia, sed tanquam existẽtis in actu, cum non adueniat intellectui nisi inquantum est in actu per speciem intelligibilem, & etiam per actum intelligendi, quo ipsum verbum producitur. ideo verbi productio neque etiam in intellectu nostro habet rationem mutationis. Cum autẽ dicitur quòd intellectus concipiendo verbum transit de potentia ad actum, negatur, loquendo de potentia passiua, imò ab vno actu transit ad alium actũ absq; deperditione alterius actus. Cum verò probatur, quia prius poterat verbum concipere, & postea actu concipit: dicitur primò, quòd illud posse non accipitur secundum potentiam passiuam, sed secundum potentiam quasi actiuam, sicut cum dicitur quòd ignis potest calefacere. Dicitur secundò conformiter ad responsionem immediatè dandam ad secundũ, quòd verbũ non oritur ex intellectu secundum quòd est in potentia ad actum intelligendi, sed secmdum quòd est actualiter intelligens. Si instetur, quia licet verbum intellectus nostri proueniat ab intellectu inquantum est in actu, in ipso tamen recipitur inquantum est in potentia passiua, quia recipere potentię passiuæ est, & sic videtur quòd intellectus transeat de potentia passiua ad actum dum concipit verbum, & consequenter quòd mutetur: dicitur quòd ad hoc vt aliquis actus habeat rationem mutationis, non sufficit quòd recipiens terminũ illius actus se habeat aliquo modo ad ipsum sicut potentia receptiua, sed requiritur quod sit potẽtia receptiua tantùm, & nullo modo actiua illius actus dum ipsum recipit: sicut materia quæ recipit formam per generationem, nullo modo est illius formæ, aut illius actionis qua forma producitur actiua: intellectus autem est receptiuus verbi producendo ipsum, quia simul ipsum recipit & producit: ideo neque recipiendo verbũ transit de potentia purè passiua ad actũ, neque mutari propriè dicitur, sicut neque subiectum dicitur propriè mutari dum suscipit passionẽ cuius est aliquo modo actiuum. Ad secundam dicit primò, quòd in nobis verbum non exit de potentia in actum, nisi inquantum intellectus procedit de potentia in actũ, neque oritur tamẽ ex intellectu, nisi prout existit in actu. Dicit secundò, quòd quia intellectus diuinus nunquam est in potentia, sed solùm in actu, generatio verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, vt splendor ex luce, & ratio intellecta ex intellectu in actu. Dicit tertiò, quòd non sequitur Dei filium non esse verum Deum, aut nõ esse æternum, imò necesse est ipsum esse coæternum Deo cuius est verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

Quomodo verbum intellectus etiam nostri non exit propriè de potentia in actum.

ATTENDENDVM est responsionẽ san. Tho. ad hoc tendere, quòd licet aliquo modo & secundum quid possit cõcedi verbum humanæ mentis exire de potentia in actum, inquantum intellectus noster de potentia in actũ procedit, siue de habitu in actum quo producitur verbũ, quod tamen non est simpliciter verum, quia verbum nõ oritur ex intellectu dum est in potentia, sed dum est in actu intelligendi: nullo tamen modo concedendum est verbum diuinum exire de potentia in actum, quia intellectus diuinus nunquam est potentia intelligens, sed semper in actu, & per consequens non procedit de potentia in actum. Dicitur autem oriri sicut actus ex actu, quia oritur ex intellectu semper existente in actu, & nunquam existente in potentia. Ex hoc autem patet non sequi, si filius intelligibili generatione producitur, quòd sit mutabilis, aut quòd non sit æternus.

ATTENDENDVM etiam, quòd dicitur propriè aliqua forma procedere de potentia in actum, quãdo producitur in aliquo quod ad ipsam cõparatur, sicut potentia omnino passiua ad actum, vtpote quod omnino illa forma ex se caret. hoc autem non conuenit verbo in ordine ad intellectum etiam nostrum specie intelligibili actuatum, quia intellectus sic actuatus & est verbi productiuus non solùm receptiuus, & habet in se formam in qua virtualiter verbum cõtinetur: multò quoque minus se habet purè passiuè ad verbum, quando est sub actuali intellectione qua ipsum verbum producitur, cum tunc sit in vltima sui actualitate quę est quodammodo ipsum verbum. Nam verbum est terminus intrinsecus intellectionis quæ est vltima actualitas intellectus. Optimè ergo ostendit san. Th. q̃ verbum intellectus nostri non exit propriè de potentia ad actum quando producitur, quia non oritur ex intellectu nisi prout existit in actu, scilicet tam secundo quàm primo. Nam quod oritur ex aliquo de potentia passiua in actum, oritur ex eo secundum q̃ est in potentia passiua illius, & caret illo, sicut forma ignis ori-

rum ex ligno,non autem secundū quòd est in actu,& aliquo modo actualiter habet formam.Ad tertiam dicit primò,quòd stulte diffinitur si pater totam naturam dedit filio, an partem tantum:quia filij generatio est intelligibilis, manifestum est enim quòd si Deus se intelligit,tota plenitudo eius in verbo continetur.Dicit secundò, quod propter hoc non definit substātia filio data esse in patre,quia nec etiā apud nos definit esse propria natura in re quæ intelligitur,ex eo quòd verbum intellectus nostri ex ipsa re intellecta habet vt intelligibiliter eandem naturā numero contineat.

Licet in verbo diuino tota substantia patris cōtineatur, non tamē propter hoc desinit esse à patre.

CIRCA primum dictum considerādum est, vt ex superius dictis constat,quòd verbum est expressiuum & repræsentatiuū rei intellectæ intellectui,& tantùm se extendit intellectio quātum verbi repræsentatio se extendit:ideo si Deus seipsum intelligit,perfectè scilicet & completè,necesse est vt totam naturam patris habeat.& hoc est quod inquit sanct.Tho.quoniam ex eo quòd Deus seipsum intelligit, scilicet perfectè,necesse est vt tota plenitudo Dei contineatur in verbo.

CIRCA secundū dictum cōsiderandum primò, ex iis quæ in superioribus declarata sunt,quòd verbum & cōceptio intellectus nostri est eiusdē rationis cū re à qua huiusmodi cōceptio est causata,differēs ab ipsa secundū modum essendi.Nam eadē est ratio cōceptionis lapidis in intellectu, & lapidis extra intellectū, sed in intellectu habet esse immateriale, extra intellectū verò habet esse materiale:quod autē verbū sit talis rationis,habet ab ipsa re..Nā q̄ conceptio lapidis sit lapis intellectus prouenit ex eo quod est à lapide materiali causata, & est illius expressa & adæquata similitudo. Hoc autē sit absque eo quod res intellecta quæ dat verbo vt sit talis naturæ intelligibiliter, propriā naturā amittat.Eodem modo quòd verbū diuinū intelligibiliter contineat eandē numero naturā quā habet pater ex quo procedit,est absque hoc quòd talis natura definat esse in patre: & quia intelligere & esse in Deo sunt idē,absque hoc quòd natura definat esse in patre,potest tota esse in filio,nō solum intelligibiliter,sed etiā secundū esse naturale, & secundū eundē modū essendi:& hoc est huius responsionis fundamentū. Considerandū secundò, quod natura pōt dici vna numero dupliciter. Vno modo materialiter,inquantum videlicet est limitata ad vnum indiuiduum per principia aliqua indiuiduantia , sub ipsa contentū,sicut humanitas Sortis est vna numero,& humanitas Platonis est alia numero,& sic de aliis. Alio modo formaliter, inquantum videlicet in seipsa consideratur tanquam quoddam vnum & indiuisum secundum differentiā formalē, diuisum autem à quacunque alia natura. & sic humanitas secundum se & absolutè considerata est vna numero,quia per vnam indiuisibilem differentiam constituitur.Cum ergo hic dicitur quòd verbum intellectus nostri intelligibiliter cōtinet eandem numero naturā quā habet res intellecta,non intelligitur de vnitate materiali, quasi verbum & res intellecta sint vnum indiuiduum & singulare sub eadem specie contentum. Nam constat quòd res primò intellecta ab intellectu nostro nō est natura singularis, sed natura vniuersalis.similiter verbū non repræsentat intellectui naturam singularem , sed vniuersalem : sed intelligitur de identitate formali, verbum enim alicuius rei intellectæ non est alia natura,inquātum verbū,quā natura rei intellectæ secundū quòd habet esse intelligibile in actu. Nam conceptus quē format intellectus de homine,non est aliud quàm ipse homo , qui extra intellectum existens habet esse materiale,in intellectu verò habet esse immateriale & intelligibile:& ipse homo existens extra intellectum causat in intellectu ipsum conceptum eandē naturam indiuisibilem formaliter,quam ipse habet intelligibiliter , continentem. Ad quartam dicit primò , quòd in materialibus quidem generationibus aliud est recipiens,& aliud natura recepta, inquantum materia generati recipit formā generantis.in generatione autem intelligibili non est sic,quia verbū ab intellectu totaliter originem habet,sicut in nobis vnum verbum totaliter oritur ex alio , vt conclusio ex principiis. vbi autem totaliter aliquid ex alio oritur , non est assignare recipiens & receptum,sed totum quod exoritur,ab eo est à quo oritur.

Quomodo verbum intellectus in intelligibiliter eadem numero naturam continet quā habet res intellecta.

Vbi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum.

ADVERTENDVM circa istam propositionem,vbi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum , quòd potest intelligi de recipiente præsupposito rei, quod est pars intrinseca rei productæ,& est aliud à producēte: sicut materia est pars compositi ex materia & forma, & est aliud à generante:non autē de eo recipiēte quod simul est & producēs & recipiens ipsum quod totaliter producitur. Intellectus enim nostet recipit ipsum verbū à se totaliter productū,cū non sit subsistēs,sed intellectui inhæreat.& sic in productione verbi ab intellectu nostro est aliquid recipiens, scilicet intellectus,& aliquid receptum,scilicet verbum:sed tamen illud recipiens nō est pars verbi producti , propter quam possit dici quòd aliquo modo præexistebat secundum suā partem potentialem,sed magis est id secundum quod potest dici quòd præexistebat in sua potentia productiua. Secundò potest intelligi de productione rei subsistentis,cuiusmodi est verbum diuinum.Si enim esset in tali productione assignare aliquid recipiens præexistens, & aliquid receptum , tunc tale necessariò præexisteret secundum aliquid sui: quia cum res subsistens non sit nata in alio recipi secundum se totam,necesse esset vt tale recipiēs quod præsupponeretur,esset pars rei productæ, & sic præsupposita quam sui partem , & consequenter non esset totaliter ōrtum ex alio. Si ergo aliquid totaliter ex alio oritur , ibi non est ponere aliquid recipiens, & aliquid receptum. Ad quintam dicit primò,quòd quamuis diuina essentia sit subsistens,nō potest tamen à relatione verbi & dicentis separari , quia tam verbum quàm Deus dicēs est diuina essētia,& vna numero.Dicit secūdò,quòd huiusmodi relationes non sunt accidentia in Deo,sed res subsistentes:& ideo sunt plures res subsistentes , si relationes considerentur.est autem vna res subsistens , si consideretur essentia. Propter vnam enim essentiam subsistērem dicimus vnum Deum esse,propter distinctionem verò relationum subsistentium plures esse personas: quia etiam in rebus humanis personarum distinctio non attenditur secundum essentiam speciei , sed secundum ea quæ sunt speciei adiuncta.

ADVERTE responsionem ad hoc tendere, quòd cum arguitur , pater & filius conueniunt in vna re subsistente , ergo & in persona:si per rem subsistentem intelligatur res absoluta quę est essentia,concedirur antecedens,sed negatur consequētia, & cum probatur ,quia in intellectualibus naturis res subsistens vocatur persona,dicitur quòd illud est verum inquantum res subsistens est indiuidua substantia.Nam vt hic dicitur,personarum distinctio in hominibus est secundū ea quæ naturæ speciei adiunguntur,scilicet propter principia indiuiduantia. essentia autem diuina licet sit subsistens,non tamē se habet tanquam indiuidua substantia.Si verò per rem subsistentem intelligatur relatio subsistens,sic negatur antecedens. quamuis enim pater & filius conueniant in vna essentia subsistente , non tamen conueniunt in vna subsistente relatione cōstituente personam patris, aut filij,sed paternitas conuenit patri,filiatio verò filio.

ADVERTENDVM vlterius , quod vt ex superioribus constat,verbum importat relationem ad dicentem.est enim verbum quod à dicente profertur: dicens verò ad verbum relationem importat,cum dicere nihil aliud sit quàm verbum proferre.& ideo cum tam verbum quàm Deus dicens sit diuina essētia , bene hic dicitur quòd essentia diuina à relatione verbi & dicentis separari non potest, sicut videlicet non potest separari à verbo & à Deo dicente.

ADVERTENDVM etiam,cum dicitur in humanis non attendi personarum distinctionem secundum essentiam speciei, non quòd hoc non sic intelligendum est quasi natura speciei nullo modo multiplicetur in diuersis personis, hoc enim falsum est, cum in pluribus hominibus plures sint humanitates numerali ter distinctæ,sed quia secundum rationem speciei absolutè consideratam,quantum videlicet ad ea duntaxat quæ sunt de ratione speciei, non distinguuntur personæ , cum natura sic considerata vna sit in omnibus hominibus,sed distinguuntur per principia incommunicabilia addita naturæ speciei quibus ipsa limitatur & fit hæc,& indiuidua.talia enim principia in diuersis hominibus sunt diuersa. Ad sextam inquit,quòd non sequitur id quod est quasi indiuiduationis principium,esse in alio .Nam ea que essentia diuina est in alio Deo,neque paternitas est in filio.

AD EVIDENTIAM huius responsionis considerandum est,quòd cum pater & sit Deus,& sit suppositum relationis, dupliciter possumus assignare aliquid in ipso tanquam principium indiuiduationis:vno modo inquātum est Deus,vt scilicet dicatur illud eius principium indiuiduatiuū,per quod est vnus Deus,& indiuisus:& sic essentia diuina potest dici principiū indiuiduationis patris.per ipsam enim cum sit forma immaterialis,& nō per aliquid,aliud habet pater & quòd sit Deus, & quòd sit vnus Deus.ipsa enim non est nata conuenire alicui qui sit alius Deus à patre.Alio modo inquantum est suppositum relatiuum , vt scilicet dicatur eius principium indiuiduationis, per quod est vnum tale suppositū indiuisum in se, & diuisum à quolibet alio supposito relatiuo: & sic paternitas est eius principiū indiuiduationis. Vult ergo respondere san.Tho.quòd si loquamur de principio indiuiduationis patris primo modo, concedi tur totum,excepta vltima consequentia.conceditur enim quòd essentia diuina non est in alio supposito qui sit alius Deus à patre:negatur autem illa consequentia.ergo non est in filio.filius enim non est alius Deus à patre,sed sunt vnus Deus subsistens propter vnitatem essentiæ,vt dictum est in responsione ad quintam rationem. Si verò loquamur de principio indiuiduationis secundo modo,sic manifestum est concedendum esse quòd nō est in filio.Paternitas enim non est in filio,& sic non sequitur,vt

ratio supponit,si ponatur generatio in diuinis, quòd principiū indiuiduationis patris , eo modo quo sibi attribuitur tale principium,sit in alio,scilicet supposito relatiuo. Ad septimam admittendo responsionem ibi datā , & eam explicando, dicit primò,quòd quamuis duæ personæ patris & filij non distinguatur essentia , sed relatione,non tamen relatio est aliud quàm essentia secundum rem,cum relatio in Deo accidens esse non possit, vt pater ex iis quæ determinata sunt in primo libro de perfectionibus omniū entium. quemadmodū enim illæ in Deo sunt secundum simplicis essentiæ vnitatem, & non sunt accidētia in eo,sed ipsa diuina essentia,ita relatio paternitatis & filiationis licet in hominibus sit accidens,in Deo tamē est diuina essentia. Dicitur secundò , quod cum diuina essentia sit ipsa paternitatis & filiationis relatio , oportet q̄ quicquid est paternitatis proprium,Deo conueniat:& ideo cum proprium paternitatis sit vt à filiatione distinguatur , cum pater dicatur ad filium tanquam ad alium,licet Deus pater sit diuina essentia,& similiter Deus filius,ex hoc tamē quòd est pater,distinguitur à filio. Ex his vult habere sanctus Thomas,quòd non sequitur personā patris esse compositam , licet in ea sit aliquod principium distinguens præter essentiam : quia tale principium est idem realiter quod essentia, licet distinguatur secūdum rationem relationis ab ea: quæ ratio,vt dicebat responsio,nihil,vt sic,rei superaddit quę est essentia,sed tantùm dicit respectum ad aliud.Ad impugnationē verò responsionis datæ dicit primò, quòd vtique relatio in diuinis non est absque absoluto.Dicit secundò,quòd talis relatio non comparatur ad absolutum sicut accidens ad subiectū, vt in rebus creatis accidit,sed per modum identitatis.Dicit tertiò,q̄ licet idem subiectum non possit oppositas relationes in se habere,nihil tamen prohibet essentiam diuinam vnam existentē, sicut propter omnimodam eius perfectionem idem est sapientiæ & iustitiæ,& aliis huiusmodi quæ in diuersis generibus continentur,ita esse idem paternitati & filiationi, & patrem & filiū vnum Deum esse.

ADVERTENDVM primò,cum dicitur in creaturis relationem comparari ad absolutum sicut accidens ad subiectū, quòd per absolutum non intelligit sanctus Thomas fundamentum relationis, sed subiectum , quod scilicet denominatur tale relatiuè. ideo ex istis verbis non potest haberi , quòd vniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur à fundamento , habetur bene quòd nulla relatio quæ immediatè fundatur in substātia, est idem suo fundamento,cum relatio sic accidēs: substātia autem creata nulli accidenti identificetur.

ADVERTENDVM secundò , cum dicitur idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes ,quòd loquitur sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum,nō autem de oppositione contraria rationum formalium,secūdum quòd similitudo enim & dissimilitudo aliquo modo important rationes oppositas , scilicet conuenientiam & disconuenientiam in qualitate,non tamen sunt relationes oppositæ relatiuè,quarum scilicet vna dicatur ad alteram in concreto:ideo possunt simul vni subiecto conuenire respectu diuersorum,aut etiam respectu eiusdem secundum diuersa: paternitas autem & filiatio relatiuè opponuntur,ideo non potest respectu eiusdem idem esse pater & filius:neque pater & filius,qui relatiuè opponuntur, possunt esse vnus homo,sicut in diuinis pater& filius sunt vnus Deus,eò quòd diuina essentia sibi vtramque relationem identificet, non autem ad ipsas comparetur,sicut subiectum ad accidentia.Ad octauam rationem dicit primò sanctus Thom.quòd relationes sunt in Deo secundū rem,& nō solo intellectu , quia relatio verbi ad dicentem,cuius est verbum,ponitur in Deo ex hoc quòd Deus seipsum intelligit : quæ quidem operatio est in Deo,imò est ipse Deus,omnis autē relatio quę cōsequitur propriam operationem alicuius rei,aut potentiam, aut quantitatē, aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit. aliter enim esset in eo solo intellectu. declaratur in scientia & scibili, & in dextro ac sinistro. Quomodo scibile dicatur relatiuè ad scientiam, ex eo quòd scientia refertur ad ipsum , declaratum est in præcedentibus.

SED duplex dubium occurrit. Primum est, quia posset aliquis dicere,quòd licet relatio Dei dicentis ad verbū consequatur actionē Dei intelligentis seipsum,& propter hoc talis relatio sit realis,relatio tamē verbi diuini ad Deum dicentem non consequitur aliquam actionem verbi terminatam ad patrem:& ideo ex hoc quòd actio intelligendi est in ipso Deo, non sequitur quòd verbum ad patrem relationem realem habeat, sed bene quòd dicens habet realem relationem ad verbum. Secundum dubium est , quia si relatio quæ consequitur propriam rei operationē,est realis, sequitur quòd Deus referatur ad creaturam relatione reali creationis.Nam creare est propriaDei operatio , cum nulli alij conueniat. hoc autem constat esse contra sancti Thomæ doctrinam , ergo &c. Ad primum dubium respondetur,quòd licet relatio verbi ad Deum dicentem nō consequatur actionem aliquam verbi terminatam ad dicentē tanquam ad productum per ipsam actionem, cōsequitur tamen actionem Dei intelligentis seipsum,quæ est ipse Deus,sicut& relatio Dei dicentis ad ipsum verbum eandem actionem cōsequitur.Deus enim intelligendo seipsum producit verbum, & sic intellectionem huiusmodi consequitur,& relatio dicentis ad verbum productum,& relatio verbi ad dicentem.Sed contrā, quia eadem ratione posset dici quòd relatio scibilis est realis , quia consequitur actionem scientis terminatam ad ipsum.ex hoc enim quòd sciens intelligit aliquid, consequitur relatio scientis ad scitum,& scibile ad scientem. Dicitur quòd non est eadem ratio de relatione verbi , & de relatione scibilis , quia scibile inquātum huiusmodi nullum accipit esse reale ex ipso actu intelligendi, propter quod inquit hoc loco sanct. Thomas, quòd scibile eodem modo se habet quantum in se est,& quando intelligitur , & quando non intelligitur, hoc est,nullam variationem suscipit ex eo quòd intelligitur. verbum autem intellectus per actum intelligēdi accipit esse.vnde potest dici esse eandē actionem dicentis & verbi,dicentis quidem vt dantis esse verbo, verbi autem vt per eam accipientis esse: sicut eadem est actio agentis & patientis materialiter sumpta, quam oppositæ relationes consequuntur.Ad secundum dubium respondetur primò,quod non dicit sanctus Thomas omnem relationē quæ consequitur quamcunque operationem, esse aliquid realiter in ea,sed eam relationem quæ propriam operationem rei consequitur. Dicitur autem propria operatio hoc loco,non omnis quæ soli conuenit rei,sed quæ eius naturam consequitur,sicut in rebus materialibus in quibus est generatio vniuoca,generare sibi simile in specie,est propria rei operatio. similiter in cognoscētibus apprehēdere rem sicut est,propria est operatio cognoscentis, inquantum est cognoscēs in actu perfecto.Intelligere ergo diuinum quo seipsum Deus intelligit,inquantū huiusmodi est operatio quæ naturam diuinam naturaliter consequitur,nō autem creare,quod est voluntarium. ideo non sequitur,si relatio consequens actum dicēdi est realis,quòd similiter sit realis relatio illa quæ consequitur creandi actum.Huic interpretationi videtur fauere san. Tho. 1.q.28.ar.1. vbi probat relationes quæ consequuntur processiones diuinas,esse reales,quia processiones in diuinis sunt in identitate naturæ.cum autem aliquid procedit à principio eiusdem naturæ,necesse est vt procedens, & id à quo procedit,in eodem ordine conueniant,& sic habeant respectus adinuicem. modò constat quòd operatio qua aliquid procedit à principio eiusdem naturæ,est operatio quæ naturā consequitur:& sic videtur velle sanct.Tho.operationem quam hīc vocat propriam rei operationem,esse operationem naturam rei consequentem. Secundò respondetur & dicitur primò,q̄ per propriam operationem intelligit sanctus Thomas operationē non extraneam, sed quæ à re ipsa elicitur, & intendit quòd quando relatio insurgit & aduenit rei ex aliquo ad naturam rei pertinente,siue ex aliquo reali quod ad rem pertineat,tunc talis relatio est realis.Dicitur secundò,quòd tunc dicitur relatio consequi propriam operationem rei,aut formam aliquā eius, quando res ex talis operationis natura & entitate per se inclinatur & ordinatur ad aliud quadam necessitate , non autem quando ordinatur ad aliud ex sola rationis apprehensione.Dicitur tertiò, quòd per nullam operationem diuinam Deus ordinatur ad creaturam aut inclinatur , cum sua operatio sit sua substantia, quæ ad nullum creatum naturali necessitate inclinatur,sed concipitur relatiuè ex eo quòd creatura talem operationem terminans ordinatur & inclinatur ad Deum tanquam ad suum perfectiuum: sicut scibile nullum ex se ordinem habet ad scientiam, sed relatiuè dicitur, quia scientia ad ipsum ordinatur , & habet habitudinē ad ipsum,vt dicitur hic,& quinto Metaphysicæ. Ex his patet illationem inductam falsam esse, & fundamentū eius esse nullum,scilicet quòd Deus ex actione creādi habeat ordinem & inclinationem ad creaturam tāquam ad id ad quod dependentiā habeat.Patet hæc responsio ex doctrina sancti Thomæ primo Sententiarum dist.26.de potentia q.7.ar.10. & in aliis locis in quibus de hac materia loquitur. Si insistetur quòd intellectio Dei speculatiua qua res creatas aut creabiles intelligit,est operatio naturalis Dei,cum Deus non possit illas nō intelligere , & sic videtur quòd Deus ex talis cognitionis natura habeat ordinē ad illas,& per consequens quòd realiter referatur.Respondetur,quòd licet Deus naturaliter res alias à se speculatiuè cognoscat,nō tamen sequitur quòd ad illas naturalem habeat ordinem & inclinationem,quia non cognoscit illas nisi intelligendo essentiam suam:quæ est primum diuinæ cognitionis obiectum, & in qua omnia repræsentantur : scientia autem nō habet naturalem ordinem nisi ad primum & per se obiectū, non autem ad illa quæ in tali obiecto cognoscuntur.Nec tamē

Relatio refertur ad dicentem sicut ad rem intellectam, non autem sicut ad scibilis ad scientem, quia nihil refertur actū intelligendi consequatur.

Quomodo intelligitur relationem quæ propriam rei operationē consequitur esse realem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sequitur quòd scientia Dei realem relationem habeat ad ipsam essentiam. Deficit enim vna conditio ad realem relationem requisita, scilicet quòd sit inter ea quæ sunt realiter distincta: scientia enim Dei ab essentia diuina non distinguitur.

Ad nonam dicit primò, quòd in nobis relationes habent esse dependens: quia earum esse est aliud ab esse substatiæ, & habent proprium modũ essendi, causaturque à substantia, sicut & omnis alia forma accidentalis causatur à principiis substantiæ.

Dicit secundò, quòd quia tantò esse vniuscuiusque formæ accidentalis est prius vel posterius, quantò forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ vel magis perfecta relatio, quia non solùm præexigit esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur: & suum esse dependet non solùm ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alicuius exterioris. s. termini. cũ propriè ratio relationis cõsistat in hoc quòd est esse ad alterum, posteremũ & imperfectissimũ esse habet. Dicit tertiò, quòd relatio in Deo non habet esse dependẽs neque à substantia, neque ab aliquo exteriori: quia in Deo esse relationis est ipsum esse substãtiæ, sicut & esse sapientiæ: sed bene in Deo est respectus aliquis in quo ratio relationis consistit, sicut sapientia in Deo ponitur, non quia in ipso sit aliquod esse accidentale, sed quia in ipso est perfectio quædam in qua sapientiæ consistit ratio. Ex quo infert corollarie non sequi ex imperfectione relationum creatarũ ipsas diuinas personas quæ relationibus distinguuntur, esse imperfectas, sed tantùm quòd earum minima sit discretio.

Esse relationis dependet ab esse substantiæ, & ab esse termini, sed diuersimodè.

ATTENDENDVM autem quòd licet esse relationis dependeat ab esse substãtiæ, & ab esse termini, hoc tamen non est eodem modo quo ad omnia, ab vtroque quidẽ dependet inquantum ad esse relationis requiritur vt sit substãtia, & sit terminus: sed à substãtia dependet effectiuè & subiectiuè, inquantum omne accidens à principiis alicuius substantiæ causatur, & est in substãtia sicut in subiecto: à termino verò formali sicut à causa fine qua non. Quod autem dictum est omnem formã accidentalem causari ex principiis substantiæ, intelligẽdum est de accidentibus quæ per actionem creatã producuntur in esse, non autẽ de iis quæ per diuinam actionem producuntur. in illis enim non est vniuersaliter verum quòd à principiis substantiæ causentur. vnde de pote. quæst. tertia tertio ad tertũ inquit sanctus Thom. quòd relatio creationis est quidem accidens, nõ tamen est talis accidens, quod ex principiis subiecti causetur. similiter dicendum est de gratia, & aliis similibus.

Omnis forma accidẽtalis ex principiis substantiæ causatur.

SED circa primum & secundum dictum huius responsionis duplex dubium occurrit. Primum est: quia videtur velle sanctus Thomas quòd nulla relatio immediatè fundetur in substantia. cum ait quòd esse relationis præexigit esse aliorum accidentium in substantia, oppositũ autẽ huius videtur esse de relatione creationis in creatura, & de relatione identitatis specificæ substãtiarum. hæc enim videntur in substantia immediatè fundari, & nõ præexigere esse aliorum accidentium in ipsa. Secundum dubiũ est: quia videntur velle sanctus Thomas & sanctus Thomas, quòd relatio creationis est quidem accidens, nõ tamen est tale accidens, quod ex principiis subiecti causetur. differre à suo fundamento, cũ ait esse relationis præsupponere esse aliorum accidentiũ ex quibus causatur. oppositum autẽ huius multi Thomistæ tenere videntur. Quæritur ergo quæ fuerit mẽs S. T. in hac materia. Ad primũ dubiũ respõdetur q̃ vtiq; tenendum est aliquas relationes quantum ad esse suũ immediatè fundari in substantia, vt patet de relatione creationis passiuæ, & de relatione identitatis specificæ, propter quod inquit sanctus Thomas de poten. quæst. 7. ar. 9. ad quartũ quòd creatura refertur ad Deum secũdum suam substantiam, sicut secundum causam relationis, sicut aliquid dicitur simile secũdum qualitatem causaliter. Ad id autẽ quod hic dicitur, dupliciter potest respõderi. Primò secundũ tenentes relationem immediatè fundatam in substantia, non esse in genere, sed esse relationẽ transcendẽtem: quod dictum sanctus Thomas intelligitur de relationibus quæ sunt in genere, non autem de relationibus transcendentibus. Secundò tenendo huiusmodi relationes esse de genere relationis, q̃ intelligitur de quãtitate, potẽtia, & huiusmodi, aut secundũ rẽ, aut secũdũ modũ. relatio enim adeò debile esse habet, q̃ nõ aduenit substãtiæ nisi præexistat in substãtia esse alterius accidẽtis à quo causetur, aut ipsa substãtia induat modũ alterius accidẽtis: & sic dicitur q̃ relatio immediatè fundata in substãtia, præexigit in substantia esse alterius accidentis quantum ad modũ, non autem quantũ ad rem. identitas enim fundatur in substantia, inquantum induit modum vnitatis. Nam vnum in substãtia facit. idem similiter relatio creationis fundatur in ipsa inquãtũ induit modum potentiæ passiuæ, & sic de aliis. vnde san. Th. ar. præallegato in corpore ait quòd per substantiam & qualitatem nõ ordinatur aliquid ad alterũ, nisi secũdũ q̃ualitas vel forma substãtialis aut materia habet rationem virtutis actiuæ vel passiuæ, & secundũ quod in eis cõsideratur aliqua ratio quãtitatis.

Relatio aliqua immediatè fundatur in substantia.

Ad secundum dubium omissis rationibus multis quæ pro vtraque parte adduci possunt, & quæ fortassis possent apparenter solui: dicam quid de mente san. Tho. esse videatur, saluo semper meliori iudicio. Vnum mihi videtur in eius doctrina clarum, quantum ex eius verbis haberi potest. Alterum aliqualiter videtur esse dubium. Clarum mihi videtur, quòd nulla relatio in creaturis est substantia, & consequenter quòd nulla relatio immediatè fundata in substantia est idem realiter suo fundamento. Hoc habetur primò ex primo Sent. dist. 4. ar. 1. ad 3. vbi dicitur quòd nulla relatio est substantia in creaturis. Habetur secũdò ex q. de potentia q. 8. ar. 2. ad 1. vbi dicitur quòd nulla substãtia in genere potest esse relatio. Habetur tertiò ex quarto contra cap. 14. & primo Sent. dist. 20. ar. 1. dist. 21. & 33. ar. 1. Item 1. q. 28. ar. 2. vbi tenet expressè san. Tho. quòd esse relationis distinguitur ab esse substantiæ, & est illi superadditum. Posset autem ad hæc dicta san. Tho. dupliciter respõderi. Primò quòd intendunt relationem non esse idem formaliter cum substãtia, & similiter esse relationis cum esse substantiæ: alia enim est ratio substantiæ, & alia ratio relationis: non autem quòd non sint vna res. Secundò quòd intelliguntur de relatione quæ immediatè fundatur in accidente, vt similitudo, æqualitas, & huiusmodi. certũ est enim quòd in istis relatio non est idem substantiæ secundum mentem sancti Thomæ, sicut nec æqualitas, nec quantitas, nec actio & passio, super quibus fundatur, idẽtificatur substantiæ. Sed quod nulla istarum responsionum sit ad mentẽ sancti Thomæ faciliter ostendi potest. Quod enim potentia non sit secundum eius mentem, ostenditur primò, quia in 1. dist. 4. loco allegato expressè ait quòd nulla relatio in creaturis est substantia secundum rem. Secundò, quia subiungit ibidem quòd ideo oportet vt omne generatum sit cõpositum in creaturis, & dist. 33. infert quòd quia esse relationum distinguitur ab esse substãtiæ, ideo dicuntur inesse, & secundum quòd insunt, faciunt eorum positionem. Constat autẽ quòd ex distinctione formali sola non inferretur talis compositio. Tertiò, quia illa dixit vt ostenderet differentiam inter relationes creatas & relationes diuinas: quia scilicet relationes diuinæ sunt idem quòd substantia diuina, non autem relationes creatæ sunt idem quòd substantia. Manifestum est autẽ quòd non esset differentia inter huiusmodi relationes si intenderetur hoc tantùm quòd substantia creata non posset esse relatio formaliter: nam & diuina essentia non est formaliter ipsa diuina relatio, cum diuersas habeat rationes, & diuersos etiam habeant modos prædicandi: vt inquit sanctus Thomas 1. q. 28. ar. 2. ad 1. Quartum est, quia quarto Metaphysicæ lect. 2. com. Auicen. instat ex hoc quòd id quod est ad vnum genus determinatum, non potest consequi omnia entia tanquã eorum accidens. Ex hoc enim arguit sic: Quod est in vno determinato genere, non potest esse accidens omnium generum: sed relatio est in vno determinato genere, ergo non est accidens omnium generum: ergo cùm omnibus entibus conueniat, nõ erit ab aliis generibus distincta. Quòd etiam secunda responsio non sit ad mentem sancti Thomæ arguitur primò, quia de relatione quæ est creatio loquens san. Tho. de potentia q. 3. ar. 3. ad 2. inquit quòd est accidens ad secundum suum esse consideratã, & prout inhæret subiecto, est posterius quàm res creata. Idem habetur quolib. 7. art. 10. ad 4. constat autem quòd talis relatio non fundatur immediatè in accidente, sed in substantia. Secundo, quia loco præallegato de potentia q. 8. assignat rationẽ quare substantia in genere non est relatio, quoniam inquam est determinata ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere. sed non solùm relatio immediatè fundata in accidente, est in alio genere à genere substantiæ, sed etiam quæ immediatè fundatur in substantia. Nã inquit sanctus Thomas loco prædicto de potentia, q. 3. in corpore, quòd creatio est in genere relationis, ergo &c. Quod autem mihi dubiũ est in hac materia sequendo doctrinam sancti Thomæ, est, vtrum aliæ relationes quæ immediatè fundantur in generibus aliis accidentium, sint à suis fundamentis realiter distinctæ, an scilicet similitudo à qualitate distinguatur realiter, & æqualitas à quãtitate, & sic de aliis. Hoc enim dubium est propter varia dicta san. Thomæ in quibus aliquando videtur velle quòd sint idem, aliquando autẽ quòd sint distincta. Veruntamen diligenter consideranti verba eius, videtur mihi de mente eius esse quòd omnis relatio etiam in accidente fundata, à suo fundamento realiter distinguatur. Non moueor autem ad hoc propter id quod dicitur 1. q. 28. ar. 2. ad 2. quod in rebus creatis in eo quod dicitur relatiuè, præter respectum est etiam absolutum, quod est alia res ab eo quod cõtinetur sub significatione nominis relatiui. Dicerent enim & verè, qui oppositum esse de mẽte sancti Thomæ tenent, quod per illud absolutum distinctum à relatione non intelligit san. Thomas fundamentum relationis quod est accidens, sed subiectum quod est substãtia: nam fundamentum talium relationum si est idem quod relatio, non est aliquid præter significatum nominis relatiui, sed bene subiectum, quòd est substantia. est enim aliud & ab

Vtrum relatio sequatur fundamentum realiter.

dum melius tem S. T. à fundamento realiter distinguatur.

& ab ipsa relatione & à fundamento relationis. Non etiam moueor propter rationem assignatam in quæst. de potentia quare substantia quæ est in genere, non potest esse relatio, quia videlicet est determinata ad vnum genus, & per consequens excludunt ab alio genere: nã si intelligatur ad hunc sensum quasi velit sanctus Thomas vniuersaliter nullam rem quæ est in vno genere, posse in alio genere vllo modo esse, erit contra id quod inquit vndecimo Metaphysicæ lect. 9. in fine, vbi expressè tenet eandem rem posse in diuersis prædicamẽtis esse propter diuersum modum prædicandi: vnde posset responderi mentem sancti Thomæ esse, quòd quia substantia est diffinita ad vnum genus, scilicet substantiæ conditum contra omnia genera accidentis realiter, ideo quod est in genere substantiæ, nõ potest esse in aliquo aliorum generũ: quia substantia nõ potest esse idem realiter accidenti, non autẽ si vnum accidens sit in vno prædicato, potest argui quòd non sit in alio: quia non inconuenit vnũ accidens esse in diuersis prædicamentis accidentium: quando tamen in sua ratione includit aliquid reale quod alterum nõ includit: nam si vnum nihil aliud reale ab alio includeret, non possent ad duo genera pertinere: & ad hunc sensum potest intelligi quod inquit sanctus Thomas primo Sent. dist. 33. art. 3. ad 4. quòd inquam nõ inuenitur in creaturis aliqua diuersorum generum in identitatem rei conuenire. intellige omnino. nam actio & passio licet conueniant in eadem entitate motus, tamen in suis rationibus relationes realiter distinctas includunt. Sed moueor propter duo dicta sancti Thomæ quæ mihi maximè huic proposito fauere videtur. Primum dictum est duodecimo Metaphysicę in expositione tex. 19. vbi dicitur quòd ea quę sunt ad aliquid, remotiora videntur esse à substantia quàm alia genera, ex eo quòd sunt debilioris esse. vnde & substantiæ inhærent mediantibus aliis generibus. si enim ad aliquid sunt remotiora à substantia quã alia genera secundũ suũ esse, & inter substantiã & relationẽ mediant alia genera, manifestè relinquitur relationẽ ab aliis generibus, in quibus fundatur, & esse relationis ab esse aliorum generum realiter distingui. Idem enim non est propinquum & remotum, mediatum & immediatum respectu eiusdem. Secundum dictum est 4. Con. capit. 14. Ibi enim postquam dixit sanctus Thomas, quòd esse relationis est superadditum esse substantiæ, subiungit quòd relatio aduenies substantię posteremũ esse habet: quia præexigit non solùm esse substantię, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur. Ex iis enim verbis clarissimè patet relationem præsupponere in substantia esse aliorum accidẽtium tanquam à se distinctorum, vtpote quæ ipsius sunt causæ, & quorum esse est prius & perfectius esse relationis. Ad istas authoritates si quis veller non sequi mentem dicti Thomæ, sed ipsum in suam sententiam tra here, posset vtique dicere quòd relatio inest substantiæ mediãtibus aliis accidentibus, non reali mediatione, quasi sint quædã res mediæ à substantia & à relatione distincta, sed formali mediatione: quia videlicet ratio absoluta illius rei quæ est relatio, est prior ratione sui relatiua, & ideo dicitur mediare inter substantiam & relationem. Sed quòd ista responsio non sit ad mentem sancti Thomæ patet primò, quia manifestè loquitur nõ de ratione istius relationis & fundamẽti, sed de esse ipsorum quæ sunt præ esse substantiale addũt. Secundò, quia vult euenire propter debilitatem & imperfectionem esse relationis quo inhæret substantiæ, quòd inter esse substãtiæ & relationis mediet esse alterum accidentium, tanquam esse eorum quæ sunt causa quòd insit substantiæ. hoc autem non poneret, si intelligeret vnũ esse immediatius substantiæ secundum suam rationem tantùm. non enim omne quod secundum suam rationẽ aliam rationem præsupponit, est eo imperfectius secundum esse suum. Concludendum ergo videtur hanc fuisse mentem sancti Thomæ. quòd omnis relatio à suo fundamento realiter distinguatur.

Relatio tripliciter potest habere esse.

PRO responsione ad dicta sancti Thomæ notandum quòd relatio tripliciter potest habere esse. Vno modo fundamentale tantùm, sicut eum in re est fundamentum relationis nullo existente termino. tunc enim relatio est virtualiter, & inchoatione inquantum est in re fundamentum. vnde nata est sequi relatio naturali sequela posito termino. Alio modo actualiter secundũ esse proprium & distinctum in ordine ad suum terminũ formalem: quem scilicet primò & per se respicit. Tertio modo actualiter secundum esse proprium in ordine etiam ad hunc determinatum terminum materialem. Nam Sorte vnicũ filium habente, relatio paternitatis est in ipso in actu tam secundum esse actuale quàm secundum esse fundamẽtale in ordine ad terminũ formalem, scilicet filium absolutè & in ordine ad hunc materialem terminum, scilicet filium hũc quem habet. in ordine autem ad filium quem nondum habet, nõ est in actu, sed illo posteà nato fit in actu etiam in ordine ad hunc ipsum secundum filium, ad quem prius actualem ordinem non habebat. Notandum secundò, quòd mutari dicitur aliquid quando accipit formam quam prius non habebat per actionem ad ipsum termina tam: quando autem accipit formam aut entitatem aliquam per naturalem sequelam ad aliquid in ipso præexistens resultãtem, tunc non dicitur propriè mutari: quia mutatio est actio & passio materialiter. Si enim sine per impossibile sine per possibile impediretur anima ne ex ipsa eius potentiæ fluerent & originarentur, postmodũ deducto impedimento sequerentur ex ea, non propriè diceretur mutari homo per acceptionem illarum potentiarum, quia non acciperet eas per aliquam mediã actionem aut passionem, sed per naturalem resultantiam ex animæ essentia: quamuis posset impropriè dici murari: quia haberet aliquam entitatem in actu completo, quam prius habebat tantùm incompletè & radicaliter. Sic ergo quia secundum quòd omnis receptio alicuius potest largo modo mutatio dici, relatio nata est sequi ex fundamento posito termino naturali sequela & cõcomitantia, nõ autem per actionem mediamideo dum aliquis habens prius fundamentum tantùm, posterius habet relationẽ ipsam secũdum actum completum, non dicitur per acceptionẽ eius ipsum quod refertur propriè mutari: quia propterea Philosophus quinto Physicorum ait quòd ad ipsam nõ est motus primò, & q̃ aduenit absque mutatione, præexistente scilicet fundamento. Ad primum itaque dictum san. Tho. dupliciter potest respõderi. Primò quòd mens san. Tho. est, nihil tunc aduenire subiecto de nouo per aliquam mutationem in ipso factã. Nam tunc dicitur relatio aduenire de nouo alicui per eius mutationem, quando totaliter aduenit, scilicet & quantum ad suum esse, & quantum ad suum fundamentum. Tunc enim subiectum per actionem agentis, quæ primò terminatur ad fundamentum quæ est forma absoluta, secundariò verò ad relationem, trãsmutari dicitur. non est autem mens eius quòd nullo modo aliqua entitas ei de nouo adueniat. Potest autẽ hic sensus ex ipsis sancti Thomæ verbis haberi. nam constat quòd loquitur quando aliquis ipso non mutato incipit alteri esse æqualis per illius alterius mutationem. Secundò potest respõderi quòd loquitur quando aliquis habet relationem æqualitatis in actu respectu aliquorum habentium eandem quantitatem, sed non respectu alterius eandem quantitatem non habentis. Si enim ille alius posteà eandẽ quantitatem accipiat, tunc incipit ille esse æqualis, non quia adueniat sibi de nouo entitas relationis, aut aliqua alia entitas: sed quia æqualitas quę prius inerat, determinatur ad hunc ad quem prius nõ determinabatur. Hic sensus haberi potest ex verbis sancti Thomæ cum ait: Cum ergo aliquis accipit illam quantitatem, ista cõmunis radix, scilicet quantitas in me præexistens, determinatur ad illum. Ex sic patet quòd dictum hoc non præiudicat determinationi nostræ. Ad secundum dicitur primò quòd loquitur sanctus Thomas de subiecto, nõ de fundamento, scilicet quòd relatio non componit cum eo quod dicitur relatiuè. Dicitur secũdo quòd loquitur de relatione secundum propriam rationem quæ est ad aliud esse, non autem

Quomodo dicitur aliquid mutari per actionem ad ipsum terminum quem per actionem naturalem sequelam ad aliquid in ipso præexistens resultãtem, ceptionem forma.

quantũ ad suum esse.componit enim cum suo subiecto inquantum illi inhæret,sed inquantũ ad alterum dicitur,non componit sua inquantum dicit ordinem ad alterum,non habet vt ali quid realẽ dicat,vt inferius declarabitur. Ad tertium dicitur q̃ accipit san. Tho. abstractum pro concreto.scientia enim potest accipi absolutè,vt scilicet qualitas est præcisè: potest etiã accipi relatiuè,scilicet vt connotat relationem ad scibile,& sic dicitur scientia vt relatio,id est,vt relatiuum.Ad quartum dicitur q̃ licet ponamus omnẽ realẽ relationẽ esse à suo fundamẽto realiter distinctam,nõ tamen dicimus quòd sit accidẽs omniũ generum tanquã aliquid quod cum ente cõuertatur,vt de vno dicebat Auicen. Nam cõstat quòd nõ est accidẽs ipsius generis relationis,cũ relatio secundum doctrinã sanct. Thom.alia relatione à se distincta non referatur:constat etiam quòd non est accidẽs fundatum super quando & vbi & similibus, vt ex Arist.5.Metaphysicæ patet,& ex san.Th.in ca.ad aliquid.ideo falsũ est quod omnibus entibus conueniat tanquã fundamentis. Dicitur secũdò quod dato quod super omnibus aliis generibus fũdatur:adhuc nõ cõsequeretur omnia entia tanquam proprietas conuertibilis cum ente,vt dicebat Auicen.de vno.Nã ex principiis cõmunibus entis inquãtum est ens,vt dicit sanctus Thomas in loco allegato , non causatur aliquod particulare ens sufficienter. Si autem insterur quòd ex ratione sancti Thomæ haberi potest quòd non tantùm ens particulare non potest causari ex communibus principiis entis , sed etiam quod non potest ex pluribus principiis diuersorum generum causari,quia illa non causarent nisi per aliquod quòd esset omnibus illis generibus cõmune. & sic cũ relatio super plura genera fundetur, sequitur quòd ab illis non causatur tãquam eorum accidens. Respondetur quòd ex ratione sancti Thomæ habetur quòd ens aliquod vnius determinati generis subalterni,& determinatę speciei,cuiusmodi est vnitas de genere quantitatis,non potest esse accidens à pluribus diuersorum generum principiis causatum,tanquã sit alicuius communis ad illa proprium accidens: nõ autem habetur quòd vnum prædicamentum non possit secundum diuersa sua genera & diuersas suas species à diuersis prædicamentis originari.Ad primam rationem negatur cõsequentia.Ad probationem dicitur quod agens non causat in se relationẽ per actionẽ terminatam ad ipsum agens,sed per actionẽ terminatam ad terminũ relationis:quo posito in actu,naturali sequela oritur relatio ex præexistẽte fundamẽto: ideo ibi nulla est mutatio agẽtis.

Ad secundam negatur minor.ad probationem dicitur quòd talis distantia acquiritur in instanti mediato. & cum arguitur contra primò: quia in tempore intermedio erit distans sine distantia,&c.negatur consequentia:quia non erit dare primam relationem distantiæ,sicut nec primum vbi,sed ante quælibet distantiam erat alia,& ante illam alia,& sic in infinitum.Cum arguitur secundò : quia nulla forma extensa acquiritur in instãti, negatur.Nam aliquis calor extensus in instanti acquiritur in aqua aut in aliqua parte aquæ.

SED contra istam responsionem inquantum ponit non dati primam distantiam,sed ante quamcunque esse aliam, arguũt quidam: aut ista distantia fundatur in quãtitate corporis quod per suum motum distat ab alio continuè , aut in loco eiusdem mobilis,aut in vbi quod continuè est aliud & aliud, non primũ: quia manente eodem fundamento non potest multiplicari relatio.secundum doctrinam sancti Thomæ,non secundum,quia relatio est in ipso mobili,locus autem non est in re locata , sed in locante. modo oportet fundamentum & relationem esse in eodem,non etiam tertium,quia vbi,est posterius relatione prædicamentali:& fortè potius in ea fundatur quàm econuerso.

POTEST ad hoc responderi sustinendo responsionẽ datam,quæ est Capreoli 5.di. prima,quòd talis relatio fundatur in vbi,& sic variatur ad variationem ipsorum vbi.& cum instatur: quia vbi est posterius relatione prædicamẽtali,dicitur quòd distantia localis non est de prædicamento ad aliquid, sed de prædicamento vbi : nec est inconueniens vnam relationem huius prædicamenti fundari in alia eiusdem prædicamenti, sicut non est inconueniens vnam qualitatem inesse substantiæ mediante alia, sicut scientia inest animæ mediante intellectu. Posset secundò dicere cui non placeret responsio Capreoli,quòd ista relatio fundatur super quantitate mobilis, sed motus eius est sibi ratio fundandi , & ideo est semper eadem distantia numero, & datur prima distantia : sed quia ista distantia est continuè maior propter augmentum extensiuum motus,ideo non datur prima paruitas istius relationis, sed quacunque paruitate distãtiæ data,ante illam erat maior paruitas,& sic in infinitum: ideo nõ sequitur quòd in aliquo tempore sit corpus distans sine distantia. Ad tertiam negatur assumptum. Ad probationem dicitur quòd est tota in toto,& pars in parte. Cum instatur,quia aut est eiusdem rationis cum toto,aut non: dicitur quod non est eiusdem rationis.cum arguitur,quia habet diuisibilitatẽ sicut quãtitas,dicitur quòd quãtitas bicubita dupliciter consideratur. vno modo in ratione quantitatis continuæ,puta lineæ vel superficiei.alio modo vt induit modũ quãtitatis discretæ,vt scilicet significatur nomine bicubiti quod habet extẽsionem ãdiuisibilitatem ex quantitate vt rationem habet continui,diuiditur in partes eiusdem rationis ,sicut & ipsa quantitas : nam linea diuiditur in lineas, & superficies in superficies , & similiter albedo quæ hoc modo habet diuisibilitatem à quantitate, diuiditur in albedines. quod autem habet diuisibilitatem à quantitate, vt induit modum discreti,non diuiditur in partes eiusdem rationis: quia nec sic quantitas diuiditur: non enim bicubitum diuiditur in bicubita. quia ergo duplicitas accipit diuisionem à continuo,inquantum induit rationem discreti: ideo non oportet vt diuidatur in partes , quarum quælibet sit duplicitas , sed quarum quælibet est pars duplicitatis.

CIRCA tertium dictum considerandum ex doctrina san. Tho. 1.quæst. 28.ar.1.& primo sen.distin.33.& de potẽtia quæst. 7.quòd relatio in hoc differt ab aliis generibus accidẽtiũ,quòd omnia alia genera secundum proprias rationes dicunt aliquid alicui inhærens. quantitas enim est mẽsura substantiæ, & qualitas substantiæ dispositio, relatio autem secundum propriam rationem dicit solũ respectũ ad aliud. Ad aliquid enim dicuntur quorũ esse est ad aliud se habere.propter hoc inquit S. T. quòd ex hoc quod relatio in Deo ponitur. nõ sequitur esse aliquid in Deo dependens , sed solùm quòd in Deo est respectus aliquis, id est habitudo & ordo ad aliquẽ terminũ in quo ratio relationis cõsistit; quia videlicet ratio relationis secundum quã ab aliis generibus distinguitur,est ad aliquid respicere & ordinari tanquã ad terminum.

SED tunc occurrit duplex dubium. Primum est ex Aureolo apud Cap. 31. distinct. 1. Modus proprius prædicamenti accidentis non tollit modum communem accidentis,imò eũ includit:ergo modus proprius relationis non tollit ordinem ad subiectum.Secundum est.Videtur enim implicatio contradictionis quòd in Deo sit respectus realis,& quòd relatio in Deo existens non habeat esse dependẽs.Respectus enim realis non potest esse non existente termino quem respicit , & sic videtur de ratione respectus realis quòd à termino dependeat.

AD primi dubij euidentiã considerandũ,quòd propria ratio relationisq̃ est esse ad alterũ dupliciter accipi potest. Vno modo in generali & illimitatè , inquantum scilicet absolutè importat dici ad aliud. Alio modo in speciali & limitatè , inquantum scilicet importat dici ad aliud ex natura rei,siue habẽs fundamentum in re. Vtroque modo sumpta est propria ratio prædicamenti ad aliquid , sed tamen alio & alio modo. Sumpta enim absolutè & illimitatè est eius propria ratio , prout propria ratio alicuius potest dici illa quæ sibi conuenit soli inter aliqua. Ista enim ratio conuenit prædicamento ad aliquid , aliis verò prædicamentis non conuenit : & ideo potest dici sibi propria in ordine ad alia prædicamenta , inquantum scilicet ipsum ad aliquid est absolutè. illa verò non sunt ad aliquid , non autem potest dici propria ratio tanquam dicens vltimum complementum prædicamenti ad aliquid, siue relationis prædicamentalis. eum enim communis sit & relationi reali quæ est in prædicamẽto, & ei quę non est in prædicamẽto,ac etiam relationi rationis,nõ potest esse vltimum completiũ prædicamenti, quod est accidens reale.Sumpta verò cum hac limitatione habens fundamẽtum in re , siue ex natura rei prouenies , est propria eius ratio tanquam vltimum complectiuum prædicamenti dicens. nam est in ratione eius totali includatur quòd sit accidens , & quòd ad alterum tanquam ad oppositum relatiuè dicatur ex natura rei, inquantum includit accidentis rationem,facit relationem à praedicamento subſtantiæ differre:inquantum autem importat ordinem ad alterum ex natura rei prouenientem , facit vltimatè ab aliis differre prędicamentis accidentium.Vnde cum inquit sanct. Thom.relationem secũdum propriam rationem sui generis nõ dicere aliquid inhærens,non intelligitur de totali eius ratione quia cum illa includat rationem accidentis,necesse est quòd ordinem dicat ad id in quo est. Non etiam intelligitur de ratione quæ vltimatè complet rationem prædicamenti:quia cum illa includat habere fundamentum in re , oportet vt aliquid in eo de quo dicitur ponat:sed intelligitur de propria ratione primo modo sumpta, scilicet vt dicit absolutè & illimitatè ordinem ad aliterum.nam cum ista ratio sit relationi reali & relationi rationis communis,constat quòd abstrahit ab vtraque,& per consequẽs ex illa ratione absolutè & illimitatè sumpta nihil reale ponitur in eo quod dicitur relatiuè. Ad dubium ergo dicitur. Primò, quòd modus proprius relationis qui est ad aliud dici absolutè, qui est modus conueniens relationi inquantum absolutè relatio est,non excludit modum accidentis,nec tamen illum includit, sed abstralsit à modo subſtantiæ & accidentis , imò ab ente reali & ab ente rationis, sicut animal à rationali & irrationali.

Dicitur secundò quòd proprius modus vltimatè constitutiuus prædicamenti relationis non excludit modum accidentis, imò eius quandam determinationem dicit, sicut & alia prædicamenta accidentium.dicit enim modum accidentis, qui est inhærere subſtantiæ per modum referẽtis illam ad alterum in natura rei fundatum.Nec huius oppositum tenet san. Th.vt est ostensum, imò hic dicitur quòd habent proprium modum essendi secundum propriam rationem. Arguit autem Aureolus ,ac si diceremus quòd relatio secundum propriam rationem vltimatè prædicamenti completiuam nihil ponet in re: quod non dicimus, sed dicimus quòd secundum propriam rationem quæ ei conuenit absolutè inquantum relatio est, non autem inquantum relatio prædicamentalis est , non habet quòd aliquid in re de qua prædicatur ponat.

Ad secundum dubium respõdetur quòd aliud est dicere esse relationis ab alio non dependere: & aliud ipsam relationem nõ dependere ab alio sub ratione relationis.Verum est enim quòd paternitas diuina sub ratione paternitatis ab alio dependet: quia in ratione ipsius includitur filius: & sic nec potest vnum esse sine alio,nec intelligi:ipsum tamen esse paternitas non dependet ab esse alterius,cum sit vnum esse numero vtriusque relatiui,quod est esse diuinæ essentiæ. Idem enim esse non dependet realiter à seipso. Cùm autem dicitur quòd de ratione respectus est quòd à termino dependeat secundum esse,dicitur quòd hoc veritatem habet vbi relatiua habent distincta esse , non autem vbi est vnum & idem esse vtriusque relatiui,vt est in diuinis, vbi est quidem quicquid ad rationem relationis pertinet , scilicet ordo & respectus:esse autem relationis est esse diuinæ essentiæ, quod est vnum. Considerandum postremò quòd imperfectio relationis creatæ in hoc consistit,vt ex dictis patet,quòd suum esse dependet à subiecto,à fundamẽto & à termino,quod conuenit sibi inquãtum suum esse est accidentale & posterius, & distinctum ab esse subſtantiæ, & ab esse aliorum accidẽtium. ideo vbi relatio , vt est in Deo, est idem subſtantiæ cuius esse à nullo dependet,sequitur quòd talis relatio non habet esse imperfectum:& idcirco personæ diuinæ quæ talibus relationibus distinguuntur, nullam ex ipsis imperfectionem trahunt. quia vero remanet tantùm ordo vnius ad alterum,in quo importatur sola distinctio secundum oppositos respectus , quæ est minima distinctio,ideo bene etiam dicitur sequi vt diuinarum personarum discretio siue distinctio sit minima. Ad decimam respondet & dicit primò, quòd quanuis Deus subſtantialiter de patre & filio prædicetur,non tamen sequitur si sunt plures personæ, quòd sint plures dij. sunt enim plures personæ propter pluralitatem relationum subſistentium:vnus autem Deus propter vnitatem essentiæ subſistentis.in hominibus autem non contingit vt aliqui sint vnus homo : quia essentia humanitatis non est vna numero in vtroque,neque est subſistens vt sit homo.

AD euidentiam huius responsionis considerandũ est quòd diuinæ personæ sunt ipsæ relationes subſistentes, quæ quidem plures sunt propter pluralitatem respectuum , non autem propter pluralitatem esse aut essentiæ , cum sit vna essentia numero,& habeant vnum esse:ideo sicut cum eatũ pluralitate quantum ad respectus stat earum vnitas secundum essentiam & secundum esse, ita cum pluralitate personarũ stat quòd ipsæ personæ sint vnus Deus. vnde illa propositio,impossibile est euenire pluralitatem ex parte subiectorum cum vnitas est ex parte subſtantialis prædicati,falsa est si vniuersaliter sumatur.

ADVERTENDVM secundò quòd videtur velle sanctus Thomas duo requiri ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale essentialiter, & in concreto scilicet , & quòd vna numero essentia sit in illis , & quòd illa essentia sit subſistens , ita quòd abstractum & concretum sint idẽ.propter hoc de Deo loquens inquit,quòd pater & filius sunt vnus Deus,propter vnitatem essentiæ subſistentis. De homine autem loquens ait, quòd non contingit vt aliqui sint vnus homo : quia essentia humanitatis neque est vna numero in vtroque , neque est subſistens , vt humanitas sit homo. huius autem ratio est : quia concretum aliquid includat quod non includit abstractũ, sicut homo implicitè includit accidentia quæ humanitas non includit,ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale in concreto, non solum requiritur quòd essentia sit vna numero in illis , dato quòd posset esse vna numero absque accidentibus huiusmodi eam limitantibus,sed requiritur etiam vt eadem accidentia sint in vtroque. Ad hoc enim quòd aliqui essent vnus homo,non solum requireretur vt eandem numero haberent humanitatem, sed oporteret vt eadem etiam haberent accidentia, quibus hic homo habet vt sit hic homo.Vnde cum habet san. Thomas pro regula nomen subſtantiuum singulariter aut pluraliter dici ab vnitate aut pluralitate formæ : per vnitatem formæ intelligit non tantum ipsam formæ subſtantiam quæ est vna , sed etiam accidentia quibus ipsa forma est vna & individua , vbi forma non est ex se individua , sed per materiam signatam individuatur.vnde & cum inquit 3. quæst.3. artic.6. quòd si plures personæ diuinæ assumerent vnam numero humanitatem,dicerentur vnus homo:vnam humanitatem vocat ipsam humanitatis essentiam cum accidentibus quibus fit hæc & singularis. Aliter enim humanitas non est vna numero.

Ad vltimam respondet sanctus Thomas , quòd cum in Deo sit vnitas essentiæ,& relationum distinctio,nihil prohibet in vno Deo illa opposita inueniri quæ relationis distinctionẽ consequuntur, vt generans & genitum, quæ relatiuè opponuntur: & genitum & ingenitum,quæ opponuntur vt affirmatio & negatio: quæ oppositio inuenitur vbicunque est aliqua distinctio.

Ex his vult habere quòd vtique opposita prædicata de Deo pluralitatem ostendunt, sed ostendũt pluralitatem relationum tantum,non autem essentiæ.

CIRCA hanc responsionem duplex occurrit dubium. Primum est.Si affirmatio & negatio,quæ est oppositio cõtradictoria, inuenitur vbicunque est aliqua distinctio,& idcirco inuenitur in diuinis, sequitur distinctionem inter diuinas personas esse maximam:quia contradictio est maxima oppositio,maximáque distantia , eò quòd extrema in nullo conueniant. huius autem oppositum dixit superius sanctus Thomas, inquiens distinctionem diuinarum personarum esse minimam. Secundum dubium est : quia videtur velle sanctus Thomas hic affirmationis & negationis oppositionem in oppositione relatiua includi. huius autem oppositum videtur tenere de potentia, quæstione septima , articulo octauo , vbi vult in omnibus aliis oppositionibus includi negationem & affirmationem,non autem in relatiua oppositione. Ad primum dicitur,quòd contradictio si formaliter & præcisè sumatur vt ab omni alia oppositione præscindit, est maxima oppositio , & importat maximam distantiam : sed si accipiatur vt est contracta & limitata in aliqua oppositione in qua includitur, sic non est maxima, sed est maior aut minor secundum conditionem eius oppositionis in qua includitur. omnis enim alia oppositio includit affirmationis & negationis oppositionem , & aliquid super ipsam addit, sed illud additum non auget oppositionem , sed minuit , vt inquit sanctus Thomas in tractatu de quatuor oppositis.Affirmatio ergo & negatio quæ distinctionem diuinarum personarum concomitatur,non facit illam esse maximam distinctionem,sed minimam,quia non est affirmatio & negatio simpliciter, sed limitata ad relatiuam oppositionem , quæ minima est , & minimam exigit distinctionem.dicit enim, verbi gratia, paternitatẽ & non paternitatem , sed affirmationem in patre , negationem verò in filio.

Quomodo contradictio sit maxima oppositio.

Quomodo contradictio in relatiua oppositione includatur.

AD euidentiam secundi dubij considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima distinctione vigesimasexta , quæstione secunda, articulo secundo, quod oppositio relatiua ab oppositione contrarietatis , & oppositione priuationis & habitus differt,quia in illis alterum est vt perfectum, & alterum est vt imperfectum, vnumque priuationem alterius includit :in relatione autem non est sic.licet enim vna relatio negationem alterius oppositæ relationis includat in eodem suppposito:illa tamen negatio non habet rationem priuationis: quia priuatio non est nisi secundum quod aliquid caret eo quod sibi debet inesse : relatio autem non ponit aliquid in eo quod relatiuè dicitur, inquantum relatio est, sed dicit ad aliquid siue respectum ad correlatiuum. ideo negatio inclusa in relatione non negat aliquid in subiecto inquantum huiusmodi, sed tantum ad aliquid, & propterea non habet rationem priuationis. Dicitur ergo ad dubium quod oppositio relatiua includit oppositionem affirmationis & negationis, vt dicitur prima distinctione quinta , articulo primo,& est hoc loco de mente sancti Tho.sed non includit illam tanquam importantem priuationem & imperfectionẽ in altero extremorum , quemadmodum aliæ oppositiones: & hoc intellexit in loco allegato de potentia,&c.

De spiritu sancto, quòd sit in diuinis.
Cap. 15.

DIVINÆ autem scripturæ authoritas non solùm nobis in diuinis patrem & filium annunciat , sed his duobus spiritum sanctum connumerat. Dicit enim Dominus Matthæi vltimo, Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris & filij & spiritus sancti. & 1. Ioan. 5. Tres sunt qui testimonium dant in cælo : pater , verbum , & spiritus sanctus. Huius etiam spiritus sancti processionem quandam sacra scriptura commemorat. dicit enim Ioannis 15.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ioannis 15. Cum venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre, spiritum veritatis, qui à patre procedit: ille testimonium perhibebit de me.

Super cap. 15.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de persona patris & filij, vult de spiritu sancti persona determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit ex sacra scriptura spiritum sanctum esse. Secundò ostendit quid sit, cap. sequen. Primum ostendit primò authoritate Matth. vlt. Euntes, &c. Secundò authoritate 1. Ioan. 5. Tres sunt, &c. Tertiò authoritate Ioan. 15. de eius processione mentionem facientis, vbi ait: Cum venerit paracletus, &c.

ADVERTENDVM quòd licet necesse sit trinitatem personarum in diuinis esse, hoc tamen ratione naturali probari non potest: & ideo ad probandum spiritum sanctum esse non vtitur sanctus Thomas aliqua naturali ratione, sed tantùm sacræ scripturæ authoritatibus.

Rationes ex quibus aliqui spiritum sanctum existimauerunt esse creaturam.

Cap. 16.

SPINATI sunt autem quidam spiritum sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem: ad cuius assertionẽ sacræ scripturæ testimoniis vtebantur. Dicitur enim Amos 4. secundum literam septuaginta: Ecce formans montes, & creans spiritum, & annuncians homini verbum eius. & Zachariæ duodecimo dicit Dominus: Extendens cælum, & fundans terram, & creans spiritum hominis in eo. videtur igitur quòd spiritus sanctus sit creatura.

2 Adhuc, dicit Dominus Ioannis decimoseptimo de spiritu sancto loquens: Non loquetur à semetipso: sed quæcunque audiet loquetur. ex quo videtur quòd nihil vltroneæ potestatis authoritate loquatur, sed iubenti per ministerium famuletur. loqui enim quæ quis audit, famulantis esse viderur. videtur igitur spiritus sanctus esse creatura Deo subiecta.

3 Item, mitti, inferioris esse videtur: cum in mittente importetur authoritas: spiritus autem sanctus à patre & filio mittitur. dicit enim Dominus Ioannis decimoquarto: Paracletus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. & Ioannis decimoquinto: Cum venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre. spiritus ergo sanctus & patre & filio minor esse videtur.

4 Adhuc, scriptura diuina filium patri associans, in his quæ diuinitatis esse videntur, de spiritu sancto mentionem non facit: vt patet Matthæi vndecimo cum Dominus dicit: Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius: de spiritu sancto mentione non facta. & Ioannis decimoseptimo dicitur: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solùm Deum verum, & quem misisti Iesum Christum. vbi etiam de spiritu sancto mentio non fit. Apostolus etiam ad Romanos primo dicit: Gratia vobis & pax à Deo Patre nostro, & Domino Iesu Christo. & primæ ad Corinthios octauo: Nobis vnus Deus Pater, ex quo omnia: & nos in illo: & vnus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, & nos per ipsum. in quibus etiam nihil de spiritu sancto dicitur. videtur igitur spiritus sanctus Deus non esse.

5 Amplius omne qpod mouetur, creatum est. ostensum est enim in primo, Deum mobilem esse: spiritui autem sancto scriptura diuina motum attribuit. dicitur enim Genesis primo: Spiritus Domini ferebatur super aquas. & Iohelis secundo: Effundam de spiritu meo super omnem carnem. videtur igitur spiritus sanctus creatura esse.

6 Præterea, omne quod potest augeri vel diuidi, mutabile est & creatum: hoc autem spiritui sancto in scripturis sacris attribui videtur. Dicit enim Dominus Numeri vndecimo ad Moysen: Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, & auferam de spiritu tuo, tradámque eis. & quarto Regum dicitur quòd Heliseus ab Helia petiit, Obsecro quòd fiat spiritus tuus duplex in me. & Helias respondit: Si videris quando tollar à te, erit quod petisti. videtur ergo spiritus sanctus esse mutabilis, & non esse Deus.

7 Item, in Deum tristitia cadere non potest: cum tristitia passio quædam sit: Deus autem impassibilis est: cadit autem tristitia in spiritum sanctum: vnde Apostolus dicit ad Ephesios quarto: Nolite contristare spiritum sanctum Dei. & Isa. 62. dicitur: Ipsi ad iracundiam prouocauerunt & afflixerunt spiritum sancti eius. videtur igitur spiritus sanctus Deus non esse.

8 Adhuc, Deo non conuenit orare, sed magis orari: spiritum autem sanctum orare conuenit. Dicitur enim ad Romanos octauo: Ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Spiritus ergo sanctus non esse Deus videtur.

9 Amplius, nullus congruè donat nisi id cuius habet dominium: sed Deus Pater dat spiritum sanctum, & similiter filius. Dicit enim Dominus Lucæ vndecimo: Pater noster de cælo dabit spiritum bonum petentibus se. & Actuum quinto Petrus dicit quòd Deus spiritum sanctum dedit obedientibus sibi. Ex his igitur videtur quòd spiritus sanctus Deus non sit.

10 Item, si spiritus sanctus verus Deus est, oportet quòd naturam diuinam habeat: & sic cum spiritus sanctus à patre procedat, vt dicitur Ioannis decimoquinto: necesse est quòd ab eo naturam diuinam accipiat: quod autem accipit naturam eius à quo producitur, ab eo generatur. proprium enim est geniti, vt in similem speciem sui principij producatur. Spiritus ergo sanctus genitus erit: & per consequens filius: quod sanè fidei repugnat.

11 Præterea, si spiritus sanctus naturam diuinam à patre accipit, & non quasi genitus: oportet diuinam naturam duobus modis communicari: scilicet per modum generationis, quo procedit filius: & per illum modum quo procedit spiritus sanctus: hoc autem vni naturæ competere non videtur, vt duobus modis communicetur, si quis vniuersas naturas inspiciat. Oportet igitur, vt videtur, cum spiritus sanctus naturam per generationem non accipiat, quòd nullo modo accipiat eam: & sic videtur non esse verus Deus. Fuit autem hæc positio Arrij, qui filium & spiritum sanctum dixit esse creaturas: filium tamen maiorem spiritu sancto, & spiritum sanctum eius ministrum: sicut & filium minorem patre esse dicebat. Quem etiam quantum ad spiritum sanctum secutus est Macedonius, qui de patre & filio rectè sensit, quòd vnius & eiusdem substantiæ sint: sed hoc de spiritu sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Vnde quidam Macedonianos Semiarrianos vocant: eò quòd cum Arianis in parte conueniunt, & in parte differunt ab eisdem.

Super

Super cap. 16.

STENSO quòd spiritus sanctus sit, ostendendum restat quid sit. Circa hoc autem tria facit san. Th. Primò ipsum esse verum Deum ostendit. Secundò quòd procedat à filio cap. 24. Circa primum tria facit. Primò adducit rationes ex quibus aliqui existimauerunt spiritum sanctum creaturam esse. secundò determinat veritatem, cap. sequen. Tertiò obiectionibus respondet cap. 23.

Quantum ad primum ait quosdam opinatos fuisse spiritum sanctum esse creaturam aliis excellentiorem, idque voluisse sacræ scripturæ testimoniis confirmare. Primò, quia Amos 4. dicitur secundum literam septuaginta: Ecce formans montes, & creans spiritum, &c. & Zachariæ 12. dicit Dominus: Extendens cælum, &c. Secundò quia Ioan. 17. videtur poni tanquam creatura quæ famuletur Deo, quum dicitur: Non loquetur à semetipso, &c. Tertiò, quia à patre & filio mittitur, vt ostenditur cum dicitur Ioan. 14. Paracletus spiritus sanctus, &c. & 15. Cum venerit, &c. Quartò, quia scriptura filium patri associans in iis quæ diuinitatis esse videntur, de spiritu sancto mentionem facit, vt Matth. 11. Nemo nouit, &c. & Ioan. 17. Hæc est vita, &c. & ad Ro. primo, Gratia vobis, &c. & primæ Corinth. 4. Nobis vnus Deus, &c. Quintò scriptura motum attribuit spiritui sancto. Gene. primo, Spiritus Domini, &c. & Ioel. 2. Effundã, &c. ergo, &c. Sextò, spiritus sanctus potest augeri, minui, & mutari, ergo, &c. probatur antecedẽs, quia dicit Dominus Numeri 11. ad Moysem: Congregia mihi, &c. & 4. Regum Heliseus ab Helia petiit, Obsecro, &c. Septimò, Cadit tristitia in spiritum sanctum. ad Eph. quarto: Nolite contristare. & Isa. 63. Ipsi ad iracundiam, &c. ergo, &c. Octauò, spiritui sancto conuenit orare. Rom. 8. Ipse spiritus, &c. ergo, &c. Nonò. Pater & filius donant spiritum sanctum. Luc 11. Pater noster, &c. & Actuum quintò dicitur quòd Deus spiritum sanctum dedit, &c. ergo, &c. Decimò, Si est Deus habet diuinam naturam: & cum à patre procedat, necesse est quòd ab eo diuinã naturam accipiat, & sic sequitur quòd sit genitus & per consequens filius, quod fidei repugnat. Vndecimò, sequitur diuinã naturam duobus modis communicari, scilicet modo quo procedit filius, & modo quo procedit spiritus sanctus: sed vni naturæ hoc competere non videtur vt duobus modis communicetur ergo, &c. Addit postremò san. Tho hanc fuisse Arrij positionem ponentis tam filium quam spiritum sanctum minorem patre, filium tamen maiorem spiritu sancto. hunc etiam Macedonius quo ad spiritum sanctum est secutus. vnde & quidam Macedonianos semiarrianos vocant.

Quòd spiritus sanctus sit verus Deus.

Cap. 17.

STENDITVR autem euidentibus scripturæ testimoniis quòd spiritus sanctus sit Deus. Nulli enim templũ consecratur nisi Deo. Vnde & in Psal. dicitur: Deus in templo sancto suo. deputatur autem templum spiritui sancto. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinthios septimo: An nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti? Spiritus ergo sanctus Deus est. & præcipuè cum membra nostra quę templum spiritus sancti esse dicit, sint membra Christi. nam suprà præmiserat: Nescitis quoniã corpora vestra membra sunt Christi? inconueniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, vt ex superioribus patet, quòd membra Christi templum spiritus sancti essent, nisi spiritus sanctus Deus esset.

2 Item, à sanctis latriæ seruitus nonnisi vero Deo exhibetur. dicitur enim Deut. 6. Dominũ Deum tuum timebis: & illi soli seruies. Seruiunt autem sancti spiritui sancto. dicit enim Apostolus Philip. tertio: Nos sumus circũcisio, qui spiritui Deo seruimus. Et licet quidam libri habeãt, qui spiritu Domini seruimus: tamen Græci libri & antiquiores Latini habẽt, Qui spiritui Deo seruimus. & ex ipso Græco apparet quòd hoc de seruitute latriæ intelligendum est, quæ soli Deo debetur. est igitur spiritus sanctus verus Deus, cui latria debetur.

3 Adhuc, sanctificare homines, proprium Dei opus est. Dicitur enim Leuitici 22. Ego Dominus qui sanctifico vos. Est autem spiritus sanctus qui sanctificat. Dicit enim Apostolus 1. Corinth. 6. Abluti & sanctificati estis: iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, & in spiritu Dei nostri. & 2. ad Thessal. 2. dicitur: Elegit nos Deus primitias in salutem in sanctificatione spiritus, & fide veritatis. oportet igitur spiritum sanctum Deum esse.

4 Amplius, sicut vita naturæ corporis est per animam: ita vita iustitiæ ipsius animæ est per Deum. Vnde Dominus dicit Ioannis sexto: Sicut misit me viuens pater: & ego viuo propter patrem: & qui manet in me, & ipse viuet propter me. huiusmodi autem vita est per spiritum sanctum. Vnde ibidem subditur: Spiritus est qui viuificat. & ad Romanos octauo dicit Apostolus: Si ipsi ritu facta carnis mortificaueritis, viuetis. spiritus ergo sanctus diuinæ naturæ est.

5 Præterea, Dominus in augmentum suæ diuinitatis contra Iudæos, qui sustinere non poterant vt se æqualem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem: dicens Ioannis 5. Sicut pater suscitat mortuos & viuificat: sic & filius quos vult viuificat. vitrus autem resuscitatiua ad spiritum sanctum pertinet. Dicit enim Apostolus ad Roma. 8. Si spiritus eius qui suscitauit Iesum Christum à mortuis, habitat in vobis: qui suscitauit Iesum Christum à mortuis, viuificabit & mortalia corpora. vestra propter inhabitantem spiritum eius in vobis. Spiritus ergo sanctus est diuinæ naturæ.

6 Item, creatio solius Dei opus est: vt suprà †ostensum est. pertinet autem creatio ad spiritum sanctum. dicitur enim in Psalmo: Emitte spiritum tuum & creabuntur. & Iob 33. dicitur: Spiritus Dei facit me. & Ecclesiast. 1. dicitur de Deo, Ipse creauit illam, scilicet sapientiam, spiritu sancto. est ergo spiritus sanctus diuinæ naturæ. *Lib. 2. ca. 21.*

7 Adhuc, Apostolus dicit 1. ad Corinth. 2. Spiritus omnia scrutatur etiã profunda Dei: quis enim scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? ita & quæ Dei sunt, nemo cognouit nisi spiritus Dei. comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicuius creaturæ: quod patet ex hoc quod Dominus dicit Matth. 11. Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius. & Isa. 24. ex persona Dei dicitur: Secretum meum mihi. ergo spiritus sanctus non est creatura.

8 Præterea, secundum prædictam Apostoli comparationem spiritus sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem: spiritus autem hominis intrinsecus est homini, & nõ est extraneæ naturæ ab ipso: sed est aliquid eius, igitur & spiritus sanctus non est naturæ extraneæ à Deo.

9 Amplius, si quis conferat verba Apostoli præmissa verbis Isaiæ prophetæ: manifestè percipiet spiritũ sanctum Deum esse. dicitur enim Isaiæ 64. Oculus non vidit Deus absque te quæ præparasti expectantibus te, quæ quidem verba Apostolus cum introduxisset, subiungit verba præmissa, scilicet, quòd spiritus scrutatur profunda Dei. vnde manifestũ est quòd spiritus sanctus illa profunda Dei cognoscit quæ præparauit expectantibus eum. si ergo hæc nullus vidit præter Deum, vt Isaias dicit: manifestum est spiritum sanctum Deũ esse.

10 Item, Isaiæ sexto dicitur: Audiui vocem Dei dicentis: quem mittam, & quis ibi nobis? & dixi: Ecce ego, mitte me. & dixit: Vade: & dices populo huic:

audite audientes: & nolite intelligere. hæc autem verba Paulus spiritui sancto attribuit. vnde dicitur Act. vlt. quòd Paulus dixit Iudæis: Bene spiritus sanctus locutus est per Isaiam prophetam dicens: Vade ad populũ istum, & dic ad eos: Aure audietis, & non intelligetis. manifestum est ergo spiritum sanctum Deum esse.

11 Adhuc, ex sacris scripturis apparet Deũ esse qui locutus est per prophetas. dicitur enim Numeri 12. ex ore Dei: Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium, id est, per spiritum meum loquar ad illum. & in Psal. dicitur: Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. manifestè autem ostenditur spiritum sanctum locutum esse in prophetis. dicitur enim Actuum 1. Oportet enim impleri scripturam quàm prædixit spiritus sanctus per os Dauid. & Matth. 22. Dominus dicit: Quomodo dicunt scribæ Christum filium Dauid esse? ipse enim dicebat in spiritu sancto: Dixit Dominus Domino meo, sede à dextris meis. Et 2. Pet. 1. dicitur: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. manifestè ergo in scripturis colligitur spiritum sanctum Deum esse.

12 Item, reuelatio mysteriorũ proprium opus Dei ostenditur in scripturis. Dicitur enim Daniel. 2. Est Deus in cælo reuelans mysteria. mysteriorum autem reuelatio opus spiritus sancti ostenditur. Dicitur enim 1. ad Corinth. 2. Nobis reuelauit per spiritum suum. & 14. dicitur: Spiritus loquitur mysteria: Spiritus ergo sanctus Deus est.

12 Præterea, interius docere, proprium opus Dei est. Dicitur enim in Psalm. de Deo: Qui docet hominẽ scientiam. & Daniel. 2. Dat sapientiam sapientibus, & scientiam intelligentibus disciplinam. hoc autem proprium opus spiritus sancti esse manifestũ est. dicit enim Dominus Ioannis 14. Paracletus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. spiritus ergo sanctus est diuinæ naturæ.

13 Adhuc, quorum est eadem operatio, oportet esse eandem naturam. est autem eadem operatio filij & spiritus sancti. Quòd enim Christus in sanctis loquatur, Apostolus ostendit 2. ad Corinth. vltimo dicens: An experimẽtũ quæritis eius qui in me loquitur Christus? hoc etiam opus spiritus sancti esse manifestè apparet. dicitur enim Matth. 10. Nõ vos estis qui loquimini: sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. est ergo eadem natura filij & spiritus sancti. & per consequens patris: cum ostensum sit patrem & filium vnam esse naturam.

14 Amplius, inhabitare mentes sanctorum, propriũ Dei est. vnde Apostolus dicit 2. ad Corinth. 6. Vos estis templum Dei viui; sicut dicit Dominus: quoniam inhabitabo in illis. hoc autem idem Apostolus spiritui sancto attribuit. dicit enim 1. ad Corinth. 3. Nescitis quia templum Dei estis, & spiritus sanctus habitat in vobis? est ergo spiritus sanctus Deus.

15 Item, esse vbique, propriũ Dei est, qui dicit Hiere. 23. Cælum & terram ego impleo. & hoc spiritui sancto conuenit. dicitur enim Sapientiæ 1. Spiritus Domini replevit orbem terrarum. & in Psalmo: Quò ibo à spiritu tuo: & quò à facie tua fugiam? & si ascendero in cælũ, tu illic es, &c. Dominus etiã discipulis dicit Act. 1. Accipietis virtutem superuenientis spiritus sancti in vos, & eritis mihi testes in Hierusalem & in omni Iudæa & Samaria, & vsque ad vltimum terræ. ex quo patet quòd spiritus sanctus vbique est, qui vbique & vbicunque existens inhabitat: spiritus ergo sanctus Deus est.

16 Præterea, expressè in scriptura spiritus sanctus nominatur. dicit enim Petrus Actuum 5. Anania, cur tentauit Satanas cor tuum mentiri te spiritui sancto? & postea subdit: Non es mẽtitus hominibus, sed Deo. Spiritus ergo sanctus est Deus.

17 Item, 1. ad Corinth. 14 dicitur: Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit: spiritus autem loquitur mysteria. ex quo datur intelligere quòd spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebatur. Postmodum autem dicit: In lege scriptum est, quoniam in aliis linguis & labiis aliis loquar populo huic: & nec sic exaudiet me, dicit Dominus. Spiritus ergo sanctus qui loquitur mysteria diuersis labiis & linguis Deus est.

18 Adhuc, post pauca subditur: Si omnes prophetent: intret autem quis infidelis vel idiota: conuincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt: & ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuncians quòd verè Deus in vobis sit. Patet autem per id quod præmisit, quòd spiritus loquitur mysteria: quòd manifestatio occultorum cordis à spiritu sancto fit: quod est proprium diuinitatis signum. Dicitur enim Hiere. 17. Prauum est cor hominis & inscrutabile: quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda, & probans renes. vnde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quòd ille qui hæc occulta cordium loquitur, sit Deus: ergo spiritus sanctus Deus est.

19 Item, parum post dicit: Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt. non enim est dissentionis Deus, sed pacis. gratiæ autem prophetarum quas spiritus prophetarum nominauerat, à spiritu sancto sunt. spiritus ergo sanctus qui huiusmodi gratias sic distribuit, vt ex eis nõ sit dissentio, sed pax sequatur: Deus esse ostenditur in hoc quòd dicit: Non est dissensionis Deus, sed pacis.

20 Amplius, adoptare in filios Dei, non potest esse opus alterius nisi Dei. nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiã: vnde & hoc opus filio Dei qui verus Deus est Apostolus attribuit, ad Galatas quarto dicens: Misit Deus filiũ suũ, vt adoptionem filiorum reciperemus. spiritus autem sanctus est adoptionis causa. dicit enim Apostolus ad Rom. 8. Accepistis spiritũ adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. ergo spiritus sanctus non est creatura, sed Deus.

21 Item si spiritus sanctus non est Deus, oportet quòd sit aliqua creatura: planum est autem quòd non est creatura corporalis, nec etiã spiritualis. nulla enim creatura spiritualis creaturæ infunditur: cum creatura non sit participabilis, sed magis participans. spiritus autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus. legitur enim & Christus plenus fuisse, & etiam Apostoli. non est ergo spiritus sanctus creatura, sed Deus. Siquis autem dicat prædicta opera quæ sunt Dei, spiritui sancto attribui non per authoritatem vt Deo, sed per ministeriũ quasi creaturæ: expressè hoc esse falsum apparet ex his quæ Apostolus dicit 1. Corinth. 12. dicẽs: Diuisiones operationum sunt: idem verò Deus qui operatur omnia in omnibus. & postea connumeratis diuersis donis Dei, subdit: Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidens singulis prout vult. vbi manifestè expressit spiritum sanctum Deum esse: tum ex eo quòd spiritum sanctum operari dicit quæ supra dixerat Deum operaritũ ex hoc quòd eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur. manifestum est igitur spiritum sanctum Deum esse.

Super

Super cap. 17.

POSITIS rationibus eorum qui spiritum sanctũ creaturam esse existimauerunt, vult san. Th. veritatẽ determinare. Circa hoc autem tria facit. Primò de subsistentia spiritus sancti determinat. Secundò quomodo quæ de ipso dicuntur, sint intelligenda, declarat, cap. 19. Tertiò de effectibus ipsi attributis pertractat, cap. 20. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd spiritus sanctus sit verus Deus. Secundò quòd sit subsistens persona, cap. sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic. Spiritui sancto deputatur templũ. dicitur enim primæ ad Corin. 7. Nescitis, &c. ergo, &c. probatur consequentia: tum quia nulli templum consecratur nisi Deo: tum quia membra nostra quæ templum sunt spiritus sancti, sunt etiam membra Christi. inconueniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, quòd membra eius essent templum spiritus sancti, nisi & ipse esset verus Deus. Secundò seruiunt sancti spiritui sancto. Dicitur enim Philip. tertio: Nos sumus circuncisio, qui spiritui Deo seruimus, vt & Græci & antiquiores Latini codices habent, & ex ipso Græco apparet, quòd de seruitute latriæ intelligẽdum est: ergo, &c. probatur consequentia: quia latriæ seruitus à sanctis nonnisi vero Deo attribuitur, vt patet Deute. 6.

ADVERTENDVM quòd tex. Græcus in quibusdam exemplaribus sic habet, ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομὴ, οἱ πνεύματι θεῦ λατρεύοντες. Aliqui verò textus, ἅτινες λατρεύομεν θεῷ. Sensus primi tex. est: nos enim sumus circuncisio, spiritu Deo seruientes, siue Deum colentes. Quia tamen li πνεύματι datiui casus est, accipit san. Thom. tanquam sit sensus, spiritui Deo seruientes, datiuo Græco datiuum Latinum correspondere faciens, & in hoc sensu ad suum propositum hac vtitur authoritate: alij tamẽ Græcæ linguæ periti, morem Græcum attendentes, datiuum illũ casum pro ablatiuo in lingua Latina transtulerũt. Alterius textus sensus est, qui spiritu Dei, siue vt sanctus Thomas interpretatur, qui spiritui Dei seruimus. In vtroque tamẽ textu constat (vt inquit san. Tho.) quòd de seruitute latriæ intelligit Apostolus. Nam λατρεύειν idem est quod colo, siue latria seruitio & honoro.

Tertiò, spiritus sanctus est qui sanctificat. primæ Corinthiorum sexto, Abluti, &c. & secundæ Thessalonic. secundo, Elegit, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia sanctificare homines, proprium Dei opus est, vt patet Leuit. 22. Quartò, vita iustitiæ animæ est per spiritum sanctum. Ioan. sexto, Spiritus est, &c. & ad Roma. 8. Si Spiritu, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia sicut vita naturæ corporis est per animam, ita vita iustitiæ ipsius animę est per Deum. vnde Dominus Ioan. sexto: Sicut misit, &c. Quintò, virtus resuscitatiua ad spiritum sanctum pertinet. Roma. 8. Si spiritus, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia Nomius in argumentum suæ diuinitatis asserit in se esse resuscitandi virtutem, Ioan. 5. Sextò: creatio pertinet ad spiritum sanctum. Psalm. Emitte spiritum, &c. Iob. 33. Spiritus Dei, &c. Eccles. 1. dicitur de Deo: Ipse creauit illam, &c. ergo, &c. patet consequẽtia: quia creatio solius Dei est opus. Septimò: spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei 1. Cor. 2. ergo, &c. probatur consequentia, quia comprehendere profunda Dei non est alicuius creaturæ, vnde Mat. 11. Nemo nouit filium, &c. Octauò: spiritus Dei se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem, secundum Apostoli comparationem ad Roman. 11. ergo, &c. probatur consequentia: quia spiritus hominis est homini intrinseci, & non est extraneæ naturæ ab ipso, sed est aliquid eius. Nonò, spiritus illa profunda Dei cognoscit quæ præparauit expectantibus est: vt patet ex Apostolo loco prælegato, ergo, &c. patet consequentia: quia hæc nullus vidit præter Deum, vt patet Isaiæ 64. Decimò. Isaiæ sexto dicitur: Audiui vocem Dei dicentis, &c. Sed illa Paulus spiritui sancto attribuit, Actuum vltimo. ergo, &c. Vndecimò, spiritus sanctus locutus est in prophetis: vnde dicitur Actuum primo: Oportet enim impleri, &c. & Mat. 22. Quomodo dicunt, &c. & secundæ Pet. primo, Non enim voluntate, &c. ergo, &c. probatur consequentia. quia ex sacris scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas, vt Dume. 12. Siquis fuerit, &c. & in Psalm. Audiam, &c. Duodecimò, reuelatio mysteriorum est opus spiritus sancti. primæ Cor. 2. Nobis reuelauit, &c. ergo, &c. patet consequentia: quia reuelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur. Dan. 2. Est Deus, &c. Tertiodecimò, docere interius est proprium opus spiritus sancti, Ioan. 14. Paracletus, &c. ergo, &c. patet cõsequentia: quia interius docere proprium opus Dei est, vnde Psal. Qui docet, &c & Dan. 2. Dat sapientiam, &c.

ADVERTENDVM quòd non inquit san. Th. absolutè quòd docere sit proprium opus Dei, sed quod docere interius. vt enim egregiè declarat 1. quæst. 119. ar. 1. & de ver. q. 11. artic. 1. sicut natura in sanatione est interius agens & principale, medicus autem est agens instrumentale coadiuuans naturã, & illi administricula præbens, ita in acquisitione scientiæ principale agẽs est lumen naturale intellectus quo principia per se nota cognoscit, per quæ in aliorũ cognitionẽ deuenit. magister autẽ dicitur causare scientiã in discipulo exterius agendo, proponendo videlicet aliqua instrumenta & adminicula quibus intellectus discipuli vtitur ad scientiã acquirendã, puta proponendo ei aliquas propositiones minus vniuersales, quas discipulus ex præcognitis diiudicare potest: vel proponẽdo sensibilia exẽpla vel aliquæ huiusmodi quibus intellectus addiscentis manu ducitur in cognitionẽ veritatis ignotæ, & etiã proponẽdo ordinẽ principiorũ ad cõclusiones. Quia ergo interius agens & principale est lumen naturale intellectus, exterius autẽ agens ministeriũ exhibẽdo est homo docens, & solus Deus est causa interioris luminis naturalis, ideo bene dicitur quòd interius docere, est propriũ opus Dei. Est etiã opus propriũ Dei per nouã illuminationẽ interius docere. Quartodecimò, eadẽ est operatio filij & spiritus sancti, loqui scilicet in sanctis. de filio enim apparet 2. Corinth. vlt. An experimentum, &c. de spiritu sancto autem dicitur Matth. 10 Non vos estis, &c. ergo, &c. probatur cõsequentia: quia quorũ est eadem operatio, scilicet eodem modo, oportet esse eadem naturã. Quintodecimò, inhabitare mẽtes sanctorũ Apostolus spiritui sancto attribuit. 1. Cor. 3. Nescitis, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia inhabitare mentes sanctorum est proprium Dei. 2. Corinth. 6. Vos estis, &c. Sextodecimò, Spiritus sanctus est vbique. dicitur enim Sapiẽtiæ primo: Spiritus, &c. & in Psalmista: Quò ibo, &c. & Actuum primo: Accipietis, &c. ergo, &c. Patet consequentia: quia esse vbique est proprium Dei. Hieremiæ vigesimotertio: Cælum, &c. Decimoseptimò, Petrus Actuum quinto expressè spiritum sanctum Deum nominat, vbi ait, Anania cur, &c. primæ etiam ad Cor. 4. datur intelligi quòd spiritus sanctus sit Deus, cum dicitur: Qui loquitur lingua, &c. Idẽ etiam datur intelligi ex eo quod subditur. Si omnes propherent, &c. vbi manifestare occulta cordis Deo attribuitur, quod etiã Hieremiæ 17. ostenditur. Cõstat autẽ ex iis quæ præmisit, scilicet quòd spiritus loquitur mysteria, quòd manifestatio occultorum cordis à spiritu sancto fit. Item parum post dicit, Spiritus prophetarum, &c. vbi ostenditur cũ gratiæ prophetarum à spiritu sancto sint, & sint à Deo pacis secundum ipsum Apostolũ, quòd spiritus sanctus sit Deus. Decimooctauò, spiritus sanctus est adoptionis causa, ad Roman. 8. Accepistis spiritum, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia adoptare in filios Dei solius Dei est. vnde etiam attribuitur filio ad Galatas 4. Misit Deus, &c. Vltimò, non est creatura corporalis neque spiritualis, ergo est Deus. probatur antecedens: quia spiritus sanctus infunditur sanctorum mentibus quasi ab eis participatus. legitur enim & Christus plenus fuisse, & etiam Apostoli. nulla autem creatura spirituali creatutæ infunditur, cum creatura non sit participabilis, sed magis participans.

Quomodo nulla creatura est participabilis sed participans.

CIRCA rationem hanc cum probatur nullam creaturam spiritualẽ creaturæ spirituali infundi, quia creatura nõ est participabilis, sed participans: dubiũ occurrit: quia si loquamur de participatione formæ à materia, constat quòd spiritus sanctus nõ est sic participabilis, sed bene creatura. si verò loquamur de participatione causæ ab effectu, manifestũ est à substantiis separatis multos effectus causari, qui virtute ipsarum participant. si autẽ loquamur de participatione secundum essentiam, ita videlicet quòd vnũ habeat partẽ essentiæ alterius, constat quòd nec etiam spiritus sanctus hoc modo à creatura participabilis est.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex iis quæ habẽtur in fine sequentis cap. & in 1. d. 8. art. 5. ad 3. Item de ver. quæst. 28. artic. 2. ad 8. propositio sancti Thomæ non aliter intelligenda est quàm de participatione secundum substãtiam, ita scilicet quòd substãtia vnius sit in altera tanquã intra essentiã eius operans, & participatione suæ substantiæ aliã bonã efficiens. sic enim solus Deus est participabilis à mente humana: quia ipse solus intra eius essentiã operatur, ipsam creans & conseruans in esse, & ipse solus est sua bonitas, vt dici possit quòd suæ essentiæ & substantiæ participatione mens humana est bona: nulla autem creatura dat aut conseruat esse mentis humanæ, licet possit causare aliquod spirituale lumen in ipsa, nec etiã eius bonitas est eius substantia, sed est aliquid essentię superadditum: ideo si qua bonitas ab ipsa causatur in mente humana, ipsa creatura non dicitur participari secundum suam substantiam, sed secundum perfectiones superadditas: neque dicitur esse intra substantiam mentis, sed extrinsecus aliquid operari. Ad dubium ergo dicitur quòd non loquimur hic de participatione formæ à materia, nec de participatione qua participans habet partem essentiæ rei participatæ: sed de participatione qua effectus participat secundum suam substantiam & secundum suum esse ipsam virtutem & essentiam causæ, & etiam de participatione qua forma exemplaris dicitur participari secundum suam substantiam ab exemplato, inquantum exemplatum est quædam participata seu imperfecta similitudo substantiæ sui

Universidad de Deusto
Biblioteca

es explaria: & sic patet quòd nulla creatura, sed solus Deus est à mente humana participabilis. Posset autē ad prædictas rationes respondēri, quòd prædicta opera in rationibus enumerata spiritui sancto attribuuntur, nō per authoritatem sicut Deo, sed per ministerium. Sed contra arguit sanctus Thomas authoritate Apostoli dicentis 1. Corinth. 12. postquam diuersa dona enumerauit, Hæc omnia operatur, &c. ex quibus verbis dat intelligere spiritum sanctum Deum esse, tum quia ipsum dicit operari ea quæ suprà dixerat operari Deum, tum quia cum eum pro suæ voluntatis arbitrio operari constituerit.

ADVERTENDVM quòd differentia est inter eum qui operatur per authoritatem, tanquam videlicet Dominus, & eū qui operatur tanquam minister, quia is qui operatur vt Dominus operatur vt vult: is autem qui operatur vt minister, operatur non secundum suæ voluntatis arbitrium, sed secundum voluntatem eius cuius est minister. iccirco bene infert san. Tho. spiritum sanctum Deum esse, ex eo quòd ea quæ Deo tanquam eius proprij effectus attribuuntur, ipse pro suo diuidit arbitrio & operatur.

Quòd spiritus sanctus sit subsistens persona.
Cap. 23.

SED QVIA quidam spiritum sanctum asseruut non esse personam subsistētem, sed vel ipsam diuinitatem patris & filij, vt quidam Macedoniani dixisse perhibētur: vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis à Deo nobis donatam, puta sapientiam vel charitatem vel aliquid huiusmodi quæ participātur à nobis sicut quædam accidentia creata. Contra hoc ostendendum est spiritum sanctum non esse aliquid huiusmodi. Non enim formæ accidentales propriè operantur, sed magis habens eas pro suæ arbitrio voluntatis. homo enim sapiens vtitur sapientia cum vult: sed spiritus sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, vt ostēsum est: non igitur est æstimandus spiritus sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis. *Prima conclusio.*

2 Item, spiritus sanctus, vt ex scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanæ mentis. Dicit enim Apostolus ad Roman. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. & 1. ad Corinth. 12. Alij per spiritum datur sermo sapientiæ: alij sermo scientiæ secūdum eundem spiritum: & sic de aliis. non ergo spiritus sanctus est æstimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanæ: cum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

Quòd autem in nomine spiritus sancti designetur essentia patris & filij, & sic à neutro personaliter distinguatur: repugnat his quæ diuina scriptura de spiritu sancto tradidit. Dicitur enim Ioānis decimoquinto, quòd spiritus sanctus procedit à patre: & Ioannis sexto, quòd accipit à filio: quod non potest de diuina essentia intelligi: cum essentia diuina à patre non procedat, nec à filio accipiat. oportet igitur dicere quòd spiritus sanctus sit subsistens persona. *Secunda conclusio.*

2 Item, sacra scriptura manifestè de spiritu sancto loquitur tanquam de persona diuina subsistente. dicitur enim Actuum 13. Ministrantibus illis Domino & ieiunantibus dicit illis spiritus sanctus: Segregate mihi Barnabam & Saulū in opus ad quod assumpsi eos. & infrà: Et ipsi quidem missi à spiritu sancto abierunt. & Actuū decimo quinto dicitur: Dicunt Apostoli, Visum est spiritui sancto, & nobis, nihil vltra imponere oneris vobis, &c. quæ de spiritu sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. est igitur spiritus sanctus subsistens persona.

3 Amplius, cum pater & filius sint personæ subsistētes, & diuinæ naturæ: spiritus sanctus non connumeraretur eisdē nisi ipse esset persona subsistens in diuina natura. connumeratur autem eisdem, vt patet Matth. vlti. dicēte Domino discipulis: Euntes docete omnes gētes, baptizātes eos in nomine patris & filij & spiritus sancti. & 2. ad Cor. vlt. Gratia Domini nostri Iesus Christi, & charitas Dei, & communicatio sancti spiritus sit semper cum omnibus vobis. & Ioan. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in cælo, pater, verbum, & spiritus sanctus: & hi tres vnum sunt. Ex quo manifestè ostēditur quod nō solùm sit persona subsistens sicut patet & filius: sed etiā eū eis essentiæ habeat vnitatē. Posset autem aliquis cōtra prædicta calumniari, dicēs aliud esse spiritū Dei, & aliud spiritū sanctū, nā in quibusdā præmissarū authoritatum nominatur spiritus Dei, in quibusdan verò spiritus sanctus: sed quod idē sit spiritus Dei, & spiritus sanctus manifestè ostenditur ex verbis Apost. dicentis 1. ad Cor. 2. vbi cū præmisisset: Nobis reuelauit Deus per spiritū sanctum: ad huius confirmationem inducit: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. & postea concludit: Ita & quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei. ex quo manifestè apparet quòd idem sunt spiritus sanctus & spiritus Dei. *Instantia contra præd. dicta.* *Confirmatio dictorum conclusionis.*

1 Itē, apparet ex hoc quod Matth. 10. Dominus dicit: Nō est vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. Loco autē istorū verborū Marcus dicit: Nō estis vos loquētes, sed spiritus sanctus. manifestū est igitur idē esse spiritū sanctū & spiritum Dei. Sic ergo cū ex præmissis authoritatibus multipliciter appareat spiritū sanctū non esse creaturā, sed verum Deū manifestū est quòd non cogimur dicere eodē modo esse intelligēdum quòd spiritus sanctus mētes sanctorū impleat, & eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur. Habetur enim Ioā. 13. de Iuda quòd post bucellam introiuit in eum Satanas. Et Actuum 5. dicit Petrus, vt quidam libri habent, Anania, cur impleuit Satanas cor tuum? Cum enim diabolus creatura sit, vt ex superioribus est manifestum: nō implet aliquem participatione sui: neque potest mentem inhabitare sua participatione, vel per suam substantiā: sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitiæ. vnde & Paulus dicit ad quendam Actuum decimotertio, O plene omni dolo, & omni fallacia. Spiritus autem sanctus cum Deus sit, per suam substantiam mētem inhabitat, & sui participatione bonos facit. ipse est enim sua bonitas, cum sit Deus: quod de nulla creatura verum esse potest: nec tamen per hoc remouetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

Super cap. 18.

ROBATO quòd spiritus sanctus sit Deus, vult sanctus Thomas ostendere quòdsit etiam subsistens persona contra dicentes ipsum esse diuinitatem patris & filij, & contra dicentes ipsum esse aliquam accidentalem perfectionem mentis, sapientiam videlicet, vel claritatem, vel aliquid huiusmodi. Ostenditur enim quòd non est aliquid huiusmodi, & arguitur primò quòd accidentalis forma non sit, secundò quod nō sit patris & filij diuinitas. Primum ostenditur dupliciter. Primò, spiritus sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, vt patet ex dictis superius, formæ autem accidentales non proprie operantur, sed magis habens eas vtitur eis pro suo arbitrio, ergo &c. Secundò, spiritus sanctus est causa omnium perfectionum humanæ mentis, vt patet Rom. 5. Charitas Dei, &c. & 1. ad Corinth. 12. Alij per spiritum. ergo &c. Secundum verò, scilicet quòd nomine spiritus sancti nō designatur essentia patris & filij tanquam à neutro personaliter distinguatur, ostenditur tripliciter. Primò spiritus sanctus procedit à patre, Ioannis quinto: & accipit à filio, Ioannis sexto. Sed neutrum horum conuenit essentiæ diuinæ. ergo & cætera. Secundò, sacra scriptura manifestè de spiritu sancto loquitur tanquam de persona diuina subsistente, vt patet Actuum decimotertio, & 15. ergo &c. Tertiò, spiritus sanctus cōnumeratur patri & filio, quæ sunt personæ

næ subsistētes & diuinæ naturæ, ergo &c. probatur ante. ex eo quod dicitur Matth. vlt. Euntes, &c. & 2. Cor. vltimo, Gratia Domini, &c. & 1. Ioā. vlt. Tres sunt, &c. Si quis diceret aliud esse spiritum sanctum & aliud spiritum Dei. in quibusdam enim præmissarum authoritatum nominatur spiritus Dei, in quibusdam verò spiritus sanctus, manifestè ostenditur quòd idem sit spiritus Dei, & spiritus sanctus, ex processu Apostoli primæ Corin. 6. & ex eo quod vbi Mat. 10. dicitur Spiritus patris vestri, Marcus dicit, Spiritus sanctus. ex istis infert sanctus Thomas quòd non cogimur dicere eodem modo intelligendum esse spiritum sanctum mētes sanctorum implere, & eas inhabitare, sicut diabolus aliquos implere & inhabitare dicitur. Ioan. 13. & Actu. 5. quia diabolus cum sit creatura, non implet aliquem neque inhabitat participatione sui vel per suam substantiam, sed tātùm per effectum suæ malitiæ, vt habetur Act. 13. O plene, &c. Spiritus autem sanctus, cum sit Deus per suam substantiam, mētem inhabitat, & sui participatione bonos facit: nec tamen per hoc remouetur, quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est quòd duobus modis potest intelligi substantiam spiritualem mentē hominis implere. vno modo per effectum suæ virtutis, quia videlicet aliquis effectus virtutis ipsius ab ipsa causatur in mente. alio modo per propriam substantiam. Primo modo substantia spiritualis creata potest mentem hominis implere & inhabitare: quia aliquem effectum in ipsa causare potest directè vel indirectè agendo: vt in superioribus est ostensum: non autem potest secundo modo inhabitare: sed Deus vtroque modo implet mentem hominis potest: & ideo postquam dixit san. Tho. quòd spiritus sanctus secundum suam substantiam mentes sanctorum inhabitat dando illis esse, vt in cap. præcedenti est ostensum, addidit quòd non excluditur per hoc quin per effectū suæ virtutis eas inhabitet. nam virtutes à Deo in mente causantur.

SED tunc occurrit dubium: nam substantia spiritualis ibi est secundum suam substantiam vbi operatur. si ergo operatur aliquid in mentibus sanctorum, illuminando videlicet aut aliquid aliud agendo: sequitur quòd in mentibus sanctorum sit secundum suam substantiam, ergo non tantùm per effectum suæ virtutis.

PRO huius solutione aduertendum est ex doctrina san. Tho. 2. sen. distin. 8. art. 5. ad tertium, quòd cum esse intra aliquid sit esse intra terminos eius secundum quòd substantia spiritualis est intra terminos alicuius, ita dicitur esse intra ipsum. Cum autē duplex sit terminus rei, scilicet terminus corporalis quantitatis, vt inuenitur in corporibus: & terminus essentiæ, vt inuenitur in omni creatura: intra terminos corporalis quantitatis substantia spiritualis esse potest: quia intra illos potest operari, nō autem potest esse intra terminos essentiæ, neque sicut pars, neque sicut virtus dans esse: quia esse maximè rerum spiritualiū est per creationem, vt ostensum est in præcedentibus: ideo potest esse substantia spiritualis intra corpora, & ipsa corpora implere & inhabitare secundum terminos corporeæ quantitatis, non autem potest esse intra mentem humanam quæ nullos habet terminos corporeæ quantitatis, sed tantùm essentiæ, intra quam intrat & operatur solùm is qui dat esse menti, scilicet ipse Deus, quanuis etiam substantia creata circa ipsam mentem aliquid possit extrinsecus operari, quod est esse in ipsa per suæ virtutis effectum. Cum ergo dicitur quòd substantia spiritualis ibi est secundum substantiam vbi operatur, dicitur quòd si proprionaliter sumantur ibi esse & ibi operari, sic propositio est vniuerse falsa. substantia enim spiritualis si in aliquo operatur tanquam intra ipsius terminos operans, intra illud est, & illud inhabitat. similiter si in aliquo est tanquam extrinsecus operans aliquid in ipso, extrinsecus est in eo, quod tamen impropriè est vnam substantiam esse in alia. vnde & si subsumatur minor ad hunc sensum, quòd substantia creata aliquid operatur in mētibus sanctorum tanquam intra ipsarum terminos operans, falsa est. Si verò subsumatur ad alium sensum, videlicet quòd operatur in mentibus sanctorum tanquam extrinsecus operans, & non intra essentiam, tunc vera est, & vera cōclusio, scilicet quòd substantia creata sit secundum substantiam in mentibus sanctorum tanquam aliquid extrinsecum, quod tamen (vt dicebatur) est impropriè dictum. Si verò sumatur dicta propositio ad hunc sensum, quòd in ea re in qua operatur quomodocunque substantia spiritualis, siue inquam intra terminos rei agen-lo, siue extrinsecus aliquid operando, intra ipsam est, & ipsam implet aut inhabitat, falsa est. A doctoribus autem ponitur ibi esse vbi operatur, ad hunc sensum, quòd in eo loco est secundum substantiam suam in quo est corpus in quod operatur: & sic habet veritatem.

Quomodo intelligenda sunt quæ de spiritu sancto dicuntur.
Caput 19.

SANCTARVM igitur scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de spiritu sancto tenemus, quòd verus sit Deus subsistens, & personaliter distinctus à patre & filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas vtrinque accipi debeat, vt ab impugnationibus infidelium defendatur. Ad cuius euidentiā præmitti oportet, quòd in qualibet intellectuali natura oportet inueniri volūtatem. intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, inquantum est intelligens: sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam: res autem naturalis per formā qua perficitur in sua specie, habet inclinationē in proprias operationes, & proprium finem quem per operationes consequitur. quale enim est vnūquodque, talia operatur, & in sibi conuenientia tendit: vnde etiam oportet quòd ex forma intelligibili consequatur in intelligēte inclinatio ad proprias operationes, & proprium finem. hæc autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quæ est principium operationum quæ in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur. finis enim & bonū est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inueniri etiam & voluntatem. cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, vt desiderare, delectari, odire, & huiusmodi: omniū tamen amor & vnum principium & communis radix inuenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim (vt dictum est) sic se habet in rebus intellectualibus, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quæ & naturalis appetitus dicitur. ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quòd res naturalis habet affinitatē & conuenientiā secundū formam quam diximus esse inclinationis principiū, cum eo ad quod mouetur: sicut graue cum loco inferiori: vnde etiā hinc oritur omnis inclinatio volūtatis, eò quòd per formā intelligibilē aliquid apprehenditur vt cōueniens vel afficiēs. Affici autē ad aliquid inquantū huiusmodi, est amare ipsum. omnis igitur inclinatio voluntatis & etiā appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quòd aliquid amamus, desideramus illud si absit: gaudemus autē cum adest: & tristamur cum ab eo impedimur: & odimus quæ nos ab amato impediunt, & irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur, non solùm est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen & aliter. In intellectu enim est secūdum similitudinem suæ speciei: in voluntate autem amātis est sicut terminus motus in principio motiuo proportionato per conuenientiam & proportionem quam habet ad ipsum: sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione leuitatis secūdum quam habet proportionē & cōuenientiā ad talē locū: ignis verò generatus est in igne generante per similitudinē suæ formæ. Quia igitur ostē sum est quòd in omni natura intellectuali est voluntas: Deus autē intelligēs est, vt in primo* ostēsum est: oportet quòd in ipso sit voluntas, nō quidem quòd voluntas Dei sit aliquid eius essentiæ superueniens, sicut nec intellectus: vt suprà ostensum est: sed voluntas Dei est ipsa eius substantia: & cum intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia: sequitur quòd vna res sint in Deo intellectus & voluntas. Qualiter autem hæc quæ in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint vna res: ex his quæ in primo* dicta sunt, potest esse manifestum. Et quia ostensum est in primo* quòd operatio Dei sit ipsa eius essentia, & essentia sit eius volūtas: sequitur quòd in Deo nō est vo- *Cap. 45. *Cap. 32. 1. lib. c. 46. *Cap. 92. 1. lib. c. 75.

Universidad de Deusto
Biblioteca

luntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. ostensum est autem quòd omnis actus voluntatis in amore radicatur: vnde oportet quòd in Deo sit amor: & quia (vt in primo ostensum est) proprium obiectū diuinæ voluntatis est eius bonitas: necesse est quòd Deus primò & principaliter suam bonitatē & seipsum amet. Cum autē ostensum sit quòd amatū necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet: necesse est quòd ipse Deus sit in sua voluntate vt amatum in amante: est autem amatum in amante secundū quòd amatur: amare autē quoddā velle est: velle autē Dei est eius esse, sicut & voluntas eius est eius esse: esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, nō est esse accidentale sicut in nobis, sed essentiale: vnde oportet quòd Deus secundū quòd cōsideratur vt in sua voluntate existēs, sit verè & substantialiter Deus. Quòd autē aliquid sit in volūtate vt amatum in amāte, ordinem quendā habet ad conceptionē quæ ab intellectu cōcipitur, & ad ipsam rem cuius intellectualis cōceptio dicitur verbum. nō enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quòd in se bonū est. necesse est igitur quòd amor quo Deus est in voluntate diuina vt amatum in amāte, & à verbo Dei & à Deo cuius est verbū procedat. Cum autē ostēsum sit quòd amatum in amāte nō est secundū similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente: omne autē quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundū similitudinē speciei à generāte: relinquitur quòd processus rei ad hoc quòd sit in voluntate sicut amatum in amāte, nō sit per modum generationis: sicut processus rei ad hoc quòd sit in intellectu, habet rationem generationis, vt suprà ostensum est. Deus igitur procedēs per modum amoris, non procedit vt genitus: neque igitur filius dici potest. * Sed quia amatum in voluntate existit vt inclinans & quodāmodo impellens intrinsecus amātem in ipsam rem amatā: impulsus autem rei viuentis ab interiori, ad spiritum pertinet: conuenit Deo per modum amoris procedēti, vt spiritus dicatur, eius spiratione quasi quadam aspiratione existēte. Hinc est quod Apostolus spiritui & amori impulsum quendā attribuit. dicitur enim Romanorum octauo: Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. & secundæ ad Corinth. 5. Charitas Christi vrget nos. * Quia verò omnis intellectualis motus à termino denominatur: amor autem prædictus est quo Deus ipse amatur: cōueniēter Deus per modum amoris procedens dicitur spiritus sanctus. ea enim quæ Deo dicata sunt, sancta dici consueuerunt.

quare dicatur spiritus.

Super cap. 19.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quoniam spiritus sanctus & est Deus, & est persona subsistēs à patre & filio realiter distincta, vt ab infidelibus huiusmodi veritas defendatur, quomodo hoc accipi debeat ostendit: & primò præmittit quædā necessaria ad propositum. Secundò declarat intentum. Primum quod præmittur, est quòd in omni intelligēte oportet voluntatē inueniri. probatur, sicut res naturalis sit actu in esse naturali per propriam formam: ita intellectus sit in actu inquantum est intelligens per formam intellectualem: sed res naturalis per propriā formam habet inclinationē in proprias operationes, & in proprium finem quem per eas consequitur: quia quale vnum quodque est, talia operatur, & in sibi conuenientia tendit: ergo & in intelligente ex forma intelligibili sequitur inclinatio ad proprias operationes & proprium finem, hanc autem dicimus voluntatem. in nobis enim voluntas est principium operationum quæ in nobis, id est, nostra potestate sunt, quibus intellectus propter finem operatur, cum finis & bonum sit obiectum voluntatis: ergo, &c.

intellectus dupliciter fit in actu.

ATTENDENDVM primò quòd intellectus & est proprietas naturæ intelligibilis tanquam accidentalis forma ipsam naturaliter concomitans, & est talis proprietas per quā natura intelligibilis intelligit: ideo dupliciter potest dici fieri in actu. Vno modo inquantū est naturalis proprietas, alio modo inquantum ad intelligendum ordinatur. Primo modo fit in actu inquantum inhæret naturæ intelligibili, sicut & quælibet alia forma accidentalis est in actu per hoc q̄ suo inhæret subiecto. Secundo autē modo fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibilis. Vt ergo ostenderet san. Tho. de quo modo actualitatis intellectus intelligebat, non dixit absolutè quod sit in actu per formam intelligibilem, sed addidit inquantū est intelligens, dās intelligere, quòd intendit de actualitate ipsius secundum quòd constituitur in actu intelligendi.

ATTENDENDVM secundò quod cū ad hoc dantur potentiæ, vt natura per illas tendat in propria obiecta, & obiectū voluntatis sit finis & bonū, pertinet ad voluntatem vt illarū operationum quibus natura intelligibilis tendit ad finem & bonū, sit principium. Quod ergo addit san. Tho. finis enim & bonum est obiectum voluntatis, ponitur tāquam ratio eius quod dictū est, voluntatē esse principium operationū quibus intellectus, id est natura intellectualis operatur propter finē. Si enim obiectū voluntatis est finis, oportet vt per ipsam voluntatem natura intelligibilis tendat ad finem, & sic quòd sit principium operationum quæ à natura intelligibili ordinantur ad finem.

SED circa rationem qua probatur in natura intelligibili esse voluntatem ex conditione, scilicet formæ naturalis, dubitatur. Ex hac enim non videtur concludi quòd volūtas sit in natura intelligibili, tanquam potentia particularis ab intellectuali forma & intellectu distincta, quod videtur intendere san. Tho. Nam cum inclinatio consequens formā naturalem non sit aliqua forma à naturali forma distincta, sed sit ipsa forma cum habitudine ad finem, eodem modo dici poterit quòd formam qui dem intelligibilem sequitur inclinatio in bonum intelligentis, & in eius propriā operationē: sed talis inclinatio non est aliquid distinctum à forma ipsa intelligibili, & sic non sequitur in natura intelligibili esse voluntatem tanquam potentiam per se ab aliis distinctam.

Quomodo quælibet forma naturalis est principium suæ propriæ operationis.

AD HVIVS euidentiam cōsiderandum est primò quòd per illam comparationem non intendit san. Tho. omnimodam ponere similitudinē inter inclinationem cōsequentem formam naturalem & inclinationē consequentem formā intelligibilem, sed intendit secundum quandam proportionalitatem arguere, quòd scilicet sicut ad formam naturalem sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem suo modo: ita secundum modum conuenientem naturæ intelligibili ad formam intelligibilem sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem intelligentiæ. Considerandum secundò ex doctrina tradita de veri. quæstione vigesimasecunda, articulo tertio, quod proprius modus animorū est vt ad ea opera quæ sūt ipsorum propria, speciales potentiæ deputentur, in quo ab inanimatis differunt. ideo vbi inuenitur aliqua operatio quæ secundum aliquem modū est propria animatorum, licet & inanimatis aliquo modo conueniat, oportet specialem potentiam illi adaptare: sicut quia mouere localiter à seipso, est animalium proprium, ad motum localem animalium datur specialis potentia quæ vis motiua dicitur. Appetere autem speciali modo conuenit animalibus inquantum inuenitur in eis appetitus, & mouens appetitum. bonum enim apprehensum, & per consequens existens in apparente, mouet appetitum, ideo specialis potentia quæ dicitur appetitus, ad hunc actū ordinatur. In natura verò intellectuali est adhuc altior modus: quia non solūm est in ipsa appetitus & mouens appetitum, scilicet bonum apprehensum per intellectum, sed etiam ipse actus appetendi est liber, inquantum in potestate appetentis est appetere bonum apprehensum per intellectum, & non appetere: ideo oportet & appetitum naturæ intelligibilis qui voluntas dicitur, specialem potentiam esse ab aliis distinctam. Ratio ergo sancti Thomæ efficax est: quia sufficit ipsi probare quòd in natura intelligibili sit inclinatio in propriam operationem & in bonum eius tanquam finis. constat enim quòd proprius modus ipsius est vt inclinatio sit in natura intelligibili inuenitur formam consequens intellectam, habeat specialem potentiā ab aliis distinctam, sicut & particulari modo sibi actus conuenit appetendi. Secundum quod præmittit sanctus Thomas, est, quòd omnium actuum voluntatis amor est principium & communis radix. Probatur duplicitèr. Primò ratione sic: Ex hoc oritur inclinatio naturalis, quòd res naturalis habet affinitatem & conuenientiam secundum formam quæ est inclinationis principium, cū eo ad quod mouetur, vt patet in grauitergo & omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quòd per formam intelligibilem aliquid apprehenditur vt conueniens vel afficiens: afficit autem ad aliquid inquantum huiusmodi, est amare ipsum, ergo, &c. Secundò probatur inductiuè: quia videlicet ex hoc quòd aliquid amamus, desideramus illud si abest, gaudemus cum adest, tristamur cum abeo impedimur, & odimus quæ nos ab ipso impediunt, & irascimur contra ea.

Quomodo quælibet forma naturalis est principium suæ propriæ operationis.

AD euidentiam rationis cōsiderandum est ex doctr. S. Tho. 1.2.q.25.arti.2.q.27.arti.1.& q.28.arti.1. quòd amor nihil aliud est quàm aptitudo siue proportio & cōplacentia appetitus ad bonum. dicitur enim quis bonū aliquid amare inquantū illi afficitur, & in eo complacet tanquam in aliquo sibi conuenienti & proportionato. ideo volens S. Tho. ostendere amorē esse communem radicem omnium actuū voluntatis, assumit quòd omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quòd aliquid apprehenditur vt conueniens, & afficiens id est, vt perfectiuū appetentis, & ipsum ad se trahēs. vult enim habere quòd ex hac apprehensione prima inclinatio voluntatis est complacētia in tali bono, & affectio ad illud, in quo ratio amoris consistit: & ideo sicut illa apprehensio est origo simpliciter omniū actuum voluntatis, ita amor qui est primus actus volūtatis illam apprehensionē concomitans, est inter omnes actus voluntatis primus, & omnium aliorum actuum principium & origo. Tertium quod præmittit S. Tho. est quòd id quod amatur, est in intellectu amantis, & in voluntate, sed diuersimodè: quia in intellectu est secundum similitudinem suæ speciei, sicut ignis genitus in igne generante: in voluntate autem amantis, sicut terminus motus in principio motiuo per conuenientiam & proportionem quam habet ad ipsum, sicut locus sursum est quodammodo in graui.

Secundum quod amatum est in amante per affectum.

ADVERTENDVM quòd sicut res intellecta dicitur esse in intelligente per similitudinem suæ formæ, non quia ipsa res secundū suum esse naturale informet intellectū, sed quia in intellectu est forma quædā intelligibilis, quæ est rei intellectæ similitudo, ita quòd rem intellectā esse in intellectu, nihil aliud est quàm in intellectu esse ipsius similitudinem: ita rem amatam esse in amante sicut terminus motus est in principio motiuo per conuenientiam & proportionem, non est rem amatam inhærere amanti secundum suam essentiam aut secundū suam similitudinem, sed in amāte esse aliquam cōplacentiam & proportionem atque affectionē per quam in ipsam inclinetur rem amatam. per talem enim connaturalitatem & affectionem siue complacentiam quæ est amor, amans est quodamodo res amata: sicut vna res quæ est alteri proportionata, & est principium motiuum in illam, est quodāmodo ipsa. Dicitur autem amatum esse in amantis voluntate sicut in principio motiuo. quia in voluntate existens causat desiderium rei amatæ si est absens, & est causa & principium omnis alterius motus quo in rem amatam amans mouetur. De hoc etiam habes à sancto Thoma 1.2.q.28. arti.2. Hinc patet error Aureoli apud Capreolū in primo, distinct.10. putantis amatum non posse esse in amante nisi sit in ipso per essentiam aut per similitudinem. dicitur enim quòd est alius modus, scilicet per affectionem & complacētiam, aut per quandam habitualem inclinationem ex frequentatione actus amandi in voluntate derelictam. Ex istis S. Thomas vt propositum ostēdat infert primò, quòd in Deo est voluntas, quum sit intelligens, nō quidem quòd sit aliquid superadditum essentiæ, sed est ipsa Dei substantia, sicut & intellectus: & cùm etiam intellectus Dei sit eius substantia, sequitur quòd vna res sit in Deo intellectus & voluntas.

ADVERTENDVM quòd in absoluris quidem valet ista consequētia, hoc est diuina substātia, & illud est diuina substantia, ergo hoc & illud sunt vna res: quia cū vnum nihil aliud sit quàm substātia diuina, & similiter aliud, non apparet in illis per quid habeant realiter distingui. sed in his quæ relatiuè opponuntur nō tenet talis consequentia propter ipsam relatiuam oppositionē, quæ realem distinctionē exigit inter ea quæ relatiuè opponuntur. Nō enim valet, pater est Dei essentia, & filius est Dei essentia, ergo pater & filius sunt vna res: quia licet sint diuina essentia, habent tamen oppositas relationes, quarū vna nō est alia, licet & ipsæ à diuina essentia nō distinguātur: quarum & hæc possint vna res dici, si nomen rei pro absoluto sumatur. sed de his inferius erit latior sermo. Infert secundò quòd in Deo est amor: quia voluntas in Deo est secundū actum, non autem secundū potētiam vel habitum, id est, semper est in actu volendi, cùm operatio Dei sit eius essentia, & eius essentia sit eius voluntas. omnis autē actus voluntatis in amore radicatur.

Infert tertiò quòd necesse est vt Deus sit in sua voluntate, sicut amatum in amāte: quia quum proprium obiectū diuinæ voluntatis sit eius bonitas, necesse est quòd Deus seipsum & suā bonitatem primò & principaliter amet. ostensum est autē quòd amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis. Infert quartò quòd Deus secundum quòd consideratur vt in sua voluntate existens, est verè & substantialiter Deus. probatur: amatum est in amante secundum quòd amatur. amare quoddā velle est, quia videlicet amare est velle bonū: velle Dei est eius esse, sicut & eius voluntas: ergo esse Dei in voluntate, non est esse accidentale vt in nobis, sed essentiale: ergo &c.

ADVERTENDVM quòd Deū secundum quòd est in sua voluntate, esse verē & substātialiter Deum, nihil aliud est quàm amorē quo Deus seipsum amat, esse substantialiter Deū. Dictum est enim superius quòd amatū esse in voluntate amantis, nihil aliud est quàm in voluntate esse affectionem & complacētiam siue amorē ad ipsum: & ideo si esse amoris Dei, quod est velle diuinum per quod producitur, sicut esse verbi est intelligi, & consequenter intelligere, vt superius est dictum, est idem quod diuinū esse: sequitur Deum secundum quòd est in sua voluntate, esse verū & substantialiter Deū. Infert quintò quòd amor quo Deus est in voluntate diuina vt amatū in amante, & à verbo Dei, & à Deo cuius est verbū, procedit. probatur, quia amatum esse in voluntate amantis, ordinē quendā habet & ad conceptionē qua ab intellectu concipitur, quia non amaretur nisi aliquo modo cognosceretur: & ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: quia nō solùm amati cognitio amatur, sed etiam ipsum secundum quòd in se bonum est.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas breuitati studēs, ex hoc quòd amatum habet quendā ordinē ad conceptionem intellectus, statim concludit ipsum à verbo Dei procedere, cùm tamen in illa consequētia multa implicentur. supponit enim in diuinis non esse aliū ordinem realē quàm ordinem originis. vnde si amatum habet ordinē ad conceptionem intellectus, oportet illum esse ordinem originis. constat autem illum non esse ordinem quo cōceptio procedat ab amore, cùm amor conceptionem intellectus præsupponat. ideo si est ordo inter illa, necesse est vt amoris ad verbum & ad conceptionem intellectus sit ordo tāquam ad id à quo originatur & procedit.

Verbū necessarium esse causā volitionis effectiuè non potest haberi ex eo q̄ bonum diuinum est amoris principium quasi effectum.

ATTENDENDVM quoque quòd ex hac ratione S. Tho. non potest haberi quòd bonū intellectū sit in nobis causa formalis effectiua volitionis, vt quidam Thomistarū voluerunt, sicut verbum in diuinis est productiuū amoris: quia quòd hoc sit in diuinis, est, quia non potest ibi esse alius ordo realis quàm ordo originis per modū efficientis, secundum quòd vna persona ab alia procedit: & ideo cū amor ad verbū realem ordinē habeat, necesse est vt in diuinis ille ordo sit talis ordo originis. hoc autē non est naturaliter scitū, sed credirum: in nobis autem potest esse ordo causæ finalis & formalis, & ille inuenitur inter verbū intellectus nostri & amorē, vt in superioribus est ostensum, non autem ordo originis effectiuæ: quia verbum nostri intellectus habet ex imperfecta sui actiuitate quòd solùm sit causa amoris quātum ad eius specificationē formaliter tantùm, non autem quantum ad exercitiū elicitiuè. Vnde ordo qui in nobis est vnius rationis, in diuinis alterius rationis est.

Infert sextò quòd Deus procedens per modum amoris, non procedit vt genitus, & consequenter filius dici non potest. Probatur, quia amatum non est in a te secundum similitudinē speciei. omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei à generante.

Amor inquantum huiusmodi non procedit secundum rationem similitudinis in eadem specie.

AD huius euidentiam considerandum est quòd amorē ad tria possumus comparare, scilicet ad rem amatam à qua aliquo modo causatur, scilicet per modum finis & formæ specificatis, vt superius est ostensum. ad ipsam voluntatē præcisè sumptam, & ad vtrunque simul tanquā ad totalem causam inquantū res amata vt cognita est voluntati ratio agendi per modum specificantis actum: ad nullum autem istorum cōparatus amor procedit in ratione similitudinis secundum eandem rationem speciei. Si enim comparemus amorē ad ipsam solam voluntatem, sic constat quòd non sunt similia secundum rationem speciei, amor productus & voluntas. Si etiam comparemus ad rē amatam, sic non procedit secundum rationem similitudinis: quia amor productus nō est similitudo rei amatæ, sed affectio & impulsus in ipsam. Si denique cōparemus ad vtrumque simul tanquam ad completam causam, sic etiā manifestum est quòd non procedit secundum rationem similitudinis, cum non sit similitudo formæ quæ est ratio agendi vt dictū est. dicitur enim propriè aliquid produci simile agenti, quando assimilatur agenti secundum formam quæ est sibi ratio agendi. Quia autem propria comparatio effectus ad suam causam est comparatio ad ipsam totalem causam, & secundum talem comparationē quod procedit per modū amoris, non procedit secundum rationem similitudinis, id est tanquam simile producenti. ideo absolutè inquit sanc. Tho. huiusmodi productionem non esse secundum rationem similitudinis, quia non producitur amor similis rei amatæ, quæ inquam secundū quòd est cognita, est voluntati ratio amandi. Si autem arguatur, quia omne agens præsertim naturale producit sibi simile secundum formā per quam agit: dicitur primò quòd duplex est similitudo: vna secundū conuenientiam in forma, alia secundum proportionem. Prima similitudo non requiritur inter omne agens & suum effectū: sed bene requiritur secunda, quæ in hoc consistit, vt agens habeat virtutem proportionatam ad talem effectum producendū, sicut

Quomodo omne agēs agat simile.

Universidad de Deusto
Biblioteca

est similitudo inter virtutem motiuã & motum siue vbi: & hoc modo conceditur esse similitudinẽ inter voluntatem & amorem: sed hæc ad rationem generationis non sufficit. Dicitur secundò quòd licet omne agẽs aliquo modo ageret sibi simile,non tamen oportet vt omne agat sibi simile secundũ eandem rationem speciei, quod ad rationẽ veræ generationis requiritur, & de qua intendit sanctus Thomas cum inquit amorẽ non procedere in ratione similitudinis. Patet enim in productionibus æquiuocis, puta cum aliquid à sole producitur in iis inferioribus,nõ esse similitudinem secundum eandẽ rationem speciei inter producens & productum. Ex his patet processionem per modũ amoris à processione verbi differre: quia in processione verbi ipsum verbum non solũ est simile rei intellectæ,cum sit eius similitudo expressa, & eiusdẽ rationis cũ ipsa:sed est etiam simile totali agenti, scilicet aggregato ex intellectu & specie intelligibili quæ est sibi ratio agendi tanquã forma intellectionis elicitiua: & ideo nõ est mirum quòd processio secundum intellectum habeat rationem generationis ad quam pertinet vt producatur aliquid simile generanti,non autem processio secundum voluntatem.

ADVERTENDVM autẽ quòd hîc loquitur sanctus Thomas absolutè de processione amoris inquãtum huiusmodi,non autem de tali processione indeterminata natura: quia in natura diuina quod procedit vt amor,est simile producenti: sed hoc non conuenit sibi inquantum est amoris processio absolutè,sed inquãtum est processio amoris diuini.oportet enim in diuinis omne procedens esse consubstantiale producenti, & & eiusdem naturæ cum ipso. Infert septimò quòd conuenit Deo per modum amoris procedenti, vt spiritus dicatur, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente.probatur, quia amarum est in amante vt inclinans & quodammodo impellens amantem in rem ipsam amatam: impulsus autẽ rei viuentis ab interiori ad spiritũ pertinet.Cõfirmatur auth.Apost.ad Ro.8.& 2.Cor.5.spiritui & amori impulsum quendã attribuentis.

ADVERTE quòd addit sanctus Thomas procedẽs per modum amoris spiritum dici,eius spiratione quasi quadã aspiratione existente,id est, existente quasi quadam vitali motione & impulsione,siue quadã attractione aut emissione aeris: quia vt dicitur inferius cap.23.nomen spiritus à respiratione animalium sumptum est, in qua aer cum quodam motu infertur & emittitur. Infert vltimò, quòd conuenienter Deus per modum amoris procedens dicitur spiritus sanctus.probatur, quia omnis intelligibilis motus à termino denominatur.amor autẽ prædictus est quo Deus amatur:supple ergo à Deo denominatur.ergo cõuenienter dicitur spiritus sanctus: quia supple cùm Deus sit sanctus,ea quæ Deo dicata sunt, sancta dici consueuerunt,id est,hæc denominatio vt sancta dicantur, illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur,& illi sunt dicata.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas ex dictis relinquit tanquam manifestum id quod intendebat declarare, scilicet quòd spiritus sanctus sit Deus,& sit personaliter distinctus à patre & filio.Ex hoc enim progressũ constat quòd idẽ est spiritus sanctus quod amor diuinus: ostensum est autem quòd diuinus amor est verè & subsãtialiter Deus,& quòd procedit à verbo Dei,& Deo cuius est verbum,id est,à patre & filio, & per consequens quòd ab ipsis personaliter distinguitur:ideo relinquitur spiritum sanctum & verè Deum esse,& à patre & filio esse personaliter distinctum.

An spirit. sanctus sit ipse actus amãdi, seu potius aliquid per actum amoris productum.

SED remanet dubiũ.viderur enim velle S. Thomas ex hoc processu quòd spiritus sanctus sit ipse actus amoris, quæ videtur esse opinio Scoti in 6.& 10.dist.1.imò etiã ipsius diui Thomæ primo sententiarũ,dist.32.q.1.non autẽ quòd sit aliquid per actum voluntatis productum:quia hîc videtur semper loqui de amore prout est actus voluntatis, præsertim cùm probat Deũ esse verè & subsãtialiter Deum secundum quòd cõsideratur vt in sua voluntate existens: quia amare est quoddam velle, & velle Dei est eius esse &c.hoc autẽ videtur repugnare ei quod dicitur 1.q.37.arti.1.vbi inquit sanctus Thomas quòd sicut ex hoc quòd aliquis rẽ aliquam intelligit,prouenit quædã intelligibilis conceptio rei intellectæ quæ dicitur verbum: ita ex hoc quòd aliquis rẽ aliquam amat, prouenit quædam impressio rei amatæ in affectu amantis:& hanc impressionem vocat spiritum sanctum. Respondetur quòd spiritus sanctus est profectò aliquid per actũ productum, vt manifestè patet loco allegato: & hoc etiam sentit sanctus Thomas hoc loco, cùm inquit amorẽ quo Deus est in voluntate diuina,vt amatũ in amante,à verbo, & à Deo cuius est verbũ,procedere:& cùm inquit hunc amorẽ esse quo Deus amatur.nomine enim amoris intelligit nõ ipsum actum amoris,sed id quod per talem actum amoris producitur. quia enim ea quæ ad voluntatem pertinent, nõ ita habẽt propria nomina,sicut ea quæ pertinent ad intellectum: ideo quandoque vno nomine vtimur ad significandum tam id quod per actum amandi producitur,quàm ipsum amandi actum. propter quod quãdoque dicit sanctus Thomas quòd spiritus sanctus est ipse actus amoris,vt patet primo sent.intẽdens quòd est aliquid actu amoris productum,sed nomine ipsius actus significatum. Quod autem adducitur particulariter ex verbis sancti Thomæ, nõ obstat:quia non vult per illa verba quòd Deus vt existẽs in voluntate,sit formaliter ipsum amare,& ipsum velle diuinũ,sed vult arguere,sicut in superioribus de verbo diuino arguebatur, quòd erat Deus,quia suum esse est ipsum intelligi, quod est idẽ secundum rem quod intelligere diuinum: intelligere autẽ Dei est suum esse.Vult ergo sic sanctus Thomas arguere,amatũ est in amante secundũ quòd amatur.i.per affectionem actu amandi productam qua amans in amatum inclinatur,& quodammodo impellitur: sed esse ipsius affectionis est amari.i.actus amoris passiuè productionis modo significatus:& ipsum amari est actus ipse qui dicitur amare ex parte voluntatis,& amari ex parte affectionis productæ: ergo esse amati secũdum quòd est in amante,est ipsum amare.tunc vltrà, ipsum amare est velle,ergo esse illius affectionis secundum quam est in volũtate,est velle:sed velle Dei est eius esse:ergo esse illius affectionis secundum quam Deus est in voluntate,est esse Dei, quod est esse subsãtiale,nõ autem esse accidentale, vt in nobis accidit.ergo ipsa affectio siue amor productus secundum quem dicitur Deus esse in voluntate,est verè & subsãtialiter Deus:quia esse diuinum non convenit nisi ei quod verè est Deus.

An spiritus sanctus per actum voluntatis productus.

SED huic determinationi videntur obstare verba san. Thomæ ver. q.4.arti.ad septimum.ponit enim ibi differentiam inter intellectum & voluntatem: quia intellectus habet aliquid in se procedens per modum operationis,& aliquid per modum operati:voluntas autem non habet aliquid in se procedens per modum operati,sed tantùm per modũ operationis: & sic videtur quòd spiritus sanctus qui per volũtatem producitur,non sit aliquid procedens per actum voluntatis,sed ipsa voluntatis operatio.

AD hoc respondetur primò quòd non vult excludere san. Thom.ibidem omne operatum aut productum ab actu volũtatis,sed tantùm productum quod sit similitudo rei volitæ, differunt enim intellectus & voluntas: quia intellectus per suum actum producit in seipso rei intellectæ similitudinem. conceptio enim intellectus est similitudo expressa rei intellectæ. voluntas autem non producit in se per actum amandi similitudinem rei amatæ, licet producat quandam formam per quam in rem amatam inclinatur, sicut graue per grauitatem ad locum deorsum inclinatur. & ista responsio haberi potest & ex iis quæ hoc loco dicuntur, & ex iis quæ habentur de veritate quæst.10. arti. 9. ad septimum. Secundò respondeti potest quòd quia ea quæ ad voluntatem pertinent,non sunt ita nota nec habent ita propria nomina,sicut ea quæ pertinent ad intellectum,ideo personæ per modũ voluntatis productæ nõ ita assignatur proprium nomen, quod personaliter tantùm dicatur: & quod sit proprium nomen rei productæ per actum voluntatis:sicut hoc nomen, verbum,assignatur ei quod per actum intellectus ad intra producitur,sed nomine ipsius operationis, scilicet nomine amoris significatur:ex quo sequitur quòd terminus per actum voluntatis productus non significatur per modũ termini, sed per modum operationis,cum amor per prius significet operationẽ quàm terminum operationis,ex hoc etiam optimè sequitur vt nomen amoris & essentialiter accipi possit si accipiatur vt nomen operationis absolutè, & personaliter,si, accipiatur vt nomen personæ.Cum ergo inquit san.Tho.volũtatem non habere aliquid in se procedens per modum operati, intelligitur quo ad modum significandi,& quo ad nominis proprietatem. Sensus enim est quod in voluntate non est aliquid quod habeat proprium & distinctum nomen significãs per modum operati sed id quod verè est operatum,habet nomen significans ipsum per modum operationis,scilicet nomen amoris.Hæc responsio manifestè haberi potest ex iis quæ dicit sanctus Thomas prima quæst.37.artic.1. Prima tamen responsio est melior: quia rationem huius differẽtiæ quæ adducitur in authoritate adducta inter intellectum & voluntatẽ assignat sanctus Thomas,cò quòd operatio voluntatis terminatur ad res in quibus est bonum & malum:operatio autem intellectus terminatur in mente in qua est verum & falsum,nullam autem ibi mentionem facit de proprietate nominationis. sed tamen nec illa sufficere videtur ad intentionem san. Thom.Nam in illa responsione ponit quòd amor non dicitur personaliter,sed bene verbum:quia in voluntate non est processio nisi per modum operationis,non autem per modum operati,in intellectu autem est processio per modum operati.Per hoc autem quòd non procedat in voluntate aliquid per modum similis,non tollitur quin amor dici possit personaliter,dummodo aliquid producatur in volũtate per modum operati. propter quod potest tertiò respondeti addendo ad re-

sponsionem quòd in voluntate non est aliquid productũ per modum operati,quod scilicet sit obiectum voluntatis per modum voliti, sed bene in intellectu aliquod operatum producitur quod est intellectus obiectum.per ipsum enim actum intelligendi producitur intrinsecè obiectũ intellectus in esse actuali intelligibili,non autem per actum voluntatis producitur. volitum in esse actuali voliti in ipsa voluntate. Cum hoc autẽ stat quòd in volũtate producatur aliqua impressio & inclinatio voluntatis in rem volitam. Patet autem hanc esse mentem sancti Tho.ibid.tum ex diuersa comparatione intellectus ad rẽ intellectam, & voluntatis ad rem volitam quam ibi ponit: tũ ex applicatione responsionis ad argumentum. Ex hoc enim quòd obiectum intellectus secundum esse quoddã intelligibile manifestè producitur in intellectu nostro, ideo proprium nomen producti & operati in intellectu habemus, nomen scilicet verbi,& ex hoc habet nomẽ verbi quòd dicatur personaliter: quia verò volitum non producitur in voluntate per actum voluntatis,ideo nullum nomẽ obiecti producti in voluntate habemus quod habeat in diuinis quantum est ex se personaliter dici: & quia etiam non ita manifestè apparet aliquid aliud per actum voluntatis in voluntate produci,licet aliquid producatur, nullum nomen proprium habemus ad significandum aliquid tale productum quod personaliter dicatur in diuinis: & ideo amoris nomẽ quod apud nos secundum communem vsum est nomen operationis,non autem operati, non ita habet quòd personaliter dicatur sicut nomen verbi, licet secundum quandam accommodationem etiam personaliter dicatur.

De effectibus attributis spiritui sancto in scripturis respectu totius creaturæ.

Cap. 20.

PERTET autẽ secundum conuenientiam prædictorum considerare effectus quos spiritui sancto sacra scriptura attribuit. Ostensum est enim in superioribus quòd bonitas Dei est ratio volendi quòd alia sint: & per suam voluntatem res in esse producit. amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum:vnde & quidam antiqui philosophi amorem deorum, causam omnium esse posuerunt, vt patet in primo Metaph.Et Diony.dicit in 4.cap.de diuinis nominibus *, quòd diuinus amor non permisit ipsum sine germine esse. Habitũ est autem ex præmissis quòd spiritus sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum.igitur spiritus sanctus est principiũ creationis rerum:& hoc significatur in Psalm. Emitte spiritum tuum & creabuntur. Ex hoc etiam quòd spiritus sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quandam impulsiuam & motiuam habet: motus qui est à Deo in rebus,spiritui sancto propriè attribui videtur.prima autem mutatio in rebus à Deo existens intelligitur secundum quòd ex materia creata informi species diuersas produxit: vnde hoc opus spiritui sancto sacra scriptura attribuit.dicitur enim Gen.1. Spiritus Domini ferebatur super aquas.vult enim Augustin. per aquas intelligi materiam primam super quam spiritus Domini ferri dicitur:nõ quasi ipse moueatur, sed quia est motionis principium.

Lib. 5.

2 Rursus,rerum gubernatio à Deo secundum quandam motionem esse intelligitur,secundum quòd Deus omnia dirigit & mouet in proprios fines. Si igitur impulsus & motio ad spiritum sanctum ratione amoris pertinet, conuenienter rerum gubernatio & propagatio spiritui sancto attribuitur. Vnde Iob 33.dicitur:Spiritus Domini fecit me. Et in Psal. Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. Et quia gubernare subditos, proprius actus domini est,conuenienter spiritui sancto dominium attribuitur. Dicit enim Apostol.2. ad Cor.3. Spiritus autem Dominus est.& in symbolo fidei dicitur: Credo in spiritum sanctum Dominum.

3 Item, vita maximè in motu manifestatur.mouentia enim seipsa, viuere dicimus:& vniuersaliter quęcunque à seipsis aguntur ad operandum. si igitur ratione amoris spiritui sancto impulsio & motio competit: cõuenienter etiam sibi attribuitur vita.Dicitur enim Ioã. 6. Spiritus est qui viuificat.& Ezech. 37. Dabo vobis spiritum, & viuetis.& in symbolo fidei nos in spiritum sanctum viuificantem credere profitemur: quod etiam & nomini spiritus consonat.nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem à principio vitæ in cætera membra diffusum.

Super cap. 20.

POSTQVAM determinauit S. Thomas de substãtia spiritus sancti, vult de effectibus qui ei attribuuntur inscripturis,determinare.Circa hoc autẽ duo facit. Primò determinat de effectibus illi attributis respectu totius creaturæ: secundò de iis qui sibi attribuuntur respectu creaturæ rationalis cap.sequenti. Quantum ad primum ostendit quòd conuenienter spiritui sancto attribuuntur effectus diuini toti creaturæ communes. Et primò arguit de creatione sic: Deus per suum voluntatẽ res in esse producit, & bonitas sua est ei ratio volendi quòd alia sint.ergo amor quo suam bonitatem amat,est causa creationis rerum,et 30 & spiritus sanctus. Confirmatur authoritate antiquorum philosophorum, amorem deorum causam omnium esse ponentium,vt patet primo Metaphys.& au horitate Dionysij 4.cap.de diuinis nominibus, dicentis quòd diuinus amor non permisit eum sine germine esse.Item auth.Psal. Emitte spiritum,&c.

ADVERTENDVM quòd diuina bonitas non est Deo ratio volendi quòd alia sint,nisi inquantum ipsa est volita & amata.ex amore enim suæ bonitatis vult Deus eam diffundere & communicare.ideo bene S.Tho.ex eo quòd ipsa diuina bonitas est Deo ratio quòd alia velit, infert amorem bonitatis ipsius esse causam creationis rerum. Secundò probat ipsum esse causam quòd Deus ex materia creata informi species diuersas produxerit:& arguit sic:Amor vim quandã impulsiuam & motiuam habet, ergo motus qui est à Deo in rebus, spiritui sancto per modum amoris procedenti attribuitur.sed prima mutatio in rebus à Deo existens intelligitur secundum quòd ex materia creata informi diuersas species produxit, ergo &c. Confirmatur authoritate Genes.primo: Spiritus Domini ferebatur super aquas, id est,super materiam primam, secundum Augustinum,tanquam motionis principium: quia videlicet affectio voluntatis diuinæ erat ad formandum diuersas species ex materia creata.

ADVERTENDVM quòd prima rerum productio non dicitur mutatio,sed creatio:quia nõ fuerunt res productæ secundum suam materiam ex aliquo subiecto,sed bene formatio & distinctio specierũ dicitur mutatio:quia ex materia prius creata diuersæ species sunt cõstitutæ, & hoc secundum Augustini expositionem. Dicitur autẽ hæc prima mutatio,quia nulla ipsam præcessit.prius enim intelligitur creari informis materia,deinde fiatim per diuersas formas actuari. Tertiò ostẽdit rerum gubernationem & propagationẽ spiritui sancto attribui,& arguit sic:Rerum gubernatio à Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quòd Deus omnia dirigit & mouet in proprios fines, ergo &c probatur consequentia,quia impulsus & motio spiritui sancto ratione amoris, id est, inquantum procedit vt amor,attribuitur. Confirmatur authoritate Iob 33.Spiritus Domini &c.Item Psal.Spiritus tuus &c. Quartò ostendit conuenienter sibi attribui dominium 2.Cor.3,& in symbolo.probatur,quia gubernare subditos proprius actus Domini est. Quintò ostendit quòd conuenienter sibi attribuitur vita,Ioan.6.& Ezech.37.& in symbolo.probatur, quia vita maximè in motu manifestatur.mouentia enim seipsa & sc ageutia ad operandum, viuere dicimus. impulsio autem & motio spiritui sancto inquantum est amor,conuenit.

Confirmatur,quia hoc etiam nomini spiritus cõsonat. Corporalis enim vita animalium inest per spiritum vitalem à principio vitæ in cætera membra diffusum.

Quomodo aliqui effectus attribuantur spiritui sancto.

ADVERTENDVM quòd effectus hîc enumerati nõ sic in scripturis intelligiuntur attribui spiritui sancto,quasi non sint toti trinitati communes: sed quia ipsi,secundum quandam appropriationẽ conueniunt propter conuenientiã ad modum suæ processionis, inquantũ includit essentiale attributi quod est voluntas, vt est de mente sancti Thomæ 1.q.45.ar.6.ideo rationes Scoti in 2.dist.1.contra sanctum Thomam non militãt, quibus arguere videtur quòd hiuc & spiritus sanctus non sint

patri ratio agendi secundum ea quę ipsis sunt propria, quasi differentię causalitates secundum suas proprietates ipsis conueniant, hoc enim non dicit sanctus Thomas.

De effectibus attributis spiritui sancto respectu rationalis creaturæ quantum ad ea quæ Deus nobis elargitur.

Cap. 21.

CONSIDERANDVM est etiã quãtũ ad effectus quos propriè in natura rationali facit, quòd ex hoc quòd diuinæ perfectioni vtcunque assimilamur, huiusmodi perfectio à Deo nobis dari dicitur: sicut sapiẽtia à Deo nobis donatur, secundũ quòd diuinæ sapiẽtiæ vtcunque assimilamur. cùm igitur spiritus sanctus procedit per modũ amoris quo Deus seipsum amat, vt ostensum est *: ex hoc quòd huic amori assimilamur Deũ amantes, spiritus sanctus à Deo nobis dari dicitur. Vnde Apostolus dicit ad Romanos 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritũ sanctum qui datus est nobis. Sciendũ tamen est quòd ea quæ à Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientẽ & exemplarem. In causam quidẽ efficientem, inquantũ virtute operatiua diuina aliquid in nobis efficitur. In causam verò exemplarẽ, secundum quòd id quod in nobis à Deo est, aliquo modo Deum imitatur. cùm ergo eadem virtus sit patris & filij & spiritus sancti, sicut & eadẽ essentia; oportet quòd omne id quod Deus in nobis efficit, sit sicut à causa efficiente simul à patre & filio & spiritu sancto: verbũ tamen sapiẽtiæ quo Deũ cognoscimus, nobis à Deo immissum, est propriè repræsentatiuũ filij. Et similiter amor quo Deũ diligimus, est propriũ repræsentatiuũ spiritus sancti: & sic charitas quæ in nobis est, licet sit effectus patris & filij & spiritus sancti, tamen quadã speciali ratione dicitur esse in nobis per spiritũ sanctũ. Quia verò effectus diuini non solùm diuina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, vt ex superioribus patet: nihil autem operari põt vbi non est: (oportet enim operans & operatum in actu esse simul sicut mouens & motũ) necesse est vt vbicunque est aliquis effectus Dei, ibi sit & ipse Deus effector. vnde cùm charitas qua Deũ diligimus, sit in nobis per spiritũ sanctum: oportet quòd ipse etiam spiritus sanctus in nobis sit quandiu charitas in nobis est. Vnde Apostolus dicit 1. ad Cor. 4 Nescitis quoniam templum Dei estis, & spiritus sanctus habitat in vobis? Quum igitur per spiritum sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est inquantũ huiusmodi: necesse est quòd per spiritum sanctum pater etiam & filius in nobis habitent. Vnde Dominus dicit Ioã. 14. Ad eum veniemus, scilicet diligentem Deum, & mansionem apud eum faciemus. & 1. Ioan. 3. dicitur: In hoc scimus quoniam manet in nobis, de spiritu quem dedit nobis. Rursus, manifestũ est quòd Deus maximè amat illos quos sui amatores per spiritum sanctum constituit. nõ enim tantum bonum nisi amando conferret. Vnde Prouerb. 8. dicitur ex persona Domini: Ego diligentes me diligo: non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos: vt dicitur 1. Ioan. 4. Omne autem amatum in amante est: necesse est igitur quòd per spiritum sanctum non solùm Deus sit in nobis, sed etiã nos in Deo. Vnde dicitur 1. Ioannis 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. & iterũ: In hoc intelligimus quoniã in eo maneamus, & ipse in nobis: quoniam de spiritu suo dedit nobis. Est autem hoc amicitiæ proprium, quòd amico aliquis sua secreta reuelet. Quũ enim amicitia coniungat affectus, & duorũ faciat quasi cor vnũ: non videtur extra cor suum aliquis illud potuisse quod amico reuelat. vnde & Dominus dicit discipulis Ioan. 15. Iã nõ dicã vos seruos, sed amicos meos, quia omnia quæ audiui à patre meo, nota feci vobis. Quia igitur per spiritum sanctũ amici Dei cõstituimur: conuenienter per spiritum sanctũ hominibus dicuntur reuelari diuina mysteria. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinth. 2. scriptũ est quòd oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se: nobis autem reuelauit Deus per spiritũ sanctũ. Et quia ex his quæ homo nouit, formatur eius loquela: cõuenienter etiã per spiritũ sanctum homo loquitur diuina mysteria, secundũ illud 1. ad Cor. 14. Spiritus est qui loquitur mysteria & Matth. 10. Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. & de prophetis dicitur 2. Petri primo, quòd spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Vnde etiã in symbolo fidei dicitur de spiritu sancto: qui locutus est per propheras. Nõ solũ autẽ est propriũ amicitiæ quòd amico aliquis reuelet sua se creta propter vnitatem affectus, sed eadẽ vnitas requirit quod etiã ea quæ habet, amico cõmunicet: quia cũ homo amicum habeat vt alterũ se, necesse est quòd ei subueniat sicut & sibi, sua ei cõmunicans: vnde & propriũ amicitiæ esse ponitur velle & facere bonum amico: secundũ illud 1. Ioã. 3. Qui habuerit substantiã huius mundi, & viderit fratrẽ suum necessitatem habentem, & clauserit viscera sua ab eo: quomodo charitas Dei manet in eo? hoc autẽ maximè in Deo habet locũ, cuius velle est efficax ad effectũ. Et ideo conuenienter omnia dona Dei per spiritum sanctum nobis donari dicũtur, secundum illud 1. ad Cori. 12. Alij datur per spiritum sermo sapiẽtiæ: alij autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum. & postea multis enumeratis ait: Hæc omnia operatur vnus atque idẽ spiritus, diuidens singulis prout vult. Manifestum est autem quòd sicut ad hoc quòd corpus aliquod ad locum ignis perueniat, oportet quòd igni assimiletur, leuitatẽ acquirens, ex qua motu ignis proprio moueatur: ita ad hoc quòd homo ad diuinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo propria est, secundum suam naturam perueniat, necesse est primo quidem quòd per spirituales perfectiones Deo assimiletur, & deinde secundum eas operetur: & sic tandem prædictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per spiritum sanctum dãtur, vt ostensum est, & sic per spiritum sanctum Deo cõfiguramur, & per ipsum ab bene operandum habiles reddimur: & per eundẽ ad beatitudinẽ nobis via præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis 2. Corinth. primo dicens: Vnxit nos Deus, & signauit nos: & dedit pignus spiritus in cordibus nostris. & Ephesi. primo: Signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. Signatio enim ad similitudinẽ configurationis pertinere videtur: vnctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes: pignus autẽ ad spem qua ordinamur in cæleste hæreditatẽ, quæ est beatitudo perfecta. Et quia ex beneuolẽtia quis habet ad aliquem, contingit quòd eum sibi adoptat in filium, vt sic ad eum hæreditas adoptantis pertineat: conuenienter spiritui sancto adoptio filiorũ Dei attribuitur, secundum illud Roman. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. Per hoc autem quòd aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa remouetur: amicitia enim offensæ contrariatur. Vnde dicitur Prouerbiorum decimo:

*Cap. 19.

Quòd per spir. sanctũ datur nobis charitas.

Quòd per spir. sanctũ Deus nos inhabitat.

Quòd per spir. sanctũ sumus in Deo.

Quòd per spir. sanctum Deus nobis reuelatur mysteria.

Vniuersa delicta operit charitas. Quum igitur per spiritum sanctũ Dei amici cõstituamur: conueniens est quòd per ipsum nobis à Deo remittantur peccata: & ideo Dominus dicit discipulis, Ioan. 20. Accipite spiritum sanc. quorum remiseritis peccata, remittentur. & ideo Mat. 12. Blasphemantibus spiritum sanctum, peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem cõsequitur peccatorum. Inde etiam est quòd per spiritum sanctum dicimur renouari & purgari siue lauari, secundũ illud Psalm. Emitte spiritum tuum, & creabũtur, renouabis faciem terræ. & Eph. 5. Renouamini spiritu mentis vestræ. & Esa. 4. Si abluerit dominus sordes filiorum Sion, & sanguinem filiarum lauerit de medio eius in spiritu iudicij, & spiritu ardoris.

Super cap. 21.

SIcvt ostẽdit sanctus Thomas effectus diuinos qui toti creaturæ conueniunt, conuenienter in sacra scriptura spiritui sancto attribuũtur ita vult ostendere effectus creaturæ rationali particulariter collatos, sibi etiam attribui conuenienter. Et primò hoc ostendit de illis effectibus quos Deus rationali creaturæ largitur: secundò de effectibus quibus spiritus sanctus eam mouet in Deum, capitulo sequenti.

Quantum ad primum ostendit primò quòd charitas datur nobis per spiritum sanctũ, & quòd etiam ipse spiritus sanctus datur. Probat autẽ sic. Ex hoc quòd diuinæ perfectioni assimilamur vtcunque, huiusmodi perfectio à Deo nobis dari dicitur, sicut sapiẽtia nobis à Deo donatur secundum quòd sapientiæ diuinæ vtcunque assimilamur. ergo ex hoc quòd Deũ amantes assimilamur amori quo Deus seipsum amat, qui est spiritus sanctus, nobis spiritus sanctus dari dicitur. Confirmatur authoritate Apostoli Rom. 5. Charitas Dei, &c.

ADVERTENDVM quòd non vult sanctus Thomas per hoc ostendere ipsam diuinam personã in seipsa nobis dari. hoc enim inferius ostendet: sed vult modũ loquendi scripturæ, cũ inquit spiritum sanctum nobis dari, manifestare. Intelligitur enim secundum suam similitudinem. sicut enim cum datur nobis aliqua perfectio quæ est diuinæ sapiẽtiæ similitudo, dicitur dari nobis sapientia diuina: ita cũ datur nobis charitas qua Deum amamus, quæ est quædam similitudo diuini amoris, & spiritus sancti quo Deus seipsum amat, dicitur dari nobis diuinus amor, atque spiritus sanctus. Pro maiori autẽ declaratione notat sanctus Thomas, quòd ea quæ à Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem, & sicut in causam exemplarẽ. Primum est secundum quòd virtute diuina operatiua aliquid in nobis efficitur, secundum verò est inquantũ id quod in nobis à Deo est, aliquo modo Deum imitatur. ex quo infertur quòd cum eadem sit virtus omniũ diuinarum personarũ, oportet id quod Deus in nobis efficit, esse ab omnibus diuinis personis simul effectiuè, verbũ tamen sapientiæ quo Deũ cognoscimus, nobis à Deo immissum, est propriè repræsentatiuum proprie spiritus sancti, id est illud referens in filium tanquam in causam exemplarẽ. at verò in spiritum sanctum: & sic charitas in nobis, licet sit effectus totius trinitatis, quodam tamen speciali modo dicitur esse in nobis per spiritũ sanctum, id est, tãquam per causam exemplarem: quia amor creatus habet similitudinem ad spiritum sanctum ratione suæ processionis, inquantũ procedit vt amor. Ostendit secundò sanctus Thomas, quòd oportet spiritũ sanctũ in nobis esse quandiu charitas est in nobis. probatur. Charitas in nobis est per spiritum sanctum, & per eũ tenetur in esse, ergo &c. probatur antecedens quo ad secundam partem: quia effectus diuini non solùm diuina operatione esse incipiunt, sed etiã tenentur in esse. consequentia verò probatur: quia cũ operans & operatum in actu oporteat simul esse, nihil operari potest vbi nõ est. & sic necesse est vt vbicunque est aliquis effectus Dei, ibi sit & ipse Deus effector. Confirmatur authoritate Apost. 1. ad Cor. 4. Nescitis &c. Ostendit tertiò quòd per spiritũ sanctũ etiã patter & filius in nobis habitãt, & nos quoque in Deo simus. Primũ ostenditur, quia per spiritum sanctũ Dei amatores constituimur: omne autem amatum inquantũ huiusmodi est in amante, vt ostensum est. Confirmatur authoritate Ioannis 14. Ad eum &c. & 1. Ioã. 3. In hoc &c. Secundum verò ostenditur, quia Deus maximè amat quos sui amatores per spiritũ sanctũ constituit. Prouerbiorũ 8. Ego diligentes &c. & 1. Ioã. 4. Non quasi nos &c. omne autem amatum est in amante. Cõstatur vtraque pars simul authoritate 1. Ioã. 4. Qui manet, &c.

Ostendit quarto quòd conuenienter per spiritum sanctũ dicuntur hominibus secreta reuelari. probatur, quia per ipsum amici Dei cõstituimur. est autem hoc amicitiæ proprium, quòd amico aliquis sua secreta reuelat, cum amicitia coniungat affectus, & faciat quasi cor vnũ: vnde & Dominus Io. 15. Iam nõ dicam &c. Confirmatur authoritate Apost. 1. ad Cor. 2. Scriptum est &c. Ex his sequitur quòd conuenienter etiam homo per spiritum sanctum diuina loquitur mysteria, vt dicitur 1. ad Cor. 14. Mat. 10. & 1. Per. 1. atque etiam in symbolo, quia ex his quæ homo nouit, formatur eius loquela. Ostendit quintò, quòd conuenienter omnia dona Dei per spiritũ sanctum nobis donari dicũtur, iuxta illud 1. ad Cor. 12. Alij datur, &c. probatur, quia vnitas affectus inter amicos requirit quòd ea quæ habet, amico communicet: vnde amicitiæ propriũ ponitur velle & facere bonum amico. propterea 1. Io. 3. dicitur, quòd qui habuerit substantiam &c. hoc autẽ in Deo maximè locum habet, cuius velle est efficax ad agendum. Ostendit sextò, quòd per spiritũ sanctũ Deo configuramur, ad bene operandũ habiles reddimur, & ad beatitudinẽ nobis via præparatur: quæ tria insinuat nobis Apost. 2. ad Corint. 1. Vnxit &c. & ad Eph. 1. Signati &c. probatur, quia ad hoc vt homo ad diuinæ fruitiõis beatitudinẽ quæ Deo secundũ naturã est propria, perueniat, necesse est vt per spirituales perfectiones Deo assimiletur, & secundũ eas operetur, & tandẽ prædictã beatitudinẽ cõsequatur. declaratur exemplo corporis ad locũ ignis perueniẽtis: dona autẽ spiritualia nobis per spiritũ sanctum dantur. Ostendit septimò, quòd conuenienter spiritui sancto adoptio filiorum Dei attribuitur. ad Ro. 8. Accepistis &c. probatur, quia ex beneuolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quòd eum sibi adoptat in filium.

Ostendit octauò, quòd per spiritum sanctũ nobis à Deo remittuntur peccata. Ioan. 20. & Matth. 12. probatur, quia per hoc quòd aliquis amicus alterius cõstituitur, omnis offensa remouetur, quia amicitia cõtrariatur offensæ. Vnde Prouer. 10. Vniuersa delicta per spiritum sanctum autem amici Dei constituimur. Ex hoc sequitur quòd per spiritum sanctum renouari dicimur & purgari siue lauari. Psal. Emitte spiritum &c. & Eph. 5. Renouamini &c. & Isa. 4. Si abluerit &c.

De effectibus attributis spiritui sancto secundum quòd mouet creaturam in Deum.

Cap. 22.

EIs igitur consideratis quæ per spiritum sanctum in sacris scripturis nobis à Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per spiritum sanctum moueamur in Deum. Et primò quidem hoc videtur esse amicitiæ maximè proprium simul conuersari ad amicum: conuersatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut & Apostolus dicebat Philip. 3. Nostra conuersatio in cœlis est. Quia igitur spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quòd per spiritum sanctum Dei cõtemplatores constituamur. Vnde Apostolus dicit 2. Cor. 3. Nos autẽ omnes reuelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem trãsformamur à claritate in claritatem, tanquam à Domini spiritu. Est autem & amicitiæ proprium quòd aliquis in præsentia amici delectetur, & in eius verbis & factis gaudeat: & in eo consolationem contra omnes anxietates inueniat: vnde in tristitiis maximè ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur spiritus sanctus Dei nos amicos cõstituit, & cum in nobis habitare facit, & nos in ipso, vt ostensum est, consequens est vt per spiritum sanctum gaudium de Deo & consolationem habeamus contra omnes mundi aduersitates & impugnationes. Vnde & in Psalm. dicitur: Redde mihi lætitiam salutaris tui, & spiritu principali confirma me. & Ro. 4. Regnum Dei est iustitia & pax, & gaudium in spiritu sancto. Et Actuum 9. dicitur: Ecclesia habebat pacem, & ædificabatur ambulans in timore Dei, & consolatione spiritus sancti replebatur. Et ideo Dominus spiritum sanctum paracletum

*Per spirit. sanct. efficimur cõtemplatores Dei.

*Quòd per spi. sanctũ habeamus gaudiũ & consolationem.

Universidad de Deusto Biblioteca

id est consolatorem nominat, Ioan. 14. Paracletus autẽ spiritus sanctus &c. Similiter autẽ & amicitiæ propriũ est consentire amico in his quæ vult: voluntas autẽ Dei nobis per præcepta ipsius explicatur: pertinet igitur ad amorẽ quo Deũ diligimus, vt eius mãdata impleamus, secundum illud Ioã. 14. Si diligitis me, mãdata mea seruate. vnde cùm per spiritum sanctũ Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodãmodo agimur vt præcepta Dei impleamus, secũdum illud Apost. Ro. 8. Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. Cõsiderandũ tñ est quòd à spiritu sancto filij Dei agũtur nõ sicut serui, sed sicut liberi. cùm enim liber sit, qui sui causa est: illud liberè agimus, quod ex nobisipsis agimus: hoc verò est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus cõtra voluntatem, non liberè, sed seruiliter agimus: siue sit violẽtia absoluta: vt quãdo totum principiũ est extra, nihil conferẽte vim passo: puta cùm aliquis vi impellitur ad motum: siue sit violẽtia voluntario mixta: vt quum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrariũ voluntati, vt euadat quod magis voluntati cõtrariatur. spiritus autem sanctus sic nos ad agendũ inclinat, vt nos voluntariè agere faciat, inquãtum nos amatores Dei constituit: filij igitur dei liberè à spiritu sancto agũtur ex amore, non seruiliter ex timore. Vnde Apostolus Ro. 8. dicit: Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore: sed spiritum adoptionis filiorum. Cùm autem voluntas ordinetur in id quod est verè bonum: quando siue propter passionem siue propter malũ habitum aut dispositionem homo ab eo quod est verè bonũ, auertitur, seruiliter agit, inquantum à quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis: sed si consideretur actus voluntatis vt inclinatæ in apparens bonum, liberè agit cùm sequitur passionẽ aut habitum corruptum: seruiliter autem agit, si tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positæ abstinet ab eo quod vult. Cum igitur spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonũ in quod naturaliter ordinatur: tollit & seruitutẽ qua seruus passionis & peccati effectus, contra ordinẽ voluntatis agit: & seruitutem qua cõtra motum suæ voluntatis secundum legem agit, quasi legis seruus, nõ amicus. Propter quod Apostolus dicit 2. Cor. 3. Vbi spiritus Domini, ibi libertas. & Gal. 5. Si spiritu ducimini, non estis sub lege. Hinc est quòd spiritus sanctus facta carnis mortificare dicitur: secundum quòd per passionẽ carnis à vero bono non auertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud Romanorum octauo: Si spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis.

Quòd per spi. sanct. Dei præcepta adimpleamus.

Super cap. 22.

RESTAT vltimo loco declarandum quòd conuenienter effectus per quos mouemur in Deum, spiritui sancto attribuuntur. Et primò ostẽdit Sanc. Thomas quòd per spiritum sanctum contemplatores Dei constituimur. Probatur, quia spiritus sanctus nos amatores Dei facit: videtur autem hoc amicitiæ maximè proprium esse simul conuersari ad amicum: conuersatio verò hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, vt ad Philip. 3. Nostra cõuersatio in cœlis est. Confirmatur authoritate Apost. 2. Cor. 3. Nos autẽ &c. Secundò ostendit quòd per spiritum sanctum gaudium de Deo habemus & consolationem contra omnes mundi aduersitates & impugnationes: propter quod Dominus vocat ipsum paracletum, id est, consolatorem. Ioan. 14. probatur, quia est amicitiæ proprium quòd aliquis in præsentia amici delectetur, & in eius verbis & factis gaudeat, & in eo consolationem contra omnes anxietates inueniat. vnde ad amicos consolationis gratia in tristitiis confugimus. spiritus sanctus autem nos Dei amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso. Confirmatur authoritate Psal. Reddite mihi, &c. ad Rom. 4. Regnum Dei, &c. Act. 9. Ecclesia habebat pacem, &c. Tertiò ostendit, quòd per spiritum sanctum quodamodo agimur, vt præcepta Dei impleamus, iuxta illud Apostoli Rom. 8. Qui spiritu Dei, &c. probatur, quia cùm amicitiæ proprium sit consentire amico in iis quæ vult: voluntas autem Dei per præcepta explicetur, pertinet ad amorẽ quo Deum diligimus, vt eius mandata impleamus, iuxta illud Ioan. 14. Si diligitis, &c. per spiritum sanctum autem Dei amatores constituimur. Quia autem posset aliquis dicere, Si à spiritu sancto agimur ad obseruationem mandatorum Dei, ergo coacti bene operamur, quia agi est eorum quæ ab alio mouẽtur. Hoc remouens san. Thomas inquit quòd à spiritu sancto filij Dei aguntur, non sicut serui, sed sicut liberi. sic enim nos spiritus sanctus inquatum amatores Dei cõstituit ad agẽdum & inclinat vt nos voluntariè agere faciat, non autem seruiliter ex timore, iuxtà illud Rom. 8. Nõ accepistis, &c. liberè enim agimus quod ex nobisipsis agimus, id est non ab alio coacti: hoc autẽ est quod ex voluntate agimus: sed seruiliter agimus quod agimus contra voluntatem siue per violentiam absolutam, siue per violentiam voluntario mixtam.

A D huius euidentiam considerandum est primò quòd dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero mouetur. Et siquidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quòd ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat præcisè secundum inclinationem sibi ab altero ad vnum determinatã, sic dicitur simpliciter agi: sicut bruta dicũtur agi inquantum sunt eis operationes à natura determinatæ ad vnum: si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moueatur ab altero siue inclinetur ad agẽdum, quòd tamen in potestate sua sit agere & non agere, siue agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid, quia nõ determinatur sibi actio ab extrinseco ad vnum, sed ipsum se determinat, sed tamen aliqualiter inclinatur ad agendũ ab extrinseco. Quia ergo sic spiritus sanctus nos ad agendũ inclinat, quòd liberè tamen operamur, & ex proprio arbitrio, tanquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi spiritus sancti inclinationem & motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid: propter hoc dixit san. Tho. quòd per spiritum sanctũ quodãmodo agimur vt præcepta Dei impleamus.

Considerandum secundò quòd dicitur agi aliquid cõtra voluntatem per violentiam absolutam, non quia actui elicito voluntatis possit absolutè violentia & coactio inferri, cum actus voluntatis sit inclinatio quædam procedens ab interiori principio, sed quia huiusmodi violentia actibus exterioribus contra voluntatem inferri potest, vt inquit san. Tho. prima secundæ quæst. sexta articulo quarto. propter hoc non dedit sanctus Thomas exemplum de actu interiori voluntatis, sed de motu exteriori ad quem quis ab alio per vim impellitur, dum scilicet vnus per violentiam motus alium impellit.

Considerandum tertiò, quòd cum violentum sit cuius principium est extrà, nihil conferente vim passo, dicitur simpliciter violentia quando totum principium motus omnino est extrinsecum, & passum nihil ex se confert ad motum, id est, neque habet actiuum principium neque passiuum ad talem motum naturaliter inclinatum. Dicitur autem violentia secundum quid, quæ hîc vocatur violentia voluntario mixta, quando principiũ motus non est omnino extrinsecũ, sed partim extrinsecum est, & partim intrinsecum: hoc est, talis motus non est omnino secundum inclinationem principij intrinseci, sed est aliquo modo secundum eius inclinationem, & aliquo modo contra, sicut proiectio mercium in mare causa salutis, est quidem contra voluntatis inclinationem, inquantum mercator, absolutè loquendo, vellet mercium conseruationem: in casu autem est secundũ voluntatem, inquantum per ipsam mercium proiectionem euitatur maius malũ, scilicet amissio vitæ, vnde hoc est aliquo modo à principio extrinseco, scilicet à maris tempestate, & timore maioris mali aliquo modo cogente & violentante ipsam ad id quod est contra eius inclinationem, si res absolutè consideretur: licet omnibus consideratis sit simpliciter & absolutè voliitum, vt habetur 1. 2. eadem quæst. art. 6. & ideo inquit san. Tho. esse violentiam voluntario mixtam, cum quis vult facere aut pati quod minus est contrarium voluntati, vt euadat quod magis voluntati contrariatur. Quartò ostendit quòd cõuenienter dicitur ab Apostolo 2. Cor. 3. Vbi spiritus Domini, ibi libertas. & ad Galat. 5. Si spiritu ducimini non estis sub lege.

A D huius autem probationem præmittit, quòd cum voluntas ordinetur in id quod est verè bonum, si per passionẽ aut malum habitum siue dispositionẽ homo auertatur ab eo quod est verè bonum, seruiliter quidem agit inquantum à quodã extraneo inclinatur si cõsideretur ipse ordo naturalis voluntatis, sed si cõsideretur actus voluntatis vt iam inclinatæ in apparẽs bonũ, agit liberè cum passionem aut habitum corruptũ sequitur: cum autem tali voluntate manente, propter timorem legis positæ in contrarium, abstinet ab eo quod vult, seruiliter agit, hoc supposito probat intentum. sic: spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinat in verum bonum in quod voluntas naturaliter inclinatur, & remouet seruitutem qua seruus passionis & peccati effectus contra ordinem voluntatis agit, atque etiam seruitutem qua homo contra motum suæ voluntatis agit secundum legem, quasi legis seruus, non amicus, ergo &c. Sequitur ex eadem ratione quòd conuenienter dicitur spiritus sanctus facta carnis mortificare, Rom. 8. quia videlicet per carnis passionem à vero bono nõ auertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat.

A D euidentiam eorum quæ dicuntur, aduertendum est quòd duplicem ordinem voluntatis sanctus Thomas intendit secundum duplicem eius considerationem. Potest enim voluntas considerari dupliciter, scilicet secundum naturam suam absolutè, & secundum quòd est in homine aliquo habitu malo aut mala dispositione inclinata. Similiter duplex est ordo siue inclinatio ipsius. vnus scilicet naturalis, hoc est voluntati conueniens secundum suam naturam absolutè consideratam, alius secundum inclinationem mali habitus aut dispositionis in homine existentis. id est, qui conuenit voluntati secundũ quòd inclinatur in aliquid ex habitu aut ex passione, & huiusmodi. Vult ergo san. Thomas quòd secundum vtranque considerationem voluntatis potest homo & liberè & seruiliter operari. Secundum quidem absolutam considerationem homo liberè agit, quando fertur in id quod est verè & simpliciter bonum, quia illud est secundum omnimodam & naturalem voluntatis inclinationem, vt à proprio principio mouetur, scilicet à recto iudicio rationis. Agit autem seruiliter, quando fertur in id quod non est verè bonum, sed tantùm bonum apparens, quod scilicet aliquam habet similitudinem boni, & tamen verè non est bonum, quia non fertur in illud secundum naturalem inclinationem voluntatis, sed contra eius inclinationem naturalem, dum contra eius ordinem inclinatur in aliquid, non à recta ratione, quod est eius proprium principium motiuum, sed ab aliquo extraneo peruertente iudicium rationis, scilicet à passione aut ab habitu malo vel mala dispositione, quæ sunt extranea à proprio eius motiuo principio. ideo inquit sanctus Thomas hominem secundum quòd à vero bono per passionem aut malum habitũ vel malam dispositionem auertitur, seruiliter agere, inquantum à quodam extraneo inclinatur: si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis, secundum quoque alteram considerationem homo liberè quidem agit, quãdo sequitur passionem aut habitum corruptum. sicut enim voluntas absolutè cõsiderata liberè agit, quando aliquid agit secundum rectam rationem quæ est eius proprium motiuum, ita volũtas vt inclinata & mota à passione & habitu corrupto liberè agit, quando aliquid agit ex passione & habitu corrupto, quia eius proprium motiuum inquantum huiusmodi est passio aut habitus corruptus, siue iudicium quod ex illis procedit. Seruiliter autem agit quando stante tali volũtate, scilicet inclinata vt dictum est, homo abstinet ab eo quod vult propter timorem pœnæ à lege impositæ: sicut cùm quis habet voluntatem inclinatam ad furtum, sed tamen à furto abstinet propter timorem mortis quã scit per leges esse furibus decretam. Dicitur autem hoc modo seruiliter agere, quia agit nõ solùm secundum proprium motiuum voluntatis sic consideratæ, quod est concupiscentia & amor rei alienæ, sed secundũ extraneum principium, scilicet timorem, & contra huiusmodi voluntatis inclinationem. Dicitur itaque spiritus sanctus in nobis causare libertatem, tum quia voluntatem inclinat per amorem in verum bonum, secundum quod accipitur libertas voluntatis primo modo consideratæ: tum quia remouet & illam seruitutẽ qua homo per passionem & peccatum agit contra voluntatem absolutè consideratam: & illam qua homo contra motum suæ voluntatis secundum legem agit, dum videlicet homo ex amore boni agit, non autem ex timore pœnæ.

EX HIS patet non sic esse verba Apostoli intelligenda, vt quidam malè sunt interpretati, quasi iusti qui spiritu Dei ducuntur, non sint diuinæ legi subiecti. hoc enim esse nõ potest, vt declarat san. Thomas 2. Cor. 3. cùm præcepta Dei sint humanæ voluntatis regula, nulla autem voluntas creata sit quam non oporteat regulari & dirigi diuina regula: sed intelligitur (vt hîc dicitur, & ad Gal. 5.) à sancto Tho. quòd iusti, siue qui spiritu sancto ducuntur, non sunt sub diuina lege tanquam coacti, id est, tanquam ex timore aut coactione contra eorum voluntatẽ operantes ea quæ legis sunt, cùm agant ea quæ sunt legis, omnino voluntariè, & ex amore virtutis: sed bene sunt sub lege inquantum ad ea quæ sunt legis obligantur, & sic sunt sub lege obligãte, non autem cogente: sic etiam dicuntur iusti esse liberi à lege, vt dicitur 1. 2. q. 93. art. 6. ad primum, inquantum liberè & voluntariè omnino quod est legis obseruant, non autem coacti timore pœnæ, & superioris mandato: sicut mali qui quod legis est non obseruarent nisi esset diuinum præceptum, & nisi timerent pro legis transgressione puniri.

S E D contra ea quæ dicta sunt, videtur esse quòd Apostolus Rom. 8. spiritui sancto tribuit timorem seruilẽ, sicut & adoptionem, dum inquit, Non enim accepistis spiritum seruitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. Respondetur ex doctrina san. Thomæ ad Rom. 8. vbi prædicta verba exponit, quòd in timore seruili quo quis bonum facit timore pœnæ à Deo infligendæ, duo sunt, scilicet timor Dei tanquã punitoris, inquantum scilicet quis Deum timet, & fuga mali pœnæ tantùm, non autem mali culpæ, inquantum quis non refugit malum culpæ, sed tantùm pœnæ. habet enim voluntatem inclinatam ad malum, sed timore pœnæ abstinet. Quantum ad primum talis timor est à spiritu sancto, quia vt sic est laudabilis, & ad hunc sensum intelligenda sunt verba Apostoli. Quantum ad secundum non est à spiritu sancto, sed ex culpa hominis: sicut & fides informis quantum ad id quod est fidei, est à spiritu sancto, non autem eius informitas: & quãtum ad hoc spiritus sanctus mentem inhabitans per charitatem, timorem & seruitutem excludit. & ad hunc sensum loquitur hic san. Thomas: licet enim spiritus sanctus aliquo modo causet timorem seruilem, non tamen inhabitans per charitatem, ipsum causat, imò magis excludit.

Quomodo timor seruilis à spiritu sancto sit.

Solutio rationum suprà inductarum contra diuinitatem Spiritus sancti.*

**Cap. 16.*

Cap. 23.

RESTAT autẽ soluere suppositas rationes, quibus concludi videbatur quòd spiritus sanctus sit creatura, & non Deus. Circa quod considerandum est primò, quòd nomen spiritus à respiratione animalium sumptum videtur, in quo aer cùm quodam motu infertur & emittitur: vnde nomen spiritus ad omnem impulsum & motum vel cuiuscunque aerei corporis trahitur: & sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psalm. Ignis, grãdo, nix, glacies, & spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius: sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorũ motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aer inuisibilis est, translatum est vlterius spiritus nomen ad omnes virtutes & substantias & inuisibiles & motiuas: & propter hoc & anima sensibilis, & anima rationalis, & angeli, & Deus, spiritus dicuntur: & propriè Deus per modum amoris procedens: quia amor virtutem quandam motiuam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit, creans spiritum, de vento intelligit, vt nostra translatio expressius habet: quod etiam consonat ei quod præmittitur, formans montes. Quod verò Zachar. de Deo dicit, quòd est creans vel fingens spiritum hominis in eo: de anima humana intelligit: vnde concludi non potest quòd spiritus sanctus sit creatura. Similiter autem nec ex hoc quod dominus dicit de spiritu sancto, Non loquetur à semetipso, sed quæcunque audiet loquetur: concludi potest quòd sit creatura. Ostensum est enim quòd spiritus sanctus est Deus de Deo procedens: vnde oportet quòd essentiam suam ab alio habeat: sicut & de filio Dei dictum est suprà*. & sic quum in Deo & scientia & virtus & operatio Dei sit eius essentia: omnis filij & spiritus sancti scientia & virtus & operatio est ab alio: sed filij à patre tantùm: spiritus autem sancti à patre & filio. Quia igitur vna de operationibus spiritus sancti est quòd loquatur in sanctis viris, vt ostensum est: propter hoc dicitur quòd non loquitur à semetipso: quia à se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam sicut & essentiam à patre & filio: eò quòd nos per auditum scientiam accipimus. Est enim consuetum in scriptura vt diuina per modum humanorum tradantur. Nec mouere oportet quòd dicit audiet, quasi de futuro loquens: quum accipere spiritum sanctũ sit æternum. nam æterno verba cuiuslibet

Responsio ad primã rationem. *Amos 4.* **Cap. 14.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

temporis aptari possunt, eò quòd æternitas totum tempus complectitur. Secundũ eadem etiam apparet quòd missio qua spiritus sanctus mitti dicitur à patre & filio, non potest concludere eum esse creaturã. dictum est enim suprà quòd filius Dei secũdum hoc missus fuisse dicitur, quòd in carne visibili hominibus apparuit: & sic nouo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter: in quo tamen semper fuerat inuisibiliter vt Deus. quòd autem hoc filius ageret, ei à patre fuit: vnde & secundum hoc à patre dicitur missus. Sic autem & spiritus sanctus visibiliter apparuit, & in specie colũbæ super Christum in baptismo, & in linguis igneis super apostolos: & licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut filius factus est homo, tamen sicut in signis quibusdam ipsius in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit, & sic etiam ipse quodam nouo modo, scilicet visibiliter in mundo fuit: & hoc ei fuit à patre & filio: vnde & ipse à patre & filio dicitur missus: quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit. Est tamen & alius modus quo tam filius quàm spiritus sanctus invisibiliter mitti dicũtur. patet enim ex dictis quòd filius procedit à patre per modũ notitiæ qua Deus cognoscit seipsum: & spiritus sanctus procedit à patre & filio per modum amoris quo Deus amat seipsum. vnde, sicut dictum est, quum aliquis per spiritũ sanctum amator Dei efficitur, spiritus sanct⁹ est inhabitator ipsius: & sic quodam nouo modo in homine est, scilicet secundũ nouum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quòd hoc effectum in homine faciat spiritus sanctus, est ei à patre & filio: & propter hoc à patre & filio inuisibiliter dicitur mitti: & pari ratione in mẽte hominis filius dicitur mitti inuisibiliter, cùm aliquis sic in diuina cognitione constituitur, quòd ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. vnde patet quòd nec iste etiam modus missionis in filio à spiritu sancto minorationem inducit, sed solùm processionem ab alio. Similiter etiam nec spiritum sanctum à diuinitate excludit, quòd pater & filius interdum connumeratur non facta mentione de spiritu sancto: sicut nec filium à diuinitate excludit quòd interdũ fit mentio de patre, non facta mentione de filio. per hoc enim tacitè scriptura insinuat quòd quicquid ad diuinitatem pertinens de vno trium dicitur, de omnibus est intelligendum: eò quòd sunt vnus Deus. Nec etiam potest Deus pater sine verbo & amore intelligi, nec econuerso: & propter hoc in vno trium omnes tres intelligũtur: vnde & interdum fit mẽtio de solo filio in eo quod cõmune est tribus, sicut est illud Matth. 11. Neque patrẽ quis nouit nisi filius, cùm tamen & pater & spiritus sanctus patrem cognoscãt. Similiter etiam de spiritu sancto dicitur 1. Cor. 2. Quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei. quum tamen certum sit quòd ab hac cognitione diuinorum neque pater neque filius excludantur. Patet etiam quòd non potest ostendi spiritus sanctus esse creatura per hoc quòd de ipso in scriptura sacra aliqua ad motũ pertinentia dicta inueniuntur. sunt enim accipienda metaphoricè. sic enim & Deo aliquando scriptura sacra motum attribuit, vt est illud Genes. 3. cùm audissent vocem Domini deambulantis in paradiso. & 18. Descendam, & videbo vtrum clamorem opere compleuerint. Quòd ergo dicitur, Spiritus Domini ferebatur super aquas: intelligendũ est eo modo quo dictũ est: sicut dicitur quòd voluntas fertur in volitum, & amor in amatũ: quanuis & hoc quidam non de spiritu sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam: vnde ad eius multimodas transmutationes significandas dictum est quòd ferebatur super aquas. Quòd etiam dicitur, Effundã de spiritu meo super omnem carnem: ea ratione dictũ esse oportet intelligi, qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus à patre vel filio, vt dictum est. verbo autẽ fusionis abundantia effectus spiritus sancti intelligitur: & quòd non stabit in vno, sed ad plures deueniet: à quibus etiam quodãmodo in alios deriuetur: sicut patet in his quæ corporaliter effunduntur. Similiter autẽ quod dicitur, Auferã de spiritu tuo, tradãmque eis: nõ ad ipsam essentiam seu personã spiritus sancti referendũ est, cùm indiuisibilis sit: sed ad ipsius effectus, secundũ quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri & minui: nõ tamen ita, quòd id quod subtrahitur vni, idẽ numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit: sed quia aliquid simile potest accrescere vni, in quo alij decrescit: nec tamen requiritur ad hoc vt accrescat vni, quòd alteri subtrãhatur: quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet à pluribus possideri: vnde nec intelligendum est quòd dedonis spiritualib⁹ oporteret aliquid subtrahi Moysi ad hoc quòd aliis cõferretur: sed ad actum siue ad officium referendum est: quia quod spiritus sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea per plures impleuit. Sic etiam nec Helisæus petit vt spiritus sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed vt duos effectus spiritus sancti qui fuerant in Helia, scilicet prophetia, & operatio miraculorũ, essent etiam in ipso: quanuis eriã non sit inconueniens quòd effectibus spiritus sancti vnus alio abundantius participet secundũ duplam vel quantãcunque aliam proportionẽ: cùm mensurata sit virtus vniuscuiusque atque finita: non tamen hoc præsumpsisset Helisæus petere vt in effectu spirituali superaret magistrum. Patet etiã ex consuetudine sacræ scripturæ. q⁹ per quandam similitudinẽ humani animi passiones trãferuntur in Deum, sicut dicitur in Psal. Iratus est furore Dominus in populũ suũ. dicitur enim Deus iratus per similitudinẽ effectus. punit enim, quod & irati faciunt. vt de & ibidem subditur, Et tradidit eos in manus gentiũ. sic & spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus. deserit enim peccatores, sicut cõtristati deserunt cõtristantes. Est etiam consuetus modus loquẽdi in sacra scriptura, vt illud Deo attribuatur, quod in homine facit, secundum illud Gene. 22. Nũc cognoui quòd timeas Dominum: id est, nunc cognoscere feci. & hoc modo dicitur quòd spiritus sanctus postulat, quia postulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui, & desiderantes postulamus. Quum autem spiritus sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat: eodem autẽ amore Deus se & alia propter suam bonitatem amat: manifestum est quòd ad spiritum sanctum pertinet amor quo Deus nos amat. Similiter etiam amor quo nos Deum amamus, quum nos Dei faciat amatores, vt ex dictis patet: & quantum ad vtrunque, spiritui sancto competit donari: ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo vnusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit: quanuis Deus nec minem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem diuinam qua nos amat. effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem spiritus sanctus facit in nobis: vnde secundum hunc amorem in nobis habitat, vt ex dictis patet. & sic eum habemus, vt cuius ope fruimur. Et quia hoc est spiritui sancto à patre & filio, quòd per amorem quem in nobis causat, in nobis sit, & habeatur à nobis: conuenienter dicitur à patre & filio nobis dari.

Nec

Nec per hoc patre & filio minor ostenditur: sed ab ipsis habere originem: dicitur etiam & à seipso dari nobis, inquantum amorem secundum quem nos inhabitat, simul cum patre & filio in nobis causat. Quanuis autem spiritus sanctus verus sit Deus, & veram naturam diuinam habeat à patre & filio: non tamen oportet quòd filius sit. filius enim dicitur aliquis ex eo quòd genitus est. vnde si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quencunque modum rationis filiationis careret: vt puta si aliquis homo virtute sibi diuinitus ad hoc concessa hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata: productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo vt natus. processio autem spiritus sancti, rationem natiuitatis non habet, vt suprà ostensum est. vnde spiritus sanctus licet à patre & filio diuinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest. Quòd autem in sola natura diuina plurib⁹ modis natura communicatur, rationabile est: quia in solo Deo eius operatio est suum esse: vnde quum in eo, sicut & in qualibet intellectuali natura, sit intelligere & velle: id quod procedit in eo per modum intellectus, vt verbum: aut amoris & voluntatis, vt amor: oportet quòd habeat esse diuinum, & sit Deus: & sic tam filius quàm spiritus sanctus est verus Deus. Hæc igitur de spiritus sancti diuinitate dicta sint: alia verò quæ circa eius processionem difficultatem habent, ex his quæ de natiuitate filij dicta sunt, considerare oportet.

Super cap. 23.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas veritatem circa diuinitatem spiritus sancti, vult ad rationes in contrarium adductas respondere. Pro solutione autem ad primum præmittit, quòd nomen spiritus à respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur & emittitur. Vnde ad omnem impulsum & motum cuiuscunque aerei corporis trahitur. sic enim & ventus dicitur spiritus in Psal. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, &c. & vapor tenuis per membra diffusus ad eorum motus. Quia verò aer inuisibilis est, translatum est etiam nomen spiritus ad omnes virtutes & substantias inuisibiles & motiuas, & sic anima sensibilis, & rationalis, & angeli, & Deus, præcipuè procedens per modum amoris, spiritus dicuntur. Tunc ad primam rationem dicit quòd prophetæ Amos per spiritum intelligit ventum: Zacharias verò per spiritum hominis intelligit animam humanam, non autem spiritum sanctum.

Ad secundam dicit primò quòd dicitur spiritus sanctus loqui in sanctis viris, non à semetipso, quia à se non operatur. ab alio enim, scilicet à patre & filio sicut habet essentiam, ita habet & scientiam, & virtutem, & operationem, quæ sunt idem cum essentia. Dicit secundò, quòd audire ipsius est accipere scientiã à patre & filio. Dicit tertiò, quòd non debet nos mouere quòd dicit audiet in futuro, cum accipere spiritus sancti sit æternum, quia æterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, cùm æternitas totum tempus complectatur.

ADVERTẽ quòd ex hoc quòd æternitas omnem differentiam temporis complectitur, verba futuri temporis de Deo dici intelliguntur, non quia Deus aliquid in futurum expectet, sed quia æternaliter futuro nobis tempori coexistit. vnde quod dicitur de spiritu sancto quòd audiet, non sic intelligitur quasi sit accepturus scientiam à patre & filio, & nondum acceperit, sed quòd suum accipere scientiam, quod est æternum, futuro tẽpori coexistit, in quo quæ à patre æternaliter accipit, nobis manifestabit. Ad tertiam dicit, quòd cùm duplex sit missio spiritus sancti sicut & filij, scilicet visibilis, vt quum apparuit in specie columbæ super Christum, & in linguis igneis super apostolos: & inuisibilis, vt quum homo fit Dei amator per spiritum sanctum, & ipse spiritus sanctus hominem inhabitat, nulla ista rum minorationem inducit, sed solum dicit processionem ab alio. Nihil enim aliud significatur quum dicitur in allegata auctoritate spiri. sanctus à Christo missus, quàm quòd nouo quodam modo in mundo fuit, scilicet visibiliter, & quòd hoc ei fuit à patre & filio: & similiter intelligendum est cùm dicitur inuisibiliter missus, quia videlicet per nouum proprium effectum hominem inhabitat, & quòd est ei à patre & filio quòd hunc effectũ faciat in homine. Eodem etiam modo dicitur filius à patre missus, visibiliter quidem, quia in carne visibili hominibus apparuit: inuisibiliter autem, cum aliquis sic in diuina cognitione constituitur, quòd ex ea Dei amor in ipso procedat: & vtrum que istorum conuenit filio à patre.

ADVERTENDVM circa hoc quod dictũ est spi. san. inuisibiliter mitti per nouum proprium effectum, q⁹ non est intelligendũ effectiue, vt ex superioribus patet. quasi videlicet sit aliquis effectus spiritus sancti, quem ipse solus efficiat, & non aliæ diuinæ personæ, sed exemplariter tantum. Amor enim creatus quo Deum amamus, inquantum huiusmodi est ab amore quo Deus seipsum amat exemplariter deductus & formatus.

An detur missionis sit q̃ persona missa, à mittente procedat.

SED occurrit dubiũ. Videtur enim velle san. Th. de ratione missionis esse vt à mittente procedat. hoc autem non videtur verum, quia secũdum Aug. 2. de Tri. filius mittitur à se & à spiritu sancto, & spiritus sanctus à filio & à se: constat autẽ quòd neque filius procedit à se aut spiritu sancto, neque spiritus sanctus à se procedit. Respondetur ex doctrina san. Tho. prima q. 43. art. vltimo, quòd nomen missionis duo significat in diuinis. aliquãdo enim significat processionem personæ missæ à persona mittente, & nouum modum essendi ipsius in creatura, & hoc est principale significatum: & sic sola persona procedens mittitur, & solũ ab eo à quo procedit. Aliquando autem significat personę missę processionem ab aliquo, licet non à mittente, & nouum modum essendi ipsius in creatura: & hoc est secundarium significatum. & sic ad hoc vt persona aliqua mittatur, requiritur vt sit procedens, & vt nouũ modum habeat in creatura: non autẽ requiritur q⁹ procedat à mittente. loquitur ergo san. Tho. hic de principali significato missionis, Aug. autem de secundario significato.

An mitti includat produci ab aliquo.

SED adhuc remanet dubium. Secundum hanc enim responsionem mitti etiam in secundario significato includit produci, licet non à mittente. Videtur autem hoc contradictionem implicare. Si enim mitti includit produci, oportet vt mittere includat producere. Et sic oportet vt persona mittens producat personã missam, & consequenter quòd mitti sit produci à mittente.

Respondetur quòd mitti includere produci, dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter, & in recto. Alio modo materialiter, & in obliquo. Primo modo mitti quantum ad suum secundarium significatum nõ includit produci, sed tantũ secundo modo. nõ enim sic mitti formaliter est produci, sed personã ab alia produẽtã in aliquo nouo modo fieri: ideo nõ oportet vt mittere includat producere. Per hoc patet rationes Scoti in 14. dist. primi, quas tamen & ipse soluit, non esse contra mentem san. Tho. procedunt enim ac si diceremus quòd mitti quantum ad suũ secundarium significatum formaliter includit produci. Vide apud Capreolum in primo, distinctione 15. & 16.

Ad quartam dicit quòd non fieri quandoque mentionem de spiritu sancto dum pater & filius commemorantur, ipsum à diuinitate non excludit: sicut nec filius excluditur cum fit mentio de patre non facta de ipso mentione. per hoc enim insinuat tacitè scriptura quòd quicquid ad diuinitatem pertinens de vno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eò quòd sunt vnus Deus: nec etiam posset Deus pater sine verbo & amore intelligi, nec econuerso: & ideo in vno trium omnes tres intelligũtur. Vnde in huiusmodi interdum fit mentio de filio, vt Matth. vndecimo: Neque patrem quis nouit &c. cum tamen & pater & spiritus sanctus patrem cognoscant, interdum etiam de spiritu sancto, vt primæ Corinthiorum secundo. Quæ sunt Dei &c. cum tamen à diuinorum cognitione neque excludatur pater, neque filius.

Pater in diuinis nõ potest intelligi sine verbo & amore, nec econuerso.

CIRCA hanc responsionem quantum ad id quod dicitur patrem nõ posse intelligi sine verbo & amore, nec econuerso, dubium primò occurrit, quia ista non sunt correlatiua sub istis nominibus, nec vnum est de intrinseca ratione alterius, vt videtur, ideo non apparet quomodo vnum non possit intelligi sine aliis. Dubium secundò occurrit, quia etiam posito quòd vnum sine aliis intelligi non possit, nõ tamen sequitur quòd in vno omnes intelligantur quantum ad idẽ prædicatum, vt videtur velle san. Th. quanuis enim in humanis pater nõ possit intelligi sine filio, non tamen cum pater dicitur esse sapiens, intelligitur q⁹ & filius sapiens sit. Ad primũ horum dicitur q⁹ non ad illũ sensum dicit san. Th. patrẽ nõ posse intelligi sine verbo & amore, quia sint correlatiua, aut vnum sit de formali ratione alterius. hoc enim nihil ad propositum faceret, vt patet ex secundo dubio, & ex prima q. 31. ad 4. & 1. sent. d. 21. q. 1. ad secundum, sed quia sunt vnius numero essentiæ. ex vnitate enim essentiæ sequitur q⁹ nõ potest intelligi essentia Dei patris quin intelligatur essentia verbi & amoris diuini. & ideo in vno trium omnes tres intelliguntur quantum ad essentiam eorum, & quantum ad ea quæ eorum oppositionem relatiuam non concomitantur.

Ad secundum dubium respondetur quòd ex intellectu omniũ in vno, modo exposito, sequitur vt etiam in vno omnes in

Universidad de Deusto Biblioteca

telligantur quantum ad prædicata essentialia. De his enim loquitur sanctus Thomas. Nam quum huiusmodi concomitentur essentiam diuinam, & in intellectu vnius personæ diuinę omnes intelligantur quantum ad essentiam, sequitur vt cùm de vna per se dictorum aliquod essentiale prædicatum dicitur, non excludantur aliæ duæ. Nec valet quod adducitur de patre & filio in creaturis, quia in illis patet & filius non habent vnam numero essentiam, sicut est in diuinis. Ad quintam dicit primò, quòd motus metaphoricè attribuitur spiritui sancto, sicut & cum de Deo dicitur Gen. 3. Cùm audissent &c. & 18. Descendam &c. Intelligitur enim cùm dicitur spiritus sanctus ferri super aquas, sicut dicitur quòd voluntas fertur in volitum, & amor in amatum, quamuis quidam hoc de aere intelligere velint, qui naturalem locum habet super aquas, ad cuius multimodas transmutationes significandas dictum est quòd ferebatur super aquas.

Dicit secundò quòd dictum Ioannis intelligendum est ea ratione qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus à patre vel filio. Verbo autem effusionis abundantia effectus spiritus sancti intelligitur, quòd scilicet ad plures deueniat, à quibus etiam quodammodo in alios deriuetur, vt patet in his quæ corporaliter effunduntur.

ADVERTE quòd sanctus Thomas non dicit absolutè à quibus in alios deriuetur, sed addit quodammodo, quia effectus spiritus sancti, qui est charitas, non potest principaliter ab homine causari, sed tantùm dispositiuè & ministerialiter, vt patet quarto Sententiarum. Ad sextam dicit primò quòd illud dictum Numeri, non est ad ipsam essentiam spiritus sancti referendum, sed ad ipsius effectus, qui in homine possunt augeri & minui, inquantum aliquid simile potest accrescere vni, in quo alius decrescit. Dicit secundò, quòd non oportet ad hoc vt accrescat vni, quòd alteri subtrahatur, quia res spirituales potest simul absque detrimento cuiuslibet à pluribus possideri. Vnde non est intelligendum quòd de bonis spiritualibus oporteat aliquid subtrahi Moysi ad hoc quòd alius conferretur, sed ad actum vel officium referendum est, quia quod prius spiritus sanctus per solum Moysen effecerat, postea per plures implevit. Eodem modo dicendum quòd Heliæus duos effectus spiritus sancti qui erant in Helia, scilicet prophetiam & operationē miraculorum petiit, non autem quòd essentia seu persona spiritus sancti duplicata augereretur, aut quòd in effectu spirituali superaret magistrum: quamuis non sit inconueniens effectibus spiritus sancti vnum alio abundantius participare secundum duplam aut quamcunque aliam proportionem &c.

Ad septimam dicit quòd spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus. deserit enim peccatores, sicut cōtristati deserunt contristantes. Ex consuetudine namque scripturæ, per quandam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum. Ad octauam dicit quòd spiritus sanctus postulare dicitur, quia non postulantes facit, causando in nobis amorem Dei, quo desideramus ipso frui, & desiderantes postulamus. sicut etiam dicitur Genes. 22. Nunc cognoui quòd timeas Dominū, id est, nūc cognoscere feci. Est enim in sacra scriptura consuetum, vt illud Deo attribuatur, quod in homine fit.

Ad nonam dicitur quòd quum spiritus sanctus procedat per modum amoris, & nos faciat Dei amatores, competit sibi donari ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo dicitur quis dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit: quamuis ex tempore Deus neminem amare incipiat, si ipsa voluntas respiciatur, sed effectus sui amoris ex tempore causetur in aliquo. ratione verò amoris quo nos Deū amamus, quia hunc spiritus sanctus facit in nobis, & secundum eum in nobis habitat, eúmque habemus, vt cuius ope fruimur, id est, vt cuius auxilio potimur, & quia hoc est spiritui sancto à patre & filio, conuenienter dicitur à patre & filio nobis dari in hoc autem ostenditur non quòd ipsis minor sit, sed quod ab ipsis originem habet. Dicitur & à seipso nobis dari, inquantum dictum amorem simul cum patre & filio in nobis causat.

ADVERTE quòd ex ista responsione habetur assumptum hoc esse falsum: Nullus congruè donat nisi id cuius habet dominium. dicitur enim quòd in diuinis etiam quis congruè donat id cuius est principium originatiuum, licet eius propriè dominium non habeat. Ad decimam inquit quòd licet spiritus sanctus verus sit Deus, & veram naturam diuinam habeat à patre & filio, non tamen oportet quòd sit filius, quia processio spiritus sancti rationem nativitatis non habet. dicitur enim aliquis filius ex eo quòd genitus est. Nam si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet non per generationem, sed per alium quemcunque modum, ratione filiationis careret. Declaratur exemplo, si videlicet homo ex aliqua sui corporis parte hominem faceret, vel extetiori modo sicut artificiata. nam homo productus non diceretur producentis filius.

ADVERTE, vt ex superioribus constat, quòd idcirco processio spiritus sancti rationem natiuitatis aut generationis nō habet, licet ipse naturam diuinam accipiat, quia ex ratione sua qua est processio per modum voluntatis siue per modum amoris non habet vt productum sit simile producenti, sed magis quòd sit impressio & inclinatio quædam in rem amatam. ex ratione autem generationis est quòd genitum sit simile generanti. Ad vltimam dicit quod rationabile est in sola diuina natura pluribus modis naturam communicari, quia cùm in solo Deo eius operatio sit suum esse, id quod procedit in eo per modum intellectus aut per modum amoris & voluntatis, oportet quòd habeat esse diuinum, & sit Deus.

Quamuis natura diuina sit vna tantùm communicata pluribus modis.

ADVERTENDVM est ex ista responsione quòd illa propositio, Vnius naturæ est tantùm vnus cōmunicationis modus: habet veritatem in natura creata tantùm, in qua operatio distinguitur ab esse operantis: & ideo non oportet per omnem processionem eius communicari naturam, sed tātùm per vnum modum: non autem in natura diuina in qua operatio est idem quod esse Dei: & ideo per omnem eius processionem ad intra, oportet communicari naturam cuius esse Dei est proprium. Propter hoc inquit sanctus Thomas quòd in sola natura diuina pluribus modis naturam cōmunicari rationabile est, quia in Deo solo eius operatio est suum esse. Sic enim constat quòd intelligere & velle diuinum quibus ad intra producitur filius & spiritus sanctus, sunt idem quòd diuinū esse: & ideo oportet vt producta quorum esse est intelligere & velle, naturam diuinam habeant, vtpote diuinum habentia esse.

Quando natura est communicata pluribus.

SED CIRCA hanc responsionem dubitatur. Admittit enim hæc responsio quòd in creaturis vna natura vno tantùm modo communicatur: contra hoc autem est quia sunt aliquæ naturæ quæ per putrefactionem & per propagationem producuntur. ostensum enim est in præcedentibus quòd producta per putrefactionem & per generationem, sunt eiusdem speciei secundum mentē sancti Thomæ. constat autem quòd per generationem produci & per putrefactionem, sunt diuersi modi communicationis naturæ. Respondetur dupliciter. Primò quòd illa propositio habet veritatem in naturis perfectis, instantia autem datur in naturis imperfectis. Secundò, quòd illa propositio est vniuersaliter vera in omni natura intelligendo communicationem vt est ab individuo illius naturæ. sensus est enim quòd vna natura tōtum vno modo communicari potest à supposito & individuo illius naturæ: contra autem hunc sensum patet quòd instantia nulla est. Vltimò inquit sanctus Thomas hæc de spiritus sancti diuinitate dicta esse: difficultates verò circa eius processionem ex his quæ de natiuitate filij dicta sunt, considerari oportere.

Quòd Spiritus sanctus procedat à filio.

Caput 24.

VIDAM verò circa spiritus sancti processionem errare inueniuntur, dicentes spiritum sanctum à filio nō procedere: & ideo ostendendum est spiritum sanctum à filio procedere. Manifestum est enim ex sacra scriptura quòd spiritus sanctus est spiritus filij. dicitur enim Ro. 8. Siquis spiritum Christi nō habet, hic nō est eius. Sed ne aliquis posset dicere quòd alius sit spiritus qui procedit à patre, & alius qui est filij: ostenditur ex verbis eiusdem Apost. quòd idem spiritus sanctus sit patris & filij. nam hoc quod inductū est, Siquis spiritū Christi non habet, hic non est eius: subiunxit postquam dixerat, Si spiritus Dei habitat in nobis, &c. Non autem potest dici spiritus sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quòd Deum habuit tāquam homo, secundū illud Luc. 4. Iesus plenus spiritu sancto regressus est à Iordane. dicitur enim Gal. 4. Quoniā estis filij Dei, misit Deus spiritum filij sui in corda vestra clamantem abba pater. Ex hoc quòd spiritus sanctus nos facit filios Dei, inquantum est spiritus filij Dei. Efficimur autem filij Dei adoptiui per assimilationem ad filium Dei naturalem, secundum illud Romanorum octauo: Quos præscíuit & prædestinauit fieri conformes imaginis filij eius, vt sit ipse primogenitus in multis fratrib. sic igitur est spiritus sanctus spiritus Christi, inquantum est filius Dei naturalis.

naturalis non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sanctus dici spiritus filij Dei, nisi secundum aliquam originem: quia hæc sola distinctio in diuinis inuenitur. necesse est igitur dicere quòd spiritus sanctus sic sit filij, quòd ab eo procedat.

2 Item, spiritus sanctus à filio mittitur, secundum illud Ioannis 15. Cùm venerit paracletus quem ego mittam vobis à patre. Mittēs autem, authoritatē aliquam habet in missum. oportet igitur dicere quòd filius habeat aliquā authoritatem respectu spiritus sancti: non autē dominij vel maioritatis: sed secundum solam originem: sic igitur spiritus sanctus est à filio. Si quis autē dicat quòd etiam fil.⁹ mittitur à spir. sancto, quia dicitur Lu. 4. quòd Dominus dixit in se impletum illud Isa. Spiritus Domini super me, euangelizare pauperibus misit me. Sed cōsiderandū est quòd filius à spiritu sancto mittitur secundum naturam assumptam: spiritus autem sanctus non assumpsit naturā creatam, vt secundum eam possit dici missus à filio, vel filius habere authoritatē respectu ipsius: relinquitur igitur quòd respectu personæ æternæ filius super spiritum sanctum authoritatem habeat.

3 Amplius, Ioannis 16. dicit filius de spiritu sancto: Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annunciabit vobis. non autē potest dici quòd accipiat id quod est filij, non tamē accipiat à filio: vt puta si dicatur quòd accipiat essentiā diuinā quę est filij à patre: vnde & subditur, Omnia quæcunque habet pater, mea sunt: propterea dixi vobis quia de meo accipiet. Si enim omnia quæ patris sunt, & filij sunt: oportet quòd authoritas patris secundum quam est principium spiritus sancti, sit & filij. Sicut ergo & spiritus sanctus accipit de eo quod est patris à parte, ita accipit de eo quod est filij à filio.

4 Adhuc, etiam induci possunt authoritates doctorum ecclesiæ etiam Græcorum. Dicit enim Athanasius: Spiritus sanctus à patre & filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Cyrillus etiā in epistola sua quā synodus Calcedonensis recepit, dicit, Spiritus veritatis nominatur, & est spiritus⁹ veritatis, & profluit ab eo: sicut denique & ex Deo patre. Didymus etiam dicit in libro de spiritu sancto, Neque quid est aliud filius, exceptis his quæ ei dantur à patre: neque alia est spiritus sancti substantia præter id quod quidam concedunt, videlicet spiritum sanctum esse à filio, & profluere ab ipso. Verbum enim processionis inter omnia quæ ad originem pertinent, magis inuenitur esse commune. quicquid enim quocunque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus: & quia diuina melius per communia quàm per specialia designantur, verbum processionis in origine diuinarum personarum maximè est attendendum. vnde si concedatur quòd spiritus sanctus sit à filio, vel profluit ab eo, sequitur quòd ab eo procedat.

5 Item, habetur in determinatione quinti concilij. Sequimur per omnia sanctos patres & doctores ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologū, Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinū, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum: & suscipimus omnia quæ de recta fide & damnatione hæreticorum exposuerunt. Manifestū est autem ex multis authoritatibus Augustini, & præcipuè in libro de Trinitate, & super Ioannem, quòd spiritus sanctus sit à filio: oportet igitur concedi quòd spiritus sanctus sit à filio. Hoc etiam euidentibus rationibus apparet. In rebus enim remota materiali distinctione, quæ in diuinis personis locum habere non potest, non inueniūtur aliqua distingui nisi per aliquā oppositionē. quæ enim nullā oppositionē habēt adinuicē, simul esse possūt in eodē. vnde per ea distinctio causari nō potest. albū enim & triangulare licet diuersa sint, quia tamen nō opponuntur, in eodē esse contingit. oportet autem supponere secundū fidei catholicæ documēta quòd spiritus sanctus à filio distinguatur: aliter enim nō esset trinitas, sed dualitas in personis: oportet igitur huiusmodi distinctionē per aliquā oppositionē fieri: nō autē oppositione affirmationis & negationis: quia sic distinguuntur entia à nō entibus, nec etiam oppositione privationis & habitus: quia sic distinguūtur perfecta ab imperfectis. neque etiam oppositione contrarietatis: quia sic distinguuntur quæ sunt secundum formam diuersa: nam contrarietas (vt philosophi docent) est differentia secundum formam: quæ quidem differentia diuinis personis non conuenit: cum earum sit vna forma sicut vna essentia: secundum illud Apostoli Phil. 2. de filio dicētis: Quia cum in forma Dei esset. s. patris. Relinquitur igitur vnā personam diuinā ab alia non distingui nisi oppositione relationis: sic enim filius à patre distinguitur secundum oppositionē relatiuā patris & filij. Non enim in diuinis personis alia relatiua oppositio esse potest nisi secundū originem. Nam relatiuē opposita vel super quantitatē fundantur, vt duplum & dimidium: vel super actionem & passionem, vt dominus & seruus, mouens & motum, pater & filius. Rursus relatiuorum quæ super quantitatem fundantur, quædam fundantur super diuersam quantitatem, vt duplum & dimidium, maius & minus. quædam super ipsam vnitatem, vt idem, quod significat vnum in substantia: & æquale, quod significat vnum in quantitate: & simile, quod significat vnum in qualitate. diuinæ igitur personæ distingui non possunt relationibus fundatis super diuersitatem quantitatis: quia sic tolleretur trium personarum æqualitas: neque iterū relationibus quæ fundantur super vnum: huiusmodi enim relationes distinctionem non causant, imò magis ad conuenientiam pertinere inueniuntur, etsi fortè aliqua eorum distinctionem præsupponant. In relationibus verò omnibus super actione vel passione fundatis semper alterum est vt subiectum, & inæquale secūdum virtutem: nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eò quòd inuenitur aliquid producere sibi simile & æquale secundum naturam & virtutem. relinquitur igitur quòd diuinæ personæ distingui non possunt nisi oppositione relatiua secundum originem. oportet igitur quòd si spiritus sanctus à filio distinguitur, quòd sit ab eo. nō enim est dicere quòd filius sit à spiritu sancto: cum spiritus sanctus magis filij esse dicatur, & à filio derur. Item à patre est & filius & spiritus sanctus: oportet igitur patrem referri & ad filiū & ad spiritum sanctum, vt principium ad id quod est à principio. refertur autem ad filium ratione paternitatis: non autem ad spiritum sanctum: quia tunc spiritus sanctus esset filius. paternitas enim non dicitur nisi ad filiū. oportet igitur in patre esse aliam relationem, quæ referatur ad spiritum sanctum, & vocetur spiratio: similiter cum in filio sit quædam relatio qua refertur ad patrem, quæ dicitur filiatio: oportet quòd in spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad patrem, & dicetur processio: & sic secundum originem filij à patre, sunt duæ relationes, vna in originante, alia in originato: scilicet paternitas & filiatio: & aliæ duæ ex parte originis spiritus sancti, scilicet spiratio & processio. paternitas igitur & spiratio non constituunt duas personas, sed ad vnam personam patris pertinent: quia non habent oppositionem adinuicem. neque igitur filiatio & processio duas personas constituerent, sed ad vnam pertine-

2. ratio.

rent, nisi haberent oppositionē adinuicem. non est autē dare aliam oppositionē nisi secundum originē. oportet igitur quod sit oppositio originis inter filiū & spiritum sanctū, ita quòd vnus sit ab alio. Adhuc, quæcūque cōueniūt in aliquo cōmuni, si distinguātur abinuicē, oportet quòd distinguantur secundū aliquas differētias per se & nō per accidēs pertinētes ad illud cōmune: sicut homo & equus cōueniunt in animali, & distinguuntur abinuicē, non per albū & nigrū quæ se habent per accidens ad animal, sed per rationale & irrationale, quæ per se ad animal pertinent: quia cùm animal sit habens animā, oportet quòd hoc distinguatur per hoc quod est habere animā talem vel talē: vt puta rationalē vel irrationalē. manifestū est autē quod filius & spiritus sanctus cōueniunt in hoc q̄ est esse ab alio, quia vterq; est à patre: & secundū hoc pater conuenīēret differit ab vtroque inquantū est innascibilis. si igitur spir. sanct. distinguatur à filio, oportet quòd hoc sit per differentias quæ per se diuidant hoc quod est esse ab alio: quæ quidē non possunt esse nisi differentiæ eiusdē generis. sed originē pertinētes: vt vnº eorū sit ab alio. relinquitur igitur q̄ ad hoc vt spi. san. distinguatur à filio, necesse est q̄ sit a filio. Amplº, si quis dicat sp. anctū distingui a filio nō quia sit a filio, sed propter diuersam originē vtriusque a patre: in idē hoc realiter redire necesse est. Si enim spiritus sanctus est alius à filio: oportet quòd alia sit origo vel processio vtriusque. Duæ autē origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium, vel subiectum: sicut origo equi differt ab origine bouis ex parte termini: secundum quòd hæ duæ origines terminātur ad naturas specie diuersas. Ex parte autem principij, vt si supponamus in eadem specie animalis quædam generari ex virtute actiua solis tantùm: quædam autem simul cum hac ex virtute actiua seminis. Ex parte verò subiecti differt generatio huius equi & illius: secūdum quòd natura speciei in diuersa materia recipitur. Hæc autem distinctio quæ est ex parte subiecti, in diuinis personis locum habere non potest, cùm sint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, vt ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio: quia vnam & eandem diuinam naturā quam accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo. relinquitur igitur quòd vtriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principij. manifestum est autem quòd principium originis filij est pater solus. Si igitur processionis spiritus sancti principium sit solus pater, non erit alia processio spiritus sancti à generatione filij: & sic nec spiritus sanctus distinctus à filio. Ad hoc igitur quòd sint aliæ processiones, & alij procedentes, necesse est dicere quòd spiritus sanctus non sit à solo patre, sed à patre & filio. Si quis verò iterum dicat quòd differunt processiones secundum principium inquantum pater producit filium per modum intellectus vt verbum, spiritum autem sanctum per modum voluntatis quasi amorem: secundum hoc oportebit dici quòd secundum differentiam voluntatis & intellectus in Deo patre distinguantur duæ proc ner, & duo procedentes: sed voluntas & intellectus in Deo patre non distinguuntur secūdum rem, sed solùm secundum rationem, vt in primo libr. * ostensum est. sequetur igitur quòd duæ processiones, & duo procedētes differant solùm ratione. ea verò quæ solùm ratione differunt, de se inuicem prædicantur. verū enim est dicere quòd diuina voluntas est intellectus eius, & e conuerso, verum ergo erit dicere quòd spiritus sanctus est filius, & e conuerso: quod est Sabellianæ impietatis. non igitur sufficit ad distinctionem spir. sancti & filij dicere quod filius procedat per modū intellectus, & spir. sanctus per modū voluntatis: nisi cùm hoc dicatur etiā quod spi. sanctus sit à filio. Præterea, ex hoc ipso q̄ dicitur quod spi. sanctus procedit per modū voluntatis, & filius per modum intellectus, sequitur quod sp. sanct. sit à filio. nam amor procedit à verbo, eò quòd nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus.

3. ratio.

4. ratio.

Item, si quis diuersas species rerū cōsideret, in eis quidem ordo ostenditur, prout viuētia sunt supra nō venientia, & animalia supra plātas, & homo super alia animalia, cū in singulisrū diuersi gradus inueniātur secundū diuersas spe. vnde & Plato species rerū dixit esse numeros, qui specie variātur per additionē vel subtractionē vnitatis. vnde in substātiis immaterialibus nō potest esse distinctio nisi secundū ordinem: in diuinis autē personis quæ sunt omnino immateriales, nō potest esse alius ordo nisi originis, non igitur sunt duæ personæ ab vna procedētes nisi vna earum procedat ab altera: & sic oportet spi. sanctū procedere à filio. Adhuc, pater & filius quantū ad vnitatē essentiæ nō differūt nisi in hoc quòd hic est pater, & hic est filius. quic quid igitur præter hoc est, cōmune est patri & filio. esse autem principium spir. sanct, est præter rationē paternitatis & filiationis. namalia relatio est qua pater est pater, & qua pater est principium spiritus sancti, vt suprà dictū est. esse igitur principium spiritus sancti, si commune patri & filio. Amplius quicquid non est contra rationē alicuius, nō est impossibile ei cōuenire, nisi fortè per accidens: esse autem principium spiritus sancti, non est contra rationē filij, neque inquantum est Deus: quia pater qui est Deus, est principium spiritus sancti: neque inquantū est filius, eò quòd alia est processio spiritus sancti, & alia filij. non est autē repugnans id quod est à principio secundum vnam processionem, esse principium processionis alterius. relinquitur igitur quòd non sit impossibile filium esse principium spiritus sancti: quod autem non est impossibile, posito esse in diuinis autem non differt esse & posse: ergo filius est principium spiritus sancti.

Super cap. 24

VIA in præcedentibus sæpe suppositum est spiritum sanctum à filio procedere, & hoc aliquam difficultatem habet, vt huiusmodi tollatur difficultas, vult sanctus Thomas ostendere veritatē. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum: secundò rationes aduersariorum soluit, cap. seq. Quantum ad primum probat dupliciter propositum, auctoritatibus, scilicet & rationibus. Primò ergo probatur ex autho. Apost. Rō. 8. Ibi enim spiritus sanctus dicitur spiritus filij: non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sancti dici spiritus filij Dei nisi secundum aliquam originem, cùm hæc sola distinctio inueniatur in diuinis, ergo &c. Si dicatur quod alius est spiritus qui procedit à patre, & alius qui est filij, ex verbis Apostoli præcedētibus quibus dixit. Si spiritus Dei habitat in vobis, hoc conuincitur esse falsum. Si etiam dicatur quòd spiritus sanctus est spiritus Christi, inquantum eum habuit vt homo, secundum illud Luc. 4. Iesus plenus &c. C ontra arguitur: Spiritus sanctus facit filios Dei, inquātū est spiritus filij Dei: vt patet ad Gal. 4. cùm dicitur: Quoniā estis &c. sed efficimur filij Dei adoptiui per assimilationem ad filium Dei naturalem, iuxta illud Romanorum octauo: Quos præsciuit &c. ergo spiritus sanctus est spiritus Christi, inquantum est filius Dei naturalis, supple, ergo nō inquantum est homo. Secundò probatur ex eo quòd Ioannis 15. dicitur spiritus sanctus à filio mitti mittens enim authoritatem aliquam habet in missum. ergo filius aliquam authoritatem habet respectu spiritus sancti, non autem dominij vel maioritatis: ergo secundum solam originem, ergo &c. Si dicatur hæc rationem non valere, quia etiā filius mittitur à spir. sancto, vt ostenditur Lu. 4. hoc non obstat, quia filius à spir. sancto mittitur secundum humanam naturam assumptam: tamen hoc autem non potest dici de spiritu sancto, qui naturam creatam non assumpsit.

cap. 45. & 37.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ prima, quæstione

quæstione 43. articulo vltimo, quòd non solùm potest dici q̄ filius Dei missus est à spiritu sancto secundum humanam naturā ad prædicandum, sed etiam aliquo modo concedi potest q̄ ipsa persona filij à spiritu sancto nutritur, si inquā intelligatur persona mittens esse principium effectus secundum quem attenditur missio. sicut enim tota trinitas mittit personam missam, inquantum tota trinitas est causa illius effectus secundum quem missio attenditur: sed tunc non oportet vt mittēs habeat authoritatem super personam missam, sed sufficit vt habeat authoritatem super effectum secundum quem dicitur mitti.

ATTENDENDVM secundò, q̄ si propriè accipiatur authoritas, importatur nomine ipso ratio principij nō de principio: dicitur enim Author, qui alicuius rei est principium, & hoc ab alio non habet. sed tamen extenso vocabulo omnis relatio principij producentis potest authoritas nominari. Quum ergo dicitur quòd mittens, authoritatem aliquam habet in missum: accipitur authoritas secundo modo, non autem primo modo. filius enim licet sit principium spiritus sancti, hoc tamen habet à patre. vnde propriè non potest dici author spiritus sancti, sed bene pater author eius dici potest, quia quòd sit eius principium, à seipso habet, non autem ab alio. intelligitur etiam de mittente quantum ad primarium eius significatum, non autem quantū ad secundarium, iuxta ea quæ in præcedenti cap. dicta sunt.

Tertiò probatur, quia Ioā. 16. dicit filius de spi. san. Ille me &c. Si dicatur quòd spiritus sanctus accipit id quod est filij, puta essentiam, non tamen ab ipso, sed à patre. Contra hoc est quod subditur: Omnia quæ habet pater, mea sunt, &c. Si enim omnia quæ habet pater, sunt filij, ipsius etiam erit authoritas patris secundum quam est principium spiritus sancti.

SED videtur hæc replica non esse sufficiens: sicut enim non valet, omnia quæ habet pater, sunt filij, ergo relatio paternitatis quæ est patris, est etiam filijsita non valet. ergo authoritas patris est etiam filij. Illa enim propositio intelligitur de absolutis.

Respondetur iuxta dicta in præcedentibus, quòd Christi propositio intelligenda est de his quæ patri cōueniunt, non inquātum filio opponitur relatiuè. Cùm enim nulla sit distinctio inter patrem & filium nisi ea quam facit oppositio relatiua, oportet illa omnia communia esse, exceptis illis in quibus relatiuè opponuntur. Cùm autem pater opponatur filio paternitate, non relatione principij ad spir. sanctū, bene sequitur ex eo q̄ omnia quæ sunt patris, sunt etiam filij, q̄ filio conueniat authoritas respectu spir. sancti, non autem paternitas. Quartò probatur ex authoritate doctorum ecclesiæ etiam Græcorum. nam Athanasius dicit ipsum à patre & filio procedere. Cyrillus dicit eum à veritate profluere, sicut & ex Deo patre. Didymus etiam concedit ipsum esse à filio, & ab ipso profluere. Sed quia posset quis dicere quòd Cyrill. & Didymus concedant ipsum à filio esse & profluere, non autem procedere: addidit S. Tho. q̄ verbum processionis inter omnia ad originem pertinentia magis inuenitur cōmune: & ideo in origine diuinarum personarum maximè est attendendum, quia diuina magis per communia quàm per specialia designātur. vnde si cōcedatur spiritus sancti esse vel profluere à filio, sequitur quòd ab eo procedat.

ADVERTENDVM quòd ideireo S. Th. doctorum Græcorum authoritatibus innititur, quia Græci spir. sanctum procedere à filio negabant. Contra quos in tractatu qui contrà errores Græcorum inscribitur, latius disputauit. Quintò probatur quia in determinatione quinti concilij. I. Constantinopolitani, vr habetur de potētia Dei, quæst. 10. ar. 4. ad 13. dicitur, Sequimur per omnia sanctos patres & doctores ecclesiæ, Athanasium &c. Multas autem Augustini authoritatibus, præcipuè in libro de Trinitate, & super Ioannem manifestum est quòd spiritus sanctus à filio procedit. Secundo loco arguitur rationibus quæ quidem non simpliciter demonstrant, sed ostendunt oportere spiritum sanctum à filio procedere, suppositis diuinarum personarum trinitate. Prima ratio est: Oportet distinctionem diuinarum personarum per aliquam oppositionem fieri: sed non possunt personæ diuinæ per aliam oppositionē distingui quàm per oppositionem relatiuam originis. ergo si spiritus sanctus à filio distinguitur, oportet quòd sit ab eo, cum non possit dici quòd filius sit à spiritu sancto, eò quòd spiritus sanctus filij esse dicatur & à filio detur. probatur maior, quia remota materiali distinctione quæ in diuinis personis locum habere nō potest, non inueniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem, ea enim quæ nullam oppositionem habent, simul esse possunt, vt patet in albo & triangulari. minor autem probatur sic: distinctio diuinarum personarum non fit per oppositionem affirmationis & negationis, quia sic distinguuntur entia à non entibus: nec per oppositionem priuationis & habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis: nec per oppositionem contrarietatis, quia illa secundum Philosophum est differentia secundum formam, quæ differentia diuinis personis non cōuenit: nec per oppositionem relatiuam quæ super quantitate fundatur, quia non per eā quæ fundatur super diuersitate quātitatis, quia tolleretur personarū æqualitas: non etiam per eam quæ fundatur in vnitate, quia huiusmodi relationes distinctionē nō causant, etsi fortè aliquæ earū distinctionem præsupponant: nec per oppositionem relatiuam, quæ in actione & passione fundatur, alia videlicet ab oppositione originis, quia in iis semper alterū est vt subiectū & inæquale secundū virtutem, nisi in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, cū inueniatur aliquid producere sibi simile & æquale secundū virtutem, ergo &c.

Nō inueniuntur aliqua distin. nisi per oppositionē

CIRCA illam propositionem, per oppositionem negationis & affirmationis distinguuntur entia à non entibus: aduertendū quòd non ens dupliciter accipi potest, simpliciter & in genere, quod scilicet est non ens tale. Si accipiatur primo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione contradictoria simpliciter & absolutè, non autem de ea ad aliquam materiam contractā. non enim cum dicimus, hoc est album, hoc non est album, album & non album necesse est esse distincta, sicut ens & nō ens simpliciter, cum non album possit esse ens, puta homo, imò vt dicitur de poten. quæ. 10. ar. 5. veritas cuiuslibet negatiuæ fundatur supra veritatem affirmatiuæ, sicut veritas huius negatiuæ, Æthiops non est albus, fundatur super veritatem huius, Æthiops est niger. & ideo vt ibidem dicitur, oportet omnem differentiā quæ est per oppositionem affirmationis & negationis, scilicet de aliquo ente, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. Si autem accipiatur non ens secundo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione affirmationis & negationis determinata ad aliquod genus. per affirmationē enim hanc & negationem, nix est alba, coruus nō est albus, distinguitur hoc ens quod est nix, ab hoc nō ente quod est non nix. Sā coruo, siue albū à nō albo. Vtroque modo propositio habet veritatē in proposito: quia cū spi. san. non sit simpliciter non ens, nō potest esse inter filiū & spi. san. distinctio per oppositionem affirmationis & negationis simplicirer. Item cū non quæratur de distinctione filij & spiritus sancti quæ est per habere & nō habere eandē formam, puta per hoc quod est esse filiū & nō esse filiū, sed de principiis formalibus positiuis quibus adinuicem distinguuntur, nō est dicendum quòd distinguantur per oppositionem affirmationis & negationis determinatam ad certum genus aut ad certam formam, cùm sic solum distinguatur ens à non ente, id est habens aliquam determinatam formam à non habente illam formā, nō autē distinguātur aliqua principiis formalibus positiuis.

Per oppositionē affirmationis distinguuntur entia à non entibus: aduertendū quòd non ens dupliciter accipi potest, simpliciter & in genere, scilicet non ens tale. Si accipiatur primo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione contradictoria simpliciter & absolutè, non autem de ea ad aliquam materiam contractā. non enim cum dicimus, hoc est album, hoc non est album, album & non album necesse est esse distincta, sicut ens & nō ens simpliciter, cum non album possit esse ens, puta homo, imò vt dicitur de poten. quæ. 10. ar. 5. veritas cuiuslibet negatiuæ fundatur supra veritatem affirmatiuæ, sicut veritas huius negatiuæ, Æthiops non est albus, fundatur super veritatem huius, Æthiops est niger. & ideo vt ibidem dicitur, oportet omnem differentiā quæ est per oppositionem affirmationis & negationis, scilicet de aliquo ente, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. Si autem accipiatur non ens secundo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione affirmationis & negationis determinata ad aliquod genus. per affirmationē enim hanc & negationem, nix est alba, coruus nō est albus, distinguitur hoc ens quod est nix, ab hoc nō ente quod est non nix. Sā coruo, siue albū à nō albo. Vtroque modo propositio habet veritatē in proposito: quia cū spi. san. non sit simpliciter non ens, nō potest esse inter filiū & spi. san. distinctio per oppositionem affirmationis & negationis simplicirer. Item cū non quæratur de distinctione filij & spiritus sancti quæ est per habere & nō habere eandē formam, puta per hoc quod est esse filiū & nō esse filiū, sed de principiis formalibus positiuis quibus adinuicem distinguuntur, nō est dicendum quòd distinguantur per oppositionem affirmationis & negationis determinatam ad certum genus aut ad certam formam, cùm sic solum distinguatur ens à non ente, id est habens aliquam determinatam formam à non habente illam formā, nō autē distinguātur aliqua principiis formalibus positiuis.

Non ens dupliciter accipi potest, simpliciter & in genere, scilicet non ens tale. Si accipiatur primo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione contradictoria simpliciter & absolutè, non autem de ea ad aliquam materiam contractā. non enim cum dicimus, hoc est album, hoc non est album, album & non album necesse est esse distincta, sicut ens & nō ens simpliciter, cum non album possit esse ens, puta homo, imò vt dicitur de poten. quæ. 10. ar. 5. veritas cuiuslibet negatiuæ fundatur supra veritatem affirmatiuæ, sicut veritas huius negatiuæ, Æthiops non est albus, fundatur super veritatem huius, Æthiops est niger. & ideo vt ibidem dicitur, oportet omnem differentiā quæ est per oppositionem affirmationis & negationis, scilicet de aliquo ente, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. Si autem accipiatur non ens secundo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione affirmationis & negationis determinata ad aliquod genus. per affirmationē enim hanc & negationem, nix est alba, coruus nō est albus, distinguitur hoc ens quod est nix, ab hoc nō ente quod est non nix. Sā coruo, siue albū à nō albo. Vtroque modo propositio habet veritatē in proposito: quia cū spi. san. non sit simpliciter non ens, nō potest esse inter filiū & spi. san. distinctio per oppositionem affirmationis & negationis simplicirer. Item cū non quæratur de distinctione filij & spiritus sancti quæ est per habere & nō habere eandē formam, puta per hoc quod est esse filiū & nō esse filiū, sed de principiis formalibus positiuis quibus adinuicem distinguuntur, nō est dicendum quòd distinguantur per oppositionem affirmationis & negationis determinatam ad certum genus aut ad certam formam, cùm sic solum distinguatur ens à non ente, id est habens aliquam determinatam formam à non habente illam formā, nō autē distinguātur aliqua principiis formalibus positiuis.

Per oppositionem affirmationis & negationis distinguuntur entia à non entibus: aduertendū quòd non ens dupliciter accipi potest, simpliciter & in genere, scilicet non ens tale. Si accipiatur primo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione contradictoria simpliciter & absolutè, non autem de ea ad aliquam materiam contractā. non enim cum dicimus, hoc est album, hoc non est album, album & non album necesse est esse distincta, sicut ens & nō ens simpliciter, cum non album possit esse ens, puta homo, imò vt dicitur de poten. quæ. 10. ar. 5. veritas cuiuslibet negatiuæ fundatur supra veritatem affirmatiuæ, sicut veritas huius negatiuæ, Æthiops non est albus, fundatur super veritatem huius, Æthiops est niger. & ideo vt ibidem dicitur, oportet omnem differentiā quæ est per oppositionem affirmationis & negationis, scilicet de aliquo ente, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. Si autem accipiatur non ens secundo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione affirmationis & negationis determinata ad aliquod genus. per affirmationē enim hanc & negationem, nix est alba, coruus nō est albus, distinguitur hoc ens quod est nix, ab hoc nō ente quod est non nix. Sā coruo, siue albū à nō albo. Vtroque modo propositio habet veritatē in proposito: quia cū spi. san. non sit simpliciter non ens, nō potest esse inter filiū & spi. san. distinctio per oppositionem affirmationis & negationis simplicirer. Item cū non quæratur de distinctione filij & spiritus sancti quæ est per habere & nō habere eandē formam, puta per hoc quod est esse filiū & nō esse filiū, sed de principiis formalibus positiuis quibus adinuicem distinguuntur, nō est dicendum quòd distinguantur per oppositionem affirmationis & negationis determinatam ad certum genus aut ad certam formam, cùm sic solum distinguatur ens à non ente, id est habens aliquam determinatam formam à non habente illam formā, nō autē distinguātur aliqua principiis formalibus positiuis.

Aliquæ relationes fundatæ distinctionē præsupponūt.

CIRCA id quod inquit sān. Th. de relationibus quæ super vnitatem fundātur, q̄ magis ad conuenientiā pertinere videtur, etsi fortè aliquę earum distinctionē præsupponāt. loquitur autem dubitatiuè, quia sunt aliqui tenētes q̄ huiusmodi relationes etiā si sint reales, requirūt quidē distinctionem suppositorū, sed non fundamentorū. Tenet autem ipse q̄ etiā fundamentorū distinctionē requirunt: veruntamen quia de hoc nūc non vult disputare, nō affertiuè hoc ponit, sed dubitatiuè. Secunda ratio est: In patre sunt duæ relationes s. paternitas & spiratio, quarum vna refertur ad filium, alia ad spiritum sanctum, cum à patre sit filius & spiritus sanctus. Similiter duæ sunt relationes ex parte filij & spiritus sancti, scilicet filiatio & processio, quarū vna filius refertur ad patrē, & alia spiritus sanctus. sed duę primæ nō cōstituunt duas personas. i. non faciūt dualitatē personarū siue distinctionem, sed ad vnā personam patris pertinēt, quia nō opponuntur: ergo & aliæ duæ ad vnam personā pertinerent nisi adinuicē haberent oppositionē. non est autem dare aliam oppositionem quàm secundū originem, ergo &c.

Aliquæ relationes fundatæ distinctionē præsupponūt.

ADVERTENDVM quòd san. Thom. de relatione patris ad spiri-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum sanctum loquês inquit, Vocetur spiratio. de relatione verò spiritus sancti ad ipsum, vocetur processio: quia vt dictũ est superius, origini amoris non ita nomina sunt imposita sicut generationi, & similiter relationibus huiusmodi originem consequentibus. Sed san. Th. vt eas aliquibus nominibus explicare possit, illis nomina spirationis & processionis imponit, quanuis illa magis sint no mina originis quàm relationis. penuria enim vocabulorum facit vt eodem nomine & ipsa origo & relatio quæ eã consequitur, nominentur.

Vtrum si spiritus sa Deus à filio non procederet, distingueretur personaliter ab ipso.

SED contra fundamentum dictarum rationum arguitur à Scoto & Aureolo. Arguit enim primò Scotus primo sententiarũ dist. 11. q. 2. probando quòd etiã si spiritus sanctus non procederet à filio, adhuc posset ab ipso personaliter distingui. Et primò sic: Quocunque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur à quacunque distinctione conuenienti tali entitati, sed filius constituitur in esse personali filiatione. ergo & ea distinguitur ab omni alia persona. igitur per impossibile vel possibile circunscripto quocunque alio maximè posteriori filiatione remanebit filius filiatione distinctus personaliter à quacunque persona, ergo &c. Secundò, si pater per impossibile non spiraret, sed filius, adhuc pater paternitate distingueretur à filio & spiritu sancto, sicut paternitate constituitur in esse personali, ergo &c. Tertiò. Generatio distinguitur à spiratione, circunscripto per impossibile omni alio à ratione generationis & spirationis, aut saltem circunscripto hoc quòd spiratio actiua esset a filio, dum tamen staret distinctio principiorum generandi & spirandi, ergo & quolibet tali circunscripto staret distinctio filij & spiritus sancti. probatur consequentia, quia impossibile est vnam personam duabus productionibus totalibus accipere esse.

Quid requiratur ad formalẽ distinctionem positiuam aliquorum.

Quartò. Quodlibet habens aliquod esse distinguitur distinctione conuenienti tali esse, à quocunque alio per aliquid quod est de ratione inquantum habet tale esse: ergo filius distinguitur personaliter per aliquid quod est de ratione eius inquantum est persona: spiratio actiua non est huiusmodi, ergo &c. Vltimò ex responsione quam dat ad authoritatem Boëtij dicentis quòd relatio multiplicat trinitatem, arguit poteſt contra fundamentũ dictarum rationum, scilicet quòd personæ diuinæ non possunt distingui nisi per oppositionem relatiuã. Rationes disparatæ accipien ti naturam non tantùm habent distinctionem, sed etiam incompossibilitatem siue incompossibilem rationem in eodem supposito, quia persona quæ disparatis modis acciperet naturã, non vnico modo haberet naturam, ergo non per solam relatiuam oppositionem possunt diuinæ personæ distingui. Aureolus etiã arguit ex hoc fundamento quòd generari & spirari sunt incompossibilia, & talis incompossibilitas passiuæ generationis & passiuæ spirationis est primo ex suis formalibus rationibus, non autem ex eo quòd generari coniungatur spirare, aut quia spirare in aliquo genere causæ sit huius incompossibilitatis causa. Ex istis dicit ad rationes san. Tho. quòd falsum est omnem distinctionem in diuinis esse per relationes oppositas, sed bene verum est quòd est per relationes incompossibiles.

In diuinis personis oportet re-

PRO declaratione huius materiæ considerandum primò, ꝙ cum loquimur de distinctione duorũ positiuorũ, & de eorũ positiua distinctione, quærendo propter quid non distinguũtur, nõ sufficit aliquid in vno ponere quod in altero nõ inueniatur, quia sic etiam posset distingui ens à non ente, & talis distinctio magis est negatiua siue priuatiua quã positiua distinctio. Quòd enim Sortes sit albus & non Plato, non facit ipsorum positiuam distinctionem. Nam sicut Plato nõ est albus, ita & chimæra nõ est alba: & sic Sortes per hoc quòd est albus, distinguitur etiã à chimæra quæ est nõ ens, sicut habẽs albedinẽ a non habente albedinẽ: & etiam distinctio Sortis albi à Platone non albo, est distinctio priuatiua siue negatiua, quia non consideratur in vtroque distinctorũ aliquod positiuum per quod vnum ab altero distinguatur, sed tantũ quòd vnũ aliquid habeat quod alterũ non habet. Oportet ergo in vtroque extremorũ quæ positiuè distinguuntur, esse aliquid positiuũ per quod ab altero distinguatur, ita videlicet quòd sint aliqua positiua in ipsis quæ propter suã incompossibilitatẽ in eodẽ subiecto causent distinctionem eorũ in quibus inueniũtur. In proposito ergo licet filius indiuinis distinguatur à spiritu sancto per filiationem, tanquam habens filiationem à non habente ipsam: cũ quærimus tamen de eorum distinctione positiua & formali, quærendo per quid vnum ab altero tanquã formali principio positiuo distinguatur, non sufficit dicere quòd distinguuntur quia filius habet filiationem, nõ autem spiritus sanctus, sed oportet in vnoquoque illorum assignare aliquod positiuum per quod ab altero distinguatur, & quod propter suam incõpossibilitatem in eadem persona cum principio alterius formaliter personalem distinctionem causet.

personis oportet re-

Considerandum secundò, quòd aliter loquendum est de personis in natura humana, & aliter in diuinis. Nam persona quælibet humana est aliquid absolutum, & per absoluta in suo esse personali constituitur, & per absoluta ab omni alia persona humana distinguitur: vnde duorũ hominum distinctio est omni ex parte absoluta. persona autem diuina est aliquid relatiuum, imò est ipsa subsistens relatio, & per relationem constituitur in esse personali, distinguiturque per relationem ab omni alia persona in natura diuina: & sic duarũ diuinarum personarũ distinctio est omnino relatiua. Cùm ergo inuestigãtur principia potentia quibus personæ diuinæ distinguuntur personaliter, inuestiganda sunt principia talia quæ sint formalia principia distinctionis relatiuę inter ipsas: & quia solæ relationes sut talia principia, ideo inuestigãdæ sunt relationes quæ inter ipsas diuinas personas relatiuã ponant distinctionem. Considerandum tertiò, quod absolutũ in hoc differt à relatiuo, quod ipsum dicitur ad se, relatiuũ autem dicitur ad alterum: & sicut absolutũ generaliter sumptũ dicitur quod in se aliquid est, & nõ ex ordine ad alterum: absolutum verò hoc & speciale dicitur, quod est in se determinatum, puta album: ita relatiuum generaliter sumptum dicitur ad aliquid, hoc verò relatiuũ dicitur quod ad hoc determinatum tãquam ad proprium correlatiuum ordinem dicitur. Nam pater dicitur ad filium, & nõ ad aliquid aliud, & duplum ad dimidium: & sic de aliis. Quia ergo vnumquodque constitutiuum & distinctiuum alicuius secundum modum suæ rationis & naturæ habet vt constituat & distinguat, forma quæ est absoluta, habet absoluta distinctione distinguere. Et quia absoluta distinctio aliquorum quæ sub vno genere continẽtur, est per formas oppositas ad illud genus pertinẽtes, cùm genus per oppositas differẽtias diuidatur, per ipsam formã absolutam per quam res cõstituitur in esse, habet res vt ab omnibus speciebus sui generis positiua distinctione distinguatur, nõ autem ab omnibus alijs, vt est de mente S. T. quol. 3. q. 4. ar. 2. relatio autem habet relatiua distinctione distinguere: & quia relatio ad alterum dicitur, & determinata relatio dicitur ad determinatum correlatium relatione per quam aliquid constituitur in esse ad aliud, habet res vt distinguatur à proprio correlatiuo, non autẽ ab omni alio. Non enim res sic constituta inquam huiusmodi distinguitur ab alio relatiuè, quia sit talis in se absolutè, sed quia ad aliud & ad hoc determinatum respectũ dicit: & ideo cùm ad solum correlatium dicatur, ab ipso solo correlatiuo relatiuè distinguitur. Vnde si aliquæ relationes quæ non sint relatiuè oppositæ, sint incõpossibiles in eodẽ, sicut relatio dupli & quadrupli respectu eiusdem, & relatio similitudinis & dissimilitudinis, eorum incompossibilitate non accipitur distinctio aliquorum, sed aliqua alia distinctio quæ etiã ex formis absolutis prouenit, puta disparata aut contraria. Cùm igitur distinctio diuinarum personarum sit tantùm relatiua distinctio, & relatiua distinctio nõ sit nisi inter oppositas relationes, optimè sequitur diuinas personas per solam oppositionem relatiuam habere distingui: quod est fundamentum S. Th. in hac materia: ex quo sequitur quod cũ sola oppositio relationũ originis sit in diuinis, & filius non originetur à spiritu sancto, si spiritus sanctus non originaretur à filio, non posset ab ipso personaliter distingui.

Diuina personæ à filio non distinguuntur nisi relatiuè.

Aduersus Scotum.

ISTIS suppositis facile est obiectionibus satisfacere. Ad primũ enim Scoti dupliciter responderi potest. Primò iuxta ea quæ dicta sunt, quod assumptũ est falsum loquẽdo de distinctione relatiua, & de constitutiuo in esse relatiuo, quo modo aliquid dicitur cõstituere & distinguere diuinas personas. Nõ enim quicũque aliquid cõstituitur in esse relatiuo, eo distinguitur ab omni alio relatiuè, sed à correlatiuo tantùm, siue ab eo cui opponitur relatiuè. Nõ enim per dupli relationẽ qua aliquid constituitur in esse dupli, distinguitur duplum ab omni alio relatiuè, puta à triplo aut quadruplo, sed tantũ à subduplo, quia nõ refertur duplũ ad triplum aut quadruplũ, sed ad subduplum. est enim duplum subdupli duplum, nõ autẽ tripli aut quadrupli. & similiter dicitur quod filiatione filius distinguitur tantũ a patre, nõ autem ad spir. sanctũ. quia filiatione refertur ad patrem, non ad spir. san. Secundò responderi potest vt Capreolus respondet, & est de mente S. T. inquol. allegato, quod assumptũ illud est verũ de distinctione secundum affirmationem & negationem quæ est per habere & non habere eandem formam, nõ autem de distinctione positiua quæ est secũdum oppositionem formæ ad formam, vt est distinctio quam inter diuinas personas inuestigamus. Si autem instetur, quia vnumquodque per suam formã distinguitur ab omnibus quę suat sui generis positiua distinctione, personæ autem diuinæ sunt tanquã species vnius generis: & sic videtur quòd vnaquæque persona per suã proprietatẽ cõstitutiuã ab omnibus aliis personis distinguatur: Dicitur ꝙ maior nõ est vera de his cõtentis sub vno genere quæ tantũ relatiuè distinguũtur. Nã cùm vnũ relatiuũ ad vnũ tãtum correlatiuum referatur, per suã formã per quã inesse relatiuo cõstituitur, habet distingui à suo tãtùm correlatiuo, non autem ab aliis.

Ad secundum negatur conditionalis assumpta, loquendo de propria distinctione personarum. Si enim pater nullo modo spiraret aut produceret spiritum sanctum, nulla relatione originis referretur ad spiritum sanctum: & quum nec etiam paternitate ad ipsum relatiuè dicatur, nullo modo posset ab ipso relatiuè distingui, quæ est propria distinctio diuinarum personarum: sequeretur autẽ quòd à spiritu sancto essentialiter distingueretur: & sic spiritus sanctus non esset Deus. Nam cùm spiritus sanctus non posset esse idem quod pater, alioquin generaret filium sicut pater, nec ab eo relatiuè distingueretur, sequitur quòd essent per absoluta distincti. Ad tertium etiam negatur assumptum, loquendo de reali distinctione. In patre enim generare & spirare non distinguuntur nisi ratione, sicut neque paternitas & spiratio, quia oppositionem aliquo modo relatiuam non habẽt: nec sufficit distinctio principiorum, scilicet intellectus & voluntatis, vt inquit sanctus Thomas, quia nec illa distinguuntur nisi ratione. eodem modo generari & spirari sola ratione distinguerentur, si filius non spiraret, & consequenter, filius & spiritus sanctus essent sola ratione distincti.

Latenes in inuestigare quibus sit inuestiganda principia distinctionis diuinarum personarum.

Diuina persona à filio non distinguitur nisi relatiuè.

Latenes in probatione huius.

Ad quartum negatur etiam assumptum de distinctione relatiua. Non enim oportet vt à quocunque aliquid habens esse personale distinguitur personaliter relatiuè, per aliquid distinguatur quòd sit de essentia eius inquantum habet esse personale, sed potest per aliquam aliam relationem adiunctam personæ personaliter distingui.

ADVERTENDVM tamen quòd aliter dicitur filius distingui personaliter à patre filiatione, & aliter personaliter distingui spiratione à spiritu sancto. filiatione enim distinguitur à patre tanquam primo constitutiuo personæ, & primo distinctiuo formaliter a patre: spiratione autem distinguitur personaliter à spiritu sancto non tanquã constitutiuo, sed solum tanquam distinctiuo personæ per filiationem constitutæ a persona quæ per oppositam relationem constituitur. quia enim relatio realis distinguit ab opposito relatiuè realiter, si id cui intelligitur aduenire, sit persona, & per oppositam relationem alia persona constituatur, oportet vt faciat personalem distinctionem non quidem tanquam personam constituens, sed tanquam per, sonam constitutam à persona per suum oppositum in esse personali constituta relatiuè distinguens. Si quis autem propositionem Scoti inductiuè probet, quia videlicet nihil distinguitur quantitatiuè nisi per aliquid quod est de ratione quanti, & nihil qualitatiuè distinguitur nisi per aliquid quod est de ratione qua, sic nihilque distinguitur personaliter in hominibus nisi per aliquid quod est de ratione personæ, & sic de aliis: dicitur ꝙ non est eadem ratio de distinctione horum, & de distinctione diuinarum personarum: quia illa quum absolutè distinguantur, per illud principium quo constituuntur in aliquo esse, ab omnibus aliis sui generis distinguuntur: vna autem persona diuina quia ab alia non distinguitur nisi relatiuè per suum principium quo constituitur in esse personali, non distinguitur ab omnibus aliis personis, sed tantùm ab illa cui per tale principium opponitur relatiuè. ideo si ab alio distinguitur cui non opponitur relatiuè, hoc non est propter aliquid quod sit de ratione eius, sed per aliam relationem quæ intelligitur suppositio constituto aduenire. Ad vltimum dicitur quòd si spiritus non procederet à filio, filius & spiritus sanctus non essent duæ personæ, nec essent duæ processiones realiter distinctæ siue disparatæ: sed sicut vna persona posset aliqua ratione dici filius, & aliqua ratione spiritus sanctus: sic à eadem productio aliqua ratione posset dici generatio, & aliqua ratione spiratio: & sic non sequitur quòd vna persona acciperet naturam disparatis modis & incompossibilibus realiter distinctis, sed vno tantùm modo reali: licet fortè pluribus modis secundum rationem.

SI INSTETVR, quia Anselmus de processione spiritus sancti cap. vndecimo ait quòd licet adhuc non constet spiritum sanctum à patre procedere, constat tamen quòd filius & spiritus sanctus distinguuntur, quia iste est ex Deo nascendo, ille procedendo. Respondetur ex sancto Thoma, de potentia Dei, quæstione decima, articulo quinto ad secundum, quòd istud non dicit Anselmus assertiuè tanquam remota oppositione relatiua ex diuerso modo procedendi possent realiter distingui filius & spiritus sanctus, sed accipit tanquam ab aduersariis concessum, volens ex eo conuincere quòd filius producit spiritum sanctum. Si enim distinguũtur, quia iste est ex Deo nascẽdo, ille verò procedendo, & non possunt habere istos modos diuersos procedendi nisi spiritus sanctus procedat à filio, sequitur quòd necesse sit eos concedere quòd spiritus sanctus à filio procedat.

PER HÆC patet etiam responsio ad fundamentum Aureoli. Dicitur enim quòd incompossibilitas spirationis passiuæ & generationis nõ prouenit ex eorum rationibus formalibus præcisè in ordine ad intellectum & voluntatem, sed ex originẽ vnius personæ ab alia. Si enim poneretur quod spiritus sanctus non procederet à filio, sed ambo procederent à solo patre, illæ processiones non essent incompossibiles, sed esset (vt dictum est) vna processio realiter. sicut filius & spiritus sanctus vna essent realis persona, licet ratione distinguerentur.

De hac materia vide Capreolum in primo, distinctione vndecima.

EX PRÆDICTIS autem patet quòd illa propositio à sancto Thoma sæpenumero assumpta, scilicet quòd sola *Sola oppositio à sancto Thoma sæpenumero assumpta, scilicet quòd sola fitio relatiua facit realem distinctionem inter relationes & tiua facit* oppositio relatiua facit realem distinctionem inter relationes & *inter personas diuinas, non est sic intelligenda, quasi oporteat distinctio-* inter personas diuinas, non est sic intelligenda, quasi oporteat *distinctio-* omnes relationes diuinas realiter distinctas, ex suis formalibus *nem realẽ* rationibus relatiuè opponi, id est, ad se mutuo referri. Nam cõ- *inter rela* stat quòd filiatio & similiter paternitas à processione realiter *tiones, &* distinguuntur, & tamen ad illam ex propriis rationibus relati- *inter perso* uam oppositionẽ non habẽt: sed quòd oportet illas vel ex pro *nas dum.* priis rationibus relatiuè opponi, vel vni illarũ tanquã suppositorum subsistenti inesse relationem oppositam. Primo enim modo paternitas à filiatione distinguitur: secundo autem modo distinguuntur paternitas & filiatio à processione. filiationi enim quæ relatio subsistens est & incommunicabilis, inest spiratio quæ ad processionem relatiuam habet oppositionem: & nisi illi spiratio conueniret, à processione nullo modo realiter distingueretur. Vnde dici potest filiatio licet ex se non opponatur processioni relatiuè formaliter, opponitur tamen illi relatiuè subiectiuè, inquantum scilicet spirationi subsitat, quæ processioni opponitur relatiuè.

AD EVNDEM sensum intelligitur quòd inquit sanctus Tho. prima quæst. 32. articulo secundo: quum inquam dicit ꝙ oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personã necesse est eas pertinere: intelligitur enim quòd relationes oppositæ altero illorum modorum, aut scilicet formaliter & ex suis propriis rationibus, sicut paternitas & filiatio opponuntur, aut subiectiuè sicut opponuntur filiatio & processio, ad diuersas personas pertinentes: quæ verò neutro istorũ modorũ opponuntur, vt filialio & spiratio, ad eandẽ personam necesse est eas pertinere. filiatio enim & spiratio ad personam filij pertinent, spiratio verò & paternitas ad personam patris: & si filiatio & processio nullo dictorum modorum opponerentur, non essent realiter distinctæ, sed tantùm secundum rationem.

Tertia ratio est: filius & spiritus sanctus conueniunt in hoc ꝙ est esse ab alio, quia vterque est à patre, secundum quòd pater conuenienter differt ab vtroque inquantum est innascibilis. ergo si spiritus sanctus distinguatur à filio, oportet quòd hoc sit per differentias per se diuidentes hoc quod est esse ab alio: sed hæ non possunt esse nisi differentiæ eiusdem generis, scilicet ad originẽ pertinẽtes, vt vnus eorum sit ab alio, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia quæcunque conueniunt in aliquo communi, si distingantur abinuicem, oportet vt distinguantur secundum aliquas differentias per se, declaratur in homine & equo habentibus conuenientiam in animali.

Quid dicat innascibilitas in patre.

ADVERTENDVM quòd innascibilitas secundum quam inquit sanctus Thomas conuenienter distingui patrem à filio & spiritu sancto, secundum doctrinam sancti Thomæ prima quæst. 33, articulo quarto: & primo Sententiarum, distinctione 28. quæstione prima, articulo primo, dicit aut negationem generationis passiuæ in genere principij personaliter dicti in diuinis, quo modo non conuenit filio, cui conuenit passiua generatio: nec spi sancto, cui non conuenit esse principium alterius diuinæ personæ, aut omnino negationem essendi ab alio: quo etiam modo neque conuenit filio, neque spiritui sancto, quum sint ab alio, sed tantùm patri. Hic ergo videtur sanctus Thomas accipere innascibilitatem in secunda significatione, quia innascibile ponit tanquam oppositum huius communis quod est esse ab alio, & secundum hoc inquit patrem à filio & spiritu sancto conuenienter distingui.

SED AD hanc rationem posset quis respondere, quòd vtique filius & spiritus sanctus distinguuntur differentiis per se huius quod est esse ab alio: non tamen per hoc quòd vnus est ab alio, sed per hoc quòd vnus est à patre nascendo, aliter verò procedendo, ita videlicet quòd distinguuntur per diuersam originem à patre.

SED hanc responsionem impugnat sanctus Thomas sequẽti ratione, quæ est quarta, sic, Aut istæ origines distinguuntur per terminum, aut per principium, aut per subiectum. Non per subiectum, quum diuinæ personæ sint omnino immateriales. Non per terminum, vt ita liceat loqui, quia vnam & eandem naturam quam accipit filius nascendo, accipit spir. sanctus procedendo. Non etiam per principium, quia si spiri. sanctus nõ sit à filio, solus pater erit principium filij, & principium spi. sancti: ergo &c. Si dicatur ꝙ differũt secũdũ principiũ inquãtum pater producit filiũ per modũ intellectus vt verbũ: spir. sanctũ autẽ ꝙ modũ voluntatis quasi amoꝛe. Cõtra arguit primò, quia oportebit dicere ꝙ secundũ differentiã voluntatis & intelli. in Deo patre

Universidad de Deusto
Biblioteca

distinguuntur duæ processiones,& duo procedentes:sed ista in Deo patre non distinguuntur re,sed tantùm ratione:ergo oportebit dicere quòd duæ processiones & duo procedentes differunt sola ratione. hoc autem est falsum, quia tunc verum esset dicere quòd spiritus sanctus est filius, sicut verũ est dicere quòd voluntas Dei est eius intellectus,quod est Sabellianæ impietatis. ergo non sufficit dicere quòd filius procedat per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur quòd spiritus sanctus est à filio.

Persona diuina nõ est propriè productum termino, licet sæpe sic pro ducta.

ADVERTENDVM quòd volens ostendere sanct. Thomam esse distinctionem diuinarum processionum ex parte termini, vtitur hoc modo loquendi, similiter etiam ex parte termini, vt ita liceat loqui:quia secundum rei veritatem persona producta non est propriè terminus productionis, cum ipsa productio non habeat propriè rationem viæ aut fluxus. hoc enim aliquam imperfectionem & potentialitatem dicit:sed vtimur istis nominibus in diuinis,vt secundum nostrum modum intelligendi & nominandi diuina explicemus, concipiendo productionem per modum cuiusdam viæ & fluxus,ipsam verò personam productã per modum termini. Ad hanc autem rationem respondeti potest ex dictis Aureoli apud Capreolum primo di. 13. q. illa diuisio est insufficiens. Neque enim istæ processiones distinguuntur per terminum,neque per principium, neque per subiectum, sed se ipsis formaliter primò,tum quia in nobis ita est,tum quia nulla res distinguitur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea,cũ omnis res per suam propriam realitatem ab omni alia re distinguatur. Confirmatur ex dictis Scoti primo sen. dist. 13. quia generatio formaliter seipsa est generatio, & spiratio seipsa formaliter est spiratio: & sic non oportet quærere quibus distinguantur,quia tota ratio formalis vnius est, non eadem toti formali rationi alterius.

Quomodo possint productiones diuinæ ex principiis aut termini distingui.

PRO huius declaratione considerandum est, quòd aliud est esse differentiam essentialem alicuius qua intrinsecè differt ab alio,& aliud est esse id à quo sumitur differentia. Primum necesse est esse intrinsecum rei, quia essentia rei non constituitur ex extrinsecis,secundum autem potest esse extrinsecum. Quando enim aliquid ad alterum ex sua ratione formali ordinem habet, non incõuenit vt ex illo species & differentia eius sumatur. hoc enim nihil aliud est dictu, quàm quòd ideo res est talis naturæ & speciei, quia ad hoc ordinatur: vbi verbi gratia: visio iccirco est visio, id est actus talis speciei, quia ad colorem terminatur,& auditio talem habet speciem, quia ordinatur ad sonum: & visio differt ab auditione, quia ipsa comprehenditur color, ista verò comprehenditur sonus, non quòd color & sonus sint formales & intrinsecæ differentiæ visionis & auditionis,sed quia ab ipsis intrinsecæ eorum differentiæ tanquã à formis extrinsecis sumũtur. In proposito ergo generatio & spiratio habent ex se ordinẽ ad terminos per ipsas productos,& ad principia à quibus intelliguntur elici,cum sint actus producentis: & ad hoc intelligantur à producente elici,vt terminis natura producentis communicetur. iccirco specificatio ipsorum & eorum formalis distinctio necesse est vt primò sumatur ex principiis aut terminis, licet proximè ex eorum formalibus differẽtiis intrinsecis distinguantur,eo inquam modo quo poni potest differentia constitutiua in diuinis actionibus & species. Ratio ergo san. Th. procedit de primis distinctiuis generationis & spirationis:& de his verum est dicere quòd distinctio eorum sumitur aut ex principiis aut ex terminis. actiones enim & passiones siue motus ex huiusmodi distinctionem accipiunt, vt patet per Aristotelem quinto Physicorum,non quia sint eiusdem rationis formæ fluentes cum formis terminantibus,vt inquit Scotus loco prælegato. constat enim quòd quantum ad formale,alia est ratio motus & actionis, & alia ratio termini, licet,quantum ad materiale motus & actionis eadem ratio sit ipsorum & termini, scilicet quia ex intrinseco ad terminos & ad principia ordinem habent. Ad primum itaque Aureoli quo probat generationem & spirationem in diuinis distingui seipsis formaliter, primò dicit,q. quòd etiam in nobis actio intellectus & voluntatis distinguuntur ex principiis & terminis, non autem ex seipsis primò formaliter. Ad secundum dicitur, quòd non inconuenit rem aliquam ex aliquo sibi intrinseco habente ordinem ad aliquod extrinsecum, distingui primò per extrinsecum, licet proximè per suam propriam realitatem & intrinsecam differentiam siue rationem distingu̇atur.

Ad confirmationem ex verbis Scoti dicitur eodem modo. generatio enim seipsa, proximè est generatio, & similiter spiratio: primò autem ex suo principio & termino hoc habet, quia enim per modum intellectus & naturæ producitur filius, ideo habet eius productio vt sit generatio, & quia spiritus sanctus producitur per modum voluntatis, ideo habet eius productio vt sit spiratio, licet proximè habeat productio filij quòd sit generatio, & productio spiritus sancti quòd sit spiratio, quia illa est productio similis ex se,ista verò non,sed inclinationis eiusdam & impellentis in rem amatam. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent vide apud Capreolum loco prælegato.

Quomodo aliqua sint causa distinctionis.

SED OCCVRRIT dubiũ circa rationem prædictam, Arguit enim sanctus Thomas quòd diuinæ processiones non possunt realiter distingui, cò quòd vna sit per modum intellectus,alia verò per modum voluntatis,quia sola ratione distinguẽtur,sicut intellectus & voluntas. Videtur enim hæc consequentia non valere. Nam non inconuenit aliqua sola ratione distingui,& tamen esse causam distinctionis realis. intellectus enim creatus & voluntas distinguũtur realiter ex suorum obiectorum distinctione,scilicet ex distinctione intelligibilis & volubilis,siue ex distinctione entis & boni: & tamen ista sola ratione non distinguuntur. ergo quamuis intellectus diuinus & voluntas sola ratione distinguantur, potest ex eorum distinctione sumi realis distinctio processionum.

Responderi ad hoc potest, quòd aliter loquendum est de principio distinctiuo per modum causæ finalis,& aliter de principio distinctiuo per modum principij productiui siue elicitiui. Quia enim finis non est causa nisi secundum quòd est in intentione,& ad diuersitatem finium inquantum huiusmodi sufficit diuersitas rationum intentarum ab agente etiam in eadem re, non inconuenit agentem propter finem diuersa realiter ordinare ad fines sola ratione distinctos,& ideirco talem diuersitatem causare,quia diuersos fines intendit. Si enim fuerint diuersæ rationes intentæ ab agente, erunt diuersi fines absolutè. Principium autem productiuum siue elicitiuum operationis præsertim naturaliter agens, est causa secundum quod habet esse,ideo proprie loquendo nõ dicũtur diuersa principia producti ua aut elicitiua operationum realiter & specifice distinctarum quantum est ex ipsis principiis,nisi habeant diuersa esse, & consequenter sint realiter distincta. Secundum enim vnum & idem esse non producuntur primò actiones specificæ & realiter distinctæ, nisi aliud concurrat. Potentiæ ergo diuersæ, sicut intellectus & voluntas, distinguũtur realiter ex distinctione rationis suorum obiectorum,quia ex obiectis tanquam ex causis finalibus, vt inquit sanctus Thomas de veritate, quæstione 15. articulo secundo.non autem productiones diuinæ possunt distingui realiter ex sola distinctione rationis intellectus & voluntatis,quia ex ipsis dependent tanquam ex principiis ipsarum elicituis. Vnde propositio sancti Thomæ quem assumit ad probãdum prædictam consequentiam primo Sententiarum,distinctione 13. quæst. prima,artic. 2. ad 5. principium non est debilius principato: propriè intelligenda est de principio productiuo & elicitiuo operationis,non autem de principio finali.

Secundò arguitur contra datam responsionem: Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis,& filius per modum intellectus:ergo sequitur quòd spiritus sanctus sit à filio. probatur sequela,quia amor procedit à verbo,cùm nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus.

SED CONTRA istam rationem instari potest primò. Nam non valet,non possumus intelligere sine sensu, ergo intellectus est à sensu sicut à principio productiuo: ergo etiam non valet:Nihil amare possumus,nisi illud mente concipiamus: ergo amor producitur à verbo. Secundò instari potest:In nobis non est verum quòd amor procedat effectiuè à conceptione obiecti:quum secundum doctrinam sancti Thomæ (vt in præcedentibus est ostensum) bonum non moueat voluntatem effectiuè, sed tantùm per modum finis.ergo ex hoc quòd nihil amare possumus,nisi illud verbo cordis concipiamus,non sequitur quòd amor in Deo procedat à verbo tanquam à principio productiuo.

AD PRIMVM horum dupliciter potest respondeti. Primò quòd supponit sanctus Thomas bonum esse motiuum voluntatis tanquam ex superioribus manifestum: ideo optimè sequitur,si bonum voluntatem ad amorem non potest mouere nisi verbo concipiatur, quòd ipsum verbum sit amoris productiuum.ideo instantia nulla est. Secundò respondeti potest, quòd etiam illa consequentia est bona:Non possumus intelligere sine sensu, tanquam scilicet origine intellectionis: ergo intellectio producitur à sensu,aut inquantum mediatè, aut immediatè. Ad secundum respondetur iuxta ea quæ in præcedentibus determinauimus, quòd sanctus Thomas ex eo quod in nobis inuenitur,secundum modum nostrum arguit proportionaliter,ita esse in Deo secundum modum suum. In nobis autem amor procedit à bono siue à conceptione boni realiter, ideo arguit quòd etiã in Deo amor à verbo realiter procedat: supposita tamen ex fide reali distinctione personarum:sed in nobis origo amoris à verbo est in genere causæ formalis & finalis tantùm,in Deo autẽ etiã in ratione tãtum principij realiter distinguitur,quia in diuinis non potest esse alia ratio principij realiter distincti ab eo quod est à principio, nisi ratio principij productiui.

Quinta ratio est: In substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem, inquãtum videlicet vna est supra aliam. declaratur,quia videtur in diuersis speciebus esse ordo quidam & gradus etiam secundum Platonem, sed in diuersis personis quæ sunt immateriales,non potest esse alius ordo quàm ordo originis. igitur nõ sunt duæ personæ ab vna procedentes,nisi vna earum procedat ab altera,ergo &c.

ADVERTENDVM quòd in diuinis personis dicitur esse solus ordo originis,quia ibi nõ est ordo secundum gradus, vt vna persona sit alia perfectior, neque aliquis alius ordo qui aliquam imperfectionẽ importet, sed tantùm ordo qui importatur in hoc quod dicitur à quo est alius,& qui est ab alio,qui à nobis dicitur ordo originis. hic enim ordo nullã imperfectionẽ importat. Non obstat autem quòd Deus potest immediatè omnia producere, & sic nõ videtur ordo requiri inter species productas. Dicitur enim quòd si ponatur omnia à Deo mediatè produci,tollitur quidẽ ordo causalitatis inter illa,non tamẽ tollitur ordo gradus & perfectionis. Nã si specie distinguantur,necesse est vt vnũ alio sit perfectius. Sexta ratio est:esse principiũ spiritus sancti est præter rationẽ paternitatis & filiationis,ergo est commune patri & filio. probatur consequentia, quia cum pater & filius non differant nisi in hoc quòd hic est pater, & hoc est filius:quicquid est præter hoc,est commune patri & filio.

AD HANC rationem dicit Aureolus apud Capreolum distinctione vndecima, quod negari posset quòd pater & filius differant solùm in hoc,quòd hic est pater,hic verò filius. posset enim dici quòd differunt quia in patre est actiua spiratio, cui opponitur filiatio, hoc modo quòd generatio & spiratio sunt simultaneæ productiones,& ideo repugnat spirato quòd generet,& genito quòd spiret. Sed hæc responsio friuola est. quamuis enim illæ productiones simultaneæ sint secundum durationem,ex hoc tamen non tollitur quin sit commune patri & filio spirare,& quòd filio conueniat habitudo producentis ad spiritum sanctum:sicut licet pater & filius sint coæterni,nõ tollitur tamen quin pater sit principiũ filij. Vltima ratio est. Esse principium spiritus sancti non est contra rationem filij,neque inquãtum est Deus, quia hoc conuenit patri qui est Deus: neque inquãtum est filius, quia alia est processio spiritus sancti,& alia filij. non est autem inconueniens id quod est à principio secundũ vnam processionem,esse principium processionis alterius. ergo non est impossibile filium esse principiũ spiritus sancti:ergo potest hoc esse,ergo ita est. probatur prima cõsequentia,quia quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei conuenire. Secunda verò,quia quod non est impossibile, potest esse. Tertia autem,quia in diuinis non differt esse & posse.

AD ISTAM rationem dicit Aureolus quòd per eam pateri ratione argui posset quòd spiritus sanctus generet filiũ, quia non repugnat hoc ei inquãtum est Deus,nec inquantũ est productus,quia in creaturis videmus q̃ productũ generare potest. Sed & hæc responsio nulla est. Licet enim spiritui sancto nõ repugnet inquantum est productus,quòd generet filium,repugnat tamen ei inquantum est productus, vt amor per modum voluntatis. amor enim præsupponit verbum,vt superius patuit. repugnat autem cuilibet vt sit principium productiuum eius quod præsupponit.

Rationes ostendere volentium quòd spiritus sanctus non procedat à filio, & solutio ipsarum.

Cap. 25.

VIDAM verò pertinaciter veritati resistere volentes,quædam in contrarium inducunt, quæ vix responsione sunt digna. dicunt enim quòd Dominus de processione spiritus sancti loquens eum à patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio:vt patet Ioan. 15. vbi dicitur: Cum venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre spiritum veritatis, qui à patre procedit. vnde cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod scriptura tradit, non est dicendum quòd spiritus sanctus procedat à filio. Sed hoc omnino friuolum est. nam propter vnitatem essentiæ,quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius,etiã si dictio exclusiua adderetur. licet enim dicatur Matth. 11. quòd nemo nouit filium nisi pater:non tamen à cognitione filij vel ipse filius vel spiritus sanctus excluditur. vnde etiam si diceretur in euangelio q̃ spiritus sanctus non procedit nisi à patre, non per hoc remoueretur quin procederet à filio,cum hoc proprietati filij non repugnet,vt ostensum est. nec est mirum si Dominus spiritum sanctum à patre procedere dixit,de se mentione nõ facta:quia omnia ad patrem referre solet,à quo habet quicquid habet:sicut cum dixit Ioan. 7. Mea doctrina non est mea,sed eius qui misit me patris. & multa huiusmodi in verbis Domini inueniuntur ad commendandam in patre authoritatem principij. Nec tamen in authoritate præmissa omnino obticuit se esse spiritus sancti principium, cum dixit eum spiritum veritatis: se autem prius dixerat veritatem. Obiiciunt etiã quòd in quibusdam conciliis inuenitur sub interminatione anathematis prohibitũ ne aliquid addatur in symbolo in conciliis ordinato:in quo tamen de processione spiritus sancti à filio mentio non habetur: vnde arguũt Larinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt. Sed hanc efficaciam non habent: nam in determinatione synodi Chalcedonensis dicitur quòd patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicenæ synodi corroborauerunt:non quasi aliquid minus esset inferentes:sed de spiritu sancto intellectum eorũ aduersum eos qui Dominum eum respuere tentauerunt,scripturarum testimoniis declarãtes. Et similiter dicendum est quòd processio spiritus sancti à filio implicitè continetur in Constantinopolitano symbolo in hoc quòd ibi dicitur quod procedit:quia quod de patre intelligitur,oportet & de filio intelligi:vt dictum est. Et ad hoc addendum sufficit authoritas Romani pontificis, per quam etiam inueniuntur antiqua concilia esse confirmata. Inducunt etiam quòd spiritus sanctus cum sit simplex,non potest esse à duobus:& quòd spiritus sanctus si perfectè procedat à patre,non procedat à filio: & alia huiusmodi:quæ facilè est soluere etiam parum in theologia exercitatis. Nam pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti propter vnitatem diuinę virtutis: & vna productione producunt spiritum sanctum, sicut etiam tres personæ sunt vnum principium creaturæ, & vna actione creaturam producunt.

Super cap. 25.

DETERMINATA veritate circa spiritus sancti processionem,vult sanct. Thom. rationes quorundam in contrarium adductas soluere,quarum vis,vt inquit,vix responsione sint dignæ. Prima ratio est,quia Dominus de processione spiritus sancti loquẽs eum à patre procedere dixit,nulla mentione facta de filio. vt patet Ioan. 15. vbi dicitur: Cum venerit paracletus,&c. De Deo autem nihil sentiendũ est nisi quod in scriptura dicitur. Sed dicit primò sanct. Thom. quòd propter essentiæ vnitatem,quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi,nisi repugnet proprietati personali ipsius,etiã si dictio exclusiua adderetur, vt patet cum dicitur Matthæi 11. quòd nemo nouit filium nisi pater. Constat enim quòd non excluditur spiritus sanctus à cognitione filij, neque etiam ipsemet filius. ideo si etiam diceretur in euangelio spiritum sanctum non procedere nisi à patre, nõ propter hoc remoueretur quin à filio procederet,cum hoc proprietati filij non repugnet. Dicit secundò non esse mirum Dominum sic locutũ fuisse,quia omnia ad patrem referre solet,à quo habet quicquid habet, sicut cum dicit Ioan. 7. Mea doctrina,&c. Dicit tertiò,quòd in authoritate præmissa non omnino Dominus obticuit se esse spiritus sancti principium,cum dixit eum esse spiritum veritatis. se enim esse veritatem prius dixerat.

Vtrum essentia in patre & filio sit sufficiens ratio vt sit principium spiritus sancti & patet.

CIRCA primum dictum huius responsionis dubium occurrit. Non enim videtur quòd vnitas essentiæ in patre & filio sit sufficiens ratio vt esse principium spiritus sancti conueniat filio sicut & patri. Vnitas enim essentiæ nõ facit vt communia sint nisi ea quæ essentiam concomitantur. esse autem principiũ spiritus sancti non est de concomitantibus diuinam essentiam,

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquin etiam ipsi spiritui sancto conueniret, sed importat relationem originis, ergo &c. Respondetur & dicitur primò, quòd non in solam vnitatem essentiæ hoc retulit sanctus Tho. quòd non in solam vnitatem essentiæ hoc retulit sanctus Tho. secundum hoc in non repugnantiam ad proprietatem personalem filij. Dicitur secundò, quòd duplicia sunt quæ diuinam essentiam concomitantur. quædam enim cõcomitantur diuinam essentiam simpliciter & absolutè, & huiusmodi sunt ea quæ attributa nuncupamus: & hæc sunt omnibus diuinis communia. quædam verò ipsam concomitantur non simpliciter & absolutè, sed in illis suppositis in quibus nihil ei repugnans aut oppositum inuenitur. hoc modo virtus spiratiua vt cõprehendit habitudinem ipsam principij, concomitatur diuinam essentiam, inuenitur enim vbi non est opposita habitudo, aut aliquid repugnans: & quia in patre & filio non est aliquid repugnans spiratiuæ virtuti & spirationi, sed bene in spiritu sancto, in quo est habitudo spirati: ideo in patre & filio est virtus spiratiua, non autem in spiritu sancto qui est spiratus, & habet relationem spirationi actiuæ oppositam. Cum ergo dicitur quòd esse principium spiritus sancti non concomitatur diuinam essentiam, dicitur quòd licet non concomitatur ipsam simpliciter & absolutè, ipsam tamen concomitatur in supposito in quo non est aliquid repugnans tali relationi principij: & ideo optimè inquit sanctus Thomas quòd propter vnitatem essentiæ, quod dicitur de vna persona, intelligitur & de alia, nisi repugnet personali proprietati ipsius, quia videlicet omne huiusmodi concomitatur essentiam aut simpliciter, aut in supposito in quo nihil est repugnans. Si dicatur quòd paternitas conuenit patri, & tamen non conuenit spiritui sancto, in quo non est aliquid repugnans paternitati: nam processio quæ est proprietas spiritus sancti, non opponitur relatiuè ad paternitatem: Respondetur quòd licet processio non opponatur relatiuè paternitati, procedens tamen opponitur relatiuè patri tanquam principio productiuo sui: & ideo in spiritu sancto est aliquid repugnans paternitati inquantum in ipso est processio repugnans spirationi existenti in patre: propter quod non potest eadem persona diuina procedens esse & pater.

Patet hæc responsio à simili ex dictis sanct. Tho. de potentia quæst. 10. articulo vltimo ad 13. vbi ait quòd licet filiatio nõ opponatur relatiuè processioni, tamen procedens opponitur relatiuè filio: & per hoc processio à filiatione distinguitur.

SED videtur quòd ista responsio non satisfaciat. Si enim ideo paternitas non est in spiritu sancto, quia licet processio nõ repugnet paternitati, repugnat tamen spirationi quæ paternitati cõiungitur, sequetur, quòd eadem ratione essentia diuina quæ est in patre, non erit in spiritu sancto, quia processio repugnat spirationi quæ communicatur essentiæ. Respondetur quòd non est eadem ratio de essentia & paternitate, quia essentia est communis, paternitas autem est incommunicabilis proprietas patris. modo quod est commune in diuinis, stat cum relationibus oppositis, non autem quod incõmunicabile est, sicut animal stat cum rationali & irrationali, non autem Sortes cum albo & nigro simul. Secunda obiectio est, quia in symbolo in conciliis ordinato. de processione spiritus sancti à filio, mentio non habetur. In quibusdam autem conciliis, scilicet Ephesino & Chalcedonensi, inuenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur symbolo in conciliis ordinato.

Respondet san. Thom. & dicit primò, quòd processio spiritus sancti à filio, implicitè continetur in Cõstantinopolitana synodo in hoc quòd dicitur quòd à patre procedit: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi, vt dictum est, & ideo nihil additur illi. Declaratur per id quod dicitur in Chalcedonensi synodo de synodo Constantinopolitana. Dicit secundò, quòd ad hoc addendum, scilicet quòd spiritus sanctus à filio procedat, sufficit authoritas Romani Põtificis, per quam etiam antiqua concilia inueniuntur esse confirmata.

De conciliis & additione ad concilia.

CIRCA primum dictum responsionis considerandum est ex doctrina san. Tho. prima quæstione 36. articulo secundo ad secundum, & de potentia quæstione 10. ar. 4. ad 13. quòd in symbolo Niceno doctrina catholicæ fidei sufficienter tradita fuit, & ideo sancti patres in sequentibus conciliis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes hæreses explicitè posuerunt quod in illa implicitè continebatur. vnde quia insurrexerat post Nicenam synodum hæresis dicens spiritum sanctum non esse Deum, in concilio Constantinopolitano fuit hoc expressè positum in symbolo. similiter quia post Constantinopolitanum concilium insurrexit error dicentium spiritum sanctum à filio non procedere, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato expressum hoc fuit, & in symbolo explicitè positum, quod tamen implicitè continebatur in eo quòd dicebatur à patre procedere. De istis conciliis vide in decretis distinctione 16.

Romani pontificis authoritas.

CIRCA secundum dictum aduertendum quòd san. Tho. tenet Romani pontificis authoritatem esse authoritate concilij superiorem, cum ait antiqua concilia fuisse authoritate ipsius confirmata. Nam confirmatio ad superiorem pertinet. Addit etiam in locis præallegatis, & in tractatu contra impugnantes religionem, quòd sola Romani pontificis authoritate synodus cõgregari potest, & quòd ad ipsum à synodo potest appellari: quæ duo ostendunt ipsum esse synodo superiorem. hæc autem sumit sanctus Thomas ex decretis distinct. 17. & extra de electa significasti. Quòd autem ad ipsum pertineat symboli constitutio, ostẽdit 2.2.q. 1. ar. 10. quia ad ipsum pertinet ea quæ sunt fidei determinare. Vnde dixit Dominus Petro, Ego rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua: & tu aliquando conuersus cõfirma fratres tuos. Sed quia nimis lõgum esset hic discutere an papa sit supra concilium, hanc quæstionem prætermittam, præsertim cum post Ioannem de Turre cremata sit etiam à Romano cardinali Caietano ingeniosissimè pertractata. Tertia obiectio est, quia cum spiritus sanctus sit simplex, non potest esse à duobus: & quia si perfectè procedit à patre, non procedit à filio.

Authoritate conciliij superioris.

Vide Ioan. de turre cremata.

Respondet sanctus Thomas, quòd hæc facile solui possunt, quia pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti per vnitatem diuinę virtutis, & vna productione producunt spiritum sanctum.

Vide Ioan. de turre cremata.

ADVERTE quòd ex ista responsione satisfacit optimè san. Thomas duabus partibus obiectionis. Cum enim dicitur quod quia est simplex, non potest esse à duobus, satisfacit, quia simplex potest esse à duobus habentibus vnam numero virtutem & per consequens habentibus vnius principij rationem. Cum etiam dicitur, quòd quia perfectè procedit à patre, non procedit à filio: optimè negatur consequentia implicita. Si enim diuersis virtutibus & diuersis productionibus pater & filius producerẽt, valeret ista consequentia: Pater perfectè producit spiritum sanctum, ergo nõ filius, sed quia & vna virtute & vna productione producunt, ideo cõsequentia non tenet, imò sequitur, pater perfectè producit, ergo & filius, quia vna est virtus patris & filij.

Vide Ioan. de turre cremata.

SED videtur quòd dicta responsio non sufficiat. licet enim vna sit virtus patris & filij, per hoc tamen nõ tollitur superfluitas, siue accidentalitas filij in productione spiritus sancti, si spiritus sanctus perfectè procedat à patre. Dicitur enim effectus aliquis perfectè ab aliqua causa procedere, quando non indiget ad sui productionem alia causa eiusdem generis & eiusdem ordinis. Si enim nauis aliqua posset ab vno sufficienter trahi, non requireret plures ad hoc vt traheretur. Similiter ergo si spiritus sanctus perfectè & sufficienter à patre producitur, sequitur quòd non necessario procedat à filio, quantumcunque eandem virtutem habeat quàm habet pater, & vna productione cũ ipso producat. Respondetur & dicitur primò, quod effectum perfectè ab aliqua causa procedere potest intelligi & ex parte effectus, inquantum scilicet tota perfectio effectus ab ipsa producitur: & ex parte causæ, quia scilicet in causa est perfecta & completa virtus effectus productiua. Vtroque modo dicitur spiritus sanctus perfectè à patre procedere. Nã & omnis eius perfectio à patre procedit, & in patre est perfecta virtus spiritus sancti producti-ua. Dicitur secundo, quod ex hoc non sequitur filium esse superfluum, aut non esse necessarium in productione spiritus sancti.

Duplex perfectio.

Cum autem hoc probatur, quia dicitur effectus à causa perfectè procedere, quando nõ indiget alia causa: dicitur quod intelligitur de alia causa alia virtute & alia numero operatione producente, non autem de alia causa siue de alio principio in quo eadem virtus & eadem operatio numero inuenitur quæ est in illa causa à qua perfectè procedit, imò vt habetur ex prima parte q. 36. ar. 2. ad 6. & primo Sententiarum distinct. 11. ar. 1. ad vltimum, quando est vna numero virtus & vna operatio plurium, vt est in patre & filio, si ab vno procedit effectus, necessario procedit ab alio, sicut & creatura licet procedat perfectè à patre, nõ tamẽ excluditur quin procedat à filio & spiritu sancto: imò necesse est vt ab illis etiã perfectè procedat, cũ eadẽ sit virtus creatiua in omnibus diuinis personis, eademque numero operatio. Ex his patet rationem Scoti cum arguit in primo Sententiarũ distinct. 12. quod quia volũtas est æquè perfecta in vno supposito, sicut in duobus, & vnum suppositum æquè perfectum est perfectione requisita ad suppositum agens, sicut duo, ideo volũtas æquè potest esse principium producendi in vno sicut in duobus, nullam esse. Nam ex eo quod voluntas est æquè perfecta in vno suppósito sicut in duobus, &c. non sequitur quod possit ita esse principium producendi in vno solo sicut in duobus, imò sequitur oppositum. Ex eo enim quod est eadẽ numero volũtas in duobus, & æquè perfecta: sequitur quod nõ possit esse principium producendi in vno quin sit principium producendi in duobus, scilicet in patre & filio, in quibus non est relatio spirationi opposita.

Quòd non sunt nisi tres personæ in diuinis, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus.

Caput 26.

Ioann. 1. 1. Ioh. ar 1.

EX his igitur quæ dicta sunt, accipere oportet quod in diuina natura tres personæ subsistunt, pater, & filius, & spiritus sanctus: & quòd hi tres sunt vnus Deus, solis relationibus abinuicem distincti. Pater enim à filio distinguitur paternitatis relatione & innascibilitate: filius autem à patre relatione filiationis: pater autem & filius à spiritu sancto spiratione, vt ita dicatur: spiritus autem sanctus à patre & filio processione amoris qua ab vtroque procedit.

2 Præter has tres personas non est quartam in diuina natura ponere. Personæ enim diuinæ cũ in essentia conueniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, vt ex dictis * patet. has autem originis relationes accipere oportet non secundũ processionẽ in exteriora tendẽtem, (sic enim procedens nõ esset coessentiale suo principio) sed oportet quòd processio interius cõsistat. Quòd autem aliquid procedat manens intra suũ principium, inuenitur solùm in operatione intellectus & voluntatis, vt ex dictis patet. vnde personæ diuinæ multiplicari non possunt nisi secundum quòd exigit processio intellectus & voluntatis in Deo. non est autem possibile quòd in Deo sit nisi vna processio secundũ intellectum: eò quòd suum intelligere est vnũ & simplex & perfectum: quia intelligendo se, intelligit omnia alia. & sic non potest esse in Deo nisi vna verbi processio. similiter autem oportet & processionem amoris esse vnam tantùm: quia etiam diuinum velle est vnum tantùm & simplex. amando enim se amat omnia alia. nõ est igitur possibile quòd sint in Deo nisi duæ personæ procedentes: vna per modum intellectus: vt verbum, scilicet filius: & alia per modum amoris, scilicet vt spiritus sanctus: est etiam & vna persona non procedens, scilicet pater. solùm igitur tres personæ in trinitate esse possunt.

c. 24. & prima notan.

3 Item, si secundum processionem oportet personas diuinas distingui, modus autem personæ quantum ad processiones non potest esse nisi triplex, vt scilicet sit aut omnino non procedens, quod patris est: aut à non procedente procedens, quòd filij est: aut à procedente procedens, quod spiritus sancti est: impossibile est igitur ponere plures quàm tres personas. Licet autem in aliis viuentibus possint relationes originis multiplicari, vt scilicet sint in natura humana plures patres, & plures filij: in diuina tamẽ natura hoc omnino impossibile est esse. nam filiatio cum in vna natura sit vnius speciei, non potest multiplicari nisi secũdum materiam aut subiectum: sicut est etiã de aliis formis. vnde cum in Deo nõ sit materia aut subiectum, & ipsæ relationes sint subsistentes, vt ex supradictis patet: impossibile est quòd in Deo sint plures filiationes: & eadem ratio est de aliis: & sic in Deo sunt solùm tres personæ. Siquis autem obiiciens dicat quòd in filio, cũ sit perfectus Deus, est virtus intellectiua perfecta, & sic potest producere verbum: & similiter cùm in spiritu sancto sit bonitas infinita, quæ est cõmunicationis principium: poterit alteri diuinæ personæ naturam diuinam communicare: considerare debet quòd filius est Deus vt genitus, non vt generans: vnde virtus intellectiua est in eo vt in procedente per modum verbi, non vt in producente verbum: & similiter cum spiritus sanctus sit Deus vt procedens, est in eo bonitas infinita vt in persona accipiente, non vt in communicante alteri bonitatẽ infinitam. nõ enim distinguuntur abinuicem nisi solis relationibus, vt ex supradictis patet. tota igitur plenitudo diuinitatis est in filio, & eadem numero quæ est in patre, sed cũ relatione natiuitatis, sicut in patre cum relatione generationis actiuæ. vnde si relatio patris attribueretur filio, omnis distinctio tolleretur, & eadem ratio est de spiritu sancto. Huiusmodi autem diuinæ trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. ipsa enim mens ex hoc quòd se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quàm ipsa intentio intelligibilis mentis: quæ & intentio intellecta dicitur in mente existens: quæ dum vlterius se ipsam amat, seipsam producit in voluntate vt amatum. Vlterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam à qua processio inceperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inueniuntur. Mens ipsa quæ est processionis principium in sua natura existens: & mens concepta in intellectu: & mens amata in voluntate: non tamen hæc tria sunt vna natura, quia intelligere mentis nõ est eius esse: nec eius velle est eius esse aut intelligere: & propter hoc etiam mens intellecta, & mens amata, non sunt personæ, cum non sint subsistentes: mens etiam ipsa in sua natura existens non est persona: cum nõ sit totum quod subsistit: sed pars subsistentis, scilicet hominis. in mente igitur nostra inuenitur similitudo trinitatis diuinæ quantum ad processionem quæ multiplicat trinitatem: cum ex dictis manifestum sit esse in diuina natura Deũ ingenitum, qui est totius diuinæ processionis principium, scilicet patrem: & Deum genitum per modũ verbi in intellectu concepti, scilicet filium: & Deũ per modum amoris procedentem, scilicet spiritum sanctum. vlterius autem intra diuinam naturam nulla processio inuenitur, sed solùm processio in exteriores effectus.

Similitudo trinitatis in mente humana.

In hoc autem deficit à repræsentatione diuinæ trinitatis, quòd pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius naturæ: & singulus horũ est persona perfecta: cò quòd intelligere & velle sunt ipsum esse diuinum, vt ostensum est*. & propter hoc sic consideratur diuina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapide quantum ad repræsentationem formæ: non quantum ad conuenientiam naturæ. vnde & in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Inuenitur etiam in aliis rebus diuinæ trinitatis similitudo, prout quælibet res in sua substãtia vna est, & specie quadam formatur: & ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali. amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. vnde & species naturalium rerum à remotis repræsentat filium: ordo autem spiritum sanctum: & ideo propter remotam repræsentationem & obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse trinitatis vestigium, non imago, secundum illud Iob 11. Nunquid vestigia Dei comprehendes? &c. & hæc de diuina trinitate ad præsens dicta sufficiant.

** 1. lib. ca. 45. & 73.*

Quòd in aliis rebus irrationabilibus est similitudo trinitatis.

Epilogus.

Super cap. 26.

EX omnibus prædictis de diuina trinitate infert sanctus Thomas vnum corollarium, scilicet quod in natura diuina tres personæ subsistunt, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus, & quòd hi tres sunt vnus Deus, solis relationibus abinuicem distincti. Nam pater à filio distinguitur paternitate & innascibilitate, ab ipso verò distinguitur filius filiatione, pater & filius à spiritu

Universidad de Deusto
Biblioteca

sancto distinguuntur spiratione, vt ita dicatur: spiritus autem sanctus ab ipsis processione amoris, & præter has personas non est quartam in diuina natura ponere,

Quinq; corollarij vltimam tantum partem probat sanct. Thomas quoniam reliquæ manifestæ sunt. Circa quod tria facit. Primò ostendit propositum, secundò excludit quorundam obiectionē: tertio ostendit in creaturis esse quandam diuinæ trinitatis similitudinem.

ADVERTE autem, vt dicebatur superius, quòd quia iis quæ ad voluntatis processionem pertinent, non sunt ita nomina imposita sicut iis quæ ad processionem pertinet intellectus, ideo eodem nomine significamus & productionem actiuam spiritus sancti, & relationem ipsam consequentem, scilicet nomine spirationis: & ideo dixit sanctus Thomas quòd pater & filius à spiritu sancto distinguuntur spiratione, vt ita dicatur.

OCCVRRIT autem dubiū. Nam inquit primò sanctus Thomas tres personæ solis relationibus sunt distinctæ: postmodū inquit patrem distingui a filio innascibilitate, cum tamē innascibilitas non sit relatio, sed magis negatio. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ prima q. 33. ar. 4. ad tertium, quòd innascibilitas etiam ad relationem pertinet, non quidē directè sed reductiuè, inquantum negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non album ad genus qualitatis. dicit enim negationem nātiuitatis & filiationis, quæ est relatio. Prima ergo ratio qua ostenditur non esse quartam personam in diuinis, est hæc: Personæ diuinæ non possunt multiplicari nisi secundum quòd exigit processio intellectus & voluntatis, quia non possunt distingui nisi per relationem originis: has autem oportet accipere secundum operationes immanentes intellectus & voluntatis, vt ex dictis patet: sed in Deo non potest esse nisi vna processio secundum intellectum, & vna secundum voluntatem, quia suum intelligere est vnum & simplex & perfectum, & similiter suum velle: ergo non sunt nisi duæ personæ procedentes, & est vna etiam non procedens, scilicet pater, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd ratio hæc fundatur super vnitate actus numerali & formali, non autē super vnitate numerali tantum, quæ est vnitas idētifica, quia sic intellectus & voluntas sunt vnū, & sic si de hac vnitate intelligeretur, sequeretur q̄ filius & spiritus sanctus essent vna persona: sed ratio in hoc sita datur, quòd actus intellectus qui est formaliter vnus, est etiam vnus numeraliter, & similiter actus voluntatis. Quæ ad hanc rationem pertinent, superius capite tertiodecimo sunt explicata: ideo circa ipsam non oportet amplius immorari.

Secunda ratio procedit si ponatur personas distingui secundum processiones, & arguitur sic: Nō potest esse nisi triplex modus personæ quantum ad processiones, scilicet vt sit aut omnino non procedens, quod est patris: aut à non procedente procedens, quod est filij: aut à procedente procedens, quod est spiritus sancti: ergo non possunt esse nisi tres personæ.

Si dicatur quòd relationes originis multiplicari possunt secundum vnam speciem processionis, sicut in aliis viuentibus, puta in natura humana sunt plures patres, & plures filij. Cōtra arguitur, quia filiatio cum in vna natura sit vnius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est de aliis formis in Deo autem nō est materia aut subiectum, ipsæ relationes sunt subsistentes.

Quomodo intelligatur audiri duas Scotus species per solam materiā multiplicari.

ADVERTE ex verbis san. Tho. errorem arguentiū contra ipsum tanquam contra dicentem non posse multiplicari individua in vna specie nisi per materiam ex qua componantur, & inducentium articulos Parisienses in quibus de hac materia fit mentio. Nam cum dicat hic filiationem sicut & alias formas non posse multiplicari nisi per materiam aut subiectum, cōstat quòd nō intendit per solam materiam ex qua individua vnius speciei multiplicari, sed aut per materiam ex qua, aut per materiā in qua, id est per subiectum. Vnde cum aliquando inquit ipsa multiplicari per materiam, nomine materiæ omne subiectum intelligit, vt patet ex hoc loco.

ADVERTE etiam quod duas rationes tangit S. Th. quare filiatio in diuinis non multiplicatur per materiam aut subiectum. vna est, quia in Deo non est materia aut subiectum. altera est, quia ipsæ relationes sunt subsistentes: ex quo patet quòd in subiecto non sunt, sicut nec in alia subsistentia: & consequenter quòd per subiectum multiplicari non possunt.

Verū multiplicatio individualis fiat per subiectū.

SED contra prædictum fundamentum, scilicet quòd per subiectum multiplicatio numeralis fiat, arguunt multi apud Capreolum in primo distinct. 7. præcipuè Scotus in quinto Metaphysicæ, quia videlicet plures formæ solo numero distinctæ in eodem subiecto simul inueniuntur, sicut plura lumina in vna parte diaphani, & plures species in eadem parte oculi, & plures paternitates in eode patre. Sed ad omnia ista dicitur quòd falsum est plura talia solo numero distincta esse in vno adæquato subiecto. hoc enim est contra mentem Arist. 5. Metaphysicæ dicentis, vnum numero esse quorum materia est vna.

In vna parte aeris non sunt plura lumina, de quo etiam infertur.

NEC est verū quod plura lumina sint in eadem parte diaphani. Nam si eidem aēri appropinquentur duo luminaria, non causantur duo lumina, sed vnum intensius quàm si ab vno tantum causaretur: nec radius directus & reflexus sunt duo, sed vnus intensior in puncto reflexionis quàm alibi. Non est etiam verum plures species eiusdem rationis solo numero distinctas esse in eadem parte oculi aut aēris. Nam si ponantur duo visibilia in distinctis locis, constat quòd eorum species in aēre & in oculo nō sunt eiusdem rationis, quia vna repræsentat vnum visibile cum suo situ & figura, & alia repræsentat aliud visibile cū alio situ: species autem visibiles quæ diuersa secundum speciem repræsentant, non sunt eiusdem rationis. Si autem duo visibilia omnino similia in eodem situ ponerētur, pura duo ova, quod quidem non nisi per miraculum fieri potest, vnam tantùm speciem causarent in oculo, intensiorem tamen quàm si ab vno tantùm causaretur, quæ quidem esset duorum repræsentatiua: & si prius vnum causaret speciem, postea aliud in eodem situ ponerētur, secundum non causaret aliam speciem, sed priorem intenderet, puto tamen quòd in tali casu per illam vnicam speciem non possent illa duo visibilia per sensum distinctè cognoci. Nō est denique verum in vno patre esse plures paternitates, vt supe riùs est ostensum de mente sancti Thomæ, sed vnica paternitate patet refertur ad plures filios, tum quia est vnicum in ipso fundamentum, tum quia nullum filiorum respicit tanquā terminū adæquatum, per se absolutè filium: & ideo mortuo vno filio aliis remanentibus nō desinit filiatio, quia remanet eius terminus adæquatus, licet desinat respectus filiationis ad filium mortuū. Sed contra istam responsionē inquantum ponit à pluribus coporibus luminosis vnicum tantùm numero lumen in eadē parte aēris causari, potest argui. Primò, quia tunc non posset dari aliqua radiorum intersecatio, quod est contra perspectiuæ documenta. Secundò: quia si pluribus corporibus luminosis plura corpora opaca opponantur, causabuntur plures vmbræ. hoc autem nō posset esse nisi ab illis plura causarētur lumina. Tertiò, quia communis propositio est, quòd maius lumē offuscat minus, hoc autem esse non posset nisi maius lumen & minus esset duo lumina simul in eodem subiecto existentia. Respondetur, quòd vtique verum est à duobus corporibus luminosis non causari in eadem aēris parte duo lumina, sed vnicum, intēsius tamē quàm si ab vno tantùm luminoso corpore causaretur. hoc enim est de mente sancti Thomæ, secundo Sententiarum distinct. 13. ar. 1. ad 2. Vnde ad primum in oppositum negatur sequela. Non enim intersecatio radiorum est accipienda ad modum duorum corporum esse in aliquo puncto tangentium, quasi scilicet ipsi radij distincti existentes esse in aliquo pūcto contingant, sed quia diuersi radij à diuersis corporibus illuminosis prouenientes, in aliquo puncto vnum lumen efficiuntur, intensius tamen quàm esset si ab vno tantum corpore lucido causaretur, ex eo quòd vtraque virtus illuminatiua ad idem punctum concurrit. & hoc videtur intēdere sanctus Thomas loco allegato, cū inquit quòd nō intelligitur coniunctio & separatio luminum nisi secundum intensionem & remissionem luminis. Ad secundum potest dupliciter responderi negando minorem. Primò, quòd corpus oppositum non priuat lumen ab vno corpore luminoso causatum, sed lumen quod erat intensum, posito tali obstaculo fit ex illa parte remissum ad quam actio illius corporis luminosi non potest liberè peruenire. Secundò, quòd licet vnius luminis fit tātum vna priuatio perfecta, totaliter videlicet ipsum auferēs, possunt tamen ipsius esse plures imperfectæ priuationes, quarū scilicet vnaquæque ipsum imperfectè & pro aliqua sui parte removeat, inquantum in subiecto extenso extentionem habet fi cut & diuisionem: ideo nō sequitur si sunt plures vmbræ, quòd sint plura lumina, quādo quælibet vmbra lumen imperfectè tātum & partialiter priuat: sicut accidit in proposito quando plura corpora pluribus luminosis opponuntur. Ad tertium dicitur vt haberi potest ex doctrina sancti Thomæ, tertia quæst. 5. ar. 4. ad 2. & q. 9. ar. 1. ad 2. quòd illa propositio, Maius lumen offuscat minus, intelligitur de lumine se tenente ex parte corporis illuminātis, corpus enim luminosius suo lumine impedit ne corporis minus lucidi lumen siue lux distinctè videri possit: sicut lumen solis impedit ne lux stellarum videatur in die: non autem habet veritatem de lumine ex parte corporis illuminati se tenente, quasi inquam in vno corpore aut in vna aēris parte sint duo lumina distincta, aliquod scilicet maius, & aliquod minus, & minus à maiore occultetur: imò lumen à corpore minus lucido causatum superueniente lucidiori corpore intenditur & perficitur. Ex his solutionibus patet primò, quòd illa propositio perspectiuorū, Radios visibilium impermix tè mediumillustrare, non intendit in medio esse plura lumina realiter & secundum esse distincta, sed q uod idem lumen habet distinctas depē dentias ad diuersa visibilia, & illa distinctè repræsentat.

secundò aliam propositionem perspectiuorum, scilicet, Lucem sortem orientem super visum & medium quædam visibilia occultare, veritatem habere de visibilibus in se consideratis, non autem in suo effectu. Ex his patet vanam esse rationem arguentium posse esse plures filios in diuinis, quia præcedens distinguereturà subsequente per coopposita relationem. cōstat enim quòd hoc non posset esse nisi essent plures filiationes, quæ cum non possint nisi per subiectū multiplicari, necesse esset ponere in Deo subiectum & compositionem, & ipsas nō esse subsistentes: quorum vtrumque manifestè falsum est. Quantum ad secundum remouet sanctus Thomas quanilam obiectionē. Videtur enim quòd sint plures filij, & plures spiritus sancti. In filio enim cū sit perfectus Deus, est virtus intellectiua perfecta: & in spiritu sancto est bonitas infinita, quæ est communicationis principium, ergo &c. Respondet sanctus Thomas illam consequentiam non valere, quia cum filius sit Deus vt genitus, virtus intellectiua est in ipso vt in procedente per modum verbi, nō vt in producente verbum. est enim in filio tota plenitudo diuinitatis, & eadem numero quæ est in patre, sed cum relatione natiuitatis, in patre verò cum relatione generationis actiuę, alioquin non distinguerentur pater & filius, cum solis relationibus distinguantur. Similiter cū spiritus sanctus sit Deus procedens, est in eo bonitas infinita vt in persona accipiente, non vt in communicante alteri, scilicet ad intra. ideo ratio non sequitur. De efficacia huius responsionis vide superius cap. 15.

POSSET autem vlterius argui contra prædictam conclusionem. Primò, quia posse generare est aliqua dignitas patris, imò etiam genuisse filium Deum est dignitas: omnis autem dignitas est filio attribuenda. Secundò, quia ex Philosopho 4. Meteororum perfectum est vnūquodque cum potest sibi simile generare. Sed ad primum dicitur primò de mente sancti Thomæ 1. q. 42. ar. 3. ad 2. quòd dignitas est absolutum, & ad essentiā pertinet: & ideo sicut eadem essentia est in patre & filio, ita & eadem dignitas: sed in patre est paternitas, in filio est filiatio.

Dicitur secundò, quòd committitur fallacia figuræ dictionis arguēdo sic, Omnis dignitas est filio attribuenda, posse generare siue generare est dignitas, ergo est in filio. mutatur enim se. quid in aliquid. nam dignitas est absolutum, & posse generare siue generare est relatiuum. dicit enim absolutū cum respectu: & ratione quidem absoluti pertinet ad dignitatem, non autem ratione relationis. ideo non sequitur, si omnis dignitas est in filio, quòd in ipso sit posse generare. sed tantùm quòd in ipso sit id absolutum quod includitur in hoc quod dicitur, posse generare. Ad secundum dicitur primò, quòd tunc aliquid est perfectum, quando habet potentiam generandi sibi simile, id est, quando sibi non deest illud absolutum quod nomine potentiæ generatiuæ importatur: & sic concessum est in præcedentibus esse potentiam generandi, non autem oportet vt habeat ipsam quantum ad relationem quam dicit, quia relatio nullam perfectionem dicit. Dicitur secundò, quòd propositio Aristotelis habet veritatē in rebus materialibus in quibus possunt esse plura individua eiusdem speciei, non autē in rebus immaterialibus.

Dicitur tertiò, quòd non habet veritatem in natura in qua propter eius perfectionē non potest esse nisi vnus filius immaterialis, cuiusmodi est natura diuina. Quantum ad tertium ostendit sanctus Thomas similitudinem diuinæ trinitatis in creaturis aliquo modo inueniri: & primò in mente humana, secundò in aliis rebus. In mente igitur humana est similitudo quantum ad hoc quòd sicut in diuinis est Deus ingenitus, qui est totius diuinæ processionis principiū, scilicet pater, & Deus genitus per modum verbi in intellectu cōcepti, scilicet filius, & Deus per modum amoris procedens, scilicet spiritus sanctus: nec inuenitur alia processio intra diuinam naturam, sed solùm processio in exteriores effectus: ita cum mens seipsam intelligendo verbum suum cōcipit in seipsa, & seipsam amando seipsam producit in voluntate vt amatum, & vlterius non procedit intra se, sed tantùm ad exteriores effectus ex amore sui aliquid faciendo, sin mente tria inueniuntur, scilicet mens ipsa, quæ est processionis principium in sua natura existens: & mens concepta in intellectu, & mens amata in voluntate. Differentia tamen est inter trinitatem mentis, & trinitatem Dei, quia pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius naturæ, & singulum horū est persona perfectain mente autē illa tria non sunt vnius naturæ, quia nec intelligere mentis nec velle est eius esse. mens etiam intellecta & mens amata non sunt persona, cum non sint subsistentes: sed nec etiam ipsa mens in sua natura existens est persona, cum sit pars subsistentis, non autem totum: & propter hoc in homine cōsideratur diuina similitudo: sicut similitudo Herculis in lapide, quantum scilicet ad repræsentationem formæ, non autem quantum ad conuenientiam naturæ. Vnde & in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud Genes. 1. Faciamus, &c. In aliis verò rebus inuenitur similitudo diuinæ trinitatis inquantum quælibet res in sua subsistātia est vna, per quod videlicet repræsentat patrem qui est principium non de principio, & specie quadam formatur per quod repræsentat filiū. cōceptio enim intellectus in esse intelligibili est, sicut informatio speciei in esse naturali, & ordinem quendam habet per quod repræsentat spiritum sanctum. Amor enim est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. Addit autem sanctus Thomas quòd propter hāc remotam & obscuram repræsentationem in irrationalibus creaturis dicitur esse vestigium trinitatis, non autem imago, secundum illud Iob 11. Nunquid vestigia Dei comprehendes?

Dupliciter potest accipi imago.

AD EVIDENTIAM eorum quæ hīc dicuntur de imagine, considerandum primò ex doctrina sancti Thomæ 1. q. 93. ar. 1. ad 4. & 1. Senten. distinct. 3. q. 3. ad 4. quòd imago dupliciter accipi potest. Vno modo pro similitudine qua artificiatum species artis quæ est in mente artificis imitatur: & sic creatura quælibet est imago illius rationis exemplaris siue Ideæ quam habet in mente diuina. sic autem non loquimur hīc de imagine. Alio modo pro similitudine qua alterum quid imitatur secundum speciem & naturam: quomodo dicimus filium regis esse eius imaginem, siue etiam eius statuam. & hoc modo loquimur hīc de imagine. Vnde ad rationem imaginis hoc modo acceptę tria requiruntur, scilicet quòd sit similitudo alicuius, quòd sit ab eo expressa, saltem tanquam ab exemplari, & quòd sit similitudo secundum speciem vel ad minus secundum aliquod accidens speciei, & præcipuè secundum figuram quæ est speciei demonstratiua.

Quomodo dicitur homo similis Deo secundum speciem.

CONSIDERANDVM secundò, quòd aliquid dicitur similitudo alicuius secundum speciem quando est eiusdem speciei & eiusdem naturæ secum: sed quia in Deo propriè nō est species neque differentia, cum Deus non sit limitatæ naturæ entis, sed sit ipsum esse subsistens, dicitur homo habere imaginem Dei, & esse illi similis secundum speciem, quia conuenit cū Deo in supremo gradu naturæ in quo creatura possit Deo assimilari, scilicet in gradu intellectuali, qui tenet locum vltimæ differentiæ in Deo secūdum nostrū modum intelligendi. vnde quia in eadem ratione, analoga tamen, supremi gradus diuini assimilatur homo Deo, ideo dicitur illi similis secundum naturam & secundum speciem. Est enim homo secundum mentem naturæ intellectualis, sicut Deus: & in mente humana inuenitur processio verbi secundum intellectum, & processio amoris secundum voluntatem, sicut in mente diuina: quod in aliis creaturis inferioribus non inuenitur.

Quadam est imago perfecta, quædam perfecta. & quomodo in homine ponitur Dei imago.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd duplex est imago, scilicet perfecta & imperfecta. perfecta est illa quæ attenditur secundum æqualitatem perfectionis naturæ, sicut filius est perfecta imago patris: & hoc modo nō ponitur in homine imago Dei: quod quidem significauit sanct. Thomas hīc cum dixit quòd non inuenitur in eo Dei similitudo quantū ad cōuenientiam naturæ, scilicet secundum æqualitatem perfectionis. Imperfecta autem similitudo est quæ attenditur quidem secūdum conuenientiam in natura aliquo modo, sed non secundū æqualitatem: sicut imago Herculis in cupro. statua enim cupri non est eiusdem naturæ cum Hercule quantum ad substantiam, cōuenit tamen cum ipso in figura, quę est proprium accidens speciei humanæ: & hoc modo ponitur imago Dei in homine, quia diuina natura excedit quidem in infinitum humanam: sed tamē in homine inuenitur similitudo supremi gradus diuini nobis noti secundum quandam analogiam & proportionem. Hoc significauit sanctus Thomas hīc cum dixit quòd sic consideratur diuina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapide quantum ad repræsentationem formæ, id est, figuræ. attēditur enim hæc comparatio quantum ad hoc quòd sicut lapis nō assimilatur Herculi quantum ad naturam speciei, sed quantum ad aliquid quod speciem consequitur, ita mens humana non repręsentat trinitatem personarum tanquam existens eiusdē naturæ specificæ cum Deo, sed tanquam habens aliquam similitudinem Dei longè à natura diuina deficientem, ac si accidēs naturæ diuinæ (vt ita liceat loqui) repræsentaret. hoc etiam significatur per authoritatem adductam ex scriptura Genes. 1. Nam cum dicitur, Faciamus hominem ad imaginē & similitudinem nostram: denotatur in homine esse imperfectam Dei imaginē. Ista enim præpositio ad (vt inquit sanctus Thomas loco præallegato) quendam accessum significat qui competit rei distanti.

Quomodo imago ad vestigium se habeat.

AD EVIDENTIAM quoque eius quod dicitur de vestigio, sciendum quòd vestigium differt ab imagine, quia imago repræsentat secundum similitudinem speciei modo exposito: vestigium autē nōn, sed repræsentat sicut effectus repræsentat suam causam cum qua non est eiusdem rationis aut speciei, sed tamen per ipsum deuenitur in causæ cognitionem, ex eo q̄ in ipso apparet causalitas causæ: sicut impressio derelicta ex motu animalis, dicitur eius vestigium. Non enim est eiusdem speciei aut rationis, sed tamen per illam impressionem ostenditur

Universidad de Deusto
Biblioteca

animal per illum locum transisse. eadē ratione cinis dicitur vestigium ignis: & desolatio terræ, vestigium hostilis exercitus.

Per hunc modum in creatura irrationali dicitur esse vestigium trinitatis, quia in ipsa non est similitudo supremi gradus naturæ diuinæ, scilicet intellectualis, & per consequens non est in ea processio verbi per intellectum, nec processio amoris per voluntatem, sed tamen ista aliquo modo repræsentat, inquantum ipsa est effectus: & hæc in prima causa producente necesse est esse. Secundū enim quòd aliqua creatura est substantia vna creata, repræsentat substantiam patris, qui est principium non de principio. in quo quædam vnitas intelligitur: secundum verò q̄ habet quandam formam & speciem, repræsentat verbū, secundum quòd forma artificiati ex conceptione artis dependet: & hoc intellexit sanctus Thomas cum dixit quòd conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, id est cōceptio intellectus quæ habet esse intelligibile in intellectu, est exemplar secundum quod formatur species & natura extra intellectum quantū ad suum esse naturale. & ideo conuenienter dicitur quòd per creaturam irrationalem inquātum habet speciem, repræsentatur verbum diuinū, ex hoc enim quòd à Deo per intellectum producitur, deuenimus in hāc cognitionem, quòd in Deo est aliquod verbum, secundum verò q̄ habet ordinē ad aliquid, repræsentat spiritum sanctum, inquantum ex hoc cognoscimus in Deo esse amorem & voluntatē quibus creatura ordinatur ad bonum, & hæc est allignatio vestigij quam ponit Aug. in 6. Trin. Quia igitur creaturæ irrationales non repræsentant Deum & trinitatem diuinam tanquā similes illi secundum speciem modo præexposito, sed tāquam effectus à similitudine causæ deficientes, & magis causalitatē quàm speciem causæ repræsentantes, ideo hanc repræsentationem vocat san. Thom. repræsentationem à remotis & obscuram, atque repræsentationem per modum vestigij. Vide de hac materia Capreolum in primo distinctione tertia quæstione tertia.

Virum diuinæ per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

Quia iu præcedentibus suppositum sæpenumero est diuinas personas per relationes originis & cōsurgit & distingui, videndum postremò est quid in hac re difficultatem faciat in doctrina san. Tho. Nam reliquas difficultates abunde dissoluit Capreolus primo Sententiarum dist. 27. Primò difficultatem facit, quia tenet san. Tho. relationes huiusmodi esse idē realiter cum diuinis personis, & ab ipsis solo modo significādi per abstractū & concretum distingui. diuinæ enim personæ apud ipsum sunt ipsæ relationes subsistentes, vt dicitur prima quæstione 40. articulo secundo ad primum, & articulo tertio. non apparet autē quomodo idem possit constituere seipsum formaliter. semper enim oportet constitutiuum esse à constituto distinctum.

Secundò facit difficultatem, quia tenet de poten. quæstione octaua. articulo tertio, ad septimum, & quæstione decima articulo quinto ad duodecimū, quòd relationes constituunt hypostases inquantum sunt diuinæ essentia, quæst. verò decima articulo tertio, dicit quòd relatio constituit inquantum est diuina, quia ex hoc habet quòd sit idem cum diuina essentia. Ex hoc enim videtur quòd primò ipsa diuina essentia sit constitutiua hypostasis, non autem relatio. Tertiò, facit difficultatem, quia apud ipsum relatio non constituit inquantum relatio, sed bene distinguit, vt patet prima q. 40. ar. 4. & de pot. q. 10. ar. tertio. Et sic non videtur quod magis dicendum sit diuinas personas per relationes originis constitui quàm per origines aut per essentiam, aut per aliquid huiusmodi. Cum enim in Deo sint idem realiter omnia, exceptis ipsis personis, non est aliquid magis attribuendum vni quàm alteri, nisi hoc sibi ex sua ratione formali conueniat.

Persona diuina potest quodammodo in se ipsa esse sua distinctiua ipsius seipsius.

Ad euidentiam horum cōsiderandum est primò quòd dupliciter possumus loqui de diuinis personis. Vno modo secundū se, vt scilicet extra nostrū intellectū sint in suo esse reali, alio modo vt sint in nostra cognitione, & à nobis determinatis nominibus explicātur. Si primo modo de ipsis loquamur, nō oportet aliquid quærere per quod cōstituantur & distinguantur. Cū enim simp licissimæ sint, non cōueniat accipere in ipsis distinctionē constituentis & constituti, siue distinguentis & distincti. pater enim & paternitas sunt omnino idem ex parte rei, & eandē rationem formalem fundant, vnde sic concedendū est, quòd se ipsis constituuntur & distinguuntur, id est non per aliquid ab ipsis distinctum realiter aut formaliter, sicut & de Deo verum est dicere quod seipso est Deus, cū ex parte rei Deus & deitas sint omnino idem: & de Gabriele verum est dicere quòd seipso est Gabriel, si consideretur secundum se ex parte rei. ipsa enim eius natura seipsa est hæc & individua, & non per aliquod aliud. Quòd autē hoc sit de mente san. Tho. patet prima parte quæst. 40. articulo secundo ad secundum. Respondendo enim ad hoc argumentum: Simplicia seipsis distinguuntur, personæ diuinæ sunt maximè simplices, ergo seipsis distinguuntur: aut. Dicendum quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes, vnde non repugnat simplicitati diuinarum personarum quòd relationibus distinguantur. Per hanc enim responsionem non satisfit argumento, nisi concedendo quòd seipsis personæ diuinę distinguantur secundum quòd habent esse extra intellectum in suo esse reali, quia videlicet personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Hoc autem expressius ponit primo Sententiarum dist. 26. q. 2. art. 1. ad 5. vbi ad simile argumentum respondendo ait quòd etiam personæ diuinæ distinguuntur seipsis inquantum personæ secundum rem sunt ipsæ relationes.

SI AVTEM secundo modo consideretur, sic quæri potest per quid constituantur & distinguantur. Cùm enim diuina cognoscere nō possimus nisi ex perfectionibus in creaturis inuentis, & illa secundum modum creaturarum significemus, vt ex superioribus patet, ad significandum subsistētiam & perfectionē diuinorum vimur nominibus concretis, quia apud nos ea quæ sunt perfecta & subsistentia, sunt cōposita: ad significandum autem earum simplicitatem vtimur nominibus abstractis, quia illis simplices formas significamus: & sic vnam & eandem rem in diuinis significamus nomine abstracto & nomine cōcreto, diuersis tamen respectibus. naturam enim diuinam nomine Dei & deitatis significamus, & hypostasin patris significam⁹ nomine patris & nomine paternitatis. Quia ergo hoc nomen pater, est nomen concretum, & consequenter significat quantum ad modum significandi ex parte nominis se tenētem, eum quadam compositione, & omne quod significatur per modum cōpositi, significatur vt tale per aliquid simplex: ideo conuenienter quæritur per quid pater habet quod sit pater, siue per quid cōstituatur, & per quid distinguitur ab aliis suppositis quæ sunt in diuina natura. & dicimus q̄ paternitate est pater, sicut Deus est Deus deitate. in quo quidem non ostenditur aliqua distinctio inter patrem & paternitatem ex parte rei, sed tantūm diuersus modus significandi. vna enim & eadem res est paternitas subsistens, vt significatur nomine concreto, significatur vt constituta, quia significatur per modum cōpositi: vt autem significatur nomine abstracto, significatur vt constituens, quia significatur per modum simplicis, scilicet vt quo aliquid est pater.

Quomodo distinguantur relationes.

CONSIDERANDVM secundò, quòd illo modo quo ponitur in persona diuina secundum modum nostrum intelligendi & significandi, constituens & constitutum, non intelligitur talis constitutio per modum alicuius totius aut integralis aut essentialis, quasi constitutum aut plures partes integrales habeat, aut plures partes essentiales, ex quibus intelligatur constitui, sed per modū cōstitutionis formalis à forma totius quæ scilicet est ipsum totum, sicut humanitas constituit hominem, gabrielitas Gabrielem, & deitas Deū. sic enim nihil aliud significatur quàm quòd humanitas sit quo homo est homo, & gabrielitas quo Gabriel est Gabriel, & deitas quo Deus est Deus. In hoc autē modo cōstitutionis nō oportet esse ex parte rei distinctionē inter constituens & cōstitutum, neque realem causalitatem, sed sufficit diuersus modus significandi secundum abstractum & concretū. Sicut enim Deus deitate est Deus, si diuersus modus significandi consideretur: ita si consideretur res ipsa in se, Deus seipso & nō aliquo alio est Deus. Cum ergo dicimus personam diuinam constitui & distingui relatione, intelligimus quòd quantum ad modum significandi relatio in abstracto significata, est id quo ipsa persona est hæc, puta pater, & quo distinguitur: licet quantum est ex parte rei, vna persona seipsa sit talis, puta pater, & seipsa ab altera distinguatur, inquantum est ipsa subsistens relatio. Et hoc consonat iis quæ de hac constitutione à sancto Thoma dicuntur. Ad primum itaque dubium patet ex dictis, quòd ex parte rei personæ diuinæ sunt idē quòd ipsæ relationes, & non constituūtur per ipsas, sed ex parte modi significandi intelliguntur constitui. Cùm autem arguitur, quod idem non cōstituit seipsum formaliter, dicitur quod verum est, si secundum se & secundum entitatem suam consideretur: falsum est aut em si consideretur secundum quod est in nostra cognitione, & secundum quod diuersis modis significatur: eadem enim res significata nomine abstracto intelligitur vt cōstituens seipsam secundū quod nomine cōcreto significatur. Ex quo patet argumēta Gregorij & Aureoli procedentia ex hoc quod pater & paternitas sum idem secundum rem, aut non esse contra mentem sancti Thomæ, aut nullius efficaciæ esse.

Quomodo relationes constituant personas.

PATET etiam ex hoc quod cum inquit sanctus Thomas 1. q. 40. ar. 2. relationes distinguere vel constituere personas inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes, non specificat li inquā ratione, tum rationem formalem qua relatio constituit, sed explicat modum dum constituendi. Non enim sic constituunt vt sint aliquid ab ipsis personis distinctum, sed sic quod sint ipsæ personæ constitutæ secundum rem & secundum rationem formalem: sicut & deitas quæ intelligitur constituere Deum, est idem realiter & formaliter cum Deo quantum ad rei significatæ rationem.

AD EVIDENTIAM secundi dubij attendendum primo.

Differtia mò, quòd aliter loquendum est de relationibus creatis, & aliter de relationibus diuinis. relationes enim creaturarum accidentia sunt, & adduntur substantiæ rei quæ ab ipsis denominatur: relationes autem diuinę quibus dicimus personas constitui, nō sunt accidentia, neque adueniunt substantiæ diuinæ, sed sunt ipsa diuina essentia, & sunt ipsæ personæ, ex quo alia differentia sequitur. Nam relationibus creaturarum non conuenit nisi id quod accidentis est, relationibus autem diuinis inquantum diuinæ sunt, conuenit etiam id quod est substātiæ, cum sint idem realiter quod diuina essentia, quæ est substantia: & hoc conuenit sibi non tantum materialiter, sed etiam formaliter, quia de ratione relationis diuinæ est quòd sit subsistentia, sicut & de ratione realis relationis creatæ est quòd sit accidens.

Differentia inter relationes creatas & diuinas.

ATTENDENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ de potentia, q. 8. art. 3. quòd si in diuinis non supponeretur trinitas personarum, non oporteret inquirere aliud constitutiuum & distinctiuum hypostasis præter diuinam essentiam. ipsa enim deitate Deus est aliquid in se indiuisum, & ab omnibus quæ non sunt Deus distinctum. Sed quia secundum fidem ponimus vnam essentiam in tribus personis, & consequenter diuinā essentiam ponimus communem, ipsa non potest poni principium constitutiuum & distinctiuum hypostasis, de cuius ratione est quòd sit incōmunicabilis & distincta relatiuè ab alia hypostasi quæ in eadem natura inuenitur: & ideo oportet præter essentiā aliud tale constitutiuum ponere quod vltra rationem subsistentis habeat etiam rationem incommunicabilis & proprij, faciātque hypostasin ab alia hypostasi relatiuè distingui. Oportet ergo vt relatio quæ ponitur diuinam essentiam constituere, præter rationem subsistantiæ habeat etiam rationem incommunicabilis formæ, & rationem distinguentis relatiuè ab hac diuina persona, tanquam à suo correlatiuo, vt possit facere suum constitutum esse subsistens, esse incommunicabile, & esse relatiuè ab alia persona diuina distinctum.

Formula in se habeat, ipsique supposito communicet, quia tamen primū cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistant: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguatur ab essentia, sed ex ratione essentiæ cui identificatur, & ex qua ipsa etiam habet vt subsistat. constituere verò rem incommunicabilem, & relatiuè distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia. ex eo enim quòd ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum in diuiduātium, reddit personam incommunicabilem. ex eo verò quòd est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatiuè personam ab alia persona, scilicet à filio. Dicitur ergo quòd eum inquit sanctus Thomas relationē constituere personam inquantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personæ, non autem quantū ad omnia quæ sunt de ratione personæ. Cùm instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primò constitutiuā hypostasis, non autem relationem: dicitur quòd non est inconueniens essentiam esse primò constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantūm quod est subsistere, quantum simpliciter, scilicet quantum ad omnia quæ sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiua vt identificatur essentiæ, & vt aliquas alias rationes præter rationem essentiæ includit. Quòd autem hoc sit de mente sancti Thomæ patet. Nam in quæstione de potentia loco allegato ait quòd relationes faciunt hypostases subsistentes inquantum sunt essentia diuina, quia relatio inquantum relatio non habet quòd subsistat, vel subsistere faciat. Et ibidem ad nonum ait, quòd relatio distinguit inquantum est relatio, constituit verò hypostasin inquantum est diuina essentia: & vtrumque facit inquantum est diuina essentia & relatio. Non obstat autem huic quod sanctus Thomas 1. q. 40. art. 2. constitutionem personæ attribuit relationi vt ab essentia distinguitur: & ar. 3. ait quòd pater paternitate est pater, & quis, & hypostasis, & similia in pluribus locis dicuntur. potest enim primò dici quòd loquitur sanctus Thomas de cōstitutione suposita quantum ad ea quæ sunt propria vnicuique, scilicet quantum ad propriam incommunicabilitatem & propriam distinctionem ab aliis personis, nō autem quantū ad subsistere, quod est sibi & aliis commune. Secundò potest dici quòd etiam loquitur quantum ad completam cōstitutionem personæ. completè enim constituere personam conuenit relationi inquantum inhaber quòd ab essentia formaliter distinguatur, sicut homo distinguitur ab animali, licet non conueniat relationi ex illa ratione particulari quā superaddit essentiæ. Ex his patet quàm vanæ sint rationes Scoti apud Capreolum quibus ostenditur esse in Deo aliquod suppositum absolutum, cò quòd diuinæ essentiæ ex subsistere conueniat. Cōstat enim ex dictis, ad rationem hypostasis diuinæ suppositæ trinitatis fide pertinere non solùm quòd subsistat, quòd vtique habet ab essentia diuina & à relatione inquantum est ipsa essentia, sed etiam vt sit distincta ab alia hypostasi diuina, quod sibi ex relatione inquantum relatio est conuenit.

AD EVIDENTIAM tertij dubij considerandum primò, quòd cum omnes diuinæ personæ sint æternæ, & in æternitate non sit prius & posterius, neque etiam in ipsis diuinis personis aliqua sit prioritas aut posterioritas extra intellectū, nullum est instans in quo vna persona prius sit, constituta & indiuisa in se quàm ab aliis personis sit distincta, sed omnes simul æternaliter sunt constitutæ & distinctæ: & ideo cum de ratione personæ diuinæ sit vt sit indiuisa in se, & diuisa ab alia diuina persona, & illud propriè cōstituere dicatur diuinam personam, quod & ipsam indiuisam facit in se, & distinctam ab alia cui relatiuè opponitur: relatio diuina quæ vtrumque simul facit, simpliciter dicitur personæ constitutiua, licet inquantum relatio non constituat ipsam in esse hypostatico indiuiso in se, sed tantùm relatiuè constituat, & relatiuè distinguat.

Relatio nō est constitutiua personæ inquantum est relatio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd apud Thomistas varia est interpretatio huius quod dicitur relationem non esse constitutiuam inquantum est relatio. Aliqui enim interpretantur quòd paternitas dupliciter considerari potest, scilicet vt concepta & vt exercita. vt concepta quidem sub expressa ratione paternitatis constituit hypostasin, non autem vt exercita: vnde non constituit inquantum relatio, id est, non constituit exercendo actum relationis vt relatio est, sed exercendo actum hypostaticæ formæ. Vnde dicunt quòd paternitas vt præcedit generationem, constituit & distinguit relatiuam personam patris in esse hypostatico relatiuo realiter & formaliter, sed non relatiuè exercito: & sic vocatur paternitas non vt relatio, sed vt cōstitutiua. Vt consequitur autem generationem, constituit & distinguit eandem personam non in esse hypostatico, sed in esse relatiuo relatiuè exercito, & ideo vocatur paternitas vt relatio.

SED HAEC interpretatio licet sit subtilis, non tamen videtur esse ad mētem sancti Thomæ, nec esse vera, & etiam videtur in seipsa contradictionem implicare. Primum ostenditur sic: Quod conuenit alicui secundum suam rationem formalem, conuenit illi inquantum huiusmodi: sicut quod conuenit animali secundum suam formalem rationem, conuenit illi inquantum animal est. sed per se constituere hypostasin subsistentem, conuenit paternitati secūdum expressam rationem paternitatis: ergo hoc cōuenit illi inquantū paternitas est. Sed hoc est contra mentem sancti Thomæ dicentis quòd relatio vt est relatio non constituit, ergo &c. Dicetur forte quòd relatio cōstituit quidem inquantum relatio, id est, inquantū habet rationem relationis, non constituit autem inquantum relatio, id est, inquantum actum relationis exercet. Sed hæc responsio nulla est, tum quia absolutè verum est dicere secundū vsum Philosophorum, & præcipuè sancti Thomæ hoc conuenit huic inquātum tale, quando sibi secundum suam formalem rationem conuenit: tum quia quando aliqua causa causat secundum aliquam rationem, tunc exercetur actus illius rationis. exercere enim actum alicuius rationis est ipsam ad operationē applicare. Si ergo relatio secundum rationem relationis cōstituit, sequitur q̄ exerceat actum relationis. Secundum etiā ostenditur sic. Nulla res sub vna ratione determinata exercet actum formalem alterius rationis. essentia enim diuina sub ratione sapientiæ non facit Deum formaliter iustum, sed sapientē, ergo paternitas sub expressa ratione paternitatis non exercet actū hypostaticæ formæ, si per formam hypostaticam intelligatur alia ratio à relationis ratione, vt dicit, sed actum paternitatis vt paternitas est, qui est referre ad alterum.

Tertium ostenditur sic: Nihil aliud est formam propriam actum circa aliquid exercere, quàm dare illi suum effectum formalem, sicut albedinem exercere proprium actū circa parietē, nihil aliud est quā facere ipsum formaliter album. sed effectus formalis relationis inquantum relatio, est constituere aliquid formaliter in esse relatiuo, & ipsum relatiuè distinguere: ergo relatio quæ hoc facit in aliquo, exercet actum suum circa illud. ergo cōtradictionem implicat dicere quòd paternitas diuina sub expressa ratione paternitatis vt actum generationis præcedit, constituit & distinguit personam relatiuam in esse relatiuo formaliter, sed non relatiuè exercito, quod isti dicunt: sicut implicat contradictionem albedinem hominem constituere formaliter in esse qualitatiuo, sed nō qualitatiuè exercito. Alij verò dicunt, vt Capreolus in 26. dist. primi & magis mea opinione ad mentē san. Th. quòd relatio sub expressa ratione relationis puta paternitatis, non constituit diuinam personam, sed sub ratione formæ incommunicabilis naturæ intellectualis.

Quomodo relatio puta paternitas, in Deo sit idem realiter quod diuina essen relatio per

AD cuius euidentiam considerandum primò, quòd cum re-

Universidad de Deusto
Biblioteca

De incarnatione verbi secundum traditionem sacræ scripturæ.

Caput 27.

QVONIAM autem suprà cum de diuina generatione ageretur, dictum est Dei filio Domino Iesu Christo quædam secundum diuinam naturam, quædam secundum humanam conuenire, quam ex tempore assumendo Dei æternus filius voluit incarnari: de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter diuina opera maximè rationem excedit. nihil enim mirabilius excogitari potest diuinitus factum, quàm quòd verus Deus Dei filius fieret homo verus: & quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quòd ad huius maximè mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur: cum id quod est in vnoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur. Hanc autem Dei incarnationem mirabilem authoritate diuina tradente cõfitemur. dicitur enim Ioan. 1. Verbum caro factum est, & habitauit in nobis. & Apostolus Paulus Philipp. 2. dicit de filio Dei loquens: Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo: sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Hoc etiam ipsius Domini Iesu Christi verba manifestè ostendunt cum de se quandoque loquatur humilia & humana: vt est illud, Pater maior me est. &, Tristis est anima mea vsque ad mortem. quæ ei secundum humanitatem assumptam conueniunt. quandoque verò sublimia & diuina: vt est illud: Ego & pater vnum sumus. &, Omnia quæ habet pater, mea sunt. quæ certum est ei secundum naturam diuinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quæ de ipso leguntur. quòd enim timuit, tristatus est, eluriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam: quòd propria potestate infirmos sanauit, quòd mortuos suscitauit, & elementis mundi efficaciter imperauit, quòd dæmones expulit, quòd peccata dimisit, quòd à mortuis cum voluit resurrexit, quòd denique cælos ascendit, diuinam in eo virtutem demonstrant.

Super cap. 27.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de iis quæ ad diuinam pertinent trinitatem, incipit de diuini verbi incarnatione, & de iis quæ ad ipsam sequuntur, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de verbi incarnatione, secundò de effectibus Christi incarnati in nobis, cap. 56. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse incarnatum, secundò conuenientiam incarnationis ostendit, cap. 50. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse incarnatum, secundò mouet quædam dubia contra ipsam incarnationem, cap. 49. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum authoritate scripturæ, secundò errores circa hanc incarnationem excludit, cap. sequenti. Quantum ad primum præmittit ad ordinem doctrinæ insinuandum, quòd quia Dei filio Domino Iesu Christo dictum est superius quædam secundum diuinam naturam, quædam secundum humanam conuenire, quam ex parte assumendo voluit incarnari, de ipso incarnationis mysterio dicendum restat. Præmittit secundò, quod incarnatio inter diuina opera maximè rationem excedit: & quia hoc mirabilissimum est inter omnia, sequitur quod ad huius maximè mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, cum id quod est in vnoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur.

ATTENDENDVM primò, quod incarnatio ponitur à sancto Thoma miraculum omnium miraculorum, tertio Sententiarum, distinctione tertia, quæstione secunda, articulo secundo: quarto Sententiarum, distinctione vndecima, & de potentia quæstione sexta, articulo secundo, ad nonum, eo quod de fit de primo ordine miraculorum, de iis scilicet quæ solus Deus facere potest, & in illo ordine supremum gradũ teneat, eo quod hoc fit

Sanam & fit substantia per se subsistẽs, quod absolutum importat, sed inconuenit ipsam & conceptu absoluto concipi, & concipitur relatiuo. eadem enim res quæ est extra omne genus, & plurium generum in se perfectiones eminenter cõtinet, potest vtroque conceptu concipi, propter suam illimitationem: & ideo non inconuenit ipsam secundum nostrum modum intelligendi vt vno conceptu concipitur, vnum formaliter efficere, aliud verò vt concipitur alio conceptu. Considerandum secundò, quod licet non sit ordo prioris & posterioris in diuinis, vt scilicet in aliquo priori extra intellectum pater prius sit hypostasis quàm generet, & quàm à filio relatiuè distinguatur, ex parte tamẽ intellectus nostri inuenitur ordo quidã. quia enim apud nos prius suppositum generans cõstituitur in esse quàm generet: prius etiam intelligimus in diuinis patrem in esse cõstitutum, deinde filium generare. quia verò relatio qua pater refertur ad filium, inquantum huiusmodi, id est inquantum dicit respectum ad alterum, sequitur actũ generationis: ideo pater in illo priori quo concipitur à nobis vt præcedens generationẽ, & constitutus in esse hypostatico, non concipitur vt aliquid relatiuum, & vt positiuè distinctus à filio, cum tunc filius non intelligatur esse in illo priori, sed vt aliquid absolutum. concipitur enim vt substantia per se subsistens in se indiuisa incommunicabilis, in quo nullus respectus ad filium importatur. Vnde nullum inconueniens est si forma quam significamus vt constitutiuum patris, intelligatur in illo priori in quo constituit ipsum antequam generet, ipsum constituere sub aliqua ratione absoluta, cum non intelligatur cõstituere in esse relatiuo ad filium, sed in esse subsistenti absoluto. Dicitur ergo quòd paternitas cum sit & forma incommunicabilis, & relatio, dupliciter potest cõcipi, scilicet sub ratione relationis, & sub ratione formæ incõmunicabilis gerentis vicem omnium principiorum individuantium in rebus creatis. Si consideretur inquantum relatio est, id est vt ad filium ordinem dicit, distinguit patrem à filio relatiuè, non autem cõstituit ipsum in esse hypostatico subsistenti. Si autem cõsideretur sub ratione formæ incommunicabilis, sic cõstituit hypostaticè, sed non distinguit à filio relatiuè, & hoc est quod intendit sanctus Thomas dum inquit quòd relatio non constituit diuinã personam, sed bene distinguit. Vnde dicendum est quòd persona diuina constituitur quidem per relationem, quia illa sola inter ea quæ significantur vt formæ, non autem vt operationes, est incõmunicabilis: sed tamen illa relatio dum cõcipitur à nobis vt constitutiua personæ ante actum notionalem ac personalem, præscindendo cõstitutionem in esse incommunicabili, à distinctione ab alia persona concipitur conceptu absoluto, & sic non constituit sub expressa ratione relationis. hoc autem non est inconueniens, quia (vt dictum est) tunc concipitur persona, non vt quid relatiuum, sed vt quid absolutum.

distinguit.

CVM autem arguitur quòd tunc non magis debet dici per relationes cõstitui diuinas personas, quàm per origines aut per essentiam, negatur consequentia. quia principium huiusmodi constitutiuum oportet & esse incommunicabile, & significari per modum formæ intrinsecæ, quorum primum non conuenit essentiæ, quæ communis est: secundum verò non conuenit origini, quæ etiam inquantum realis est, significatur vt egrediens à principio, & vt via quædam à re vel ad rem, vt dicitur prima quæstione quadragesima articulo secundo. paternitati autem diuinæ vtrumque conuenit. est enim incommunicabilis plurib⁹, & significatur per modum formæ non quidem inquantum relatio absolutè, sed inquantum realis relatio diuina. Vnde sibi conuenit constituere ex sua ratione formali, non quidem sibi conueniente vt est relatio, sed inquantum est subsistantia incommunicabilis. Potest etiam dici quòd principium constitutiuum personæ diuinæ non solùm constituit ipsam in esse, sed etiam in esse distincto relatiuo ab alia persona diuina. vtrumque autem cõuenit relationi, distinguere quidem ex sua propria & formali ratione inquantum est relatio, vt superiùs est ostensum: constituere autem in esse subsistenti ex alia ratione, vt est declaratum. distinguere autem non conuenit essentiæ aut origini formaliter. ideo magis dicendum est personas constitui per relationes originis quàm per essentiam, aut per ipsas origines. Secundum ergo hanc declarationem manifesta est opinio sancti Thomæ, & constat rationes Scoti contra sanctum Thomam in 28. distinct. 1. q. 3. & quolib. q. 4. contra ipsum non procedere.

hoc sit maximè remotũ à facultate naturæ, iuxta ea quæ superius determinata sunt in tertio libro, vbi de miraculis agebatur: & ideo hîc dicitur quòd maximè rationem excedit, & quòd est mirabilissimum opus. Quantò enim aliquid magis est suprà facultatem naturæ, & ab ea magis recedit, tantò ipsum magis miramur, & minus capere nostra ratione possumus, eò quòd nostra ratio à sensibilibus & naturalibus cognitionem accipiat.

ATTENDENDVM secundò ex quæstionibus de potẽtia, vbi suprà, quòd alia opera miraculosa inducunt ad hoc vt hoc ipsum incarnationis miraculum credatur. non enim inconueniens est vnum miraculum ad alterius fidẽ inducere. circo hîc dicitur quòd ad fidem huius miraculi omnia alia mirabilia ordinantur. Istis suppositis probat intẽtum. Primò ex authoritate Ioannis primo, vbi dicitur, & verbum caro, &c.

Secundò ex authoritate Apostoli ad Philippenses secundo vbi ait: Cùm in forma Dei, &c. Tertiò ex verbis ipsis Domini Iesu Christi aliquando humilia de se loquentis, quæ ei secundum humanitatem assumptam conueniunt, aliquando verò sublimia & diuina, quæ certum est ei secundum diuinam naturam conuenire. Quartò, ex ipsius Domini factis, quorũ quædam ad humanitatem pertinent, vt quòd timuit, &c. quædam verò ad diuinitatem, vt quòd propria potestate infirmos sanabat, &c cætera.

ADVERTENDVM quòd posuit sanctus Thomas miracula Christi ostẽdere eius diuinitatem, eò quòd ipsa propria potestate faciebat, quia operari miracula virtute diuina participara etiam hominibus potest conuenire: sed operari miracula propria potestate, solius Dei est. De ratione enim miraculi est, quòd ea solus Deus facere possit, scilicet propria virtute, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad modum faciendi.

Cap. 28.

De errore Photini circa incarnationem.

VIDAM autem scripturarum sensum leprauantes, circa Domini nostri Iesu Christi diuinitatem & humanitatẽ peruersum sensum conceperunt. Fuerunt enim quidam, vt Ebion & Cherintus, & postea Paulus Samosatenus, & Photinus, qui in Christo solùm naturam humanam confitentur: diuinitatem verò non per naturam, sed per quandam excellentẽ diuinæ gloriæ participationẽ, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt: vt superiùs * dictum est. Sed vt alia prætermittamus quæ cõtra positionem huiusmodi dicta sunt superius: hæc positio incarnationis mysteriũ tollit. Non enim secundum positionẽ huiusmodi Deus carnẽ assumpsisset vt fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset: & sic non verum esset quod Ioãnes dicit: Verbum caro factum est: sed magis econuetso caro verbum facta fuisset. Similiter etiam non conueniret Dei filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio & ascensio: & sic non verum esset quod Apostolus dicit: Qui cum in forma Dei esset, exinaniuit semetipsum formam serui accipiens: sed sola exaltatio hominis in diuinam gloriam; de qua postmodum subditur: Propter quod & Deus exaltauit illum. neque verum esset quod Dominus dicit: Descendi de cœlo: sed solùm quod ait: Ascendo ad patrem meum: cùm tamen vtrumque scriptura coniungat. dicit enim Dominus Ioannis tertio: Nemo ascendit in cœlum nisi qui de cœlo descendit, filius hominis qui est in cœlo. & ad Ephesios quarto: Qui descendit, ipse est & qui ascendit super omnes cœlos. sic etiam non conueniret filio quòd missus esset à patre, neque quòd à patre exierit vt veniret in mundum: sed solùm quòd ad patrem iret, eum tamen ipse vtrumque coniungat, dicens Ioannis decimoseptimo: Vado ad eum qui misit me. & iterum: Exiui à patre, & veni in mundum: & iterum, Relinquo mundum, & vado ad patrem. in quorum vtroque & humanitas & diuinitas comprobatur.

Super cap. 28.

VIso quòd Dei incarnationem authoritate diuina confitemur, vult san. Tho. errores circa ipsam incarnationem exortos excludere. Circa hoc autem duo facit. Primo excludit errores qui sunt circa ea quæ vniuntur in hac incarnatione. Secundò eos qui sunt circa ipsam vnionem cap. 34. Circa primum tria facit. Primò excludit errores circa diuinitatem Christi. Secundò circa corpus, cap. sequenti. Tertiò circa animam cap. 31. Quantum ad primum ait quòd Ebion, Cherintus, & postea Paulus Samosatenus, & Photinus in Christo solùm humanã naturam cõfitentur, diuinitatem verò non per naturam, sed per quandam excellentem diuinæ gloriæ participationem quã per opera meruerat, fuisse confingũt. Contra hũc autẽ errorẽ præter ea quæ cõtra ipsum superius dicta sunt, dũ de diuinitate filij agebatur, arguit san. Tho. quia hæc positio incarnationis mysteriũ tollit, sequitur enim primò, non quòd Deus carnẽ assumpsit vt fieret homo, sed magis quòd homo carnalis Deus factus fuit, cõtra illud quod Ioannes dicit, Verbum caro factũ est. sic enim magis ecõuerso caro verbũ factum fuisset. Sequitur secundò, quòd nõ conuenirent filio Dei exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio & ascensio, contra illud Apostoli: Qui cum in forma Dei esset &c. Sequitur tertiò, non esse verum quod Dominus dicit, Descendi de cælo. contra illud quod dicitur Ioannis tertio, Nemo ascendit &c. & Ephes. 4. Qui descendit &c.

Sequitur quartò, quòd filius non sit missus à patre, neque quod exierit ab ipso, vt veniret in mundum, sed solùm quòd ad patrem iret, contra illud Ioannis 17. Vado ad eum &c.

De errore Manichæorum circa incarnationem.

Cap. 29.

SERVNT autẽ & alij qui veritate incarnationis negata, quandam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichæi Dei filium non verum corpus sed phantasticum assumpsisse: vnde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quæ secundum hominem gessit, sicut quòd natus est, quòd comedit, bibit, ambulauit, passus est & sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione consequitur: & sic patet quòd totum incarnationis mysterium ad quandam fictionem deducunt. Hæc autem positio primò quidem scripturæ authoritatem euacuat, cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, & in cæteris similiter mentitur scriptura dicens, Verbum caro factum est si solùm phantastica caro fuit: mentitur etiam dicens Iesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse, & sepultum, si hæc in sola phantastica apparitione contigerunt. si autem vel in modico authoritati sacræ scripturæ derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quæ sacris scripturis innititur: secundum illud Ioan. 20. Hæc scripta sunt, vt credatis. Potest autem aliquis dicere, scripturæ quidem sacræ veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines æquiuocè ac figuratè ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus æquiuocè dicitur homo: & ipsa sacra scriptura consueuit hoc modo loquendi vti: vt est illud 1. Corinthiorum decimo, Petra autẽ erat Christus. plurima autẽ corporalia in scripturis de Deo inueniuntur dici propter similitudinẽ solã, sicut q-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nominatur agnus, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Sed licet rerum similitudines æquiuocè rerum sibi nomina interdum assumant: non tamen competit sacræ scripturæ vt narrationem vnius facti totam sub tali æquiuocatione proponat, ita quòd ex aliis scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur: cum tamen Apostolus dicat Romanorum decimoquinto: quòd quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: & secundæ ad Timotheum tertio: Omnis scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum & eruiendum. Esset præterea tota euangelica narratio, poetica & fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret: cum tamè dicatur secundæ Petri primo: Non enim indoctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutē. Si cubi verò scriptura narrat quòd aliqua apparentiam & non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit. dicitur enim Genesis decimooctauo: Cúmque eleuasset oculos, Abraham scilicet, apparuerunt tres viri. ex quo datur intelligi quòd secundum apparentiā viri fuerunt: vnde & in eis Deum adorauit, & deitatem confessus est, dicens: Loquar ad Dominum meum, cum sim puluis & cinis. & iterum: Non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram. Quòd verò Isaias & Ezechiel & alij prophetæ aliqua alia descripserunt quæ imaginariè visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt non in narratione historiæ, sed in descriptione prophetiæ: & tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur: sicut Isaiæ sexto: Vidi Dominum sedentem, &c. Ezechielis primo: Facta est super me manus Domini, & vidi, &c. Ezechielis octauo: Emissa similitudo manus apprehendit me & adduxit. & veni in Hierusalem in visione Dei.

Responsio ad motiuū opp.

Quòd etiam aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest, tum quia similitudines sumuntur à rebus tam vilibus, vt notum sit hoc, quòd secundum similitudinem, & non secundum rerum existentiam dicuntur: tum quia inueniuntur aliqua propriè dicta in scripturis, per quæ veritas expressè manifestatur, quæ sub similitudinibus in locis aliis occultantur: quod quidē in proposito non accidit. nam nulla scripturæ authoritas veritatē eorum quæ de humanitate Christi leguntur, excludit. Fortè autē quis dicat quòd hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit ad Romanos octauo: Misit Deus filiū suum in similitudinem carnis peccati, vel per hoc quod dicit ad Philippenses secundo: In similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Hic autem sensus per ea quæ hic adduntur, excluditur. non enim dicit solùm in similitudinem carnis, sed addit, peccati: quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit: sed similem carni peccati: quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato.

Responsio ad alium motiuū opp.

Responsio pro opp. cōtraria.

2 Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit in similitudinem hominum factus, per hoc quod dicitur formam serui accipiens. Manifestum est autem formam pro natura poni, & non pro similitudine, ex hoc quòd dixerat, qui cum in forma Dei esset: vbi pro natura ponitur forma. non enim ponitur quòd Christus fuerit similitudinariè Deus.

3 Excluditur etiā fictionis intellectus per hoc quod subdit, factus obediens vsque ad mortem. non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiæ: sed pro vera similitudine speciei: sicut omnes homines similes specie dicuntur.

4 Magis autem sacra scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. dicitur enim Matthæi decimoquarto, quòd videntes discipuli Iesum ambulantem supra mare, turbati sunt dicentes, quia phantasma est: & præ timore clamauerunt. quam quidem eorum suspicionem Dominus conuenienter remouit. Vnde subditur, Statímque Iesus locutus est eis dicens: Habete fiduciam: ego sum: nolite timere. quanuis non rationabile videatur, quòd aut discipulos lateret quòd nō nisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit vt de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quæ viderant & audierant: aut si eos non latebat, æstimatio phantasmaris non incussisset tunc eis timorem.

5 Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis à mentibus discipulorum remouit Dominus post resurrectionem. dicitur enim Lucæ vltimo, quòd discipuli conturbati & conterriti existimabant se spiritum videre, dum scilicet viderunt Iesum: & dixit eis: Quid turbati estis, & cogitationes ascendunt in corda vestra? videte manus meas, & pedes meos: quia ego ipse sum: palpate & videte: quia spiritus carnē & ossa nō habet, sicut me videtis habere. frustra enim se palpandum præbuisset, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

6 Item, Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostēdunt. dicit enim Petrus Actuum decimo: Hunc, scilicet Iesum, Deus suscitauit tertia die: & dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo, nobis qui manducauimus & bibimus cum illo postquam resurrexit à mortuis. & Ioānes Apostolus in principio suæ epistolæ dicit: Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, & manus nostræ contrectauerunt de verbo vitæ, hoc testamur. Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quæ non in rei existentia, sed solùm in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, & non verè manducauit & bibit, neque verè visus & palpatus est, sed phantasticè tantùm, inuenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo: & sic, inanis est eorum prædicatio, inanis est & fides nostra: vt dicit Paulus primæ ad Corinthos decimoquinto.

7 Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non verè mortuus est: ergo nec verè resurrexit. sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, prædicātes mūdo ipsum resurrexisse. vnde Apostolus ibidem dicit: Inuenimur autem & falsi testes Dei: quoniam testimonium diximus aduersus Deum quòd suscitauerit Iesum, quem non suscitauit.

8 Præterea, falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud Ecclesiastici trigesimo quarto: A mendace quid verum dicetur? aduentus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit. dicit enim ipse Ioannis decimooctauo: Ego autem in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati. non igitur in Christo fuit aliqua falsitas: fuisset autem, si ea quæ dicuntur de ipso, in apparentia tantùm fuissent. nam falsum est, quod non est vt videtur. omnia igitur quæ de Christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

9 Adhuc, Romanorum tertio dicitur, quòd iustificati sumus in sanguine Christi. & Apocalypsis quinto dicitur: Redemisti nos Domine in sanguine tuo. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque verè pro nobis ipsum fudit: neque igitur verè iustificati, neque verè redempti sumus. ad nihil igitur vtile est esse in Christo.

10 Item,

10 Item, si non nisi phantasia intelligēdus est aduentus Christi in mundum, nihil nouum in Christi aduentu accidit. nam & in veteri testamento Deus apparuit Moysi & prophetis secundum multiplices figuras: vt etiam scriptura noui testamenti testatur: hoc autem totam doctrinam noui testamēti euacuat. non igitur corpus phantasticum sed verum filius Dei assumpsit.

Super cap. 29.

EXCLVSO errore circa Christi diuinitatē, vult sanc. Tho. excludere errores circa corpus ipsius, & triplicem errorem excludit. Vnum in hoc cap. alterum capite sequenti. Tertium cap. 31. Primus ergo error fuit Manichæorum dicentium Dei filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse, vnde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quæ secundum hominem gessit, in veritate fuisse consequutus, sed in quadam assimilatione.

CONTRA autem hunc errorem arguit sanc. Tho. primò quia hæc positio scripturæ authoritatem euacuat. cū enim similitudo carnis caro non sit, & sic de cæteris, mētitur scriptura dicens quòd verbum caro factum est, quòd ambulauit, quòd comedit, &c. Si autem vel in modico authoritati scripturæ derogetur, iam nihil in fide nostra fixum esse poterit, quæ sacris scripturis innititur. Iuxta illud Ioan. 28. Hæc autem &c.

Si dicatur quòd propter hoc non oportet veritatem sacræ deesse scripturæ, quia rerum similitudines æquiuocè ac figuratè rerum ipsarum nominibus nuncupātur, & ipsa sacra scriptura consueuit illo modo loquendi vti, vt est illud primæ Corint. 10. Petra autem erat Christus, & similia. Contra hoc instatur primò, quia non competit sacræ scripturæ vt narrationem totam vnius facti sub tali æquiuocatione proponat: ita quòd ex aliis scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur, contra illud Roma. 15. Quæcunque scripta &c. & 2. ad Timotheum tertio, Omnis doctrina &c. Secundò, quia esset tota euangelica narratio poetica & fabularis, contra illud quod dicitur secundæ Petri primo, Non indoctas &c.

AD rationem autem huius opinionis dicitur, quòd sicubi scriptura narrat aliqua quæ apparentiam & nō rerum existentiam habuerūt, ex ipso modo narrationis hoc intelligere facit, vt patet Gene. 28. cum dicitur: Cúmque eleuasset &c. Dicitur secundò, Isaiam & Ezechielem & alios prophetas aliqua alia descripsisse quæ imaginariè visa sunt, errorem non generat, quia huiusmodi ponunt non in narratione, sed in prophetiæ descriptione, & tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur, sicut Isaiæ sexto, Vidi Dominum &c. & Ezechielis octauo, Emissa similitudo &c. Dicitur tertiò, quòd aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinē dici, errorem non potest generare, tum ex vilitate rerū à quibus sumuntur similitudines, tum quia inueniūtur aliqua propriè dicta in scripturis per quæ veritas expressè manifestatur, quæ sub similitudinibus in aliis locis occultatur: quod quidem in proposito non accidit, cum nulla scripturæ authoritas veritatem eorum quæ de humanitate Christi dicuntur, excludat. Si dicatur, quòd imò hoc inuenitur, quia ad Romanos octauo dicitur, Misit Deus &c. & Philippens. secundo: In similitudinem &c. Respondetur primò, quòd Apostolus non dicit solùm in similitudinem carnis, sed addit, peccati, quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, sed similem illi, scilicet passibilem, qualis facta est caro hominis ex peccato. Dicitur secundò, quòd in illa authoritate ad Philipp. fictionis intellectus excluditur per hoc quod dicitur formam serui accipiens: vbi manifestum est formam pro natura poni, non pro similitudine, ex eo quod dixerat, qui cum in forma Dei esset: vbi pro natura ponitur forma. Excluditur etiam fictio per hoc quòd dicitur, factus obediens vsque ad mortem. Similitudo igitur in illa auctoritate pro natura & similitudine speciei sumitur, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Secundò principaliter arguitur, quia discipulis videntibus Christum ambulantem super mare, & putantibus ipsum phantasma esse, hanc Dominus ab eis suspicionem remouit, cum inquit, Habete fiduciam &c. non enim videtur rationabile quòd aut discipulos lateret ipsum corpus phantasticum assumpsisse, cum electi essent in testimonium veritatis: aut si eos non latebat, existimatio phantasmatis tunc eis timorem non incusserit.

Tertiò, quia post resurrectionē (vt dicitur Luc. 8.) exīstimantibus discipulis se spiritū videre, dixit eis Dominus, Palpate & videte &c. Frustra enim se palpandū præbuisset, si nō nisi phantasticū corpus habuisset. Quartò. Si corpus Christi fuit phāta-

sticū, & non verè māducauit & bibit, neque verè visus est & palpatus, sequitur nō esse verū testimoniū apostolorū de Christo, hoc est falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia nō potest fieri efficax testimonium veritatis per ea quæ non in rei existentia, sed solùm in apparentia sunt gesta. Falsitas consequentis probatur, tum quia Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendūt, vt patet Actuum 10. & in principio epistolæ Ioannis, tum quia inanis fuisset eorum prædicatio, & in anis fides nostra, vt dicitur primæ ad Corinthios decimoquinto. Quintò sequitur quòd Christus verè non est mortuus, & consequenter quòd non verè resurrexit, ergo Apostoli hoc prædicantes sunt falsi testes, vt arguitur ibidē, scilicet primæ ad Corinthios decimo quinto. Sextò. Fuisset in Christo aliqua falsitas, si ea quæ de ipso dicuntur, in apparentia tantùm fuissent, quia falsum est quod non est vt videtur. sed in Christo non fuit aliqua falsitas, quia ad uentus eius in mundum fuit in manifestationem veritatis, vt dicitur Ioannis decimo octauo. falsitas autem est idonea via ad veritatem, iuxta illud Ecclesiastici trigesimo quarto: A mendacc, &c. ergo &c.

Falsum est quod non est vt videtur. Falsitas detur.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, prima quæstione decima septima, articulo primo, quòd cum veritas & falsitas inueniātur in rebus in ordine ad intellectum: per comparationem ad intellectum nostrum dicitur res falsa, quæ est de se facere falsam existimationē: & ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur falsa secundum illam rem, eò quòd innatum sit nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus iudicare. propterea bene hic dicitur, & est de mente Aristotelis quinto Metaphysicæ, falsum esse, scilicet ex parte rei, quod non est vt videtur, id est, quod habet alterius rei similitudinem. Septimò. Cùm dicatur ad Romanos octauo, in sanguine Christi iustificati, & Apocalypsis quinto, redempti: si Christus non habuerit verum sanguinem, non verè pro nobis ipsum fudit: ergo neque verè iusti sumus, neque verè redempti sumus: ergo ad nihil vtile est esse in Christo. Octauò. Sequitur quòd nihil nouum in Christi aduentu accidit, quia & in veteri testamento Deus apparuit Moysi, & prophetis secundum multiplices figuras. sed hoc totam doctrinam noui testamenti euacuat, ergo, &c.

De errore Valentini circa incarnationem.

Caput 30.

PIS autem & Valentinus propinquè de mysterio incarnationis senserit. dixit enim quòd Christus non terrenum corpus habuit, sed de cælo apportauit, & quod nihil de virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquæductum transiuit. Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacræ scripturæ accepisse videtur. dicitur enim Ioānis tertio: Nemo ascendit in cælum nisi qui de cælo descendit, filius hominis qui est in cælo: qui de cælo venit, super omnes est. & Ioannes sexto dicit Dominus, Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. & primæ ad Corinthios decimo quinto: Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis: quæ omnia sic intelligi volunt, vt Christus de cælo etiam secundum corpus descendisse credatur. Procedit autem tam hæc Valentini posito quàm Manichæorum præmissa, ex vna falsa radice, quia credebant quòd hæc omnia terrena à diabolo sint creata. Vnde cum filius Dei in hoc apparuerit, vt dissoluat opera diaboli, sicut dicitur primæ Ioannis tertio, non ei competebat vt de creatura diaboli corpus assumeret: cum etiam Paulus dicat secundæ ad Corinthios sexto: Quæ societas lucis ad tenebras? quæ autem cōuentio Christi ad Belial? Et quia quæ ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt: in idem falsitatis inconueniens relabitur hæc positio cum prædicta. Vniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materia dico & forma: ex quibus constituitur ratio speciei in his quæ sunt ex materia & forma composita: sed sicut caro humana,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& os,& huiusmodi, sunt materia propria hominis: ita ignis,aer,aqua,& terra,& huiusmodi qualia sentimus, sunt materia carnis & ossis, & huiusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum,nec in ipso fuit vera caro, & verum os,sed omnia secundum apparentiam tantùm,& ita etiam non fuit verus homo, sed apparens:cum tamen, vt dictum est, ipse dicat: Spiritus carnem & ossa non habet,sicut me videtis habere.

2 Adhuc, corpus cœleste secundum suam naturam est incorruptibile & inalterabile,& extra suum vbi non potest transferri.non autem decuit quòd Dei filius dignitati naturæ assumptæ aliquid detraheret, sed magis quòd eam exaltaret: non igitur corpus cæleste aut incorruptibile ad inferiora portauit, sed magis assumptũ terrenum corpus & passibile,incorruptibile reddidit & cæleste.

3 Item, Apostolus dicit ad Ro.1.de filio Dei, quòd factus est ex semine Dauid secundum carnem.sed corpus Dauid terrenum fuit:ergo & corpus Christi.

4 Amplius, idem Apostolus dicit ad Galat.4.quòd Deus misit filium suum natũ ex muliere.& Mat.1.dicitur quòd Iacob genuit Ioseph virum Mariæ de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus.non autem vel ex ea factus vel ex ea natus diceretur, si solùm per eam sicut per fistulam transisset nihil ex ea assumens.ex ea igitur corpus assumpsit.

5 Præterea, non posset dici mater Iesu Maria, quod Euangelista testatur,nisi ex ea aliquid accepisset.

6 Adhuc, Apostolus dicit ad Hebræ.2.qui sanctificat,scilicet Christus: & qui sanctificantur, scilicet fideles Christi: ex vno omnes.propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens: Narrabo nomen tuũ fratribus meis.& infrà:Quia ergo pueri communicauerunt carni & sanguini: & ipse similiter participauit eisdem. Si autem Christus corpus cœleste solùm habuit,manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quòd non sumus ex vno cum ipso: & per consequens neque fratres eius possumus dici: neque etiam ipse participauit carni & sanguini. Nam notum est quòd caro & sanguis ex elemẽtis inferioribus componuntur,& nõ sunt naturæ cælestis. Patet igitur contra apostolicam sentẽtiam prædictam positionem esse. Ea verò quibus innitũtur,manifestum est frivola esse. non enim Christus descendit de cœlo secundum corpus aut animam, sed secundum quòd Deus: & hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. cùm enim diceret Ioannis 3. Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, adiũxit: filius hominis qui est in cœlo.in quo ostendit se ita descendisse de cœlo, quòd tamen in cœlo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est, vt ita in terris sit,quòd & cœlum impleat,secundum illud Hiere.23.Cœlum & terram ego impleo.Non ergo filio Dei inquantum Deus est,descendere de cœlo competit secundum motum localem.nam quod localiter mouetur,sic ad vnum locum accedit, quòd ab altero recedit. dicitur igitur filius Dei descẽdisse secundum hoc quòd terrenam substantiam sibi copulauit:sicut & Apostolus enim exinanitum dicit, inquantum formam serui accepitata tamen, quòd diuinitatis naturam non perdidit. Id verò quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum.ostensum est enim in secundo libro, quòd ista corporalia non à diabolo sed à Deo sunt facta.

Super cap. 30.

SECVNDVS error propinquus præcedenti fuit Valentini dicentis quòd Christus non terrenum corpus habuit, sed de cœlo secundum corpus aut animam, & quòd nihil de matre accepit, sed per eã quasi per aquæ ductum transiuit. Confirmabat autem errorem ex authoritate sacræ scripturæ,Ioannis tertio: Nemo ascendit, &c.& Ioannis 6.Descendi,&c.& 1.Corint.15.Primus homo, &c. Procedebat autem,sicut & præcedens,ex vna falsa radice, scilicet quia ipsi credebant omnia terrena à diabolo esse creata. Cùm enim filius Dei ad hoc apparuerit, vt dissoluat opera diaboli,vt dicitur 1.Ioan.3.non eicompetebat vt de creatura diaboli,corpus acciperet,cùm etiam dicatur 2.Corinth.6. Quæ societas, &c.

CONTRA autem hunc errorem arguitur primò, quia sequitur id quod ex errore Manichæi sequebatur,scilicet quòd Christus non fuerit verus homo,sed apparens,&c probatur sequela,supponendo quòd vniuscuiusque speciei sint determinata principia essentialia,scilicet materia & forma,ex quibus materialis speciei ratio constituitur.Si enim corpus Christi nõ fuit terrenum,nõ fuit in ipso vera caro, & verum os,quæ sunt propria materia hominis,eum ignis,aër, aqua,terra,& huiusmodi sunt horum propria materiæ,&c. Secundò. Non decuit quòd Dei filius dignitatem naturæ assumptæ ad petius aliquid traheret,sed magis quòd ipsam exaltaret.sed corpus cæleste est incorruptibile secundũ naturam,& inalterabile, & extra suum vbi transferri non potest.ergo hoc non ad inferiora portauit, sed magis terrenum & passibile,incorruptibile reddidit & cæleste. Tertiò. Corpus Dauid terrenum fuit, ergo & corpus Christi,cum secundum Apostolum, factus sit filius Dei ex semine Dauid secundum carnem. Quartò.Filius Dei dicitur ex Maria factus & natus, Galatarum quarto,& Matth.primo.hoc autem non diceretur si per eam sicut per fistulam transisset nihil ex ea assumens,ergo &c. Quintò. Non posset dici mater Iesu Maria.ergo &c. Sextò. Sequitur quòd nos nõ sumus ex vno cum ipso,& consequenter neque fratres eius possumus dici,neque etiam ipse participauit carni & sanguini, cum hæc ex elementis inferioribus componantur.hoc autem est contra ea quæ dicuntur ad Hebræos secundo,ergo &c.

AD ea verò quibus innituntur, dicitur primò, quòd Christus non descendit de cœlo secundum corpus aut animam, sed secundũ quòd Deus.quod ostenditur,quia cum dixisset, nemo, &c.adiunxit, filius hominis qui est in cœlo, in quo ostendit se ita descendisse de cœlo,quòd tamen in cœlo esse non desierit, quod est propinquum deitatis, iuxta illud Hiere.23. Cœlum & terram ego impleo. Dicitur secundò, quòd iste descensus filij Dei non intelligitur secundum motum localem, sed secundum hoc quòd terrenam sibi substantiam copulauit.

ADVERTENDVM, quòd cum diuina sub similitudinibus corporalium intelligamus: ad significandum nouum modum essendi Dei in terris,vtitur scriptura nomine descẽsus, non quidem hoc nomine intelligendo motum localem, quo corpus accedendo ad vnum locum recedit ab altero, sed tantùm nouum modum essendi in terris per assumptionem, scilicet terrenæ substantiæ. licet enim Deus ante incarnationem esset in cœlo & in terra,non erat tamen per hunc modum vt ei esset humana natura in vnitate personæ copulata: & ideo dicitur de cœlo descendisse, quia humanam naturam quæ non est cœlestis sed terrena,sibi copulauit & vniuit. Ad radicem verò positionis dicitur quòd est falsa: vt ostensum est superiùs secundo libro.

De errore Apollinaris circa corpus Christi.

Caput 31.

ERRATIONABILIVS autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit: in hoc tamen cum prædictis concordans, quòd corpus Christi non fuit de virgine assumptum:sed quod est magis impium, aliquid verbi dicit in carnem Christi fuisse conuersum: occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur Ioannis primo: Verbum caro factum est.quod sic intelligendum putauit, quasi ipsum verbum sit conuersum in carnem, sicut & intelligitur illud quod legitur Ioannis secundo: Vt gustauit architriclinus aquã vinum factum.quod ea ratione dicitur,quia conuersa est aqua in vinum. Huius autem erroris impossibilitatem ex his quæ suprà ostẽsa * sunt, facile est deprehendere. Ostẽsum est enim suprà quòd Deus omnino immutabilis est: omne autem quod in aliud conuertitur, manifestum est in illud mutari.cum igitur verbũ Dei sit verus Deus,vt ostensum est,impossibile est quòd verbũ Dei fuerit in carnem mutatum.

2 Itẽ,verbum Dei cũ sit Deus, simplex est.ostẽsum * est enim suprà in Deo cõpositionẽ nõ esse.si igitur aliquid verbi Dei est conuersum in carnẽ,oportet totum verbũ conuersum esse.quod autẽ in aliud conuertitur, desinit esse id quod prius fuit.aqua enim cõuersa in vinũ,iam non est aqua,sed vinũ. igitur post incarnationẽ secundũ positionẽ prædictã verbũ Dei penitus nõ erit. Quod apparet impossibile, tum ex hoc quòd verbum Dei est æternũ: secundũ illud Ioan.primo, In principio erat verbũ.tum quia post incarnationẽ Christus verbũ dicitur, secundũ illud Apocalyp.19. Vestitus erat veste aspersa sanguine, & vocabatur nomen eius verbũ Dei.

3 Amplius,eorum quæ non communicant in materia & in genere vno, impossibile esse fieri conuersionẽ in inuicẽ.non enim ex linea fit albedo: quia sunt diuersorum generum: neque corpus elementare potest conuerti in aliquod corporum cœlestium, vel in aliquã incorpoream substantiam, aut è conuerso,cum non conueniant in materia: verbum autem Dei cum sit Deus, non conuenit neque in genere neque in materia cum quocunque alio:eò quòd Deus in genere nõ est,neque materiam habet: impossibile est igitur verbũ Dei fuisse in carnem conuersum,vel in quodcunque aliud.

4 Præterea,de ratione carnis,ossium,& sanguinis, & huiusmodi partium est quòd sit ex determinata materia.si igitur verbum Dei sit in carnem cõuersum secundum positionem prædictam, sequetur quòd in Christo non fuerit vera caro,nec aliquid aliud huiusmodi: & sic etiam non erit verus homo,sed apparẽs tantùm: & alia huiusmodi quæ suprà contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est:non sic intelligendum esse,quasi verbum sit conuersum in carnem:sed quia carnem assumpsit, vt cum hominibus cõuersaretur, & eis visibilis appareret. vnde & subditur:Et habitauit in nobis.& vidimus gloriam eius &c.sicut & in Baruch de Deo dicitur, quòd in terris visus est,& cum hominibus conuersatus est.

nem in inuicem, vt patet de linea & albedine, de corpore elemẽtari & cælesti,& incorporea substantia. Quartò.Sequitur quòd in Christo non fuerit vera caro, nec aliud huiusmodi,& sic non erit verus homo.probatur sequela,quia de ratione carnis,ossium,& huiusmodi,est quod sint ex determinata materia. Ad authoritatem verò adductam dicitur quòd verbum dicitur factum caro,quia carnem assumpsit,vt cum hominibus conuersaretur,& eis visibilis appareret. vnde subditur,& habitauit,&c. & in Baruch dicitur,quod in terris,&c.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ super Ioannem quòd Euangelista ideo dixit,verbum caro factum est, nõ autem verbum carnem assumpsit,vt ostẽderet vnionem verbi ad carnem esse talem,quòd Deum verè faceret hominem & hominem Deum,siue quòd Deus esset homo.Ad hoc enim sit aliquid vt sit, sicut quòd factũ est album,album est:ita quod factum est homo,homo est.

Quomodo intelligitur quòd verbũ caro factum est.

De errore Arrii & Apollinaris circa animam Christi.

Cap. 32.

NON solùm autem circa corpus Christi, sed etiam circa eius animam aliqui malè sensisse inueniuntur.

Posuit enim Arrius quod in Christo nõ fuit anima,sed quod solùm carnẽ assumpsit,cui diuinitas loco animæ fuit:& ad hoc ponendum necessitate quadã videtur fuisse inductus.Cũ enim vellet asserere quod filius Dei sit creatura, & minor patre: ad hoc probandum illa scripturarum assumpsit testimonia, quæ infirmitatem humanam ostendunt in Christo: & ne aliquis eius probationẽ reprehelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia,Christo non secundum diuinam naturam sed humanam cõuenire:nequiter animam remouit à Christo:vt cùm quædam corpori humano conuenire nõ possint, sicut quod mirarus est, quod emuit, quod orauerit, necessarium fiat huiusmodi in filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suæ positionis assertionem præmissum verbum Ioannis dicentis: Verbum caro factum est.ex quo accipere volebat quod solam carnem verbum assumpserit,nõ autem animam. in hac positione etiam Apollinaris eũ secutus est. Manifestum est autem ex præmissis hanc positionẽ impossibilem esse. Ostensum est enim suprà quod Deus forma corporis esse non potest.cum igitur verbum Dei sit Deus, vt ostensũ est impossibile est quòd verbũ Dei sit forma corporis,vt sic carni pro anima esse posit. Vtilis autem est hæc ratio contra Apollinarem qui verbum Dei verum Deum esse confitebatur: & licet hoc Arrius negaret,tamen etiam contra eum prædicta procedit ratio:quia non solùm Deus non potest esse forma corporis,sed nec etiam aliquis supercælestium spiritũ, inter quos supremum filium Dei Arrius ponebat:nisi fortè secundum positionem Origenis,qui posuit animas humanas eiusdem speciei & naturæ cum supercælestibus spiritibus esse:cuius opinionis falsitatem suprà ostendimus.

2 Item,subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest.manifestum est autem animã principaliter de ratione hominis esse, cum sit eius forma.si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit:cum tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens 1.Tim.2.vnus est mediator Dei & hominum homo Christus Iesus.

3 Adhuc,ex anima nõ solùm ratio hominis,sed & singularum partiũ eius dependet:vnde remota anima, oculus,caro,& os hominis mortui æquiuocè dicũtur: sicut oculus pictus aut lapideus. si igitur in Christo non fuit anima,necesse est quòd nec vera caro in eo fuerit,nec aliqua alia partium hominis:cum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat,dicens Lucæ vlti.Spiritus carnem & ossa non habet,sicut me videtis habere.

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 Amplius,quòd generatur ex aliquo viuente, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat. non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed si Christus animam non haberet, nō esset eiusdem speciei cum alijs hominibus. quæ enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. non igitur dici poterit quòd Christus sit filius Mariæ virginis: aut quòd illa sit mater eius. quod tamen in euangelica scriptura asseritur.

5 Præterea, in Euāgelio expressè dicitur quòd Christus animam habuit, sicut est illud Matth. 26. Tristis est anima mea vsque ad mortem. & Ioan. 12. Nunc anima mea turbata est. Et ne fortè dicant ipsum filium Dei animam dici, eò quòd secundum eorum positionē loco animæ & carnis sit: sumendum est quod Dominus dicit Ioā 10. Potestatem habeo ponendi animā meam, & iterum sumendi eam. ex quo intelligitur aliud quàm animam esse in Christo quod habuit potestatē ponendi animam suam, & sumēdi. non autem fuit in potestate corporis quòd vniretur filio Dei vel separaretur à Deo: cum hoc etiam naturæ potestatem excedat. oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam, & aliud diuinitatem filij Dei, cui meritò talis potestas tribuitur.

6 Item tristitia, ira, & huiusmodi passiones sunt animæ sensitiuæ, vt patet per Philosophū in septimo Physicorū *. Hæc autē in Christo fuisse ex euāgeliis cōprobatur. oportet igitur in Christo fuisse animā sensitiuam: de qua planum est quòd differt à natura diuina filij Dei.

*Vide co. 18.

7 Sed quia potest dici humana in euāgeliis metaphoricè dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis sacræ scripturæ loquitur: accipiendum est aliquid quod necesse sit vt propriè dictū intelligatur. sicut enim alia corporalia quæ de Christo Euāgelistæ narrant, propriè intelliguntur, & nō metaphoricè: ita oportet nō metaphoricè de ipso intelligi quòd mādducauerit, & per consequens quòd esurierit. esurire autē non est nisi habētis animam sensitiuā, cùm esuries sit appetitus cibi. oportet igitur quòd Christus habuerit animam sensitiuam.

Super cap. 32.

POSTQVAM exclusit sanctus Thomas errores circa corpus Christi, vult errores circa ipsius animam excludere. Et duos excludit in vnum hoc cap. alterum cap. sequenti. Primus ergo error qui hoc loco excluditur, fuit Arrij, dicentis in Christo non fuisse animam, sed solùm carnem fuisse assumptam cui diuinitas loco animæ fuit. cum enim filium Dei vellet asserere esse creaturam & minorem patre, ex his quæ infirmitatem ostendunt in Christo me aliquis eius testimonia refelleret, dicēdo ea Christo conuenire secundum humanam naturā, nequiter animam remouit à Christo, vt eū quædam corpori humano conuenire non possint, sicut quòd miratus est, & huiusmodi, necesse fit talia in filij Dei minorationem referre. Assumpsit autem pro suo errore hoc quod dicitur: Verbum caro factum est. vbi de carne sola, non autem de anima fit mentio. Arrium in hac positione etiam Apollinaris est secutus.

SED contra hunc errorem arguitur. Primò, verbum Dei est Deus, ergo non potest esse forma corporis, cum Deus non possit forma corporis esse. ergo, &c. hæc ratio non solùm vtilis est contra Apollinarem, qui verbum Dei verum Deum confitebatur, sed etiam contra Arrium hoc negantem, quia non solùm Deus forma corporis esse non potest, sed nec etiam aliquis supercœlestium spirituum, inter quos supremū posuit Arrius filium Dei, nisi fortè secundum opinionem Origenis ponentis animas humanas eiusdem speciei cum supercœlestibus spiritibus esse: quod superiùs est confutatum. Secundò. Sequitur Christum hominem non fuisse, contra Apostolum 1. Timoth. 2. anima enim est principaliter de ratione hominis: subtracto autem eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest, ergo &c.

Tertiò. Sequitur in Christo non esse veram carnem, nec aliquam partiū hominis, quia ex anima nō solùm ratio hominis, sed etiam singularum partium eius depēdet, sed hoc est contra id quod Dominus ostendit Lucæ vltimo, Spiritus carnem, &c. ergo &c.

Quomodo partes hominis sint accidentia carnis, & quomodo non.

ADVERTENDVM, quòd licet caro & os & aliæ partes hominis adinuicem specie accidētali differant, quia alia sunt accidentia carnis, & alia ossis accidentia, omnes tamē sunt eiusdem speciei subsantialis, & omnes ab eadem forma à qua homo constituitur in sua specie, habent suæ rationis & speciei complementum. vna enim est forma substantialis totius, & omnium partium eius, cum non existant partes per propria & distincta esse, sed per vnū esse quod est esse totius primò & per se, secundariò verò est esse partiū. propter hoc ait sanctus Thomas quòd ex anima quæ est hominis forma, ratio singularum partium hominis dependet. Quartò. Nō esset Christus eiusdem speciei cum aliis hominibus, quia quæ differūt secundum formam, eiusdem speciei esse non possunt. ergo non poterit dici filius Mariæ virginis, aut quòd illa sit mater eius. probatur consequentia, quia quod generatur ex viuente, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat. Quintò. Expressè dicitur in Euāgelio quòd Christus animam habuit, Matth. scilicet 26. & Ioā. 12. ergo &c. Si dicatur quòd ipse filius Dei anima dicitur. contra hoc est quod ipse dicit Ioā. 10. Potestatē habeo, &c. Ex quo intelligitur aliud quàm animā esse in Christo, quòd habuit potestatem ponendi animā suam & sumendi eā: sed non fuit in potestate corporis vniri de filio vel separari ab eo, cum hoc etiam naturæ potestatem excedat. ergo oportet in Christo aliud esse animā, & aliud diuinitatē cui talis potestas tribuitur.

Nimia autem diuersitas speciarum impedit.

Sextò. In Christo fuerunt ira & huiusmodi, quæ sunt passiones animæ sensitiuæ secundum Philosophum septimo Physico. ergo in Christo fuit anima sensitiua, ergo &c. Si dicatur hæc in euāgeliis Metaphysicè dici de Christo: accipiatur aliquid quod necesse sit vt propriè accipiatur, scilicet esurire. Sicut enim alia corporalia quæ de Christo Euangelistæ narrant, propriè intelliguntur, ita oportet propriè intelligi quòd manducauerit, & consequenter quòd esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitiuam, cum esuries sit appetitus cibi, ergo &c.

De errore Apollinaris, dicentis animam rationalem non fuisse in Christo: & de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam.

Caput 33.

HIS autem testimoniis euāgelicis Apollinaris conuictus confessus est in Christo animam sensitiuā fuisse. tamen sine mente & intellectu: ita quòd verbū Dei fuerit illi animæ loco intellectus & mentis.

Sed nec hoc sufficit ad inconuenientia prædicta vitanda. homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quòd mentem humanam & rationem habet. si igitur Christus hoc non habuit, verus homo nō fuit: nec eiusdem speciei nobiscum. anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quàm anima rationem habens: etenim secundum Philosophum in 8. Metaphy. dicitur quòd in diffinitionibus & speciebus quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciē, sicut in numeris vnitas: rationale autem est differentia specifica. si igitur in Christo fuit anima sensitiua sine ratione, non fuit eiusdē speciei cum anima nostra quæ est rationem habens: nec ipse igitur Christus fuit eiusdem speciei nobiscum.

Idem 8. Meta. 10.

2 Adhuc, inter ipsas animas sensitiuas ratione carentes, diuersitas secundum speciem existit: quod patet ex animalibus irrationalibus quæ abinuicem specie differunt: quorum tamen vnumquodque secundum propriam animam speciem habet: sic igitur anima sensitiua ratione carens est quasi vnum genus sub se plures species comprehendens: nihil autem est in genere, quod non sit in aliqua eius specie si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitiuæ ratione carentis, oporteret quòd contineretur sub aliqua specierum eius: vt pote quòd fuerit in specie animæ leonis vel equi, aut alicuius alterius beluæ: quod est omnino absurdum.

3 Amplius

3 Amplius, corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens. oportet autem materiam proportionatam esse formæ, & instrumentum principali agenti: ergo secundum diuersitatem animarum oportet & corporum diuersitatem esse: quod & secundum sensum apparet. nā in diuersis animalibus inueniuntur diuersæ dispositiones membrorum secundum quòd conueniunt diuersis dispositionibus animarum. si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra: nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

4 Præterea, cum secundum Apollinarem verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere nō potest. nam ea admiramur quorū causam ignoramus. similiter autem nec admiratio animæ sensitiuæ cōpeteret, cum ad animam sensitiuam non pertineat solicitari de cognitione causarum. in Christo autem admiratio fuit, sicut ex euangeliis probatur. dicitur enim Matth. 8. quòd audiens Iesus verba Centurionis, miratus est. oportet igitur præter diuinitatem verbi & animam sensitiuam in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mētem humanā. manifestum est igitur ex prædictis quòd in Christo verū corpus humanū & vera anima humana fuit. Sic igitur quod Ioannes dicit, verbū caro factū est: non sic intelligitur quasi verbū sit in carnem conuersum, neque sic quòd verbū carnem solā assumpserit: aut animā sensitiuā sine mente sed secundū consuetū scripturæ modū ponitur pars pro toto: vt sic dictū sit, Verbū caro factū est. ac si diceretur, Verbū homo factū est. nam & anima interdū ponitur pro homine in scriptura. dicitur enim Exod. 1. Erāt omnes animæ quæ egressæ sunt de femore Iacob, septuaginta. similiter. etiā & caro pro toto homine ponitur. dicitur enim Isaiæ 40. Videbit omnis caro pariter quòd os Domini locutum est. sic igitur & hīc caro pro toto homine ponitur ad exprimendā humanæ naturæ infirmitatē, quam verbū assumpsit. Si autē Christus humanā carnem & humanā animam habuit, vt ostensum est. manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionē. ostensum est enim *quòd humanæ animæ propriis corporibus non præexistunt: vnde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus alijs spiritualibus creaturis creatam, & à verbo Dei assumptam: & demum circa finem seculorum pro salute hominum carne fuisse indutam.

* 1. Cor. 15.

Super cap. 33.

SECVNDVS error circa animā Christi est Apollinaris: qui cum prius secutus fuisset Arrium, conuictus tamen prædictis testimoniis, postea confessus est in Christo animam sensitiuam fuisse sine intellectu & mente, dixitque illi animæ verbum Dei fuisse loco intellectus & mentis.

SED quòd hoc non sufficiat ad prædicta inconuenientia vitanda, arguitur. Primò, si in Christo fuit anima sensitiua sine ratione, nō fuit eiusdem speciei cum anima nostra, quæ est rationem habēs, cum secundum Philosophum octauo Metaphysicæ, in diffinitionibus & speciebus quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variet speciem: igitur nec ipse Christus fuit eiusdem speciei nobiscum. probatur cōsequentia, quia homo ex hoc speciem sortitur humanam, quòd mentem & rationem habet. Secundò sequitur quòd anima Christi contineatur sub aliqua specierum animæ sensitiuæ ratione carentis, scilicet sub specie animæ leonis, aut equi, aut alicuius alterius beluæ, quia anima sensitiua ratione carēs est quasi vnū genus sub se plures species cōtinens. nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie: hoc autē est omnino absurdū, ergo &c. Tertiò, sequeretur quòd Christus nō habuisset membra humana. probatur consequentia, quia cū corpus comparetur ad animā sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens: materiam autem oportet esse proportionatam formæ & instrumentum principali agenti, oportet secundum diuersitatem animarum, & diuersitatem corporum esse.

Corpus oportet animæ proportionatum esse.

ADVERTENDVM, quòd anima & dat esse corpori, & ipso vtitur ad extrinsecas operationes, inquātum dat illi esse, comparatur ad ipsum sicut forma ad materiam. formæ enim est dare esse materiæ. inquantum autem ipsum mouet, non qui dem vt motum tantùm, sed vt motum mouens aliquid aliud ex trinsecum, comparatur ad ipsum vt principale mouēs ad instrumentum. est enim de ratione instrumentiuē sit mouens motum. Vtroque autem modo oportet corpus esse proportionatum animæ. Nā determinata forma nō recipitur in quacunque materia, sed in determinata & sibi proportionata, neque agēs omne principale vtitur indifferenter quocunque instrumento, sed determinatum agens vtitur certis & determinatis instrumentis. ideo optimè probat san. Tho. secundum diuersitatem animarū esse corporum diuersitatem ex hoc quòd corpus ad animam cō paratur & sicut materia ad formā, & sicut instrumētum ad principale agens. Quartò, in Christo admiratio fuit, vt patet Mat. 8. ergo & aliquid præter diuinitatem & animam sensitiuam, scilicet mens humana. probatur consequentia, quia nec verbo Dei cum sit Deus, admiratio competere potest, quæ est ex ignorātia causarum nec animæ sensitiuæ, cum ad eam non pertineat solicitari de cognitione causarum.

EX prædictis infert san. Th. duo corollaria. Primū est, quod cum dicitur, Verbum caro factum est, non intelligitur sic quasi verbum sit in carnem conuersum, aut solam animam sensitiuā sine mente assumpserit, sed accipitur caro pro toto homine ad exprimendā humanæ naturæ infirmitatē quam verbum assumpsit. Nam & anima in scripturis ponitur quandoque pro toto homine, sicut cum dicitur Exod. primo, Erant omnes animæ &c. Caro etiam quādoque pro toto homine ponitur, vt cum dicitur Isai. 40. Videbit omnis caro, &c. Secundum corollarium est, quòd falsum est Origenis dogma dicentis animā Christi ab initio ante creaturas corporales creatam fuisse, & à verbo assumptam, & demum carne fuisse indutam. Patet enim ex dictis Christum humanam carnem & humanā animam habuisse: modo superius est ostensum humanas animas propriis corporibus non præexistere.

De errore Theodori e Mosuesteni circa vnionem verbi ad hominem.

Caput 34.

EX præmissis igitur apparet quòd Christo nec diuina natura defuit, vt Ebion, Cherinthus, & Photinus dixerunt: nec verū corpus humanum, secundū errorē Manichæi atque Valentini: nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arrius & Apollinaris. His igitur tribus subsistentijs in Christo conuenientibus, scilicet diuinitate, anima humana, & vero humano corpore, circa horū vnionē quid sentiendū sit, secundum scripturarū documēta inquirendū restat. Theodorus igitur Mopsuestenus & Nestorius eius sectator, talem scientiā de prædicta vnione protulerunt. Dixerunt enim quòd anima humana & corpus humanū naturali vnione conueneriūt in Christo ad constitutionem vnius hominis eiusdem speciei & naturæ cum aliis hominibus: & quòd in hoc homine Deus habitauit sicut in templo suo, scilicet per gratiam: sicut & in aliis hominibus sanctis: vnde dicitur Ioann. 2. quòd ipse Iudæis dixit, Soluite templū hoc, & in tribus diebus excitabo illud. & postea euangelista quasi exponens subdit: Ille autē dicebat de templo corporis sui. & Apostolus Col. primo dicit, quòd in ipso cōplacuit omnem plenitudinem habitare. & ex hoc cōsecuta est vlterius quædam affectualis vnio inter hominem illum & Deum: dum & homo ille bona sua voluntate Deo inhæsit: & Deus sua voluntate illum acceptauit: secundum illud Ioann. octauo: Qui misit me, mecum est, & non reliquit me solū: quia quæ placita sunt ei, facio semper. vt sic intelligatur talis esse vnio hominis illius ad Deum, qualis est vnio de qua Apostolus dicit

Idem in qua. disput. qua de Verbo, cap. 2.

Potentia erronea circa Deum.

Universidad de Deusto Biblioteca

1.ad Corinth.6.Qui adhæret Deo, vnus spiritus est.& sicut ex hac vnione nomina quæ propriè Deo conueniunt,ad homines transferuntur, vt dicantur dij, & filij Dei, & Domini,& sancti, & Christi, sicut ex diuersis locis scripturæ patet: ita & nomina diuina homini illi cõueniunt,vt propter Dei inhabitationẽ & vnionẽ affectus dicatur & Deus, & Dei filius, & Dominus, & sanctus,& Christus:sed tamẽ quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit quàm in aliis hominibus sanctis, fuit præ cæteris templũ Dei, & arctius Deo secundũ affectũ vnitus, & singulari quodã priuilegio diuina nomina participauit: & propter hanc excellentiam gratiæ cõstitutus est in participatione diuinæ dignitatis & honoris:vt scilicet coadoretur Deo: & sic secundũ prædicta oportet quòd alia sit persona verbi Dei, & alia persona illius hominis qui verbo Dei coadoratur. Et si dicatur vna persona vtriusq;, hoc erit propter vnionẽ affectualẽ prædictã: vt sic dicatur homo ille & Dei verbũ, vna persona: sicut dicitur de viro & muliere quòd iam nõ sunt duo,sed vna caro: & quia talis vnio nõ facit vt quod de vno dicitur,de altero dici possit:nõ enim quicquid cõuenit viro,verũ est de muliere,aut ecõuerso.ideo in vnione verbi & illius hominis hoc obseruandũ putant, quòd ea quæ sunt propria illius hominis ad humanã naturã pertinentia, de verbo Dei aut de Deo cõuenienter dici nõ possunt:sicut homini illi cõuenit q̃ sit natus de virgine,q̃ passus,mortuus,& sepultus, & huiusmodi, quæ omnia asserunt de Deo, vel de Dei verbo dici nõ debere.Sed quia sunt quædam nomina quæ etsi Deo principaliter cõueniant, cõmunicantur tamẽ hominibus per aliquẽ modũ,sicut Christus,Dominus,sanctus,& etiã filius Dei: de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet prædicta prædicari.conuenienter enim dicitur secundũ eos q̃ Christus Dominus gloriæ,vel sanctus sanctorũ,vel Dei filius, sit natus de virgine,passus,mortuus,& sepultus:vnde & beatã virginẽ nõ matrẽ Dei,vel verbi Dei,sed matrẽ Christi nominãdam esse dicunt. Sed si quis diligẽter consideret,prædicta positio veritatẽ incarnationis excludit. Nõ enim secundũ prædicta verbũ Dei fuit homini illi vnitũ nisi secundum inhabitationẽ per gratiã,ex qua consequitur vnio voluntatũ: inhabitatio autẽ verbi Dei in homine nõ est verbũ Dei incarnatũ: habitauit enim verbũ Dei & Deus ipse in omnibus sanctis à cõstitutione mundi, secundũ illud Apost.2.ad Cor.6.Vos estis tẽplũ Dei viui,sicut dicit Dominus: quoniã inhabitabo in illis.quæ tamen inhabitatio,incarnatio dici non potest: alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit, si verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitauit in illo homine: quia magis & minus speciem non diuersificant vnionis.Cum igitur Christiana religio in fide incarnationis fundetur, euidenter apparet quòd prædicta positio fundamentum Christianæ religionis tollit.

2 Præterea,ex ipso modo loquendi scripturarum falsitas prædictæ positionis apparet. Inhabitationẽ enim verbi Dei in sanctis hominibus consueuit sacra scriptura his modis significare, Locutus est Dominus ad Moysen.vel,Dicit Dominus ad Moysen. Factũ est verbum Domini ad Hieremiam, aut ad aliquem aliorum propherarum. Factum est verbum Domini in manu Aggæi propheræ. nunquam autem legitur quòd verbum Domini factum sit vel Moyses,vel Heremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter vnionem Dei verbi ad carnem Christi designat Euangelista dicens:Verbum caro factum est: vt suprà expositum est. Manifestum est igitur quòd non solùm per modum inhabitationis verbum Dei in homine Christo fuit secundum traditiones scripturæ.

3 Item,omne quod factum est aliquid,est illud quod factum est: sicut quod factum est homo, est homo: & quod factum est album,est album: sed verbum Dei factum est homo, vt ex præmissis habetur: igitur verbum Dei est homo.impossibile est autem vt duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito vnum de altero prædicetur.Cùm enim dicitur, homo est animal: id ipsum quod animal est,homo est:& cùm dicitur, homo est albus:ipse homo albus esse signatur:licet albedo sit extra rationem humanitatis: & ideo nullo modo dici potest quòd Sortes sit Plato,vel aliquod aliud singularium eiusdem vel alterius speciei. Si igitur verbum caro factum est,id est homo,vt Euangelista testatur: impossibile est quòd verbi Dei & illius hominis sint duæ personæ vel duæ hypostases,vel duo suppositа.

4 Adhuc, pronomina demõstratiua ad personam referuntur vel hypostasin vel suppositum. nemo enim diceret, ego curro alio currente: nisi fortè figuratiuè: vt pote quòd alius loco eius curreret: sed ille homo qui dictus est Iesus,dicit de se: Antequam Abraham fieret, ego sum,Ioannis octauo.& Ioãnis decimo, Ego & pater vnum sumus.& plura alia quæ manifestè ad diuinitatem verbi pertinent.ergo manifestum est quòd persona illius hominis loquentis & hypostasis est ipsa persona filij Dei.

5 Amplius, ex superioribus patet, quòd neque corpus Christi de cœlo descendit secundum errorem Valentini, neque anima,secundum errorem Origenis vnde restat quòd ad verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse,non motu locali,sed ratione vnionis ad inferiorem naturam,vt suprà dictum est.sed ille homo ex persona sua loquens dicit se descendisse de cœlo, Ioannis sexto: Ego sum panis viuus, qui de cœlo descendi. necesse est igitur personam & hypostasin illius hominis esse personam verbi Dei.

6 Item,manifestum est quòd ascẽdere in cœlũ Christo homini conuenit, qui videntibus Apostolis eleuatus est,vt dicitur Actuum primo: descendere autem de cœlo verbo Dei cõuenit.Sed Apostolus dicit ad Ephesios quarto: Qui descendit, ipse est & qui ascendit.ipsa igitur est persona & hypostasis illius hominis quæ est persona & hypostasis verbi Dei.

7 Adhuc,ei qui originem habet ex mundo,& nõ fuit antequam esset in mundo,nõ conuenit venire in mundum:sed homo Christus secundum carnẽ originem habet ex mundo: quia verum corpus humanum & terrenum habuit,vt ostẽsum est: secundũ animam verò non fuit antequam esset in mundo: habuit enim veram animam humanã,de cuius natura est vt non sit antequam corpori vniatur.relinquitur igitur quòd homini illi ex sua humanitate non conueniat venire in mundum.ipse autem se dicit venisse in mundum. Exiui, inquit,à patre,& veni in mundum. Ioannis decimosexto. Manifestum est igitur quòd id quod verbo Dei conuenit,de homine illo dicitur verè.nã quòd verbo Dei conueniat venire in mundum, manifestè ostendit Ioannes Euangelista dicens:In mundo erat, & mundus per ipsum factus est:& mundus eum nõ cognouit.in propria venit, &c.oportet igitur personam & hypostasin illius hominis loquentis esse personam & hypostasin verbi Dei.

8 Item, Apostolus dicit ad Hebræos decimo: Ingrediens mundum dicit, hostiam & oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi. Ingrediens autem mundum verbum

verbum Dei est,vt ostẽsum est.ipsi ergo Dei verbo corpus aptatur,vt scilicet sit proprium corpus eius: quod dici non posset nisi esset eadem hypostasis verbi Dei & illius hominis: oportet igitur esse eandem hypostasin Dei verbi & illius hominis.

9 Amplius,omnis mutatio vel passio conueniens corpori alicuius potest attribui ei cuius est corpus. si enim corpus Petri vulneretur,flagelletur, aut moriatur, potest dici quòd Petrus vulneratur,flagellatur, aut moritur.sed corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei, vt ostensum est.ergo omnis passio quæ in corpore illius hominis facta fuit,potest verbo Dei attribui.rectè igitur potest dici quòd verbum Dei & Deus est passus, crucifixus,mortuus,& sepultus: quod ipsi negabant.

10 Item,Apostolus dicit ad Hebræos 2. Decebat eum propter quem omnia,& per quẽ omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat,authorẽ salutis eorũ per passio. ẽ cõsummari.ex quo haberur quòd ille propter quẽ sunt omnia,& per quem sunt omnia,& qui homines in gloriã adducit,& qui est author salutis humanæ, passus est & mortuus. Sed hæc quatuor singulariter sunt Dei, & nulli alij attribuuntur.dicitur enim Prouerbiorũ 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus.& Ioannis 1 de verbo Dei dicitur. Omnia per ipsum facta sunt.& in Psal.Gratiã & gloriã dabit Dominus.& alibi, Salus autẽ iustorum à Domino. Manifestum est igitur rectè dici Deum Dei verbum esse passum & mortuum.

11 Præterea,licet aliquis homo participatione diuini dominij Dominus dici possit,nullus homo tamẽ neque creatura aliqua potest dici Dominus gloriæ,quia gloriã futuræ beatitudinis solus Deus ex natura possidet: alij verò per donũ gratiæ.Vnde & in Psalm.dicitur, Dominus virtutũ ipse est rex gloriæ.sed Apostolus dicit Dominum gloriæ esse crucifixum. 1. Corinth. 11. Si enim cognouissent,nunquã Dominum gloriæ crucifixissent. verè igitur dici potest quòd Deus sit crucifixus.

12 Adhuc verbum Dei dicitur Dei filius per naturã, vt ex supradictis patet:homo autẽ propter inhabitationem Dei dicitur Dei filius per gratiã adoptionis,sic igitur in Domino Iesu Christo secundum positionẽ prædictam est accipere vtrunque filiationis modum. Nam verbum inhabitans est Dei filius per naturã:homo inhabitatus est Dei filius per gratiã adoptionis. vnde homo ille non potest dici proprius vel vnigenitus Dei filius, sed solũ Dei verbum:quod secundum proprietatẽ natiuitatis singulariter à patre genitum est:attribuit autem scriptura proprio & vnigenito Dei filio passionem & mortẽ. Dicit enim Apostolus Rom.8. Proprio filio suo nõ pepercit,sed pro nobis omnibus tradidit illum. & Ioannis 3.Sic Deus dilexit mundum,vt filiũ suum vnigenitum daret,vt omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam æternã.Et quòd loquitur de traditione ad mortẽ,patet per id quòd eadẽ verba suprà præmisserat de filio hominis crucifixo dicẽs,Sicut Moyses exaltauit serpentẽ in deserto,ita oportet exaltari filium hominis:vt omnes qui credunt in illum,&c. Et Apostolus mortẽ Christi indicium diuinæ dilectionis ad mundum esse ostendit,dicens Ro.5. Cõmendat suam charitatem Deus in nobis,quoniam quum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Rectè igitur dici potest quòd verbum Dei Deus sit passus & mortuus.

13 Item,ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre,sed ab exteriori sit;corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est. Ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filij Dei naturalis,id est verbi Dei. Conuenienter igitur dicitur quòd beata virgo sit mater verbi Dei,& etiam Dei,licet diuinitas verbi à matre non sumatur.nõ enim oportet quod filius totũ quod est de sua substantia à matre sumat, sed solum corpus.

14 Amplius,Apostolus dicit ad Gala.4.Misit Deus filiũ suum factum ex muliere.ex quibus verbis ostenditur qualiter missio filij Dei sit intelligenda. eo enim dicitur missus,quo factus est ex muliere: quod quidẽ verũ esse non posset,nisi filius Dei antè fuisset quàm factus esset ex muliere.Quod enim in aliquid mittitur,prius esse intelligitur quàm sit in eo in quod mittitur: sed homo ille qui est filius adoptiuus secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere: quod ergo dicit, misit Deus filium suum,non potest intelligi de filio adoptiuo:sed oportet quod intelligatur de filio naturali, id est,de Deo Dei verbo.sed ex hoc quòd aliquis factus est ex muliere dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei verbũ est filius mulieris.Sed fortè diceret aliquis non debere verbũ Apostoli sic intelligi, quòd Dei filius ad hoc sit missus,vt sit factus ex muliere:sed ita quòd Dei filius qui est factus ex muliere & sub lege,ad hoc sit missus,vt eos qui sub lege erant, redimeret. & secundum hoc quod dicit filium suum, non oportebit intelligi de filio naturali,sed de homine illo qui est filius adoptionis. sed hic sensus excluditur ex ipsis Apost. verbis. Non enim à lege potest absoluere nisi ille qui supra legẽ existit, qui est author legis.Lex autẽ à Deo posita est.solus igitur Dei est à seruitute legis eripere. Hoc autẽ attribuit Apost. filio Dei,de quo loquitur,filius ergo Dei de quo loquitur, est filius naturalis.verũ ergo est dicere quòd naturalis Dei filius,id est,Deus Dei verbũ est factus ex muliere.

15 Præterea idem patet per hoc quòd redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalm. Redemisti me Domine Deus veritatis.

16 Adhuc,adoptio filiorum Dei fit per spiritum sanctum,secundum illud Rom.8.Accepistis spiritũ: adoptionis filiorum.Spiritus autem sanctus non est donum hominis,sed Dei adoptio. ergo filiorũ. adoptio nõ causatur ab homine,sed à Deo:causatur autẽ à filio Dei misso à Deo,& facto ex muliere:quod patet per id quod Apostubdit,Et adoptionẽ filiorũ reciperemus.oportet igitur verbum Apostolus intelligi de Filio Dei naturali: Deus igitur Dei verbũ factus est ex muliere,id est, ex virgine matre.

17 Item Ioannes dicit,Verbum caro factum est,non autem habet carnem nisi ex muliere. verbum igitur factũ est ex muliere,id est, ex virgine matre. virgo enim est mater Dei verbi.

18 Amplius,Apostolus dicit Rom.9.quòd Christus est ex patribus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula.non autem est ex patribus nisi mediãte virgine.Deus igitur qui est super omnia, est ex virgine secundum carnem:virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

19 Adhuc,Apostolus dicit Philipp.2. de Christo Iesu, qui cũ in forma Dei esset,exinaniuit semetipsum formã serui accipiens,in similitudinem hominum factus, vbi manifestum est,si,secundum Nestorium, Christum diuidamus in duos,scilicet in hominem illum qui est filius adoptiuus, & in filium Dei naturalem, qui est verbum Dei,quod non potest intelligi de homine illo: ille enim homo si purus homo sit,non prius fuit in forma Dei, vt postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis econuerso homo existens diuinitatis particeps factus est;in quo nõ fuit exinanitus,sed exaltatus.oportet igitur quòd intelligatur de verbo Dei quòd prius fuerit

ab æterno in forma Dei,id est,in natura Dei:& postmodum exinaniuit semetipsum in similitudinẽ hominum factus.Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem verbi Dei in homine Iesu Christo.nam verbum Dei in omnibus sanctis à principio mundi habitauit per gratiam:nec tamen dicitur exinanitum, quia Deus sic suam bonitatẽ creaturis cõmunicat,quòd nihil ei subtrahitur,sed magis quodammodo exaltatur, secundum quòd eius sublimitas ex bonitate creaturarũ apparet:& tantò amplius quantò creaturæ fuerint meliores. Vnde si verbum Dei plenius habitauit in homine Christo quàm in aliis sanctis,minus in hoc quàm in aliis conuenit exinanitio verbi. manifestum est igitur quòd vnio verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem verbi Dei in homine illo, vt Nestorius dicebat: sed secundum quòd verbum Dei verè factum est homo.sic enim solũ habebit locum exinanitio,vt scilicet dicatur verbum Dei exinanitum,id est,paruum factum non amissione propriæ magnitudinis,sed assumptione humanæ paruitatis.sicut si anima præexisteret corpori,& diceretur fieri substantia corporea quæ est homo, nõ mutatione propriæ naturæ,sed assumptione naturæ corporeæ.

20 Præterea,manifestum est quòd spiritus sanctus in homine Christo habitauit. dicitur enim Lucæ 4. quòd Iesus plenus spiritu sancto regressus est à Iordane.Si igitur incarnatio verbi secundum hoc solũ intelligenda est, quòd verbum Dei in homine illo plenissimè habitauit: necesse erit dicere quòd etiam spiritus sanctus erit incarnatus:quod est omnino alienum à doctrina fidei.

21 Adhuc,manifestum est verbum Dei in sanctis Angelis habitare,qui participatione verbi intelligentia replentur.dicit enim Apostolus Hebræorũ 2. Nusquam Angelos apprehendit,sed semen Abrahæ apprehendit. manifestum est igitur quòd assumptio humanæ naturæ à verbo non est secũdum solã inhabitationẽ accipiẽda.

22 Adhuc,si secundum positionem Nestorij Christus separetur in duos secundum hypostasin differẽtes, id est in verbum Dei,& hominem illum:impossibile est quòd verbum Dei Christus dicatur. Quod patet tum ex modo loquendi scripturæ,quæ nunquam ante incarnationem Domini Deum aut Dei verbum nominat Christum,tum etiam ex ipsa nominis ratione. dicitur enim Christus quasi vnctus. vnctus autem intelligitur oleo exultationis,id est,spiritu sancto, vt Petr.exponit Act. 3.non autem potest dici quòd verbum Dei sit vnctum spiritu sancto;quia sic spiritus sanctus esset maior filio, vt sanctificans sanctificato. oportebit igitur quòd hoc nomen Christus,solùm pro homine illo possit intelligi. Quòd ergo dicit Apostolus ad Philipp. 2. Hoc sentite in vobis,quod & in Christo Iesu:ad hominem illum referendum est.subdit autem,Qui cùm in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo. Verum igitur est dicere quòd homo ille est in forma, id est,in natura Dei,& æqualis Deo.Licet autem homines dicantur dij vel filij Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quòd sint æquales Deo. patet igitur quòd homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

23 Item,licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiæ: nunquam tamen omnia quæ sunt solius Dei,sicut creare cælum & terrã, aut aliquid huiusmodi,de aliquo sanctorũ propter inhabitationem gratiæ dicitur.Christo autem homini attribuitur omnium creatio.dicitur enim Hebr. 3. Considerate Apostolum & pontificem confessionis nostræ Iesum Christũ,qui fidelis est ei qui præfecit illũ: sicut & Moyses in omni domo illius.quod oportet de homine illo,& non de Dei verbo intelligi:tum quia ostẽsum est quòd secundum positionem Nestorij,verbũ Dei Christus dici non posset:tum quia verbũ Dei non est factũ, sed genitum.Addit autem Apostolus, Ampliori gloria iste præ Moyse dignus habitus est, quantò ampliorem honorem habet domo qui fabricauit illam. homo igitur Christus fabricauit domum Dei; quod consequenter Apostolus probat subdens, Omnis nanque domus fabricatur ab aliquo.qui autẽ omnia creauit, Deus est. Sic igitur Apostolus probat quòd homo Christus fabricauit domũ Dei,per hoc quòd Deus creauit omnia: quæ probatio nulla esset,nisi Christus esset Deus creãs omnia.sic igitur homini illi attribuitur creatio vniuersorum:quod est proprium opus Dei. est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasin, & non ratione inhabitationis tantùm.

24 Amplius,manifestum est quòd homo Christus loquens de se,multa diuina dicit & supernaturalia: vt est illud Ioann.6.Ego resuscitabo illum in nouissimo die. & Ioan.20.Ego vitã æternam do eis.quod quidem esset summæ superbiæ,si ille homo loquens non esset secundũ hypostasin ipse Deus,sed solùm haberet Deũ inhabitantẽ.hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit Mat.11.Discite à me,quia mitis sum,& humilis corde.est igitur eadem persona hominis illius & Dei.

25 Præterea,sicut legitur in scripturis quòd homile est exaltatus.dicitur enim Actuum secundo,Dexteta Dei exaltatus,&c.ita legitur quòd Deus sit exinanitus. Philip.2.Exinaniuit semetipsum , &c.sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione vnionis, vt q̃ sit Deus,quòd resuscitet mortuos,& alia huiusmodi:ita de Deo possunt dici humilia,vt quòd sit natus de Virgine,passus,mortuus,& sepultus.

26 Adhuc,relatiua tam verba quàm pronomina idem suppositum referunt.dicit enim Apostolus Colosſ. primo loquens de filio Dei,In ipso condita sunt vniuersa in cælis & in terra visibilia & inuisibilia. & postea subdit, Et ipse est caput corporis ecclesiæ,qui est principiũ, primogenitus ex mortuis. Manifestũ est autẽ quòd hoc quod dicitur,In ipso condita sunt vniuersa:ad verbum Dei pertinet. Quòd autẽ dicitur primogenitus ex mortuis,homini Christo competit. Sic igitur Dei verbum & homo Christus sunt vnum suppositum,& per consequens vna persona : & oportet quòd quicquid dicitur de homine illo,dicatur de verbo Dei,& econuerso.

27 Item,Apostolus dicit 1.ad Corinthios 8. Vnus est Dominus Iesus Christus,per quem omnia. Manifestum est autem quòd Iesus Christus , nomen illius hominis per quem omnia,conuenit verbo Dei.sic igitur verbum Dei & homo ille sunt vnus Dominus,nec duo domini, nec duo filij,vt Nestorius dicebat.& ex hoc vlterius sequitur quòd verbi Dei & hominis sit vna persona. Si quis autem diligenter consideret, hæc Nestorij opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini:quia vterque hominem illum Deum asserebat solùm propter inhabitationẽ gratiæ : quamuis Photinus dixerit quòd ille homo nomen diuinitatis & gloriam per passionem & bona opera meruit : Nestorius autem confessus est quòd à principio suæ conceptionis huiusmodi nomen & gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem æternam verbi multum differebant. nam Nestorius ęam confitebatur, Photinus verò negabat omnino.

Super

Super cap. 34.

POSTQVAM exclusit san. Th. errores circa animã & corpus Christi, vult vlterius errores circa vnionẽ verbi diuini ad hominem excludere. Circa hoc autem duo facit. Primò excludit ipsos errores. Secundò concludit quid secundum fidei veritatem sit concedendum,cap.39. Circa primum quinque facit secundũ quòd quinque errores excludit. Primò enim excludit errorem Theodori Mopsuesteni & Nestorij. Secundò errorem Eutychetis, cap. sequen. Tertiò errorem Antiocheni , cap. 36. Quartò errorem quorundam innominatorum,cap.37. Quintò errorem aliorum etiam innominatorum,cap.38. Quantum ad primum tria facit. Primò proponit ipsum errorem. Secũdò improbat. Tertiò opinioni Photini comparat. Dicit ergo primò:Cùm in Christo sint diuinitas,anima humana,& corpus humanum,verum dixerunt primò Theodorus Mopsuestenus & Nestorius eius sectator, quòd anima humana & humanum corpus naturali vnione conuenerunt in Christo ad constitutionem vnius hominis eiusdem speciei & naturæ cum aliis hominibus,& quòd in hoc homine habitauit Deus sicut in templo suo,scilicet per gratiam, sicut in aliis sanctis.Vnde ipse dixit Ioan.secundo.Soluite , &c.& euangelista quasi exponens subiungit,Ille autem , &c.& ad Col.primo dicitur quòd in ipso complacuit,&c.

Dixerunt secundò quòd ex hoc secuta est quædam affectualis vnio inter hominem illum & Deum , dum homo ille bona sua voluntate adhæsit Deo,& Deus sua voluntate illum acceptauit,iuxta illud Ioan.8.Qui misit me,&c.vnde talis vnio intelligitur,qualis est de qua Apostolus dicit primæ Corinth.6. Qui adhæret,&c. Dixerunt tertiò quòd propter inhabitationem Dei,& vnionem affectus,illi homini conueniunt diuina nomina,vt scilicet dicatur Deus,& Dei filius,& Dominus,& sanctus, & Christus. Dixerant quartò,quòd quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit quàm in aliis hominibus sanctis , fuit præ cæteris templum Dei,& arctius Deo secũdum affectum vnitus: & ideo constitutus est in participatione diuinæ dignitatis & honoris,vt scilicet coadoretur Deo.

Ex istis sequitur aliam esse personam verbi , & aliam personam illius hominis:& si dicatur esse vna persona vtriusque,hoc erit propter vnionem affectualem prædictam , sicut de muliere: & vero dicitur quòd iam non sunt duo,sed vna caro.

Dixerunt quintò,quòd quia talis vnio nõ facit vt quicquid de vno dicitur,de altero dici possit:non enim quicquid conuenit viro,verum est de muliere,aut econuerso:hoc obseruandum putant,quòd propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia,de verbo Dei aut de Deo cõuenienter dici nõ possunt, sicut quòd sit natus de virgine,quòd passus,mortuus , & sepultus,& alia huiusmodi.sed bene de quibusdã nominibus diuinis quæ hominibus per quendam modum communicantur,sicut Christus Dominus,sanctus filius Dei , prædicta prædicari possunt.dicitur enim conuenienter secundum eos quòd Christus Dominus gloriæ,vel sanctus sanctorũ,vel Dei filius sit natus de Virgine,passus,& huiusmodi.vnde beatã Virginẽ non matrem Dei vel verbi Dei,sed matrem Christi nominandã esse dicunt.

Secundò loco contra hanc positionem arguit san. Tho. Primò hæc positio vetitatem incarnationis excludit,& per consequens fundamentum Christianæ religionis tollit,ergo,&c.probatur assumptum , quia inhabitatio verbi diuini in homine per gratiã,non est verbum Dei esse incarnatum:alioquin cum à cõstitutione mundi fuerit talis inhabitatio in hominibus sanctis, iuxta illud Apostoli secundæ Corinthiorum sexto, Vos estis tẽplum,&c.frequenter ab initio mundi Deus esset incarnatus.nec sufficeit ad hoc quòd abundantior gratia in illo homine inhabitauerit,quia magis & minus speciem non diuersificãt vnionis.

Secundò,Inhabitationem verbi Dei in sanctis hominibus cõsueuit facta scriptura iis modis significare, Locutus est Dominus ad Moysen:Factũ est verbum Domini ad Hieremiã , & huiusmodi:nunquã autem legitur quòd verbum Domini factũ sit Moysen vel Hieremiæ,vel aliquis aliorum , sed vnionem verbi Dei ad carnem euangelista designat dicens:Verbum caro factũ est,ergo,&c. Tertiò,Verbũ Dei est homo:quia quod factũ est aliquid,est illud:sed duorũ differẽtium in vna persona aut supposito aut hypostasi,vnum de altero non potest prædicari,sicut non potest dici quòd Sortes sit Plato , aut aliquod aliud singularium:ergo impossibile est vt verbi Dei & illius hominis sint duæ personæ vel duo suppositа.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Tho. prima quæst.13.art.12. quòd in omni propositione in qua aliquid affirmatur de altero,oportet identitatem esse inter prædicatum & subiectũ,licet quãdoque aliud sit formale significatũ subiecti, & aliud formale significatum prædicati. importatur enim forma subiecti & formã prædicati esse in eodẽ,& sic identitas suppositi importatur. Cùm enim dicitur homo est animal , significatur idem suppositum esse cui cõuenit natura rationalis à qua dicitur homo,& natura sensibilis à qua dicitur animal.similiter cùm dicitur, homo est albus,significatur esse idem suppositum cui & humanitas conuenit & albedo : & ideo conuenienter dictum est ea quæ distinguũtur secundum suppositа,non posse de se inuicem prædicari. Quartò,ille homo qui dictus est Iesus , de se dicit Ioann.8.Antequam Abraham fieret, ego sum.& Ioann. 10. Ego & pater vnum sumus.& plura alia quæ ad diuinitatem verbi pertinent.ergo persona illius hominis loquentis , est ipsa persona filij Dei.Probatur cõsequentia, quia pronomina demõstratiua ad personam referuntur,hypostasin,vel suppositum.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd ille homo qui dictus est Iesus suo proprio supposito attribuit ea quæ sunt diuinitatis,vt esse ante Abraham,& esse vnum cum patre.hoc autem significatur pronomine ego, quod est signum suppositi demonstratiuum:& ideo necesse est vt suppositum illius hominis sit diuinum suppositum, cui conuenit æternaliter esse,& esse idem cum patre quantum ad essentiam.

Quintò,ille homo ex persona sua loquens dicit se descendisse de cælo,Ioan.6.ergo eius persona est persona verbi Dei.probatur cõsequentia,quia cũ neque corpus Christi, neque anima eius de cælo descẽderit,vt est ostensum,restat vt hoc verbo Dei conueniat,non motu locali, sed vnione ad inferiorem naturã.

Sextò,ascendere in cælum Christo homini conuenit,vt dicitur Act.1.descendere autem, verbo Dei:sed qui descẽdit,ipse est qui ascendit,Ephes.4.ergo &c. Septimò , quod verbo Dei conuenit,de homine illo dicitur vere.ergo est vtriusque vna persona.probatur assumptum: Venire in mundũ cõuenit verbo Dei, vt patet Ioan.1.non autem homini Christo secundum suam humanitatem,cùm secũdum carnem originem habeat ex mũdo, & secundum animam non fuerit antequam esset in mundo: sed ille homo se dicit venisse in mundum,Ioan.16.ergo &c.

Quomodo dicitur Christus in mundũ venisse.

ADVERTENDVM quòd aliquem venire in mundum præsupponit ipsum esse. sicut enim omnis motus localis præsupponit esse rei,ita & omne quod significatur per modũ localis motus cõuenire alicui,illum esse præsupponit. Nã quamuis de aliquo nuper nato dicatur,quòd nunc venit in mũdum, hoc tamẽ est improprie dictum,& magis datur intelligi quòd sit nouiter natus in mũdo,nisi intelligatur quòd prius existens in vẽtre materno,postea in lucem prodiit.ideo bene inquit sanctus Tho.quòd ei qui originem habet ex mundo,& quod nunquam fuit antequam esset in mundo,non conuenit venire in mundũ.

Octauò,verbum Dei est ingrediens in mundũ:ergo ipsi aptatur corpus,scilicet vt sit proprium corpus eius,iuxta illud quod dicitur Hebr.10. Ingrediens mundum &c.sed hoc esse non posset,nisi eadem esset hypostasis verbi Dei & illius hominis , ergo &c. Nonò,corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei , vt est ostensum.ergo omnis passio in illo corpore facta potest verbo attribui,vt possit dici Deus passus, crucifixus,&c. quod est contra vltimum dictũ illius positionis.probatur consequentia,quia omnis passio conueniens corpori alicuius,potest attribui ei cuius est corpus. Decimò,ille propter quem sunt omnia, per quẽ sunt omnia , qui homines in gloriã adduxit , & qui est author salutis humanæ,passus est,& mortuus,vt patet Hebr.2. sed hæc singulariter sunt Dei,& nulli alij attribuũtur.dicitur enim Prouerb.16.Vniuersa &c.& Ioan.1.Omnia per ipsum &c. & in Psal. Gratiam & gloriam &c.& iterum, Salus autem iustorum &c.ergo &c. Vndecimò,Apostolus dicit dominum gloriæ crucifixum,1.Cor.11.sed nulla creatura potest dici dominus gloriæ,cũ gloriã futuræ beatitudinis solus Deus ex natura possideat : alij verò per donum gratiæ , ergo &c. Duodecimò,attribuit scriptura proprio & vnigenito Dei filio passionem & mortem, vt ad Romanos 8. & Ioãnis 3. & Rom.5. &c.sed homo ille in quo est verbum inhabitans secundum positionem prædictam , licet sit filius Dei per gratiam adoptionis,nõ potest dici proprius vel vnigenitus Dei filius,sed solum verbum Dei quod secũdũ proprietatem naturalitatis singulariter à patre est genitum,ergo &c.

Decimoterciò,corpus illius hominis ex virgine matre sumptũ est,& consequenter iuxta prędicta corpus verbi Dei.ergo cõuenienter dicitur quòd beata virgo sit mater Dei. probatur consequentia,quia ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris , quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit,scilicet ex Deo. Decimoquartò,vt habetur ad Gal.4.Misit Deus filium suum factum ex muliere:ex quo intelligitur quòd eò dicitur filius Dei missus quò factus est ex muliere.sed hoc non potest intelligi de filio qui,secundum Nestorium,est adoptiuus,quia ipse non fuit antequam natus esset ex muliere.quod autẽ mittitur,prius intelligitur esse quã sit in eo in quod mittitur.ergo intelligitur de filio naturali. sed ex hoc quòd aliquis factus est ex muliere , dicitur filius mulieris. ergo Deus Dei verbum est filius mulieris.Si dicatur quòd non sic intelligitur verbum Apostoli,quasi Dei filius ad hoc missus sit , vt

Universidad de Deusto
Biblioteca

is factus ex muliere,sed quòd Dei filius qui factus est ex muliere & sub lege,ad hoc missus sit,vt eos qui sub lege erãt redimeret,& sic non oportet filium Dei accipere pro filio naturali,sed pro homine illo qui est filius adoptionis.Contra hoc est,quia filio Dei Apostolus tribuit hoc quod est à seruitute legis eripere:hoc autem solius Dei est,à quo est lex posita.

Confirmatur primò, quia redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalmo,vbi dicitur:Redemisti nos Domine, &c. Confirmatur secundò,quia adoptio filiorum non causatur ab homine,sed à Deo,cum fiat per spiritum sanctum, iuxta illud Romanorum octauo,Accepistis,&c.Spiritus autẽ sanctus non sit donum hominis, sed Dei, sed causatur à Dei filio misso à Deo & facto ex muliere,vt patet ex eo quod subditur,vt adoptionem filiorum reciperemus.ergo verbum Apostoli intelligitur de filio Dei naturali. Quintodecimò,Verbum caro factum est,& nõ habet eam nisi ex muliere.ergo factum est ex muliere: ergo beata virgo est mater verbi Dei. Sextodecimò.Christus qui est super omnia,est ex patribus secundum carnem, vt dicitur Roman.9.sed non est ex patribus nisi mediante virgine.ergo est ex virgine secundum carnem,ergo,&c. Septimodecimò.Apostolus de Christo Iesu Philipp.secundo ait: Qui cum in forma Dei esset,exinaniuit semetipsum,&c.sed hoc non potest intelligi de homine illo qui, secundum Nestorium, est filius adoptionis,quia si sit purus homo,non priùs fuit in forma Dei, vt postmodũ in similitudinem hominũ fieret. ergo intelligitur de filio naturali,quod est verbum Dei,sed ista exinanitio nõ potest intelligi per solam inhabitationẽ verbi Dei in homine,quia verbum Dei à principio mundi in omnibus sanctis habitauit per gratiam:nec ramen dicitur exinanitum, cum in communicatione diuinę bonitatis nihil Deo subtrahatur,sed magis quodam modo exaltetur secundum quòd eius sublimitas ex bonitate creaturarũ apparet,& tãtò amplius quantò fuerint meliores.ergo vnio verbi Dei ad humanã naturã non est intelligẽda secũdum solam inhabitationem per gratiam,sed secundũ quòd verbum Dei verè factum est homo,quo modo dicitur exinanitum,id est paruum factum, non amissione propriæ magnitudinis,sed assumptione humanæ parujtatis, declaratur exemplo animæ,&c. Decimooctauò.Oportebit dicere quòd etiam spiritus sanctus sit incarnatus,si incarnatio verbi secũdùm hoc solum intelligitur,quòd verbum Dei in illo homine plenissimè habitauit.Nam & spiritus sanctus in homine Christo habitauit, vt patet Lucæ quarto:hoc autem omnino est alienum à fide.ergo,&c. Decimononò.Verbũ Dei etiam in sanctis Angelis habitat,qui verbi participatione intelligentia replentur:sed dicit Apostolus Hebræorum secundo,nusquam Angelos apprehendit,sed semen Abrahæ apprehendit.ergo,&c.

Vigesimò. Si secundum positionem Nestorij Christus separetur in duos secundum hypostasin differentes, id est in verbũ Dei & hominem illum,sequitur quòd non poterit ipse Iesus dici Christus:& sic non erit verum quod dicit Apostolus ad Philippenses secundo,Hoc sentire in vobis quod & in Christo Iesu.probatur consequentia,neque enim verbum Dei potest dici Christus,tum quia scriptura ante incarnationem nunquam nominat ipsum Christum, tum quia cum Christus dicatur quasi vnctus spiritu sancto,vt patet Actuum tertio,spiritus sanctus esset maior filio,vt sanctificans sanctificato:neque etiam homo ille,cum subdat Apostolus,qui cum in forma Dei, &c. quia tũc verum esset dicere quòd homo ille est in forma,id est, in natura Dei & æqualis Deo.quod est falsum. ergo, &c. Vigesimoprimò.Homini Christo,de quo dicitur Hebræorũ tertio quòd est factus,attribuit ibidem Apostolus quòd creauit omnia.ergo homo Christus est ipse Deus secundum hypostasin, & non ratione inhabitationis tantùm.probatur antecedens, quia homini Christo attribuit Apostolus quòd domum Dei fabricauit hac ratione,quia Deus creauit omnia.quæ vtique probatio nihil valeret,nisi Christus esset Deus creans omnia. consequentia verò probatur, quia licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur,nunquam tamen ea quæ sunt solius Dei, vt creare cælum & terram, & huiusmodi de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicuntur.

Vigesimosecundò.Homo Christus de se multa diuina & supernaturalia dicit,vt Ioannis sexto,Ego resuscitabo, &c. Ioannis decimo,Ego vitam æternam,&c.sed hoc nõ diceret,nisi ipse homo loquens esset secundum hypostasin Deus, quia illud esset summæ superbiæ.Christus autem de se dicit Matthæi vndecimo,Discite à me & cætera,ergo & cætera.

Vigesimotertiò,sicut dicitur Actuum secundo quòd homo ille est exaltatus,ita ad Philipp. secundo dicitur quòd Deus sit exinanitus.ergo sicut sublimia dici possunt de homine illo ratione vnionis,vt quòd sit Deus,quòd resuscitet mortuos, &c. ita de Deo humilia dici possunt,vt quòd sit natus de virgine, passus,&c.quod est scilicet contra quintum dictum Nestorij.

Vigesimoquartò.Postquam dixit Apostolus Coloss.1. *In ipso condita sunt vniuersa,&c.subdit quòd & ipse est primogenitus ex mortuis.sed hoc quod dicitur,in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet,esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit.ergo verbum Dei & homo Christus sunt vnum suppositum,& per consequens vna persona, ergo &c.probatur consequentia, quia relatiua tam aduerbia quam pronomina idem suppositum referunt.

ADVERTENDVM quòd persona supra rationem suppositi nõ addit nisi quòd sit naturæ rationalis.est enim persona, secundum Boëtiũ,rationalis naturæ individua substantia. propterea bene infert sanctus Tho.si verbũ Dei & homo Christus sunt vnũ suppositũ,quòd sunt vna persona. Vigesimoquintò, vt dicitur 1.Corinth.8.Vnus est Dominus Iesus Christus, per quem sunt omnia.ergo verbum Dei & homo ille sunt vnus Dominus,non duo:ergo & vna persona.probatur cõsequẽtia, quia Iesus Christus, scilicet nomen illius hominis per quem sunt omnia,conuenit verbo Dei. Tertio loco comparat sanctus Thomas opinionem Nestorij opinioni Photini,& ait quòd ab illa parũ differt quãtum ad incarnationis mysterium,quia vterque illum hominẽ asserebat Deum solum propter gratiæ inhabitationẽ,quamis Photinus diceret hoc ipsum per passionẽ & bona opera meruisse:Nestorius autem quòd à principio fuit conceptionis huiusmodi nomen & gloriam habuit. Circa autẽ generationẽ æternam verbi differebant Nestorius enim eam confitebatur,Photinus verò eam negabat omnino.

ADVERTENDVM est secundum sanctum Thomam 3.quæst.2.art.3.quòd iste error Nestorij ponẽtis in Christo duas personas,damnatus est in quinto concilio Constantinopolitano,vbi dicitur:Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas,anathema sit.

Contra errorem Eutichetis. Cap. 35.

QVIA ergo,sicut multipliciter ostẽsum est,ita oportet mysterium incarnationis intelligi, quòd verbi Dei & hominis sit vna eadémque persona,relinquitur tamen quædam circa huius veritatis considerationem difficultas. naturam enim diuinam necesse est vt sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur de humana natura. nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura,habet rationem personæ:vnde non videtur esse possibile quòd sit vna persona,& sint duę naturę,diuina & humana.Ad huius autem difficultatis solutionem diuersi diuersas positiones attulerunt.Eutiches enim, vt vnitatem personæ contra Nestorium seruaret in Christo, dicit in Christo esse etiam vnam naturã:ita quòd quamuis ante vnionem essent duę naturæ distinctæ diuina & humana,in vnione tamen coierunt in vnam naturam: & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere : propter quod in Chalcedonensi synodo est condemnatus. Huius autem positionis falsitas ex multis apparet.ostensum enim est suprà quòd in Christo Iesu & corpus fuit,& anima rationalis,& diuinitas:& manifestum est quòd corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa verbi diuinitas.Nam corpus Christi etiam post vnionem passibile fuit,& corporeis oculis visibile, & lineamentis membrorum distinctum.quæ omnia aliena sunt à diuinitate verbi,vt ex superioribus patet. Similiter etiam anima Christi post vnionem aliud fuit à diuinitate verbi: quia anima Christi etiam post vnionem passionibus tristitiæ & doloris & iræ affecta fuit:quæ etiam diuinitati verbi nullo modo cõuenire possunt,vt ex præmissis patet. anima autẽ humana & corpus constituunt humanam naturã. sic igitur etiam post vnionem humana natura in Christo fuit aliud à diuinitate verbi,quæ est natura diuina.sunt igitur in Christo etiam post vnionem duæ naturæ.

2 Itẽ natura est secundũ quã res aliqua dicitur res naturalis.dicitur autẽ res naturalis ex hoc ꝙ habet formã, sicut

sicut & res artificialis.Nõ enim dicitur domus antequã habeat formam artus:& similiter nõ dicitur equus antequã habeat formã naturæ suæ.forma igitur rei naturalis est eius natura.oportet ergo dicere quòd in Christo sint duæ formæ etiã post vnionẽ.Dicit enim Apostolus Philipp.2.de Christo Iesu,quòd quum in forma Dei esset, formam serui accepit:nõ autẽ potest dici quòd sit eadẽ forma Dei,& forma serui.nihil enim accipit quod iã habet:& sic si eadem est forma Dei,& forma serui:cũ iam formã Dei habuisset,non accepisset formã serui.Neque iterũ potest dici quòd formã Dei in Christo per vnionem sit corrupta:quia sic Christus post vnionẽ nõ esset Deus.Neque iterũ potest dici quòd forma serui sit corrupta in vnione:quia sic non accepisset formã serui. Sed nec dici potest quòd forma serui sit permixta formæ Dei:quia quæ permiscentur, non manent integra, sed partim vtrunque corrumpitur:vnde non diceret quòd accepisset formam serui,sed aliquid eius: & sic oportet dici secundum verba Apostoli, quòd in Christo etiam post vnionem fuerunt duæ formæ,ergo duæ naturæ.

3 Amplius,nomen naturæ primò impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium:& exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi:& inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili: & quia huiusmodi principium est materia vel forma:vlterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus:& quia forma & materia constituunt essentiam rei naturalis,extensum est nomen naturæ ad significandum essentiam cuiuscunque rei in natura existentis: vt sic natura alicuius rei dicatur essentia quã significat diffinitio.& hoc modo hîc de natura est quæstio. sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo & diuinam. Si igitur,vt Euriches posuit, humana natura & diuina fuerunt duæ ante vnionem,sed ex eis in vnione cõflata est vna natura : oportet hoc esse aliquo eorum modorũ secundum quos ex multis natum est vnum fieri.fit autẽ vnum ex multis.Vno quidẽ modo secundùm ordinem tantùm:sicut ex multis domibus fit ciuitas:& ex multis militibus fit exercitus.Alio modo ordine & cõpositione:sicut ex partibus domus coniunctis & per contactũ & per colligationẽ domus fit.sed hi duo modi nõ competunt ad constitutionem vnius naturæ ex plutibus. ea igitur quorum forma est ordo vel cõpositio, nõ sunt res naturales:vt sic eorum vnitas possit dici vnitas naturæ. Tertio modo ex pluribus fit vnum per cõmixtionẽ, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum : hîc etiã modus nullo modo cõperit ad propositum. Primò quidem,quia mixtio non est nisi eorum quæ cõmunicãt in materia,& quæ agere & pati adinuicem nata sunt:quod quidem hîc esse non potest. ostensum est enim primo *Phys. lib. * quòd Deus immaterialis & omnino impassibilis est.Secundò,quia ex his quorum vnum multum excedit aliud,mixtio fieri non potest.si quis enim guttã vini mittat in mille amphoras aquæ,nõ erit mixtio , sed corruptio vini:propter quod etiã nec ligna in fornacẽ ignis missa dicimus misceri igni , sed ab igne consumi propter excellentem ignis virtutem. diuina autem natura in infinitum humanam excedit,cùm virtus Dei sit infinita,vt in ipso ostensum est *. nullo igitur modo posset fieri mixtio vtriusque naturæ. Tertiò,quia dato quòd fieret mixtio,neutra natura remaneret salua. Miscibilia enim in mixto non saluãtur,si sit vera mixtio.facta igitur permixtione vtriusque naturæ , diuinæ scilicet & humanæ , neutra natura remaneret , sed tertium : & sic Christus non esset Deus neque homo.non igitur sic potest intelligi quod Eutiches dixit,ante vnionem fuisse duas naturas, post vnionẽ verò vnam in Domino Iesu Christo,quasi ex duabus naturis sit cõstituta vna natura. Relinquitur ergo quòd hoc intelligatur hoc modo,ꝙ altera tantùm earũ post vnionẽ remãserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura diuina:& id quod videbatur in eo humanũ,fuit phantasticum,vt Manichæus dixit: aut diuina natura cõuersa est in humanã naturã,vt Apollinaris dixit,cõtra quos suprà disputauimus. relinquitur igitur hoc esse impossibile,ante vnionem fuisse duas naturas in Christo,post vnionem verò vnam.

4 Amplius,nunquã inuenitur ex duabus naturis manẽtibus fieri vnam,eò quòd quælibet natura est quoddam totũ. ex verò ex quibus aliquid constituitur, cadunt in rationem partis.vnde cùm ex anima & corpore fiat vnũ, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nũc loquimur de natura.quia nutriũ habet speciem completã,sed vtrunque est pars vnius naturæ.Quũ igitur natura humana sit quædã natura cõpleta , & similiter natura diuina:impossibile est quòd concurrat in vnam naturã, nisi vel vtraque vel alia corrumpatur:quod esse non potest,cùm ex supradictis pateat vnum Christum , & verum Deum & verum hominem esse.impossibile est igitur in Christo vnam esse tantùm naturam.

5 Item ex duobus manentibus vna natura cõstituitur vel sicut ex partibus corporalibus,sicut ex membris cõstituitur animal.quod hic dici non potest, cùm diuina natura non sit aliquid corporeum. vel sicut ex materia & forma constituitur aliquid vnũ,sicut ex anima & corpore animal:quod etiam non potest in proposito dici. ostensum est enim in primo li. *quòd Deus neque mate- *cap.17. & 27.
ria est,neque alicuius forma esse potest.si igitur Christus est verus Deus & verus homo,vt ostensum est,impossibile est quod in eo sit vna natura tantùm.

6 Adhuc, subtractio vel additio alicuius essẽtialis principij variat speciem rei, & per consequens mutat naturam,quæ nihil est aliud quàm essentia quam significat diffinitio, vt dictum est.& propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta diffinitioni facit differre secundum speciem;sicut animal rationale & ratione carens,specie differunt:& sicut in numeris vnitas addita vel subtracta facit aliam & aliam speciem numeri.forma autem est essentiale principiũ : omnis igitur formæ additio facit aliam speciem & aliam naturam , sicut nunc loquimur de natura.si igitur diuinitas verbi ad datur humanæ naturæ sicut forma, faciet aliã naturam: & sic Christus non erit humanæ naturæ, sed cuiusdam alterius:sicut corpus animatũ est alterius naturæ quàm id quod est corpus tantùm.

7 Adhuc,ea quæ non conueniunt in natura,non sunt similia secundum speciem, vt homo & equus. si autem natura Christi sit composita ex diuina & humana,manifestum est quòd non erit natura Christi in aliis hominibus.ergo non erit similis nobis secundum speciẽ : quod est contra Apostolum dicentem Hebr. 2. quòd debuit per omnia fratribus assimilari.

8 Præterea, ex forma & materia semper constituitur vna species quæ est prædicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei.si igitur humanæ naturæ diuina natura quasi forma adueniat , oportebit quòd ex commixtione vtriusque quædam communis species resultet,quæ sit à multis participabilis: quod patet esse falsum : non enim est nisi vnus Iesus Christus Deus & homo.non igitur diuina & humana natura in Christo constituerunt vnam naturam.

9 Amplius hoc etiam videtur à fide alienũ esse quod

Eutyches dixit ante vnionem in Christo fuisse duas naturas. cum enim humana natura ex anima & corpore constituatur, sequitur quòd vel anima vel corpus aut vtrunque ante Christi incarnationem fuerit: quod per supradicta patet esse falsum. est igitur fidei contrarium dicere quòd ant è vnionem fuerint duæ naturæ Christi, & post vnionem vna.

Super cap. 35.

SECVNDVS error fuit Eutychetis. Quia enim, vt est ostensum, oportet verbi Dei & hominis vnam eandêque personâ esse, & videtur hoc habere difficultatẽ, cum videatur necesse esse vt & diuinâ naturâ sua personalitas consequatur, & similiter naturam humanam: ad hanc difficultatem tollendam diuersi diuersas positiones attulerunt. Ex quibus Eutyches vt vnam personam contra Nestorium seruaret in Christo, dixit vnam etiam in Christo naturam esse. quanuis enim ante vnionem essent duæ naturæ distinctæ, diuina & humana, in vnione tamen in vnam naturam (vt inquit) coierunt, & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere: propter quod in Caleedonensi synodo est damnatus.

Aliud est personam esse exdua bus naturis, & aliud ipsam duabus naturis subsistere.

ADVERTENDVM quòd aliud est personâ esse ex duabus naturis, & aliud personam in duabus naturis subsistere. ad primũ enim sufficit personâ esse hypostasin naturæ ex duabus naturis cõstitutæ & sic nõ oportet vt in ipso sint duæ naturæ distinctæ. ad secũdũ autẽ requiritur duas esse naturas distinctas, & in vtraque harũ simul vnâ personâ esse per se subsistentes habere. Quia ergo Eutyches posuit in Christo vnam tantũ naturâ ex humana & diuina cõstitutam, ideo dixit personâ Christi ex duabus naturis esse, nõ autem in duabus naturis subsistere.

SED contra hanc positionem arguit san. Tho. primò, Post vnionẽ humana natura in Christo fuit aliud à diuinitate verbi, quæ est eius natura. ergo etiam post vnionem in Christo fuerũt duæ naturæ. probatur assumptum. Corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa diuinitas, cum esset passibile, & corporeis oculis visibile, atque lineamentis membrorum distinctum, quæ omnia sunt à diuinitate aliena. Similiter anima fuit alia à diuinitate, cum esset passionibus tristitiæ, doloris, & iræ affecta, quæ diuinitati cõuenire nõ possunt: sed anima humana & corpus humanam naturam constituunt. ergo, &c.

Secundò. In Christo sunt duæ formæ etiam post vnionem. ergo duæ naturæ. probatur consequentia, quia forma rei naturalis est eius natura, cùm dicatur res naturalis ex hoc quòd habet formam, sicut & res artificialis. antecedens verò probatur author. Apostoli dicentis ad Phil. secundo de Christo quòd cum in forma Dei esset, formam serui accepit. Nam dici non potest eandem esse formam Dei, & formam serui. quia cum iam formam Dei habuisset, non accepisset formam serui. nihil enim accipit quod iam habet. neque dici potest, formam Dei per vnionem esse corruptam, quia Christus non esset Deus. neque similiter formam serui, quia sic formam serui non accepisset. neque potest dici formam serui esse permixtam formæ Dei: quia cum quæ permiscentur, non maneant integra. sed pars vtrumque corrumpatur, non diceret apostolus quòd formam serui accepit, sed aliquid eius. & sic oportet dicere secũdum intentionem Apostoli post vnionem duas formas in Christo fuisse.

Dicitur res naturalis ex hoc quòd habet formam.

ADVERTENDVM circa illã propositionẽ: Dicitur res naturalis ex hoc quòd habet formam, quòd li res naturalis, nõ accipitur tanquã prædicatũ, sed tanquã subiectum. nõ enim sensus est, quòd aliqua res dicitur naturalis ex hoc quòd habet formam, sed quòd res naturalis dicitur esse talis naturæ ex eo quòd habet talẽ formam, & non antequam habeat formã: sicut & res artificialis dicitur esse talis speciei, ex hoc quòd habet talẽ formã. nihil enim dicitur equus antequam habeat formã naturæ equi, sed quando habet ipsam formam: & nihil dicitur domus antequam habeat formã domus, sed postquam ipsam habet. Et sic patet quòd conuenienter forma rei naturalis dicitur natura, cum ab ipsa res naturalis habeat quòd sit talis naturæ.

Qua permiscentur nõ manẽt integra, sed partim vtrũque corrumpitur.

ADVERTENDVM etiã circa illam propositionem, Quæ permiscentur, non manẽt integra, sed partim vtrũque corrumpitur: quòd nõ sic intelligitur, quasi vna pars integralis rei permixtæ corrũpatur, & alia pars eiusdem speciei maneat, sed quòd corrũpitur totaliter quantũ ad propriã speciem, & remanet in virtute, inquantum in forma quæ resultat ex mixtione, remanet aliquid virtutis eorũ quæ miscentur, aut etiam qualitates eorũ eædem specie remanent, sed temisse secũdum aliquorum opinionem. Sic enim dicitur vtrunque mixtorum partim corrumpi, & integrum non manere, quia non omnino definit esse, cum remaneat in sua virtute. nec omnino remanet, quia non remanet in propria forma & propria specie substantiæ.

Tertiò supponitur, quòd cùm naturæ nomẽ dicatur de generatione nascentium, de principio generationis huiusmodi, & de principio intrinseco motus, & consequenter de forma & materia rei naturalis, atque de essentia cuiuscunque rei in natura existentis quam significat diffinitio, hoc loco natura accipitur vltimo modo, & sic dicimus in Christo esse naturam humanã & diuinam. Tunc sic: Si in Christo est vna tantùm natura post vnionem, aut hoc intelligitur sic, quòd ex diuina & humana constitura est vna natura, aut sic quòd altera tantùm earum remansit post vnionem. si primũ, aut factum est ex eis vnum secundũ ordinem tantùm, vt ciuitas ex multis domibus: aut secundum ordinẽ & cõpositionẽ, vt domus ex partibus suis: aut secũdum commixtionem, sicut mixtum ex quatuor elementis. Nõ primũ aut secundùm, quia sj modi non competunt ad constitutionem vnius naturæ ex pluribus, cùm ea quorum forma est ordo vel compositio, nõ sint res naturales, vt sic eorum vnitas possit dici vnitas naturæ, nõ etiam tertiũ: tum quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia, & quæ agere & pati adinuicem nata sunt, quod hic esse non potest, tum quia diuina natura in infinitũ humanã excedit: ex his autẽ quorũ vnũ multũ aliud excedit, mixtio fieri non potest, vt patet de gutta vini in mille amphoras aquæ missa. propter quod etiam nec ligna in fornacẽ ignis missa misceri dicimus ignis, sed ab igne consumi, propter ignis excellentem virtutem: tum quia dato quòd fieret mixtio, natura remaneret saiua, quia in vera mixtione non saluatur mi scibilitas. & sic Christus neque esset Deus neque homo. ergo, &c. Si secundum dicatur, aut in Christo fuit sola diuina natura, & quod in eo videbatur humanũ, phantasticũ erat, vt Manichæus dixit: aut diuina natura connecta est in humanam, vt Apollinaris dixit: sed contra hos superius est disputatum. ergo, &c.

Ea quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales.

CIRCA primum & secundum modum quo vnum fit ex pluribus, scilicet secundum ordinem tãtùm, aut secundũ ordinẽ & cõpositionem: aduertendum si ex doctrina sancti Thomæ, tertia parte, quæst. 2. art. 1. quòd in talibus modis vnionis fit cõpositio ex pluribus integris & perfectis remanentibus, & per consequẽs non fit vnum simpliciter, sed secundum quid. ex duobus enim in actu non fit vnum simpliciter, sed ex actu & potentia. Vnde compositio, ordo, & figura non sunt formæ substantiales aut naturales, sed accidẽtales & artificiales. ex forma autem accidentali & artificiali non fit res naturalis & substantialis natura, sed tantùm res artificialis & accidentalis. ideo optimè inquit sanctus Thomas quòd ea quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, & quòd ex istis modis non constituitur vna natura ex pluribus. Domus enim non dicit vnam naturam ex multis constitutam. sed multas naturas ordine quodam & compositione colligatas.

De ente simpliciter & secundum quid, quomodo sumatur in hac parte.

ADVERTENDVM vlterius quòd sanctus Thom. aliter videtur ponere istos modos hoc loco, quàm ponat in tertia parte. hîc enim ponit primum modũ esse, vbi ex aliquid vnũ ex multis secũdum ordinem tantùm: secũdum verò vbi aliquid fit ex multis secundum ordinem & compositionẽ. In tertia verò parte ponitur primus modus quando ex multis fit vnum per solam compositionem adunatis absque ordine, sicut ex multis lapidibus fit aceruus: secundus verò quando ex multis secundũ aliquem ordinem dispositis fit vnum, vt domus ex lapidibus & lignis. Vbi videtur quædam contradictio. hîc enim videtur velle quòd ordo possit accipi sine cõpositione, ibi verò quòd nõ possit accipi sine compositione, sed bene compositio sine ordine. Sed hanc diuersitatem prouenire puto eò quòd aliter accipiatur hîc cõpositio, & aliter in tertia parte. hîc enim accipitur cõpositio vt quãdam colligationẽ & indistionem importat, & sic compositio ordinem includit, non autem ordo includit cõpositionem. nam quæ per quandam colligationẽ sunt indiuisa, necesse est ordinata esse, vt scilicet vnum sit prius, & alterũ posteriùs: sed quæ habent ordinem, non est necesse vt sint indiuisa. possunt enim in vna ciuitate esse multæ domus ordinatæ, & tamen separatæ abinuicem, & non colligatæ. & ideo potest accipi ordo & per se & cum compositione. In tertia verò parte accipitur compositio pro quacũque adunatione plurium. & sic ordo plurium compositionem includit. non autem compositio includit ordinem, vt patet. & ideo potest accipi compositio & per se & cum ordine.

Miscibilia in mixto non manent.

CIRCA illam propositionem, Miscibilia in mixto non saluantur si sit vera mixtio: aduertendum quòd addidit san. Tho. si sit vera mixtio, quia mixtio aliquando accipitur communiter pro omni compositione: & tunc miscibilia saluari possunt in mixto. proprie autem mixtio dicitur quando ex aliquibus à sua natura alteratis fit aliquod tertium, secundum quòd Philosophus ipsam diffinient in primo de generatione ait quòd mixtio est miscibilium alteratorum vnio. & sic constat quod miscibilia in mixto non manent, nisi virtute. Vt ergo ostenderet sanctus Thomas se de mixtione propriè dicta loqui, non autem de ea communiter

communiter acceptam: addidit, si sit vera mixtio. Quartò, natura humana est quædam natura completa, & similiter diuina. ergo in vnam naturam concurrere non possunt, nisi vel vtraque vel altera corrumpatur: sed hoc est impossibile. cùm Christus sit verus Deus & verus homo, ergo, &c. probatur prima consequẽtia, quia nunquam inuenitur ex duabus naturis manẽtibus fieri vnũ, cùm quælibet natura, vt hîc de natura loquimur, sit quodam totum: ea verò ex quibus aliquid constituitur, cadãt in rationem partis. Quintò, ex duobus manentibus vna natura cõstituitur, vel sicut ex partibus corporeis, quod hîc dici non potest, cùm natura diuina sit incorporea: vel sicut ex materia & forma, quod etiam hîc non potest dici, cũ Deus neque materia neque forma alicuius corporis esse possit, ergo, &c. Sextò, & est cõfirmatio præcedentis rationis, Si diuinitas addatur humanæ naturæ sicut forma, faciet aliã naturã: & sic Christus nõ erit humanæ naturæ, sed alterius, hoc est falsum. ergo, &c. probatur assumptum. Forma est essentiale principium: subtractio autem vel additio alicuius essentialis principij speciẽ variat, & per consequens naturam mutat. declaratur in differentiis respectu diffinitionis, & vnitatibus respectu numeri. ergo, &c. Septimò, tũc non erit natura Christi in aliis hominibus. ergo non erit similis nobis secundum speciem, quod est contra Apostolum Hebr. 2. probatur consequentia, quia ea quæ non conueniunt in natura, non sunt similia secundum speciem. Octauò, si humanæ naturæ diuina adueniat quasi forma, oportebit quòd ex cõmixtione vtriusque quædam communis species resultet, quæ sit à multis participabilis. hoc est falsum, quia non est nisi vnus Iesus Christus Deus & homo, scilicet vnus numero, & non potest de pluribus verè dici. ergo, &c. probatur consequentia, quia ex forma & materia semper constituitur vna species quæ est prædicabilis de pluribus actu vel potẽtia, quantũ est de ratione speciei.

Vtrum diuinitas sit forma humanitatis & econtra.

CIRCA hanc probationem consequentiæ considerandum primò est, quòd per rationem speciei duo possumus intelligere, aut scilicet rationem importatam hoc nomine species, aut ratio nem illius naturæ quæ denominatiuè species dicitur, vt est ratio hominis, aut equi, aut alicuius huiusmodi. Primo ergo modo nõ accipitur hîc ratio speciei, sed secundo modo. Nam nulli dubium est, quòd speciei nõ repugnet secundum rationẽ huius nominis species de pluribus prædicari, cũ ratio huius nominis sit prædicari de pluribus numero distinctis: sed bene dubium esse potest quomodo illa natura sit species, cuius vnum tantùm inuenitur indiuiduũ: & ideo inquit sanctus Thomas quòd ex materia & forma constituitur species quæ est de pluribus prædicabilis quantum est de ratione speciei. id est, nulla talis species inuenitur, cui ex propria ratione repugnet de pluribus prædicari: sed si in vno tantùm inuenitur, hoc aliũde est, & nõ ex ratione sua propria. Considerandum secundò, quòd dupliciter possumus verba sancti Thomæ interpretari. Vno modo vt aliquid cõmune speciebus materialibus & immaterialibus dicatur. Alio modo vt aliquid dicatur speciebus materialibus proprium, de quibus vt aliquid dicatur in ipsa propositione sit mẽtio. Primo modo sensus est quòd omnis species quantũ ex ratione speciei est, siue materialis sit siue immaterialis, est prædicabilis de pluribus actu vel potentia, accipiendo potentiam non quæ dicat aliquid positiuum ex natura speciei, sed tãtùm non repugnãtiam. Et hoc vtique verum est, neque enim solis naturæ & speciei, inquantum est talis natura, talẽ ordinem habens in vniuerso, repugnat de pluribus prædicari: sed quòd de pluribus actu non prædicatur, est quia tota materia forma solis actuabilis sub vna forma continetur. Similiter, vt dicitur in quæst. de spir. artic. 8. ad 4. natura huius substantiæ separatæ non prohibetur esse in multis, ex eo quòd est natura in tali ordine rerum, sicut neque hæc albedo prohibetur habere sub se multa individua, ex eo quòd est albedo, sed quia est ecõtrario hæc albedo prohibetur habere sub se multas individuas, ex eo quòd est in hoc subiecto. Secũdo modo sensus est, quòd omnis species materialis est ex sua ratione prædicabilis de pluribus actu vel potẽtia, prout potentia dicit aliquid positiuũ, captitudinẽ naturæ ad hoc vt sit in pluribus, & de pluribus possit prædicari: & sic verum est & proprium materialibus speciebus. Verũ quidẽ, quia (vt patet ex doctr. sancti Thomæ in de ente & essentia) essentiæ rerum compositarũ ex eo quòd recipiunt esse in materia signata, diuiduntur ad diuisionẽ materiæ, & sic fiunt plura numero in eadem specie: vnde ipsi speciei conuenit vt possit esse in pluribus numero secundum materiam diuisibilis. si autem non inueniatur, hoc est, quia non inuenitur diuisio in materia, sed tota materia vna maneus sub vna forma coneluditur. Vnde si Deus aliam materiam solis faceret præter eam quam forma solis nunc existentis informat, natura & species solis in multis esset, & de multis prædicaretur. Proprium verò hoc est materialibus, quia licet naturæ immateriali ex ratione propriæ speciei non repugnet in pluribus esse, ipsa tamen non habet aptitudinem ad hoc vt sit in pluribus, quum non sit in alio receptibilis, nec per consequens ad diuisionem materiæ multiplicabilis. Videtur autem hæc secunda interpretatio magis literæ conuenire, licet & prima interpretatio sibi possit adaptari. Vltimò, si fuerũt duæ naturæ ante vnionẽ, sequitur quod vel anima vel corpus Christi vel vtrunque ante Christi incarnationem fuerint, quum humana natura ex anima & corpore cõstituatur. hoc autem per supradicta patet esse falsum, ergo &c.

Vtrum diuinitas sit forma humanitatis & econtra.

SED contra prædicta arguit potest ex dictis Io. de Ripa à Capreolo recitatis 3. sent. dist. 5. q. 2. probat enim quod diuinitatis essentia est vnita animæ Christi & corpori, vtrique parti & toti cõmunicans esse vt forma intrinseca: & arguit sic: Secundum Apostolum Colos. 3. in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, sed hoc non potest intelligi per solam vnionem ad hypostasin, vt distinguitur contra essentiam, quum hypostasis vt sic, non sit formaliter infinita vt per hoc quòd vnitur hypostasi, vniatur diuinitati. ergo communicatur sibi diuina essentia per vnionẽ secundum omnem perfectionem essentialẽ.

Vtrum diuinitas sit forma humanitatis & econtra.

Confirmatur primò: Per plenitudinem diuinitatis non potest intelligi nisi esse essentiale diuinum, vt patet per Magistrum tertio sententiarum, dist. 5. tale autem esse necesse est vt sit esse formale. ergo diuina natura in esse naturæ & formæ communicata est carni secũdum Apostolum. Confirmatur secundò. Nõ est caro Christi vnita diuinitati solùm in esse personæ, qui ex tali vnione non redditur homo Deus: ergo in esse diuinitatis, ergo in esse formæ.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est quòd sicut ponimus personam verbi vnitam esse humanitati: ita dicimus & ipsi humanitati esse diuinitatem vnitam, sed aliter & aliter. Nam persona vnita est humanitati tanquam subsistens in ipsa, eo modo quo suppositum in sua natura subsistit: diuinitas autem sibi vnita est tanquam in eodem supposito cum ipsa cõueniens. eadem enim persona verbi simul in vtraque natura subsistit, & est vtriusque naturæ suppositum. & ideirco dicitur quòd per incarnationem filij Dei facta est vnio in persona, non in essentia, quia videlicet factum est quòd persona verbi vna existẽs fit & humanæ & diuinæ naturę persona, non autẽ quòd vna natura sit alia, aut quòd ex vtraque sit aliqua alia natura constituta. sed licet sit facta vnio personæ diuinæ, & diuinæ naturæ cum humanitate, ista tamen vnio non est facta per informationem, qua scilicet aut persona diuina, aut diuina natura sit forma humanæ naturæ. Nam non est de ratione personæ quòd sit forma naturæ cuius est persona, sed tantùm quòd in ipsa subsistat, & ab ipsa denominetur formaliter & essentialiter talis. similiter non est de ratione eorum quæ in vno suppositio vniuntur, quòd vnum sit forma alterius, vt patet de albedine & dulcedine quæ vniuntur in lacte. Vnde conceditur quidem quòd in Christo diuinitas est vnita humanitati modo dicto: negatur autẽ quòd sit vnita per modum formæ dantis sibi esse.

AD rationem ergo dicitur quòd vtique in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis secundum omnem suam perfectionem essentialem, non tamen sic quòd humanitati sit diuina natura vnita per modum formæ & actus ad potentiam, sed quia in vno supposito conueniunt quod in vtraque natura subsistit.

Ad primam confirmationem dicitur quòd consequentia nulla est. licet enim esse diuinum quod est esse formale, sit vnitum humanitati, non tamen sequitur quòd sit sibi vnitum per modũ formæ actuantis intrinsecè, sicut licet anima quæ est forma, suis accidentibus vniatur, non tamen sequitur quòd vniatur eis per modum formæ, imò eis vnitur per modum subiecti. Ad secundam confirmationem dicitur primò quòd in Deo non est aliud esse personæ, & esse diuinitatis secundum rem, vt possit dici vnionem esse factam in esse personæ, nõ in esse essentiæ, si de esse actualis existentiæ intelligatur. Dicitur secundò, quòd si per esse personæ intelligatur ipsa persona, & per esse essentiæ ipsa essentia: vnio ista facta est in esse personæ tantùm, modo scilicet quo natura vnitur personæ, inquantum per ipsam suppositatur, id est, inquantum persona est ipsius naturæ suppositum, & in ea subsistit: non autem facta est vnio in esse diuinitatis, modo scilicet quo vna natura dicitur alteri vniri, aut videlicet quia vna transit in aliam, aut quia vna per aliam actuatur. Et cùm arguitur contra, quia ex tali vnione in esse personæ, non redditur homo Deus, negatur. nõ enim sic dicitur homo Deus, quasi natura humana sit actuata diuinitate, & sic facta Deus: sed quia idẽ suppositum quod est suppositum humanæ naturę, & dicitur homo, est etiam suppositũ diuinæ naturæ, & dicitur Deus. sic enim per vnionem in persona redditur homo Deus, inquãtum per ipsam suppositum diuinum sit etiam suppositum humanũ: ex quo sequitur dici posse quòd homo sit Deus. Dicitur tertiò, quòd ãquo modo posset cõcedi vnionem esse factam in esse diuinitatis, ad hũc scilicet sensum quòd humanitas & diuinitas in vna persona cõuenerunt, quæ in vtraque natura subsistit, & forma-

Universidad de Deusto
Biblioteca

liter per esse diuinitatis exisit. Sed tunc negatur vltima consequentia intenta, hæc scilicet, vnitur in esse diuinatis & in esse formæ, id est, quod est esse formæ. ergo diuinitas est forma actuans humanitatem. licet enim, vt dictum est, diuinitas sit forma, prout omnis actus quo aliquid denominatur tale, dicitur forma, & esse diuinitatis sit esse formæ: non tamen sequitur, si cum humanitate vniatur in vno supposito, quòd vniatur sibi tanquam forma ipsas formaliter actuans.

SED rursus remanet dubium. Nam supposito quòd humanitas non habeat proprium esse, vt videtur esse de mente san. Tho. sed trahatur ad esse diuini suppositi, non videtur posse negari diuinitatem esse formam humanitatis. Quod enim existit per esse alicuius formæ, illa forma informatur: cùm esse formæ nulli conueniat nisi per ipsam formam. esse enim albedinis nulli conuenit nisi ei quod per albedinem informatur. Si ergo humanitas Christi existit per esse diuini suppositi, quod est esse diuinitatis, relinquitur diuinitatem esse humanitatis formam.

Respondetur quòd quum existere propriè conueniat soli rei subsistenti, quæ scilicet alteri non inexistit neque sicut accidēs, neque sicut forma materialis, à materia scilicet dependens secūdum esse, natura autem non propriè existat, sed sit id in quo suppositum habet esse subsistens: esse actualis essentiæ non est, propriè loquendo, actus naturæ tanquam ipsam actuans, sed est actus suppositi subsistētis in natura. Vnde cùm dicitur naturam humanam trahi ad esse suppositi, non est sic intelligēdum quasi ad esse suppositi actuetur formaliter, sed quia suppositum diuinū subsistit in ipsa. ipsam enim trahi ad esse suppositi diuini, nihil aliud est quàm ipsam effici naturam diuini suppositi per esse diuinum subsistētis in ea. Patet ergo dubium procedere ex hac falsa suppositione quòd natura humana in Christo existat per esse suppositi tanquam per actum ipsam actuantem. hoc enim falsum est, sed dicitur existere, vt iam diximus, per esse suppositi, id est, esse naturam in qua suppositū habet esse subsistēs. Vnde inquit sanctus Tho. 3. quæst. 2. ar. 6. ad secūdum, quòd natura humana non est assumpta ad esse diuinū vt est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed prout est hypostasis vel persona.

De errore Macharij Antiocheni ponentis vnam tantùm voluntatem in Christo.

Cap. 36.

Idem 3. p. q. 18. ar. 1.

HERE autem in idem redire videtur & Macharij Antiochemi positio dicentis in Christo esse vnam tantùm operationem & voluntatem. Cuiuslibet enim naturæ est aliqua operatio propria: nam forma est operationis principium, secundum quā vnaquæque natura habet propriam speciem. vnde oportet quòd sicut diuersarum naturarum sunt diuersæ formæ, ita sint & diuersæ actiones. si igitur in Christo sit vna tantùm actio, sequitur quòd in eo sit vna tantùm natura: quod est Eutychianæ hæresis. relinquitur igitur falsum esse quòd in Christo sit vna tantùm operatio.

2 Item, in Christo est diuina natura perfecta, per quā substantialis est patri: & humana natura perfecta, secūdum quam est vnius speciei nobiscū. sed de perfectione diuinæ naturæ est voluntatem habere, vt in primo lib. ostensum est. similiter etiam de perfectione humanæ naturæ est quòd habeat voluntatem, per quam est homo lib. arb. oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

3 Adhuc, voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus. si igitur in Christo non fuit alia voluntas præter voluntatem verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus præter intellectum verbi: & sic redibit positio Apollinaris.

4 Amplius, si in Christo fuit tantùm vna voluntas, oportet quòd in eo fuerit solùm voluntas diuina. non enim verbum voluntatem diuinam quam ab æterno habuit, amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam nō pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset: cuius contrarium docet Apostolus Philipp. secundo dicens: Factus est obediēs patri vsque ad mortem: propter quod & Deus exaltauit illū.

5 Præterea, si in Christo voluntas humana nō fuit, sequitur quòd neque secundum naturam assumptam liberi arbitrij fuit. nā secundum voluntatem est homo liberi arbitrij. sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quę libero arbitrio carent. nihil igitur in eius actibus virtuosum & laudabile aut nobis imitandum fuit. frustra igitur dicit Mat. 11. Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde, & Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.

6 Adhuc, in vno homine puro quanuis sit suppositum vnus, sunt tamen plures & appetitus & operationes secundum diuersa naturalia principia. nam secundū rationalem partem inest ei voluntas: secūdum sensitiuā inest ei irascibilis & concupiscibilis, & rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. similiter autem & secundum oculum videt: secundum aurem audit: pedē ambulat: lingua loquitur: & mēte intelligit: quæ sunt operationes diuersæ. & hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solùm secundum diuersa subiecta operatiua, sed etiam secundum diuersa principia, quibus vnum & idem subiectum operatur: à quibus etiam operationes speciem trahunt. diuina verò natura multo plus distat ab humana quàm naturalia principia humanæ naturæ abinuicem. est igitur alia & alia voluntas & operatio diuinæ & humanæ naturę in Christo, licet ipse Christus sit in vtraque natura vnus.

7 Item, ex authoritate scripturæ manifestè ostēditur in Christo duas voluntates fuisse. dicit enim ipse Ioan. 6. Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatē eius qui misit me. & Lucæ 22. Non mea voluntas, sed tua fiat. ex quibus patet quòd in Christo fuit quædam voluntas propria eius præter voluntatem patris. manifestum est autem quòd in eo fuit voluntas quædam communis sibi & patri. patris enim & filij sicut est vna natura, ita etiam est vna voluntas. sunt igitur in Christo duæ voluntates. Idem autem & de operationibus patet. fuit enim in Christo vna operatio sibi & patri communis, cum ipse dicat Ioan. 5. quæcunque pater facit, hæc & similiter filius facit. Est autem in eo & alia operatio quæ non conuenit patri, vt dormire, esurire, comedere, & alia huiusmodi, quæ Christus humanitus fecit vel passus est, vt euangelistæ tradunt. nō igitur fuit in Christo vna tantū operatio. Videtur autem hæc positio ortum habuisse ex hoc quòd eius authores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter vnum, & ordine vnum. Viderunt enim volūtatem humanam in Christo omnino sub volūtate diuina ordinatam fuisse: ita quòd nihil volunrate humana Christus voluit nisi secundum quòd eum velle voluntas diuina disposuit. similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas diuina disposuit: secundum illud Ioan. 8. Quæ placita sunt ei, facio semper. Humana etiam operatio Christi quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur: sicut actio secundarij agentis consequitur efficaciam quandam ex principali agentis: ex quo contigit quòd quælibet eius actio vel passio fuit salubris. propter quod Dionysius humanam Christi operationem vocat theandricam, id est deiuirilem. & etiam quia est Dei & hominis. Videntes igitur humanā volūtatem & operationem Christi sub diuina ordinari infallibili ordine, iudicauerunt in Christo esse tantùm voluntatem & operationem vnam: quanuis non sit idem, vt dictum est, vnum ordine, & vnum simpliciter.

Super

Super cap. 36.

PERTINAX error fuit Macharij Antiocheni in Christo ponentis vnam tantùm operationem & voluntatem. Circa hunc autem duo facit san. Tho. Primò ipsum errorem confutat. Secundò ostendit vnde habeat ortum. Quantum ad primum arguit primò. Si sic est, sequitur in Christo vnam tantùm naturam esse, quod est Eutychianæ hæresis. probatur sequela, quia cum cuiuslibet naturæ sit aliqua operatio propria, eò quòd forma secundum quam vnaquæque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est vt sicut diuersarum naturarum sunt diuersæ formæ, ita sint & diuersæ actiones. Secundò. De perfectione diuinæ naturæ est voluntatem habere, & similiter de perfectione humanæ naturæ, cum homo sit liberi arbitrij. ergo &c. patet consequentia, quia in Christo est vtraque natura perfecta. Tertiò. Si in Christo non sit alia voluntas præter volūtatem verbi, sequitur quòd non sit in Christo alius intellectus præter intellectum verbi, & sic redibit positio Apollinaris. probatur sequela, quia voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus.

Quartò. Sequitur quòd Christus neque sibi neque nobis sua passione meruit, quod est contra Apostolum Philip. 2. probatur sequela, quia si in Christo fuit vna tantùm voluntas, oportet vt illa fuerit diuina. neque enim verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

Verbum non habuit ortum à Macharij errore.

ADVERTENDVM, quia sanct. Tho. habet hic pro incōuenienti quòd Christus neque meruerit sibi, neque nobis per suam passionem, quòd vt habetur tertia quæst. 19. ar. 3. & tertio sentent. distinct. 18. quæst. 1. artic. 4. & sexto, aliter nobis meruit Christus, & aliter sibi. nobis enim meruit deletionem peccati, gratiæ infusionem, & cælestis sanuæ apertionem: sibi autem hæc non meruit, quia hoc dignitatem Christi diminueret, sed tantū quæ ad gloriā corporis pertinent, vt est immortalitas & impassibilitas, & ea quæ ad eius excellentiam pertinent exteriorem, vt est ascensio, veneratio, & alia huiusmodi.

Quintò. Sequitur quòd Christus secundum naturam assumptam liberi arbitrij non fuerit, cum homo liberi sit arbitrij secundum voluntatem, & per consequens quòd Christus homo non agebat ad modum hominis, sed ad modum brutorum quæ libero arbitrio carent, & vlterius quòd nihil in eius operibus laudabile & virtuosum ac nobis imitandū fuit, & sic frustra dicitur Matth. vndecimo. Discite à me &c. & Ioan. 13. Exemplum dedi &c. Sextò. Operationes diuersæ multiplicantur non solùm secundum diuersa substantia, sed etiam secundum diuersa principia quibus vnum & idem subiectum operatur, & ea quibus etiam operationes speciem trahunt. in vno enim homine puro, quanuis sit vnus supposito, sunt tamen plures appetitus & operationes secundum diuersa naturalia principia. est enim in eo voluntas irascibilis & concupiscibilis, & naturalis appetitus. Item secundum oculum videt, secundum aurem audit, &c. sed diuina natura multo plus distat ab humana quàm naturalia principia humanæ naturæ abinuicem, ergo & cætera.

Septimò. In Christo fuit voluntas communis sibi & patri, sicut & natura, & fuit in ipso voluntas propria præter voluntatē patris, vnde ipse dicit Ioan. sexto, Descendi &c. & Lucæ vigesimosecundo, Nō mea &c. Similiter in ipso fuit vna operatio sibi & patri communis, vnde dicitur Ioan. 5. Quæcunque pater &c. Fuit etiam in eo alia operatio quæ non conuenit patri, vt esurire, dormire, & huiusmodi, ergo & cætera.

Quantum ad secundum, inquit san. Tho. hanc positionem videri habuisse ortum ex eo quòd eius authores nescierunt distinguere inter simpliciter vnum, & vnum ordine. Videntes enim voluntatem humanam & operationem Christi sub diuina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quòd eum velle voluntas diuina disposuit, iuxta illud Ioan. octauo, Quæ placita sunt &c. & quòd humana operatio eius quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur. propter quod eius quælibet actio & passio salubris fuit. vnde & Dionys. eam vocat theandricam, id est deiuirilem, & etiam quia est Dei & hominis, iudicauerunt in Christo esse vnam tantùm voluntatem & operationem, cum tamen ibi tantum vnitas ordinis inueniatur.

Ordo vnitatis humanæ voluntatis ad diuinam.

ADVERTE, quòd hæc dictio theandrica componitur ex theos, quod est Deus & andricos, quod virilem significat, ideo bene interpretatur san. Th. operationem theandricam, operationē deiuirilem, aut operationem Dei & hominis.

ADVERTENDVM autem ex doctrina sancti Thomæ tertia parte quæstione decimanona, articulo primo, ad primū, & tertio sententiarum distinctione decimaoctaua, quæstione prima articulo primo ad primum, quòd Diony. secundo cap. diuinorum nominum, diuinam operationem vocat theandricam, siue deiuirilem, non quia ponat vnam simpliciter operationem humanitatis & deitatis in Christo, sed quia diuina eius operatio vtitur humana, & humana participat virtutem diuinæ operationis.

Christus non habuit duas operationes, sed vnam tantum operationē in Christo.

ADVERTENDVM etiam, quòd isti hæretici ponentes vnam operationem in Christo, vt dicitur tertia parte loco allegato, considerantes quòd vbi sunt plura agentia ordinata, inferius mouetur à superiori, & ex parte ipsius operationis primi est vna operatio, ex parte verò ipsorum quæ mouentur, est diuersitas in operatis: quia in Christo humana natura regitur à diuina, dixerunt quòd eadem est operatio & indifferens ex parte ipsius diuinitatis, inquantum ipsa diuinitas omnem operationem in Christo agebat, & sic omnis eius operatio erat diuina, sunt tamen diuersa operata inquantum diuinitas aliud agebat per seipsam: sicut quòd portabat omnia verbo virtutis suę: aliud autem per humanam naturā, sicut quòd ambulabat. sed in hoc decipiebantur, quia licet operatio quæ est rei solùm secundum q̄ mouetur ab alio, non sit fortè alia præter operationem mouentis ipsum: sicut facere scamnum nō est operatio securis alia ab operatione artis: operatio tamen quæ est rei motæ secundum propriam eius formam non pertinet ad mouentem nisi inquantum vtitur huiusmodi re ad suam operationem. vnde alia est operatio mouentis, & alia operatio moti: sicut alia est operatio ignis, & alia operatio fabri vtentis igne ad calefaciēdum ferrum. quia igitur in Christo humana natura habet propriā formam & propriā virtutē qua operatur, & similiter diuina: ideo alia & alia est operatio vtriusque, licet diuina natura vtatur operatione humanæ naturæ, ex quo vnitatem quandam ordinis habent, non autem vnitatem simpliciter, vt hic dicitur.

Christus nihil voluit humana voluisse, nisi secundum quòd voluntas diuina disponit.

SED circa id quod ait S. Thomas, Christum nihil voluntate humana voluisse, nisi secundum quòd voluntas diuina disponit eum velle: dubium occurrit, quia ipse videtur oppositum dicere cum ait ad patrem, Non quod volo, sed quod tu. Vnde D. Augustinus cōtra Maximianū dixit, quòd ex his verbis ostendit Christus aliud se voluisse quàm pater. Dupliciter autem ad hoc responderi potest ex doctr. sancti Thomæ. 1. q. 18. ar. 5. & 3. sen. dist. 17. art. 2. Primò, quòd cùm in Christo multiplex voluntas fuerit secundum humanam naturam, scilicet volūtas sensualitatis quæ participatiuè voluntas dicitur: & voluntas rationalis considerata vt natura, eademque voluntas rationalis considerata vt ratio: dictum hoc sancti Thomæ intelligitur de voluntate rationali vt ratio est, qua scilicet aliquid in ordine ad finem: dictum autem ipsius Christi intelligitur de voluntate sensualitatis & de voluntate rationali vt natura. Secundò, respondeti potest, quòd dictum sancti Thomæ non intelligitur de conformitate voluntatum in volito, quia aliud volebat voluntas sensualis & voluntas vt natura, quàm vellet voluntas diuina, quo modo intelligitur dictum saluatoris: ista enim volebat ipsum pati & mori, illa autem volebat eum non pati & non mori: sed de conformitate quantum ad actum volendi. Volebat enim diuina voluntas vt illum actum volendi haberet voluntas sensualis, & voluntas vt natura, quia ille est eorum proprius actus, vt scilicet voluntas sensualis refugiat malum naturæ, & voluntas vt natura refugiat quod absolutè consideratum est malum. Vnde non dixit sanctus Thomas absolutè: Nihil voluit Christus voluntate humana, nisi quod voluntas voluit, sed nisi quod voluntas diuina eam velle disposuit.

Contra eos qui dixerunt ex anima & corpore non esse aliquid vnum constitutum in Christo.

Cap. 37.

EX præmissis igitur manifestum est q̄ in Christo est tantùm vna persona secundū fidei assertionem, & duæ naturæ, contra id quod Nestorius & Eutyches posuerūt. Sed quia hoc alicnū videtur ab his quæ naturalis ratio experitur: fuerunt quidam posteriores talē de vnione positionem asserentes. quia enim ex vnione animæ & corporis constituitur homo, sed ex hac anima & ex hoc corpore hic homo: quod præter hypostasin vel personam hypostasin & personam designat: volentes euitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasin vel personam verbi, dixerunt quòd anima & corpus non fuerunt vnita in Christo. nec ex eis aliqua hypostantia facta est: & per hoc Nestorij hæresim vitare

Positio erronea.

Universidad de Deusto
Biblioteca

solebãt. Rursus, quia hoc impossibile videtur, quòd aliquid sit subst ãtialis alicui, & non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius: verbũ autẽ omnino immutabile est: ne cogerentur ponere animã & corpus assumpta pertinere ad naturã verbi quã habuit abæterno, posuerunt quòd verbum assumpsit animam humanam & corpus modo accidentali: sicut homo assumit indumentum: per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed hæc positio omnino doctrinæ fidei repugnat. anima enim & corpus sua vnione hominem constituunt. forma enim materiæ adueniens speciem constituit. si igitur anima & corpus non fuerint in Christo vnita, Christus non fuit homo: contra Apost. dicentem 1. Tim. 2. Mediator Dei & hominũ homo Christus Iesus.

2 Item, vnusquisque nostrũ ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali cõstitutus. si igitur Christus nõ ea ratione dicitur homo, sed solùm quia habuit animã & corpus, licet nõ vnita: æquiuocè dicetur homo, & non erit eiusdẽ speciei nobiscum: contra Apo. dicentem Heb. 2. quòd debuit per omnia fratribus assimilari.

3 Adhuc, non omne corpus pertinet ad humanã naturam, sed solùm corpus humanum: non autem est corpus humanum nisi quod est per vnionem animæ rationalis vinificatũ. neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro, & os, anima separata dicuntur nisi æquiuocè. non igitur poterit dici quòd verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animæ non vnitum assumpsit.

4 Amplius, anima humana naturaliter vnibilis est corpori. Anima igitur quæ nunquam corpori vnitur ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia quod est præter naturã, non potest esse semper. si igitur anima Christi non est vnita corpori eius ad aliquid constituendum, relinquitur quòd non sit anima humana: & sic in Christo non fuit humana natura.

5 Præterea, si verbũ vnitum est animæ & corpori accidentaliter sicut indumento: natura humana non fuit natura verbi. verbũ igitur post vnionem non fuit subsistẽs in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere. quod quia Eutyches dixit, in Chalcedonensi synodo est damnatus.

6 Item, indumenti passio non refertur ad indutũ. non enim dicitur homo nasci quãdo induitur, neque vulnerari si vestimẽtum laceretur. si igitur verbum assumpsit animam & corpus sicut homo indumentũ: non poterit dici ϕ Deus sit natus aut passus propter corpus assũptũ.

7 Adhuc, si verbũ assumpsit humanã naturam solùm vt indumentũ, quo posset hominum oculis apparere: frustrà animam assumpsisset, quæ secundum suam naturam inuisibilis est.

8 Amplius, secũdum hoc non aliter assumpsisset filius carnem humanã, quã spiritus sanctus colũbæ speciem in qua apparuit: quod patet esse falsum. nã spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre secundũ naturam assumptam. Item, si quis diligenter consideret ad hanc positionem, diuersarum hæresum inconuenientia sequuntur. Ex eo enim quòd dicit filium Dei vnitum animæ & carni accidentali modo, sicut hominem vestimento: conuenit opinioni Nestorij, qui secũdum inhabitationem verbi Dei, hanc in homine vnionem esse factam asseruit. non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solùm per gratiam inhabitãtem. Ex hoc etiam quòd dixit accidentalem vnionem verbi ad animam & carnem humanam, sequitur ϕ verbum post vnionem non fuit subsistens in duabus naturis: quod Eutyches dixit. nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter vnitur. Ex eo verò quòd dicit animam & carnem non vniri ad aliquid cõstituendum, conuenit partim quidem cum Arrio & Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali: & partim cum Manichæo, qui posuit Christum non verũ hominẽ, sed phantasticum fuisse. Si enim anima non est vnita carni ad alicuius constitutionẽ, phantasticũ erat quod videbatur in Christo, similiter aliis hominibus ex vnione animæ & corporis cõstitutis. Sũpsit autẽ hæc positio occasionem ex verbo Apost. dicẽtis Philipp. 2. Habitu inuẽtus vt homo. non enim intellexerunt hoc secũdum metaphoram dici. quæ autẽ metaphoricè dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse: habet igitur natura humana assumpta quandam indumenti similitudinem, inquantum verbum per carnẽ visibilẽ videbatur, sicut homo videtur per indumentum: non autem quantum ad hoc quod vnio verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

Super cap. 37.

QVARTVS error fuit quorundam, qui videntes quòd ponere vnam tantùm personam in Christo, & duas naturas, vt fides asserit contra Nestorium & Eutychetem, videtur alienum ab iis quæ natura ratio experitur, talem de vnione positionem asseruerunt. ne enim cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasin præter personam verbi, vt Nestorius, dixerũt quod anima & corpus non fuerunt vnita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est. ne autem cogerẽtur ponere animam & corpus assumpta pertinere ad æternã naturam verbi, posuerũt verbum illa modo accidẽtali assumpsisse, sicut homo assumit indumentum, volẽtes per hoc errorem Eutychetis excludere. Circa autem hunc errorem sic procedit 3. Th. Primò quidem ipsum reprobat: secundò, remouet eius fundamentum. Quantum ad primum arguit primò sic. Ex hac positione sequitur quòd Christus nõ fuit homo, cõtra id quod habetur 1. ad Tim. 2. Mediator Dei &c. ergo &c. patet sequela, quia anima & corpus sua vnione cõstituunt hominẽ. Nam forma aduenies materiæ cõstituit speciem. Secundò, Christus æquiuocè dicetur homo, & non erit eiusdem speciei nobiscum, quia vnusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali & corpore constitutus: hoc autem est contra Apost. Heb. 2. ergo &c. Tertiò, sequitur quod Christus non assumpsit naturam humanam, quia non omne corpus pertinet ad humanã naturam, sed tantũ corpus humanum. nõ est autẽ corpus humanum, nisi quod est per vnionem animæ rationalis vinificatum.

ADVERTENDVM quod ista positio dicebat Christum humanã naturã assumpsisse, quia eius partes essentiales assumpsit, scilicet animã & corpus, licet separatas: & ideo ostendens sanct. T. quod nõ assumpsit corpus humanũ, quod est pars naturæ humanæ, si assumpsit animam & corpus separata, optimè cõcludit contra ipsos quod humanã naturam etiam iuxta eorũ positionem non assumpsit. Quartò, sequitur quòd anima Christi non sit anima humana: & per consequens in Christo non fuit humana natura. probatur consequentia. Anima humana est naturaliter vnibilis corpori. ergo anima quæ nũquam vnitur corpori ad aliquid constituendũ non est anima humana, quia quod est præter naturam, non potest esse semper: sed anima Christi secundum hanc positionem nũquam vnitur corpori: ergo non est anima humana. *Quod est præter naturam, non potest esse semper.*

CIRCA istam propositionem. Quod est præter naturã, nõ potest semper esse: aduertendum secundum doct. sancti Thomæ de verit. q. 24. art. 10. ad primũ quod dupliciter cõtingit aliquid esse contra naturam. Vno modo, quia est contra inclinationem habentis sufficiens principiũ naturale ad oppositũ, ex quo illud de necessitate consequitur nisi impediatur, sicut moueri sursum est contra naturam grauis. Alio modo, quia est contra inclinationem naturalem alicuius non habentis tamen in se sufficiens principium naturale ad oppositum: sicut mulierem esse absque prole. licet enim sit naturale mulieri eõcipere filium, hoc tamẽ non potest nisi suscepto viri semine. id quod est cõtra naturam primo modo non potest semper esse, vt est de mente Aristotelis primo cæli: sed bene quod est contra naturam secundo modo. propositio ergo sancti Thomæ habet veritatem de eo quod est præter naturam primo modo. Conuenit autem hic sensus proposito, quia forma quæ est naturaliter vnibilis corpori, habet in se sufficiens principiũ formale ad corporis vnionem, dum in esse producitur ab agente, & non requiritur aliquid aliud ad eius vnionem, per quod perficiatur ad hoc vt vniri possit.

Quintò,

Quintò, arguitur contra secũdum eorum dictum, verbum est vnitum animæ & corpori accidentaliter sicut indumento, ergo natura humana non fuit natura verbi. ergo post vnionem verbũ non fuit subsistens in duabus naturis. Sextò, non poterit dici ϕ Deus sit natus, aut passus, propter corpus assumptũ. non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Septimò, si verbum assumpsit naturam humanam, vt indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustrà animã assumpsisset, quæ secũdũ naturã suã est inuisibilis.

Octauò, non aliter assumpsisset filius carnem humanã quàm spiritus sanctus columbæ speciem, in qua apparuit, quod est falsum, quia spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre secundum naturam assumptam. Vltimò, ad hanc positionem diuersarũ hæresum inconuenientia sequuntur. ergo &c. probatur assumptum, quia ex eo quòd dicit filium Dei vnitũ animæ & carni accidentaliter, conuenit cum opinione Nestorij ponentis hanc vnionem esse factam secundum inhabitationem verbi Dei. Sequitur etiam quòd verbum Dei non fuit subsistẽs in duabus naturis, quod Eutyches posuit. Ex eo verò quòd dicit animam & carnem non vniri ad aliquid constituendum, conuenit partim quidem cum Arrio & Appollinari, ponẽtibus corpus Christi non esse animatum anima rationali: partim verò cum Manichæo ponente Christum non fuisse verum hominem, sed phantasticum. Quantum ad secũdum inquit sanctus Thomas quòd hæc positio occasionem sumpsit ex verbis Apostoli dicentis Philipp. 2. Habitu inuẽtus vt homo. sed respondet quòd hoc secundum metaphoram dictum est quantum ad aliquid. habet enim natura humana assumpta quandam similitudinem indumenti, inquãtum per carnem visibilem videbatur verbum, sicut homo per indumentum videtur, non autem quia eius vnio fuerit modo accidentali.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, tertia parte, quæst. 2. artic. 6. & tertio sententiarum, distinct. 6. quæst. 3. artic. 2. quòd secundum Damascenum in tertio libro, & vt etiã hic dicitur, ea quæ secundum metaphoram dicuntur, non oportet quantum ad omnia similia esse. ideo cùm metaphoricè dicatur Christus habitu inuentus vt homo, non est necesse quantum ad omnia eius humanitatem assimilari habitui, sed quantum ad aliqua: quantum enim ad tria assimilatur. Primò quidem quia aduenit personæ diuinæ post eius esse cõpletum, sicut indumẽtum aduenit homini. Secundò, quia est in se substantia, & alteri aduenit, sicut & vestis est substantia in se, & homini aduenit. tertiò, quia melioratur ex vnione ad verbum, & non mutat verbum, sicut vestis formatur secundum formam induti, & ipsum non mutat. Differt autem, quia indumentum non assumitur ad esse induti, sed bene humanitas assumitur ad esse diuini suppositi: propter quod non dicitur sibi vniri accidentaliter, sed essentialiter, quamuis indumentum accidentaliter adueniat induto.

Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo suppositа in vna persona Christi.

Cap. 38.

HANC igitur positionem propter prædicta inconuenientia alij quidam virantes posuerunt ex anima & carne in Domino IESV CHRISTO vnam substantiã constitutam esse ex il. hominem quendam eiusdem speciei aliis hominibus: quem quidem hominẽ vnitum dicunt verbo Dei: non quidem hominem vnitũ dicũt verbo Dei: non quidẽ in natura, sed in persona: vt scilicet sit vna persona verbi Dei & illius hominis. Sed quia homo ille quædam indiuidua substantia est: quod est esse hypostasin & suppositũ: dicunt quidẽ in Christo esse alã hypostasin illius hominis & verbi Dei: sed vnã personã vtriusque: ratione cuius vnitatis dicunt verbum Dei de homine illo prædicari, & hominẽ illũ de verbo Dei: vt sit sensus, verbũ Dei est homo. i. persona verbi Dei est persona hominis, & econuerso. & hac ratione quicquid de verbo Dei prædicatur, dicũt de homine illo posse prædicari, & econuerso, cum quadẽ tamen replicatione: vt cũ dicitur, Deus est passus: sit sensus, homo qui est Deus, propter vnitatem personæ est passus: & homo creauit stellas. i. ille qui est homo. Sed hæc positio de necessitate in errorẽ Nestorij dilabitur. Si enim differentia personæ & hypostasis attendatur, inuenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quædam pars eius. nihil enim aliud est persona quàm hypostasis talis naturæ. s. rationalis. quod patet ex diffinitione Boetij dicẽtis quòd persona est rationalis naturæ indiuidua substãtia. ex quo patet quòd licet nõ omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanæ naturæ persona est. Si igitur ex sola vnione animæ & corporis cõstitura est in Christo quædam substantia particularis, quæ est hypostasis. ille homo: sequitur quòd ex eadem vnione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duæ personæ: vna illius hominis de nouo constituta, & alia æterna verbi Dei. quod est Nestorianæ impietatis. *tio in lib. de duabus naturis & vna persona Christi.*

2 Item, etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamẽ idẽ est hypostasis verbi Dei quod persona. si igitur hypostasis verbi Dei nõ est illius hominis, neque etiam persona verbi Dei erit persona illius hominis: & sic falsum erit quod dicunt, quòd persona illius hominis est persona verbi Dei.

3 Adhuc, dato quòd persona esset aliud ab hypostasi verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inueniri, nisi quòd persona supra hypostasin addit proprietatem aliquam. nihil enim ad genus substantiæ pertinẽs addere potest: cùm hypostasis sit potissimum in genere substantiæ quod dicitur substantia prima. si igitur vnio facta est secundum personam, & non secundum hypostasin: sequitur quòd non sit facta vnio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem: quod iterum redit in errorem Nestorij.

4 Amplius, Cyrillus dicit in epistola ad Nestorium, quæ est in Ephesina synodo approbata: Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam vnitum ex Deo patre verbũ, vnúmque esse Christum cum sua carne: eundem videlicet Deum simul & hominẽ, anathema sit. & ferè vbique in synodalibus scripris hoc errori Nestorij deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

5 Præterea Damascenus in tertio lib. *dicit, Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam vnionem: non secundum *prosopon. i. personam, vt Dei inimicus dicit Nestorius: sed secundum hypostasin. vnde patet expressè quòd hæc fuit positio Nestorij, confiteri vnam personam, & duas hypostases. *cap. 12. *aliàs prosopicam.

6 Item, hypostasis & suppositum oportet idem esse. nã de prima substãtia quæ est hypostasis, omnia alia prædicantur. s. & vniuersalia in genere substantiæ, & accidẽtia secũdum Philos. in prædicamentis. si igitur in Christo sint duæ hypostases, & per conseq. & duo suppositа.

7 Adhuc, si verbum & homo ille suppositо differunt, oportet quòd suppositо homine illo nõ supponatur verbũ Dei, nec econuerso: sed distinctis suppositis necesse est & ea quæ de ipsis dicuntur, distingui. nam suppositо hominis non subueniunt prædicta diuina nisi propter verbum, neque econuerso. separatim igitur accipienda erunt quæ de Christo in scripturis dicuntur, diuina scilicet & humana: quod est contra sententiam Cyrilli in synodo confirmatam, dicentis: Si quis personis duabus vel subsistentiis vel eas quæ sunt in euangelicis & apostolicis scripturis impartit voces, aut de Christo à sanctis dictas, aut ab ipso de se, & quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam verò velut Deo docibiles soli ex Deo patre verbo, anathema sit.

8 Amplius, secundum positionem prædictam, ea quæ verbo Dei conueniunt per naturam, de illo homine nõ dicerentur nisi per quandam associationem in vna persona. hoc enim significat replicatio interposita cùm sic

Universidad de Deusto
Biblioteca

exponũt,homo ille creauit stellas.i.filius Dei qui est homo ille,& sic de aliis huiusmodi: vnde cùm dicitur,homo ille est Deus,sic intelligitur: verbum Dei qui est homo ille, Deus existit.Huiusmodi autem locutiones condẽnat Cyrillus, dicens, Siquis auder dicere assumptum hominem adorari oportere, Dei verbo conglorificari,& coappellari Deum quasi alterum alterius.id enim quod est semper,quotiens additur,hoc intelligi cogit: & non magis vna adoratione honorificat Emanuelem,& vnam ei glorificationem adhibet, secundum quòd factum est caro verbum:anathema sit.

9 Præterea, si homo ille supposito est aliud à Dei verbo,non potest ad personã verbi pertinere nisi per assumptionẽ qua assumptus est à verbo,sed hoc est alienũ a recto sensu fidei.dicitur enim in Ephesina synodo ex verbis Felicis papæ & martyris: Credimus in Deũ nostrum Iesum de virgine Maria natũ,quia ipse est Dei sempiternus filius & verbũ:& non homo à Deo assumptus,vt alter sit præter illũ.neque enim hominẽ assumpsit Dei filius, vt sit alter præter ipsum: sed Deus existẽs perfectus factus simul & homo perfectus incarnatus est de Virgine.

10 Item quæ sunt plura supposito, simpliciter plura sunt:nec sunt vnum nisi secundũ quid.si igitur in Christo sũt duo suppositi, sequitur quòd sit simpliciter duo, & non sit vnum,nisi secundum quid: quod est tollere Iesum: quia vnumquodque inrantum est, inquantum vnum est.quod igitur non est simpliciter vnum,non est simpliciter ens.

Super cap. 38.

VINTVS error fuit eorum qui volentes prædictã positionem vitare,dixerunt in Christo ex anima& carne in Domino Iesu Christo vnam subsistantiam constitutam esse.s.hominem, & hunc vnitum esse verbo, non in natura, sed in persona: sed quia est substantia quædam indiuidua,quod est esse hypostasin vel suppositum, dicunt quidem in Christo aliam esse hypostasin illius hominis, & aliam verbi Dei, sed vnam personam vtriusque,ratione cuius vnitatis verbum Dei de illo homine prædicatur, & ipsum de verbo Dei,vt sit sensus,verbum Dei est homo.i.persona verbi Dei est hominis persona,& econuerso : & hac ratione quicquid de verbo Dei prædicatur, dicunt de homine illo prædicari posse, & econuerso, eum quidem tamen replicatione, vt cùm dicitur Deus est passus,sit sensus, homo qui est Deus propter vnitatem personæ,est passus, & sic de aliis. Contra hanc positionem arguit S.Th.ostendens hanc positionem de necessitate in errorẽ Nest.dilabi,& arguit primò sic: Omnis hypostasis humanæ naturæ est persona. ergo si ex sola vnione animæ & corporis constituta est in Christo hypostasis, sequitur q ex eadem vnione constituta est persona:& sic in Christo erunt duæ personæ,quod est Nestorianæ impietatis.

CIRCA id quod inquit S.Thomas personam esse quãdam partem hypostasis, attendendum est q intelligitur de parte subiectiua.Hypostasis enim est quid cõmunius quàm persona,cùm dicatur hypostasis de omni subsistente completo in quacunque natura sit:persona autem dicatur de subsistente in natura rationali tantùm.Vnde omnis persona est hypostasis, non autem omnis hypostasis est persona,sed tantùm hypostasis rationalis siue intellectualis naturæ.

Secũdò,idẽ est hypostasis verbi Dei quod persona.ergo si hypostasis verbi Dei nõ est hypostasis illius hois,neque eius persona erit illius hois persona:cui oppositũ dicũt. Tertiò,dato q persona esset aliud ab hypostasi,hoc non posset esse nisi quia supra hypostasin addit proprietatem aliquam. nihil enim ad substantiam pertinens addere potest, cùm hypostasis sit completissimũ in genere substantiæ,quod dicitur substantia prima. ergo vnio non erit facta nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem,quod etiam in errorem Nestorij redit. Quartò,in epistola Cyrilli ad Nestorium in Ephesina synodo approbata, & ferè in omnibus synodalibus scriptis hoc errori Nestorij deputatur,qui in Christo duas posuit hypostases, ergo &c. Quintò, Damascenus in tertio libro huic errorem attribuit Nestorio cùm inquit,ex duabus naturis perfectis dicimus esse factã vnionem,non prosopicã Dei, id est,personalem, vt Dei inimicus dixit Nestorius,ergo &c. Sextò,sequitur in Christo duo esse supposita,quia hypostasis & suppositum idem sunt,quum de prima substãtia quæ est hypostasis,omnia alia prædicentur,scilicet vniuersalia in genere substantiæ,& accidentia, vt dicitur in prædicamentis.

Quid distat suppositi nomen à quod nomine hypostasis.

ATTENDENDVM de mente S.Tho. tercio sententiarum,dist.6.q.1.ar.2.quòd hoc nomen suppositum, significat naturam particularem in ordine ad naturam cõmunem,inquantum subsistit in ea:hoc verò nomen hypostasis,naturam participatam significat,vt naturæ proprietatibus subiacet. propter hoc dixit hypostasin & suppositum idem esse,quia de prima substantia quæ est hypostasis,vniuersalia de genere substantiæ prædicãtur,& accidentia. ex primo enim habet nomen suppositi,ex secundo verò nomen hypostasis. Septimò,si verbum & homo illi suppositio differũt,separatim accipienda erunt quæ de Christo in diuinis dicuntur,diuina.s.& humana:quod est contra sententiam Cyrilli in synodo approbatam.probatur sequela, quia tunc supposito illo homine non supponetur verbum Dei,nec econuerso.distinctis autem suppositis,scilicet verbi & hominis, necesse est & ea quæ de ipsis dicuntur distingui,cùm suppositio hominis non conueniant prædicata diuina nisi propter verbũ, neque econuerso.

Quare prædicata diuina & humana dicuntur de Deo,& quare de Christo homine dicantur.

ADVERTENDVM quòd ratio quare prædicata diuina & humana dicatur de homine,& eadẽ dicantur de Deo, est, quia nomine Christi Dei & nomine Christi hominis,idem suppositum supponitur ,quod est suppositũ humanæ & diuinæ naturæ. Quia enim humana dicũtur de Deo Christo,verum dicitur,quia Christus Deus supponit pro suppositio humanæ naturę quod est etiam diuinæ naturæ suppositũ.quia etiam de Christo homine dicuntur diuina,verum dicitur,quia supponitur suppositum diuinum,quod est etiã humanæ naturæ suppositum:& sic vnitas suppositi facit vt de eodẽ Christo simul & diuina & humana dicantur.si ergo tollatur ista vnitas suppositi, diuina non poterunt dici de Christo homine,sed tãtùm de Christo Deo:& humana non poterunt dici de Christo Deo,sed tantùm de Christo homine:& hoc est huius rationis fundamentum. Octauo, ea quæ verbo Dei conueniunt per naturam,de illo homine nõ dicerentur,nisi per quandam associationem in vna persona.hoc enim significat illa replicatio interposita,cùm exponuntur,homo ille creauit stellas.i.filius Dei qui est homo ille.sic enim exponetur,homo ille est Deus.i.verbum Dei qui est homo ille, est Deus.Sed huiusmodi locutiones condẽnat Cyrillus, ergo &c.

Nonò,sequitur quòd homo ille non posset ad personam verbi Dei pertinere, nisi per assumptionem qua assumptus est à verbo:sed hoc est alienum à recto sensu fidei, vt patet ex dictis in Ephesina synodo,ergo &c.

ADVERTENDVM quòd licet sit verum de humana natura quod nõ pertinet ad personã verbi nisi per assumptionẽ à verbo:de homine tamen illo qui est hypostasis & suppositũ hominis in Christo,hoc verum non est.Non enim hypostasis hominis pertinet ad verbi personam,quia sit à verbo assumpta,sed quia est ipsamet hypostasis & persona verbi,cùm secundum rectam fidem eadem sit hypostasis humanæ & naturæ diuinæ in Christo. Decimò, sequitur quòd Christus sit simpliciter duo, & vnum tantùm secundũ quid,quòd est soluere & diuidere Iesum:& sic non erit simpliciter ens, cùm intantum vnusquodque sit ens,inquãtum est vnum.probatur sequela,quia quæ sunt plura supposito,sunt simpliciter plura,nec sunt vnum nisi secũdum quid. Quomodo Christus sit vnus & vnum simpliciter,non potestque dici duo,ostendit abundè S.Thomas.3.q.17.art.1.& 3.sen. dist.6.q.2.art.1.

Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi.

Cap. 39.

EX supradictis igitur manifestum est q secundũ catholicæ fidei traditionẽ oportet dicere quòd in Christo sit vna natura diuina perfecta, & humana natura perfecta ex anima scilicet rationali & humana carne cõstituta;& quòd hæ duæ naturæ vnitæ sunt in Christo nõ per solã inhabitationẽ, neque accidẽtali modo, vt homo vnitur vestimẽto:neque in sola personali habitudine & proprietate;sed secundũ vnã hypostasin, & suppositũ vnũ.Hoc enim solùm modo saluari possũt ea quæ in scripturis circa incarnationẽ traduntur.cum enim scriptura sacra indistinctè quæ sunt Dei, homini illi attribuat:& quæ sunt illius hominis, Deo, vt ex præmissis patet,

tet, oportet vnum & eundem esse de quo vtraque dicẽtur. sed quia opposita de eodem secũdum idem dici verè non possunt : diuina autem & humana quæ de Christo dicuntur,oppositionem habẽt, vt pote passum & impassibile,mortuum & immortale,& cætera huiusmodi, necesse est quòd secundum aliud & aliud diuina & humana prædicentur de Christo. sic igitur quantum ad id de quo vtraque prædicantur, non est distinctio faciendа:sed inuenitur vnitas. quantum autem ad id secundũ quod prædicantur,distinctio est faciendа:naturales autẽ proprietates prædicantur de vnoquoque secundũ eius naturam:sicut de hoc lapide ferri deorsum secundũ naturam grauitatis. cùm igitur aliud & aliud sit secundum quòd diuina & humana prædicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas incõfusas & impermixtas:id autẽ de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiæ pertinentem, est hypostasis & suppositũ illius naturæ. quia igitur indistinctum est & vnum id de quo humana & diuina prædicãtur circa Christum , necesse est dicere Christum esse vnam hypostasin,& vnum suppositũ humanæ & diuinæ naturæ.sic enim verè & propriè de homine illo prædicabuntur diuina, secundũ hoc quòd homo ille importat suppositum non solùm humanæ naturæ,sed diuinæ: & econuerso de verbo Dei prædicantur humana inquãtum est suppositum humanæ naturæ. Ex quo etiam patet quòd licet filius sit incarnatus, non tamen oportet patrem vel spiritum sanctum esse incarnatum : cùm incarnatio non sit facta secundũ vnionem in natura in qua tres personæ diuinæ conueniunt , sed secundum hypostasin & suppositum , prout tres personæ distinguuntur. & sic sicut in trinitate sunt plures personæ subsistentes in vna natura,ita in mysterio incarnationis est vna persona subsistens in pluribus naturis.

Super cap. 39.

EXCLVSIS falsis circa Christi incarnationẽ opinionibus ostendit sanctus Thomas quid secundum catholicam fidem sit tenendum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò infert quoddam corollarium. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem, secundum catholicæ fidei traditionem,in Christo est natura diuina perfecta,& humana natura perfecta:& istæ duæ naturæ vnitæ sunt in Christo,nõ per solam inhabitationem,neque accidẽtali modo,neque in sola personali habitudine,vt scilicet dicebat vltima opinio,sed secundum vnam hypostasin & suppositum vnum. Probatur. Hoc solùm modo saluari possunt ea quæ in scripturis circa incarnationem dicuntur.ergo &c. probatur assumptum, sacra scriptura indistinctè quæ sunt Dei,illi homini attribuit:& quæ sunt illius hominis, Deo, vt ex præmissis patet.ergo oportet vnum & eundem esse de quo vtraque dicantur,& aliud id secundũ quod prædicantur de Christo.ergo necesse est in Christo duas naturas esse inconfusas & impermixtas, & Christum esse vnam hypostasin & vnum suppositum humanæ naturæ & diuinæ.Primam patet consequentiæ primę non probat,sed relinquit manifestam. nisi enim homo ille esset idem quod Deus,diuina de illo nõ prædicarentur:& nisi Deus esset idem quod homo ille,non prædicentur de illo humana, quia diuina non prædicantur nisi de eo qui est Deus,& humana non prædicantur nisi de eo qui est homo.sed secundam partem probat sic:Diuina & humana quæ de Christo dicuntur,oppositionem habent,vt passum & impassibile,mortuum & immortale: sed opposita de eodem secundũ idẽ dici verè non possunt.ergo necesse est vt secũdum aliud & aliud de Christo diuina & humana dicantur.Secundam verò consequentiam quidem ad primam partem sic:Naturales proprietates prædicantur de vnoquoque secundum naturam eius: sicut de hoc lapide ferri deorsum secũdum naturam grauitatis. si igitur est aliud & aliud secundũ q diuina & humana prædicãtur de Christo,necesse est dicere esse in Christo duas naturas inconfusas & impermixtas.Quantum autem ad secundam partem probat sic:Id de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substãtiæ pertinentem,est hypostasis & suppositum illius naturæ.ergo si indistinctum & vnũ est id de quo humana & diuina prædicantur circa Christum,necesse est dicere Christũ esse vnam hypostasin & vnũ suppositũ. Ex quo concluditur q sic verè & propriè de illo homine prædicantur diuina secundum q homo ille importat suppositum non solùm humanæ naturæ,sed etiam diuinæ:& econuerso de verbo Dei prædicãtur humana,inquãtũ est suppositũ humanæ naturę.

Quomodo non est necesse si filius incarnatus quòd alia persona diuina sint incarnata.

CIRCA probationem secundæ consequentiæ considerandum,q nihil dicitur naturalis proprietas alicuius,nisi quia eius naturã consequitur.dicitur enim naturale à natura. oportet autẽ per prius naturã prædicari de eo cuius est natura,quã eius naturales proprietates quæ naturã consequuntur.ideo natura est ratio quare naturales proprietates alicui conueniant. Propterea bene assumpsit san.Tho.ad probationẽ primæ partis consequẽtiæ,Naturales proprietates prædicari de vnoquoque secundum naturam eius cuius sunt naturales proprietates , suppositio tanquam vero,quòd diuina aliqua dicta de Christo sint tanquam eius naturales proprietates secundum nostrum modum intelligẽdi,vt impassibile:& similiter quòd aliqua humana de ipso dicta, naturales eius sint proprietates,vt passibile. Considerandum secundò , quòd nomen hypostasis & suppositi solùm de individuo substantiæ dicitur, non autem de individuo accidentis , vt inquit san.Th.tertio sen.dist.6.q.1.Iccirco in probatione secundæ partis consequentiæ,non dixit absolutè id de quo prædicantur proprietates naturales secũdum naturam propriam, esse hypostasin & suppositum,quia sic etiam singulare accidẽtis de quo prædicantur eius naturales proprietates secundum eius naturã esset hypostasis & suppositum : sed addidit ad genus substantiæ pertinentem, vt daret intelligere nomen hypostasis & suppositi solùm in substantiis dici. Quantũ ad secundum infert S.Th. hoc corollarium,quòd licet filius sit incarnatus, non tamen oportet patrem vel spiritum sanctum esse incarnatum.probatur, quia incarnatio non est facta secundum vnionem in natura in qua tres personæ conueniunt, sed secundum suppositum & hypostasin,prout tres personæ distinguuntur.

Quomodo non est necesse si filius incarnatus quòd alia persona diuina sint incarnata.

ADVERTENDVM ex doct.san.Th.3.d.1.q.1.ar.primo, q quando aliqua conueniunt in aliquo,& in aliquo distinguuntur,necesse est vt si vnum coniungatur cum aliquo, & alterũ cũ illo coniungatur,quando coniunctio fit secundum id in quo cõmunicant,non autem quando fit secundum illud in quo distinguuntur,sicut homo & asinus communicãt in animali: ideo cui cunque cõmunicat asinus in genere , cõmunicat etiã homo:sed quia homo & asinus specificis differentiis distinguuntur,non oportet vt quicquid conuenit cũ asino in differẽtia specifica, eodẽ modo cõueniat cũ homine.Quia igitur tres personæ diuinę conueniũt quidẽ in natura,sed distinguũtur in personalitate , si aliquid vniretur filio in natura , de necessitate vniretur patri & spiritui sancto:sed si aliquid vnitur filio in persona,non oportet vt vniatur aliis personis.Et ideo quia in incarnatione non est facta vnio in natura,vt.s.ex diuina& humana natura fieret vnum, sed tantùm in persona filij,vt sit vna persona filij in humanitate & diuinitate subsistens , non est necesse si filius est incarnatus, quòd aliæ diuinæ personæ sint incarnatæ, & hoc est fundamentum rationis huius corollarij.

Persona non est omnino idẽ quòd substantia particularis.

AD euidentiam eius quod sæpissime dictum est.s. in Christo non esse plures personas,neq; plures hypostases aut plura supposita,sed vnã tantũ personã,vnã hypostasim& vnum suppositum, considerandũ est ex doct.S.T.tertia. p.q.2.art.2.ad 3. q persona quæ idẽ est quod hypostasis & suppositum in natura rationali, nõ est omnino idẽ q substãtia individua & singularis, sed supra ipsam addit rationẽ per se subsistentis.non enim quodlibet individuũ de genere substãtiæ est persona, sed solum illud quod per se subsistit.vnde manus Sortis quãmis sit quoddã individuũ substãtiæ,nõ est tamẽ persona,quia nõ per se subsistit , sed existit in quoda perfectiori.s.in suo toto. Considerandum secũdò,quòd personalitas cùm sit vltima rei singularis per se subsistentis actualitas,& vltimum eius substantiale complementũ , repugnat sibi quòd in vnitatẽ alterius personæ assumatur.Nã si assumeretur ab alio in vnitatem personæ,iam nõ esset vltimum cõplemẽtum,quia per assumptionem ab alio cõpleretur. Conceditur ergo quòd Christus assumpsit substantiam individuã, prout substantia individua sumitur pro substantia quæ est singularis,non enim assumpsit humanitatem vniuersalem ab omnibus singularibus separatam.sed hanc humanitatem,non autem conceditur quòd assumpserit personam aut hypostasin humanam, quia illa humanitas Christi non habebat omne quod ad rationem personæ & hypostasis pertinet,sed fuit à diuino supposito præuenta.Vnde Christus assũpsit quidẽquicquid est de intrinseca essentia huius humanitatis singularis,scilicet hãc animã, & hoc corpus , & humanitatem ex his compositam:non tamen assumpsit quicquid est de ratione personæ inquantum persona est.Et ideo in ipso non sunt duæ personæ aut duæ hypostases , licet sint in ipso duæ singulares naturæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

EX quo patet argumenta Scoti loco prælegato quibus opponit personam nihil addere positiuum supra indiuiduum, nõ procedere contra mentem sancti Thomæ. Probant enim quòd nihil addit persona supra indiuiduum quod ad personæ essentiam intrinsecè pertineat, vt quòd existit, quod quidem concedimus: non autè probant quòd nullo modo aliquid addat quod pertineat ad personam tanquam vltima eius actualitas, cui repugnat vt alicui cõplectori se vniatur. Non enim omne quod quocunque modo ad naturam humanam pertinet, est assumptibile ad vnitatem personæ diuinæ, sed tantùm illud quod est pars naturæ aut eius proprietas, ipsum autem complementum suppositi assumptibile non est in talem personæ vnitatem, eò quòd perfectiori se vniri non possit, sed tantùm ei quod cõparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Vnde etiam dicimus quòd natura humana in Christo non habet esse proprium, haberet autem illud si à verbo dimitteretur, quia non alia ratione caret proprio esse, nisi quia propria personalitate caret, vt pote præuenta à diuino supposito.

Obiectiones contra fidem incarnationis.

Cap. 40.

*Prima obiectio.

SED contra hanc catholicæ fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas aduersarij fidei incarnationem impugnãt. Ostensum est enim in primo libro * quòd Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quòd vel sit mutatus in corpus, vel quòd sit virtus in corpore post incarnationem. impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

*cap. 20.

2 Item, omne quod acquirit nouam naturam, est substantiali mutationi subiectum. secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. si igitur hypostasis filij Dei fiat de nouo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

3 Adhuc, nulla hypostasis alicuius naturæ extenditur extra naturam illam, quin potius natura inuenitur extra hypostasin, vt pote multas hypostases sub se habẽs. si igitur hypostasis filij Dei sit per incarnationẽ facta hypostasis humanę naturæ, sequitur q̃ filius Dei non sit vbique post incarnationem, cùm humana natura vbique nõ sit.

4 Amplius, rei vnius & eiusdem non est nisi vnum quod quid est. hoc enim significat substantiam rei quæ vnius vna est. sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius. natura enim rei est quam significat diffinitio. impossibile est igitur (vt videtur) quòd vna hypostasis in duabus naturis subsistat.

5 Præterea, in his quæ sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei, & aliud res, vt suprà * ostẽsum est, & hoc præcipuè est in Deo, qui non est solùm sua quidditas, sed etiã suum esse. sed humana natura non potest esse idem quòd diuina hypostasis. ergo impossibile esse videtur q̃ diuina hypostasis subsistat in humana natura. Item, natura est simplicior & formalior hypostasi quæ in ea subsistit. nam per additionẽ alicuius materialis natura cõmunis indiuiduatur ad hanc hypostasin. si igitur diuina hypostasis subsistat in humana natura, videtur se qui q̃ humana natura sit simplicior & formalior quàm diuina hypostasis: quod est omnino impossibile.

* lib. 1. & 21. & 22.

6 Adhuc, in his solùm quæ sunt ex materia & forma cõposita, differre inuenitur singulare & quidditas eius, ex eo quòd singulare est indiuiduatũ per materiam designatam quę in quidditate & natura speciei non includitur. in signatione enim Socratis includitur hæc materia, non autem in ratione humanæ naturæ. omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per naturam signatam: quod de diuina hypostasi dici non potest. non est igitur possibile (vt videtur) quòd hypostasis verbi Dei subsistat in humana natura.

7 Amplius, anima & corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quã in aliis hominibus. sed in aliis hominibus ex sua vnione constituunt suppositum hypostasin & personam: igitur & in Christo ex vnione animæ & corporis constituitur suppositum hypostasis & persona: non autem suppositum hypostasis & persona verbi Dei quæ est æterna. igitur in Christo est aliud suppositum hypostasis & persona præter suppositum hypostasin & personam verbi Dei, vt videtur.

9 Præterea, sicut ex anima & corpore cõstituitur humana natura in communi, ita ex hac anima & hoc corpore cõstituitur hic homo, quod est hypostasis hominis: sed in Christo fuit hæc anima, & hoc corpus: igitur ex eorum vnione constituta est hypostasis, vt videtur: & sic idem quod prius.

10 Item, hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solùm & carne cõsistens, est quædam substantia, non autem vniuersalis, ergo particularis: ergo est hypostasis.

11 Adhuc, si idem est suppositum humanæ & diuinæ naturæ in Christo, oportet q̃ de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis diuina: non autem est de intellectu aliorum hominum. homo igitur æquiuocè de Christo dicetur & aliis: & sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

12 Amplius, in Christo tria inueniuntur, vt ex dictis patet. scilicet corpus, anima, & diuinitas. anima autẽ cũ sit nobilior corpore, non est suppositũ corporis, sed magis forma eius. neque igitur id quod est diuinũ est suppositum humanę naturę, sed magis formaliter se habẽs ad ipsam.

13 Præterea, omne quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter. sed cùm verbũ Dei sit ab æterno, manifestũ est quod caro assumpta aduenit ei post esse completum. igitur aduenit ei accidentaliter.

Super cap. 40.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas, quid fides catholica de incarnatione teneat, vult obiectiones contra ipsam incarnationem excludere. Circa hoc autem tria facit. Primò ponit ipsas obiectiones. Secundò, aliqua pro eorum solutione. cap. sequenti. Tertiò, ad ipsas respondet, cap. 49.

Quantum ad primum impugnatur incarnatio. Primò quia si Deus assumpsisset, sequeretur quod esset mutatus in corpus, aut esset virtus in corpore. Secundò, quia hypostasis filij Dei esset substantialiter mutata. quod enim acquirit nouam naturam substantialiter mutatur. Tertiò, quia filius Dei non esset vbique post incarnationem, quum humana natura non sit vbique. nulla enim hypostasis alicuius naturæ extenditur extra naturam illã.

Quartò, quia quum vnius rei sit tantùm vnum quod quid est, impossibile videtur vt vna hypostasis in duabus naturis subsistat. natura enim cuiuslibet rei est eius quod quid est. Quintò, quia nõ videtur diuinam hypostasin subsistere posse in humana natura, quia in his quæ sunt sine materia, quidditas & suppositũ idem sunt: humana autem natura non potest esse idem quod diuina hypostasis. Sextò, quia natura humana esset simplicior & formalior diuina hypostasi: natura enim simplicior & formalior est hypostasi quæ in ea subsistit. Septimò, quia omnis hypostasis in humana natura subsistens est cõstituta per materiam signatam, quod de diuina hypostasi dici non potest. Octauò, quia in aliis hominibus anima & corpus ex sua vnione constituunt suppositum: ista autem non fuerunt minoris virtutis in Christo quàm in aliis hominibus. Nonò, quia in Christo fuit hęc anima & hoc corpus, ex quibus cõstituitur hic homo qui est hypostasis. Decimò quia hic homo qui est Christus, est quædam substantia, & per cõsequens hypostasis. Vndecimò, æquiuocè dicetur de Christo & aliis hominibus, quia de intellectu hominis qui est Christus, erit hypostasis diuina, non autem de intellectu aliorum hominum. Duodecimò, quia cùm anima non sit suppositum corporis, eò quòd sit nobilior, nec quod est diuinum erit suppositum humanæ naturæ.

Decimotertiò, probatur quòd caro assumpta aduenit verbo Dei accidentaliter, quia aduenit ei post esse completum, quũ verbum Dei sit ab æterno.

Quomodo

Quomodo oporteat incarnationem filij Dei intelligere.

Cap. 41.

Conclusio huius cap.

ADhorũ igitur solutionẽ cõsiderandã paulò altius inchoandũ est. Cum enim Eutyches vnionẽ Dei & hominis factã esse posuerit in natura, Nestorius autẽ nec in natura nec in persona: fides autem catholica hoc teneat, quòd sit facta vnio in persona, nõ in natura: necessariũ videtur præcognoscere quid sit vniri in natura, & quid sit vniri in persona. Natura igitur licet multis modis dicatur, nã & generatio viuentiũ, & principiũ generationis & motus, & materia & forma natura dicũtur, Itẽ & aliquãdo natura dicitur quod quid rei cõtinẽs ea quæ ad speciei pertinẽt integritatẽ, sicut dicimus naturã humanã cõmunem esse omnibus hominib⁹: similiter in cæteris. illa ergo vniũtur in natura, ex quib⁹ cõstituitur integritas speciei alicuius: sicut anima & corpus humanũ vniũtur ad constituẽdã speciẽ animalis: & vniuersaliter quæcũq; sunt partes speciei. est aũt ipossibile q̃ alicui speciei in sua integritate iã cõstitutæ aliquid extraneũ vniatur in vnitatẽ naturæ, nisi species soluatur. cùm enim species sint sicut numeri, in quibus quælibet vnitas addita vel subtracta variat speciẽ: si quid ad speciẽ iã perfectã ad datur, necesse est iã aliã speciẽ esse: sicut si substãtiæ animatæ rãtum addatur sensibile, erit iã alia species. nã animal & plãta diuersæ species sunt: cõtingit tamẽ id quod nõ est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie cõtento reperiri: sicut albũ & vestitũ in Sorte vel Platone: aut digitus sex⁹ vel aliquid huiusmodi. vnde nihil prohibet aliqua vniri in individuo, quæ nũ vniuntur in vna integritate speciei: sicut humana natura & albedo & musica in Sorte & huiusmodi, quę dicũtur esse vnũ subiecto: & quia individuũ in genere substãtiæ dicitur hypostasis: in substãtiis aũt rationalibus dicitur etiã persona: conueniẽter oĩa huiusmodi dicũtur vniri secũdum hypostasin vel etiã secundũ personã. sic igitur patet q̃ nihil prohibet aliqua nõ vnita esse secundũ naturam, vniri aũt secundũ hypostasin vel personã. Audientes aũt hęretici in Christo vnionẽ Dei & hominis esse factã, cõtrarias vias incesserũt ad hoc exponẽdũ prætermisso tramite veritatis. Aliqui enim hãc vnionẽ æstimauerũt ad modũ eorũ quæ & vniũtur in vnã naturã: sicut Arrius & Apollinaris, ponẽtes q̃ verbũ erat corpori Christi pro anima, siue pro mẽte: & sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationẽ duas naturas, Dei & hominis: post incarnationẽ verò vnã. Sed eorũ dictũ omnino impossibilitatẽ cõtinet. manifestũ est enim naturã verbi ab æterno in sua integritate perfectissimã esse: nec omnino corrumpi aut mutari posse. vnde impossibile est aliquid extrinsecum à natura diuina, vtpote naturã humanã, vel aliquã partẽ eius, in vnitatẽ naturæ ei aduenire. Alij verò huius positionis impossibilitatẽ videntes, in viã contrariã diuerterunt. ea enim quæ habenti aliquã naturã adueniunt, nec tamen pertinẽt ad integritatẽ naturæ illius: vel accidentia esse videntur, vt albedo & musica: vel accidẽtaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentũ, domus, & similia. Cõsiderantes aurẽ quòd cũ humana natura verbo Dei adueniat, nec ad eius naturæ integritatẽ pertineat, necesse esse putauerũt quòd humana natura accidentalẽ vnionẽ haberet ad verbũ: & quia manifestũ est quòd nõ potest inesse verbo & accidens, tũ quia Deus non est susceptiuũ accidẽtis, vt suprà * probatũ est: tũ quia humana natura cùm sit de genere substãtiæ, nullius accidens esse potest: relinquitur ergo videbatur quòd humana natura aduenire verbo, nõ sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quòd humana natura Christi se habeat ad verbũ sicut templũ quoddã, ita quòd secundũ solã inhabitationẽ erat intelligẽda vnio verbi ad humanã naturã: & quia tẽplum seorsum habet suã individuationẽ ab eo qui inhabitat tẽplũ, individuatio autẽ conueniens humanæ naturæ est personalitas: reliquũ erat quòd alia esset personalitas humanæ naturę & alia verbi: & sic verbũ & ille homo erant duæ personæ. quod quidẽ inconueniens alij vitare volentes, circa humanã naturã talẽ dispositionẽ introduxerunt: vt ei personalitas propriè cõuenire non possit, dicentes animã & corpus in quib⁹ integritas humanæ naturæ cõsistit, à verbo sic esse assũpta, vt corpori anima non esset vnita ad aliquã substantiã constituendã: ne cogerentur dicere illam substantiã sic cõstitutã, rationẽ personæ habere: vnionẽ verò verbi ad animã & corpus posuerũt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habẽt: putauerunt indui ad indumentũ, in hoc quodammodo Nestorij imitantes. His igitur remotis per supradicta necessariũ est ponere talẽ fuisse vnionem verbi & hominis, vt neque ex duabus vna natura conflata sit: neque verbi ad humanã naturã talis fuerit vnio sicut est alicuius substantiæ, puta hominis ad exteriora, quæ accidentaliter se habent ad ipsum: vt domus & vestimentum: sed verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur: vt & corpus illud verè sit corpus verbi Dei: & similiter anima & verbum Dei verè sit homo. Et quamuis hæc vnio perfectè ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum & facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, vt circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur. In omnibus autem rebus creatis nihil inuenitur huic vnioni tam simile sicut vnio animæ ad corpus: & maior esset similitudo (vt etiã Aug. dicit contra Felicianum) si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam posuerunt: secundum quos oporteret dicere quòd intellectus præexistens hoc modo de nouo conceptui hominis vniatur, vt ex vtroque fiat vna persona: sicut ponimus verbum præexistens humanæ naturæ in personã vnã vniri. vnde propter hãc similitudinẽ vtriusque vnionis Athanasius dicit in symbolo, quòd sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus: sed cũ aĩa rationalis vniatur corpori & sicut materiæ, & sicut instrumẽto: nõ potest esse similitudo quãtũ ad primũ modũ vnionis. sic enim ex Deo & homine fieret vna natura: cũ materia & forma propriè naturã constituãt speciei. relinquitur ergo vt attẽdatur similitudo secundũ q̃ aĩa vniatur corpori vt instrumento: ad quod etiã dicta antiquorũ doctorũ cõcordãt, qui humanã naturã in Christo organũ quoddã diuinitatis posuerũt: sicut & ponitur corpus organũ animę. aliter enim est animæ organũ corpus & eius partes, & aliter exteriora instrumẽta. Hæc enim dolabra nõ est proprũ instrumentum: sicut hæc manus. per dolabrã enim multi possunt operari: sed hæc manus ad propriã operationẽ huius animæ deputatur: propter quod manus est organũ vnitũ & proprũ: dolabra autẽ instrumentum extrinsecũ & commune. sic igitur & in vnione Dei & hominis considerari potest. omnes enim homines cõparantur ad Deum vt quædam instrumenta quibus operatur. Ipse enim est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate: secundum Apostolum Philippens. 2. sed alij homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca & separata: mouentur enim à Deo non ad operationes proprias sibi tantùm, sed ad operationes communes omni rationali naturæ, vt est intelligere veritatem, diligere bona, & operari iusta: sed humana natura in Christo assumpta est vt

Conclusio contra prædicta obiecta.

Præparat se cum modestia ad declarandã cõclusionẽ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes propriæ solius Dei: sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, & introducere in perfectionem vitæ æternæ. comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium & cõiunctum, vt manus ad animam. Nec discrepat à rerum naturalium consuetudine quòd aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius. nam lingua prompti est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen vt Philosophus probat, nullius partis corporis actus est. Similiter etiam inuenitur aliquod instrumentũ quod ad naturã speciei nõ pertinet: & tamen ex parte materiæ cõperit huic indiuiduo, vt sextus digit⁹, vel aliquid huiusmodi. nihil igitur prohibet secundũ hunc modum ponere vnionẽ humanæ naturæ ad verbum: quòd humana natura sit quasi verbi instrumentũ non separatũ, sed coniunctũ: nec tamẽ humana natura ad naturã verbi pertinet, nec verbũ est eius forma, pertinet tamen ad eius personã. Prædicta tamẽ exẽpla non sic posita sunt, vt omnimoda similitudo sit in his requirẽda: intelligendũ est enim verbũ Dei multo sublimius & intimius humanæ naturæ potuisse vniri, quã anima qualicunque proprio instrumento: præcipuè cum toti humanæ naturæ mediante intellectu coniunctum dicatur: & licet verbum Dei sua virtute penetret omnia, vtpote conseruans & portans: creaturis tamen intellectualibus, quæ propriè verbo perfrui possunt, & eius participes esse: ex quadam similitudinis affinitate & eminentius & ineffabilius potest vniri.

Super cap. 41.

POSITIS obiectionibus contra incarnationis mysterium, præmittit sanctus Thomas quædam ad earum solutionem, quò ipsa solutio manifestior fiat. Primum quod præmittit, est, quomodo oporteat filij Dei incarnationem intelligere quantum ad hoc quòd sit facta in persona, contra Nestorium: & non in natura contra Eutychetem: & dixit primò quòd cùm nomen naturæ præter alia significãta, de quo quid est rei contrahente ea quæ ad speciei integritatem pertinent, dicatur, illa vniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius, sicut anima & corpus humanum vniuntur ad constituendum speciem animalis, & vniuersaliter quæcunque sunt partes speciei. Dicit se cundò, quòd impossibile est quidem alicui speciei in sua integritate iam constitutæ quid extraneum vniri in vnitatẽ naturæ nisi species soluatur, quia species sunt: sicut numeri, in quibus quælibet vnitas addita vel subtracta variat speciem: vt patet si substantiæ animatæ addatur irrationale. contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo indiuiduo sub illa specie contento repetiri, sicut album & vestitum in Sorte, aut digitus sextus, & huiusmodi: vnde nihil prohibet aliqua vniri in individuo quę non vniuntur in vna integritate speciei. & quia individuum in genere substantiæ dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur persona. conuenienter omnia huiusmodi dicuntur vniri secundum hypostasin vel etiam secundum personam. Ex quo patet quòd nihil prohibet aliqua non vnita secundum naturam, vniri secundum hypostasin vel personam.

De duplici integritate speciei.

ADVERTENDVM q̃ duplex est integritas speciei. scilicet essentialis, & quantitativa: & ideo dupliciter dicitur aliquid non esse de integritate speciei, ant. s. quia non est de eius essentia, aut quia non pertinet ad eius perfectionem quãtitatinam. Vt ergo S. Th. vtrãque integritatem complectatur, dat exemplum de albo & vestito in Sorte, quæ non sunt de integritate essentiali hominis: & de sexto digito in manu, qui ad integritatem quantitatiuam hominis non pertinet. Dubiũ tertiò q̃ hæretici audientes in Christo vnionem Dei & hominis esse factam, cõtrariis viis in cesserunt ad hoc exponendum. nam Arrius & Apollinaris hanc vnionem æstimantes ad modum eorum quæ in vnam naturam vniuntur, dixerunt verbũ Dei esse corpori Christi pro anima seu pro mente: Eutyches autem posuit duas quidem naturas Dei & hominis ante incarnationem, post incarnationem verò, vnam. Contra quos est q̃ cum natura verbi ab æterno in sua integritate perfectissima sit, nec omnino corrumpi aut mutari possit, impossibile est ei aliquid extrinsecum in eius vnitatem aduenire. Alij verò huius positionis impossibilitatem videntes, cùm humana natura verbo Dei adueniat, nec ad eius integritatẽ pertinet, putauerunt humanam naturam accidentaliter quidem vnionẽ habere ad verbum, nõ tamẽ inesse sibi vt accidẽs, tũ quia Deus nõ est susceptiuus accidentis, tum quia humana natura cùm sit de genere substantiæ, nullius accidens esse potest. Propter quod Nestorius posuit naturam humanam se habere ad verbum sicut templum quoddam: & consequenter quia templum secum habet suã indiuiduationẽ ab eo qui inhabitat templũ: indiuiduatio autem naturæ humanæ cõueniens est sua personalitas, intellige de indiuiduatione substantiæ singularis subsistẽtis: reliquũ erat aliam esse personalitatem humanæ naturæ, & aliã verbi. Quod quidem inconueniens alij vitare volentes, dixerunt in Christo ex anima & corpore non esse aliquam substantiam constitutã, ne cogerentur dicere illam habere rationem personæ: vnionem verò verbi ad animam & corpus posuerunt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodã modo Nestorium imitantes.

ADVERTENDVM quod nõ dicit S. Tastos Nestorium simpliciter imitari, sed quodammodo. 1. quantum ad aliquid: quia licet imitarẽtur Nestoriũ in hoc quod dicebant verbũ Dei vnitum animæ & corpori modo accidentali, differebant tamen ab ipso in hoc quod ipsi non ponebãt ex anima & corpore esse aliquã naturã constitutã, sed Nestorius hoc ponebat. Dicit quartò q̃ in tali vnione verbi Dei & hominis neq; ex duabus naturis vna est cõflata, neq; verbũ humanæ naturę est vnitũ tãquã substãtiæ ad ipsum accidẽtaliter se habẽti: sed in ipsa subsistere ponitur, vt corpus illud verè sit corpus verbi Dei, & similiter anima & verbum Dei verè sit homo. Dicit quintò quod quamuis hæc vnio ab homine nõ valeat explicari, tamẽ vt dicatur secũdũ modum & facultatem nostram, in omnibus rebus creatis nihil inuenitur huic rei tam simile, sicut vnio animæ ad corpus, & maior esset similitudo (vt Aug. contra Felicianum dicit) si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam posuerunt: oportet enim intellectum præexistentem hoc modo de nouo conceptui hominis vniri, vt ex vtroq; fieret vna persona, sicut ponimus verbum præexistens humanæ naturæ in vnã vniri personã. propter hoc dicit Athanasius in symbolo: sicut ex anima &c.

Quomodo esse similitudo vnionis istius si vnus esset intellectus in omnibus hominibus.

ADVERTENDVM quod dicit eo maior esset similitudo vnionis istius si vnus esset intellectus in omnibus hominibus quã sit in vnione animę ad corpus, quia in ista nõ vnitur vt similitudo quãdam alteri præexistenti vt accidit in vnione verbi cũ humana natura, sed bene, si esset vnus intellectus omniũ hominũ vniretur vnã similitudo alteri præexistẽti. Attendẽdũ secũdò q̃ si esset vnus intellectus ad humanam in omnibus hominibus: videtur eo per vnionẽ intellectus ad eũdem ptum hominis fieret vna persona intellectus & hominis, quia operatio intellectus homini attribueretur. Diceretur enim homo intelligere ex vnione ad talem intellectum. quod vtique est se nõ posset, nisi vna esset persona hominis & intellectus, propria enim operatio vnius personæ, alteri personæ attribui non potest: sicut operatio Sortis attribui nõ potest Platoni. Dicit sextò quod cũ anima rationalis vniatur corpori & sicut materiæ & sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum vnionis: quia sic ex Deo & homine fieret vna natura, sicut ex materia & forma: sed est similitudo quantũ ad secũdũ modum, cui etiam dicta antiquorum doctorũ cõcordant, dicentium humanam naturam in Christo esse organũ diuinitatis, sicut & corp⁹ ponitur organũ animæ. Dicit septimò quòd sicut aliter est organũ animæ corpus, & eius partes, & aliter exteriora instrumenta: per hanc enim dolabrã multi possunt operari, sed hæc manus ad propriã operationẽ huius animæ deputatur: ita licet omnes homines ad Deu comparẽtur sicut instrumenta quibus operatur, vt patet ex Apo. Phil. 2. alij tamẽ homines sunt quasi instrumenta separata, cùm moueantur à Deo, non ad operationes proprias sibi tãtùm: sed ad operationes omni rationali naturæ cõmunes, vt est intelligere veritatem, diligere bona, & huiusmodi: humana autem natura in Christo est instrumentum Dei cõiunctum, & assumpta est vt operetur instrumentaliter ea quæ sunt operationes propriæ solius Dei: sicut mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, & huiusmodi.

Alij homines sunt à Deo ad operationes tantum cõmunes omni rationali naturæ.

CIRCA hoc quod dictũ est, alios homines moueri à Deo ad operationes tantum cõmunes omni rationali naturæ, nõ autẽ ad eas quæ sũt propriæ Dei, dubiũ occurrit: quia facere miracula est proprium Dei, & tamẽ aliis hominibus hoc conuenit instrumentaliter, vt in superioribus est ostensum, ergo &c. Responderi ad hoc potest quòd dictum sancti Thomæ intelligitur quòd alij homines non mouentur ad operationes quæ sunt propriæ Dei, per virtutem diuinam eis existentẽ per modum habitus, sed tantum per modũ passionis trãseuntis, vt dicebatur vbi agebatur de miraculorũ operatione. humana autem natura mouetur ad diuina opera facienda ex virtute diuina sibi quasi modo habituali cõiuncta. i. permanẽter, & nõ tantũ per modũ trãseuntis: sicut virtus animæ manui semper est aliquo modo cõiuncta.

Dicit octauò quòd non discrepat à rerum naturalium consuetudine, quòd aliquid sit naturaliter proprium instrumẽtum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius, vt patet de lingua rę spectu intellectus. inuenitur etiam aliquod instrumẽtum quod ad naturam speciei non pertinet, & tamen ex parte materiæ cõperit huic individuo: vt sextus digitus in manu. sic itaque nihil prohibet humanam naturam esse quasi verbi instrumentũ coniunctũ, & tamen neque ad naturam verbi pertinere, neque verbum ipsius esse formam, pertinere tamen ad eius personam.

Dicit vltimò in prædictis exemplis non omnimodam similitudinem requirendam esse: quia intelligendum est verbum Dei multo sublimius & intimius humanę naturæ potuisse vniri quã anima qualicunque proprio instrumento, præcipuè cũ toti humanæ naturæ mediante intellectu coniunctum dicatur: & licet sua virtute penetret omnia, creaturis tamẽ intellectualibus quæ ipso perfrui possunt, & eius participes esse, eminentius & ineffabilius potest vniri.

CIRCA istam propositionem, verbum Dei toti naturæ humanæ mediante intellectu coniunctum dicitur: aduertendum quòd per totam naturam humanam intelligit sanctus Thomas totalitatem tantùm humanitatis Christi secundũ perfectionẽ, non autem totalitatem humanitatis secũdum vniuersalitatem prædicationis. Dicitur autem verbum ipsi mediante spiritu secundum mentem Augustini in libro de Agone Christiano, & Damasceni in tertio libro, coniunctum esse: ratione quidem dignitatis inquantum inter cæteras partes animæ est superior & dignior, atq; Deo similior, propter quod intellectus dicitur esse medium secũdum dignitatem inter verbum Dei & animam, vt alias inferiores potentias habet. ratione autem cõgruitatis: quia anima non est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quòd est capax Dei, ad imaginem eius existẽs quod sibi conuenit per intellectum. sic enim dicitur verbum vniri sibi mediante intellectu: quia humana natura non habet congruentiam ad hoc vt sit assumptibilis præ cæteris naturis à verbo, nisi quia habet intellectum. De hoc pertractat sanctus Thomas tertia quæstione sexta, articulo secũdo, & tertia distinctione secunda quæstione secunda, articulo primo. Vult enim hic arguere q̃ verbũ Dei potuit multo sublimius vniri humanę naturæ quàm anima cuicunque instrumento, hac ratione: quia cum mediante intellectu humanæ naturæ vniatur, & particularius vniatur substantiis intellectualibus quàm aliis creaturis, non est etiam inconueniens si excellentiori quodam modo possit humanæ naturæ vniri.

CIRCA id quod dictum est, verbum humanæ naturæ vniri sicut instrumento coniuncto, dubium occurrit. Non enim videtur quomodo coniungatur humanę naturæ vt possit dici esse instrumentum verbi coniunctum. si neque verbum est forma humanæ naturæ, neque ecõuerso humana natura verbi: neque etiam ad naturam verbi pertinet. oportet enim instrumentum coniunctum alicuius, in aliquo cum ipso vniri. nam lingua quæ est instrumentum proprium intellectus, cum ipso in anima vnitur inquãtum intellectus radicatur in essentia animæ, & anima est forma linguæ. non apparet autẽ in quo vniatur humana natura cum verbo, si prædicti modi vnionis excludantur. Respondetur & dicitur primò quòd vtique oportet in aliquo ista vniri, & esse indiuisa, si vnum debet esse instrumentum coniunctum alterius, veruntamen istam vnionẽ difficillimum est à nobis explicari, cum nihil simile omnino in creaturis à quibus cognitionem accipimus inueniatur. Dicitur secundò iuxta prædicta q̃ natura diuina & humana vniuntur & indiuisa sunt in vna persona, inquantũ vna persona simplicissima existens, in vtraq; natura subsistit: neq; necesse est vt eorũ quę in vna persona vniũtur, vnũ sit forma alterius, vt patet de musica & logica quæ vniuntur in Sorte: natura autẽ humana & persona vniuntur & sunt indiuisa in vno esse, inquantum humana natura trahitur ad esse diuinæ personæ, vt sit idẽ esse & personæ diuinæ & naturæ humanæ: neque etiam necesse est vt quæ indiuisa sunt in vno esse, sic se habeant, quòd vnum sit alterius forma: nam manus & pes Sortis in vno esse conueniunt, & tamen neutrũ est alterius forma, similiter cum pes prius separatur trahitur ad esse animalis per coniunctionem, animal non informat pedem, sed bene format dans esse animali informat suppositum pedis.

SI AVTEM arguatur, vt arguit Auteolus apud Capreolum tertia distinctione sexta, quia esse est actus essentiæ, diuinũ autem esse non actuat humanam naturam, & sic non videtur q̃ natura humana & diuina personæ vniantur in vno esse diuini suppositi: Dicitur, vt etiam superiùs dicebatur, quòd esse nõ est quo aliquid existit, suppositi autẽ est actus sicut eius quo formaliter existit: vnde non est necesse quòd esse diuinũ actuet humanam naturam per se & primò ad hoc vt sit in ipso esse indiuisa cum persona verbi, sed sufficit quòd suppositum diuinum sit humanæ naturæ suppositum, quia tunc esse diuinum primò & per se actuat suppositum, secundariò autem & per aliud dicitur actuare humanam naturam, inquantum eius suppositum actuat quod in ipsa humana natura subsistit, nec hoc diuino esse aliqua ex parte derogat.

Quòd assumptio humanæ naturæ maximè competebat verbo Dei. Cap. 42.

EX hoc etiam patet quòd humanæ naturę assumptio potissimè cõpetit personæ verbi. Nam si assumptio naturæ humanæ ad salutẽ hominũ ordinatur, vltima autẽ salus hominis est, vt secundum intellectiuã partem perficiatur contẽplatione veritatis primæ: oportuit per verbum quod secundum emanationem intellectualem à patre procedit, humanam naturam assumi. *Dist. 3. q. 3. cap. 8.*

2 Rursus, affinitas quædam videtur maximè verbi ad humanam naturam, homo enim propriam speciem sortitur secundum quòd rationalis est: verbum autem rationi affine est: vnde apud Græcos logos, verbum & ratio dicitur. conuenientissimè igitur verbum rationali naturæ vnitum est: nam & propter affinitatem prædictam diuina scriptura nomen imaginis & verbo attribuit & homini. dicit enim Apostolus ad Colossenses primo, de verbo, quòd est imago inuisibilis Dei. & idem de homine dicit 1 Corin. 11. q̃ vir est imago Dei. Habet etiam verbum non solùm ad rationalem naturam, sed etiam vniuersaliter ad omnẽ creaturã quandã affinitatis rationẽ: cum verbum contineat rationes omniũ creatarum à Deo: sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturę nihil aliud sunt quàm realis quędam expressio & repræsentatio eorum quæ in conceptione diuini verbi comprehenduntur: propter quod & omnia per verbum facta esse dicuntur. conuenienter igitur verbum creaturæ, scilicet humanæ naturæ vnitum est.

Super cap. 42.

SECVNDVM quod præmittit sanctus Thomas, est quòd humanæ naturæ assumptio potissimè competit verbo Dei: addit potissimè: quia non negatur quidem quin & pater & spiritus sanctus possint naturam assumere: sed tamen conuenientius erat vt filius eam assumeret. Probatur autẽ hoc primò, quia cum assumptio humanæ naturæ ad salutem hominum ordinetur, salus autem ipsius vltima sit, vt secundum intellectiuam partem perficiatur contemplatione primæ veritatis, oportuit per verbum quod secundum emanationem intellectualem procedit, naturam humanam assumi.

ADDE quia sic persona assumens proportionatur fini assumptionis. Secundò, quia quædam affinitas videtur maximè verbi ad naturam humanam: quod patet, quia homo propriam speciem sortitur secundum quòd est rationalis, verbum autem rationi affine est: cuius duplex est signum, vnum est quòd apud Græcos logos. & verbum & ratio dicitur. alterum est, quia sacra scriptura nomen imaginis & verbo attribuit, vt patet Coloss. 1, & homini, vt patet 1. Corinth. 11.

Nomen significat aliquando ratione affinitatis eorum.

ADVERTENDVM q̃ idem nomen nõ videtur plures naturas aut plura distincta secundum essentiam significare, nisi ratione alicuius affinitatis inter illa. Impositor enim nominis imponit nomẽ ab aliqua rei proprietate: & ideo diuersis rebus idem nomen nõ imponeret, nisi aliquas proprietates in illis similes & affines inueniret: vt tale nomen non secundum simplicem æquiuocationem accipiatur, sed secundum quandam analogiam. Propterea sanctus Thomas optimè à signo arguit esse quandam affinitatem inter verbum & rationem, ex hoc quòd eodem nomine apud Græcos significantur. Tertiò, quia cum verbum non solùm ad rationalem creaturã, sed etiam vniuersaliter ad omnẽ creaturam quãdam affinitatis rationem habeat, eò quòd contineat rationes omnium creatorum à Deo, conuenienter vnitũ est creaturæ, scilicet naturæ humanæ. Hanc quæstionem pertractat san. Thom. 3. q. 3. ar. 8. & 3. Sent. dist. 1. q. 2. ar. 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd humana natura assumpta à verbo non præextitit assumptioni: sed in ipsâ conceptione fuit assumpta à verbo Dei.

Cap. 43.

CVM autem verbum humanam naturam assumpsit in vnitatem personæ, vt ex dictis iam patet: oportuit humanam naturã non præexistere antequam verbo vniretur. Si enim præexisteret, cũ natura præexistere non possit nisi indiuiduo, oportuisset esse aliquod indiuiduum illius humanæ naturæ præexistentis ante vnionẽ: indiuiduum autem humanę naturę est hypostasis & persona: erit igitur dicere quòd humana natura assumẽda à verbo, in aliqua hypostasi vel persona præextitisset. si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post vnionem duæ hypostases vel personæ, vna verbi, & alia hominis: & sic non esset facta vnio in hypostasi vel persona: quod est contra sententiam fidei. si verò hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda à verbo præextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset. nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem. sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi, qui vnioni præextitisset: & per consequens humanam naturam in eo existentem. impossibile igitur fuit quod verbum assumeret in vnitatem personæ aliquem hominem præexistentem. Simul autem & derogaretur perfectioni incarnationis Dei verbi, si aliquid eorum quæ naturalia sunt homini, ei deesset: est autem naturale homini vt nascatur natiuitate humana. hoc autem verbum Dei non haberet, si hominem præexistentem assumpsisset. nam ille homo in sua natiuitate purus homo extitisset: vnde eius natiuitas verbo nõ posset attribui. nec beata Virgo mater verbi dici posset: fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere & natum, & Virginem matrem Dei. nõ igitur hoc decuit, vt præexistentem hominem assumeret. Hinc etiam apparet quòd ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi vniuit: quia sicut humanatio Dei verbi requirit quòd verbum Dei sit natum natiuitate humana ad hoc quòd sit verus homo & naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quòd Dei verbum sit conceptum conceptione humana. non enim secundum naturæ ordinem homo nascitur, nisi prius concipiatur. si autem natura humana assumenda prius in qualitcunq; statu fuisset quàm verbo vniretur: illa conceptio verbo Dei attribui non posset, vt diceretur conceptum conceptione humana. oportuit igitur quòd ab ipso conceptionis principio verbum Dei humanæ naturæ vniretur. Rursum in generatione humana virtus actiua agit ad complementum humanæ naturæ in aliquo determinato indiuiduo. si autem verbum Dei non à principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus actiua in generatione ante vnionem suam actionem ordinasset ad aliud indiuiduum humanæ naturæ, quod est hypostasis vel persona humana: post vnionem autem ordinasset totam generationem ad aliã hypostasin vel personam, scilicet Dei verbum quod nascebatur in humana natura. sic igitur non fuisset vna numero generatio, vtpote ad duas personas ordinata: nec fuisset vniformis secundum totum: quod à naturæ ordine videtur alienum. non igitur fuit conueniens quòd verbum Dei post conceptionem, humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

Item, hoc videtur generationis humanæ ordo requirere, vt qui concipitur, ipse idem nascatur, & non alius: cum conceptio ad natiuitatem ordinetur: vnde si filius Dei natus est natiuitate humana, oportet etiam quòd filius Dei sit conceptione humana conceptus, & non purus homo.

Super cap. 43.

TERTIVM quòd præmittit sanctus Thomas est, quòd oportuit naturam humanam non præexistere antequam verbo vniretur. probatur autem hoc primò. Illa natura assumenda, in aliqua hypostasi vel persona præextitisset, scilicet verbi & hominis, remansisset, aut hypostasis vel persona illa non remaneret in illa natura, in qua assumenda à verbo præextitisset. si primum, tunc remansissent duæ hypostases vel personæ post vnionem, & sic non esset facta vnio in persona, quod est contra sententiam fidei: si secundũ, hoc sine corruptione accidere non potuisset, cum nullũ singulare desinat esse hoc quod est, nisi per corruptionem, & sic oportuisset illum hominem corrumpi, & per consequens humanam naturam in eo existentem, & sic homo præexistens non esset assũptus. probatur assumptũ, quia oportuisset esse aliquod indiuiduum illius humanæ naturæ præexistentis ante vnionem, cum natura præexistere nõ possit nisi in indiuiduis: indiuiduum autem humanæ naturæ est hypostasis & persona.

Verum indiuiduum humanæ naturæ sed singulare.

CIRCA hanc propositionem, indiuiduum humanæ naturæ est hypostasis & persona, dubium occurrit: nã humana natura in Christo est indiuidua. Non enim est humanitas vniuersalis, sed singularis & hæc. Si ergo indiuiduum humanæ naturæ est hypostasis & persona, sequitur in Christo duas esse personas: cuius oppositum hic dicitur, & catholica fides tenet.

humana natura sit hypostasis

Respondetur ex doctrina san. Tho. 3. quæst. 16. artic. 12. quòd indiuiduum substantiæ dupliciter accipi potest. Vno modo pro quacunque singulari substantia, quomodo manus hominis potest dici indiuidua substantia. Alio modo pro substantia cõpleta per se subsistẽte separatim ab aliis, quomodo accipit Boetius cum diffinit personã quòd est rationalis naturæ indiuidua substãcia. Dicitur ergo quòd san. Th. accipit indiuiduũ secũdo modo, non autem primo modo. vnde non sequitur quòd in Christo sint duæ personæ, eò quod humanitas in Christo sit singularis & indiuidua primo modo. licet enim non sit humanitas vniuersalis, sed hæc humanitas, non tamen est secundo modo indiuidua, cum in alio, scilicet in diuino suppositio, existat, & vltimũ complementum non habeat.

Simul additur suppositum personale supra humanitatem singularem.

VBI aduertendum est prætermissis multorum opinionibus, & Capreoli positione, quòd persona supra hanc humanitatem singularem aliquid positiuum addit de genere substantiæ, quod est vltimus terminus, vltimúmque complementum naturæ, quod hoc nomine personalitas significatur, & est intrinsecè constitutiuũ formaliter personæ in esse personali. sicut punctus est vltimus terminus vltimúmque complementum lineæ finitę. ideo licet concedatur quòd humanitas in Christo sit singularis, non conceditur tamen quòd sit persona: quia non habet illum vltimum terminum, eò quod à verbo diuino illam assumente sit impedita. diligenter enim consideranti dicta san. Thomæ, dicere oportet quod hypostasis & persona aliquid positiuum supra naturam singulare addat, vt egregiè Cardinalis Caietanus ostendit 3. q. 4. ar. 2. citans etiam quòd hic dicitur: quòd scilicet si illa persona præexistẽs non remaneret, hoc sine corruptione illius hominis & per consequẽs naturæ in eo existẽtis accidere potuisset. Constat enim quòd subsistãtia non dicitur corrumpi nisi per amissionem alicuius positiui substantialis. idem quoque habetur ex tertia quæst. 4. art. secundo in corpore & ad tertium. Item 3. sententiarum distinctione 5. quæst. 3. articulo tertio.

humana natura sit hypostasis

Seeũdò derogaretur perfectioni incarnationis verbi Dei, ergo &c. probatur assumptum: quia naturale est homini vt nascatur natiuitate humana, hoc autem verbũ Dei non haberet: quia homo ille in sua natiuitate purus homo extitisset, & sic eius natiuitas verbo non posset attribui, nec beata Virgo mater Dei dici posset, cum tamẽ fides per omnia sine peccato similẽ ipsum nobis in naturalibus cõfiteatur, scilicet factum ex muliere, & natum, & beatam virginem matrem Dei.

ADVERTE fundamentum huius rationis in hoc consistere, quod verbum Dei nõ posset dici natum natiuitate humana: quia natiuitate humana nascitur id quod est homo: quando autem homo præexistens assumptioni natus esset, verbũ non fuisset ille homo: sed homo nascens fuisset purus homo, & sic non potuisset dici quòd nascente illo homine assumendo, verbum Dei nasceretur: ex hoc autẽ vlterius sequitur quòd virgo mater Dei dici non posset, cum maternitas consequatur humanã natiuitatem. Ex hoc deducit vlterius quòd verbum vniuit sibi humanam naturam ab ipso conceptionis exordio. probatur prior: quia si humana natura assumenda prius in qualicunque statu fuisset quàm vniretur verbo, non posset verbum dici conceptũ conceptione humana. hoc autem derogat humanationi verbi: quia sicut requiritur verbum Dei esse natum natiuitate humana ad hoc vt sit verus homo & naturalis, ita requiritur vt sit cõceptum conceptione humana, cum secundũ naturæ ordinem homo non nascatur nisi prius concipiatur.

AD EVIDENTIAM huius rationis considerandum, Primo, quòd ad hoc vt aliquid dicatur concipi conceptione humana, requiritur vt sibi attribuatur conceptio tota à principio conceptionis vsque ad finem. in qualicunque autem statu fuisset humana natura antequam fuisset assumpta, siue inquam in statu completo, siue in statu incompleto, tota humana conceptio verbo Dei attribui non potuisset: quia conceptio sibi non attribuitur nisi ratione assumptionis: ab ipso autem conceptionis initio non fuisset assumpta humana natura à verbo: ideo nõ posset de verbo Dei dici quòd esset conceptum conceptione humana, & hoc est huius rationis intentum.

CONSIDERANDVM secundò, quòd homo potest dici naturalis multis modis, aut scilicet quãtum ad principium agens, & principia naturalia intrinseca, & ordinem procedendi, aut quantum ad principia intrinseca & ordinem procedendi, aut quantum ad principia intrinseca naturalia: hoc vltimo modo Adã productus à Deo immediatè, poterat dici homo naturalis: quia constabat ex principiis ex quibus natura hominis cõstituitur, nõ autẽ aliis modis: quia nec productus fuit secundum naturæ ordinem, nec ab agente naturali. Secundo modo Christus fuit homo naturalis: quia & veram humanã naturam habuit, & secundum naturæ ordinem ex parte geniti fuit generatus: non autem primo modo: quia non fuit à naturali agente productus: sed alii homines primo modo dicuntur naturales. Cum ergo hic dicitur requiri ad hoc quòd verbũ Dei sit homo verus & naturalis, quòd sit natum natiuitate humana, & conceptum conceptione humana, accipitur li verus & naturalis homo, secundo modo, non autem primo & tertio. Secundò, quia non fuisset vna numero humana generatio Christi, nec fuisset vniformis secundum totum, quia cum in generatione humana virtus actiua agat ad complemẽtum naturæ in aliquo determinato indiuiduo: si verbum Dei non à principio cõceptionis humanam naturam assumpsisset: virtus actiua in eius generatione ante conceptionem ordinasset suam actionem ad aliquam hypostasin humanæ naturæ: post conceptionem verò totam generationem ad aliam hypostasin ordinasset, scilicet ad Dei verbum, & sic generatio ad duas personas ordinata fuisset.

ADVERTENDVM cùm dicitur quòd generatio non esset vniformis secũdum totum, quòd hominis puri generatio dicitur vniformis secũdum totum: quia à principio vsque ad finem est generatio hominis: generatio autem Christi posito quòd humana natura prius fuisset concepta quàm assumpta, non fuisset à principio vsque ad finẽ generatio hominis, sed primò quidem hominis fuisset generatio secũdum quòd per ipsam purus homo generatus fuisset pro illo priori in quo homo conceptus esset & non assumptus, postmodum verò fuisset generatio verbi Dei pro illa duratione in qua fuisset humana natura assumpta à verbo Dei, & ideo nõ esset vniformis secundũ totũ. Si dicatur quòd nec etiam eadẽ ratione generatio hominis puri potest dici vniformis secundum totũ, quia prius generatur viuens animal, & prius animal quàm homo: Respondetur quòd non est eadem ratio: quia viuens & animal in generatione hominis non sunt aliquid completum in specie, sed ordinantur ad hominem tanquam ad id quod est completum in specie, & ab hoc habet generatio vt informis dicatur. vnde cũ generatur & viuens & animal, illa generatione dicitur generari homo: in illa autem generatione Christi essent duo completa in natura, scilicet homo purus prius conceptus quàm assumptus, & verbum Dei ipsum hominem assumens: ideo non esset vniformis secundum totum. Tertiò, quia videtur generationis humanæ ordo requirere vt qui concipitur, ipse idem nascatur, & nõ alius, cum conceptio ad natiuitatem ordinetur.

Quòd natura humana assumpta à verbo in ipsa cõceptione fuit perfecta quantum ad animam & corpus.

Caput 44.

VLTERIVS autem ex hoc manifestum est quòd in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit vnita. Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumpsit. corpus enim hominis non magis assumptibile est à Deo quàm alia corpora, nisi propter animam rationalem. non igitur verbum Dei assumpsit corpus absq; anima rationali. cùm igitur verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quòd in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori vniretur.

2 Item, posito eo quod est posterius in generatione, necesse est & id quod prius est secundum generationis ordinem poni: posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum: perfectissimum autem est ipsum individuum generatum: quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionẽ ordinantur & anima & corpus. posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidẽ existere & corpus & animam rationalem: personalitas autem hominis Christi non est alia quàm personalitas verbi Dei: verbũ autem Dei in ipsa cõceptione vniuit sibi corpus humanum: fuit igitur ibi personalitas illius hominis: ergo oportuit quòd & anima rationalis adesset. Inconueniens etiã fuisset vt verbum quod est fons & origo omnium perfectionum & formarum, alicui rei informi & nondum perfectionem naturæ habenti vniretur. quicquid autem fit corporeum, ante animationem est informe, & nondum perfectionem naturæ habens. non igitur fuit conueniens vt verbum Dei vniretur corpori nondum animato: & sic à principio conceptionis oportuit animam illam corpori vniri. Ex hoc etiã apparet quod corpus illud assumptum à principio conceptionis fuit formatum: quia nihil informe Dei verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut & quælibet alia forma naturalis: est autẽ propria materia animæ, corpus organizatum. Est enim anima endelechia corporis organici physici potentia vitam habentis. Si igitur anima à principio conceptionis corpori sit vnita (vt ostensum est) necessarium fuit vt corpus à principio conceptionis organizatum & formatum esset. Et etiam organizatio corporis ordine generationis præcedit animæ rationalis introductionem. vnde posito posteriori necesse fuit ponere & prius: crementum autem quantitatis vsque ad debitam mensuram nihil prohibet sequicorporis animationẽ. sic igitur circa conceptionẽ hominis assumpti sentiendum est quòd in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum & formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

Super cap. 44.

QVARTVM quod præmittit sanctus Thomas, est quod in ipso conceptionis principio anima rationalis fuit corpori vnita. probatur primò. Verbum Dei assumpsit corpus ab ipso conceptionis principio, ergo tunc fuit anima rationalis corpori vnita. probatur consequentia: quia verbum Dei mediante anima corpus assumpsit, cum nõ sit magis assumptibile quàm alia corpora nisi per animam rationalem.

Verbum Dei mediãte anima corpus assumpsit, quam corpus, sed quia ipsam prius assumpsit ordine naturæ, & secũdum dignitatis gradum, inquantum anima assumpserit.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 6. ar. 1. & 3. Sen. dist. 2. q. 2. quòd non dicitur verbum Dei mediante anima rationali corpus assumpsisse quasi prius duratione animam assumpserit quàm corpus, sed quia ipsam prius assumpsit ordine naturæ, & secũdum dignitatis gradum, inquantum ani-

Universidad de Deusto
Biblioteca

maior quior est corpore : ex quo potest dici media inter corpus & verbum,& secundum ordinem causalitatis inquantū corpus humanū non esset magis assumptibile,vt hic etiam dicitur, quā alia corpora, nisi per ordinem ad animam rationalem secūdum quā habet vt sit corpus humanū. Secundò, posita personalitate hominis generati,necesse est ponere corpus & animam rationalē:sed in ipsa cōceptione fuit personalitas Christi hominis,ergo oportuit q̄ corpus & anima ibi adessent. probatur maior: quia in generatione humana hypostasis vel persona ad cuius cōstitutionē ordinatur corpus & anima est posterius,vtpote existēs id quod est perfectissimū in ea: posito autem eo quod posterius est,necesse est & id quod est prius secūdum generationem poni. minor verò probatur: quia personalitas hominis Christi nō est alia quàm personalitas verbi Dei. fuit autem in cōceptione personalitas verbi Dei,scilicet in humana natura,cum verbum in ipsa conceptione sibi corpus humanum vniuerit.

ADVERTE quòd in hac ratione positæ sunt aliquæ propositiones explicite quas non ponit sanctus Thomas formaliter,sed implicitè tātum, quod accirco factum est,vt ratio clarior redderetur. Tertiò: non fuit conueniens vt verbum Dei vniretur corpori nondum animato,scilicet animæ rationali,ergo &c. probatur assumptum: quia quicquid fit corporeum ante animationem,est informe,& nondum perfectionem naturæ habens. inconueniens autem fuit vt verbum Dei quod est fons & origo omnium perfectionum & formarum,alicui rei informi & nondum perfectionem naturæ habenti vniretur.

Omne corpus quod fit ante animationem est informe.

ADVERTENDVM cum dicitur omne corporeum ante animationem esse informe, quòd li informe, non accipitur pro eo quod caret omni forma, sed pro eo quod caret complemento speciei & naturæ. corporeum enim quodcúque in generatione humana præcedens introductionem animæ intellectuæ,est incompletum & imperfectum,& in nulla specie collocatur per se,sed reducitur ad hominis speciem,sicut imperfectum ad genus sui perfecti.

EX præmissis infert sanctus Thomas quòd corpus illud assumptum à principio conceptionis fuit formatum,intellige de formatione accidentali,quæ est debita membrorum dispositio siue organizatio. probatur. tum quia nihil informe Dei verbum assumere debuit: tum quia à principio cōceptionis anima corpori fuit vnita: assimiliter autem anima sicut & quælibet alia forma naturalis requirit propriam materiam quę est corpus organizatum, cum sit endeicchia corporis organici &c. tum quia organizatio corporis ordine generationis præcedit animæ rationalis introductionem : posito autem posteriori necesse fuit & prius poni. Si quis autem diceret quòd eadem ratione debuit corpus illud habere complementum quantitatis debitæ: Respondet sanctus Thomas inquiens hoc non oportere esse: quia incrementum quantitatis vsque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Concluditur igitur quòd in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum & formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

Quomodo conceptio Christi fuit in instanti.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandū primò ex doctrina sancti Thomæ 3.quæst.33.artic.primo & tertio sententiarum,d.3.quæst.5.art.secundo, quòd circa conceptionem corporis tria possumus considerare, scilicet id quod cōceptionem antecedit, id in quo ratio conceptionis consistit, & id quod sequitur ad conceptionem. Primum est motus localis sanguinis ad locum generationis. secundum est corporis formatio. tertium est augmentum quo corpus ad debitam quantitatem perducitur. Primo & vltimo repugnat esse in instanti cum motus in instanti esse non possit. Sed secundo non repugnat esse in instanti à virtute infinita, quæ potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. In aliorum itaque hominum conceptione à principio quo res incipit concipi,corpus non est organizatum & formatum,neque est in vltimo complemento ad susceptionem animæ rationalis: sed successiuè & paulatim disponitur,& ad complementum tendit & animationem: qua facta dicitur res esse concepta: & ideo etiam ipsa cōceptio successionem habet. vnde non dicitur purus homo simul concipi & conceptus esse,sed prius concipitur,postea est conceptus. In conceptione autem Christi ab ipso initio quo Christus dicebatur concipi,corpus fuit organizatum & formatum, atque animatū anima rationali: nec fuit ibi aliqua successio in corporis formatione & dispositione ad animam rationalem,sed omnia prædicta simul fuerunt: quia vt dictum est supérius, verbum diuinum nihil assumpsit informe; conceptio autem sibi non attribuitur, nisi ratione assumptionis,& ideo ipsa conceptio Christi fuit in instanti,& simul Christus concipiebatur & conceptus erat, licet augmentum corporis eius ad debitam quantitatem non fuerit in instanti. Bene ergo hic dicitur à principio conceptionis corpus Christi fuisse & formatum & animatum.

Quòd Christum decuit nasci ex virgine.

Caput 45.

Idem 3.p. q.28. ar.1 & 2.

PER hoc autē patet quòd necesse fuit hominē illum ex Virgine matre nasci absque naturali semine. Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquā principiū actiuū, propter virtutē actiuā quę in ipso est, sed virtus actiua in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis secundum prædicta: quia virtus naturalis non subitò perficit totam corporis formationem: sed ad hoc indiget tempore: corpus autē Christi in ipso principio suę conceptionis fuit formatum & organizatum, vt ostensum est. relinquitur igitur quòd generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

2 Item, semen maris in generatione animalis cuiuscunque trahit ad se materiam quam mater ministrat: quasi virtus quæ est in semine maris, intendat suiipsius complementum vt finem totius generationis. vnde & completa generatione ipsum semen immutatum & cōpletum est proles quæ nascitur: sed in generatione humana Christi fuit vltimus generationis terminus vnio ad personam diuinam: non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda: vt ex dictis patet. non igitur in hac generatione potuit esse actiuum principium semen viri, sed sola virtus diuina: vt sicut semen viri in generatione communi hominum in suā substantiam trahit materiam à matre ministratam, ita eandem materiam in generatione Christi verbum Dei ad suam vnionem assumpsit. Similiter autem manifestū est quòd conueniens erat vt in ipsa generatione humana verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis verbi reluceret: verbum autem secundum quòd à dicente progreditur, siue interius conceptum siue exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert: sed magis perfectionis plenitudo per verbū attenditur in dicente. conueniens igitur fuit vt sic verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur & nasceretur, vt matris integritas non corrumperetur. Cùm hoc etiam manifestum est quòd verbum Dei, quo omnia constituta sunt, & quo omnia in sua integritate conseruantur, sic nasci decuit, vt per omnia matris integritatem seruaret. conueniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine. Neque tamen hic generationis modus veræ & naturali humanitati Christi derogat: licet aliter quàm alij homines generatus sit. manifestū est enim cum virtus diuina infinita sit, vt suprà probatum est, & per eam omnes causæ virtutem producendi effectum sortiantur: quicunque effectus per quamcunque causam producitur, potest per Deum absque illius causæ adminiculo produci eiusdem speciei & naturæ. Sicut igitur virtus naturalis quæ est in humano semine, producit hominem verum speciem & humanam naturam habentem: ita virtus diuina quæ talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem & naturam humanam habentē. Si verò aliquis dicat, quòd cùm homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter cōstitutum ex semine maris, & eo quod fœmina subministrat, quicquid sit illud, corpus Christi non fuit eiusdem naturæ cum nostro, si non est ex maris semine generatum. Ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem, dicentis quòd semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solùm actiuum principium: materia verò corporis tota ministratur à matre: & sic quantum ad materiā corpus Christi non differt à corpore nostro. nam etiam corpora nostra materialiter cōstituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre. Si verò aliquis prædictæ positioni Aristotelis repugnet, adhuc prædicta obiectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia nō attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum conditionem materiæ iam præparatæ prout est in termino generationis. Non enim differt secundum materiam aer ex terra vel ex aqua generatus: quia licet aqua & terra in principio generationis differētia sint, tamen per actionē generantis ad vnam dispositionē reducūtur. sic igitur diuina virtute materia quæ solùm ex muliere sumitur, potest reduci in fine generationis ad eandē dispositionē quā habet materia, si sumatur simul ex mare & fœmina. vnde nō erit aliqua dissimilitudo propter diuersitatē materiæ inter corpus Christi quod diuina virtute formatum est ex materia à sola matre assumpta, & corpora nostra quę virtute naturæ formantur ex materia, etiamsi ab viroq; parente assumantur. manifestum est enim quòd plus differt à materia quæ ex vtro & muliere simul assumitur, limus terræ de quo Deus primū humanū hominē formauit, quem vtriq; cōstat fuisse verum hominem, & nobis per omnia similem: quàm materia sumpta solùm ex fœmina ex qua corpus Christi formatū est: vnde natiuitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. licet enim virtus naturalis requirat determinatā materiā ad determinatum effectum ex ea producendū: virtus tamen diuina quæ potest ex nihilo cuncta producere, in agēdo ad materiā determinatā non coartatur. Similiter etiā nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi, quòd Virgo concepit & peperit, quin vera & naturalis mater filij Dei dicatur. virtute enim diuina faciente materiā naturalē ad generationem corporis Christi ministrauit: quod solùm ex parte matris requiritur: ea verò quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solùm ad id quod patris est: vt semen maris ad locum generationis perueniat.

Super cap. 45.

VINTVM quod præmittit sanctus Thomas, est quod necesse fuit hominem Christum ex Virgine matre absque naturali semine nasci. Circa hoc autem tria facit. Primò probat quòd absque semine naturali fuit Christi generatio. Secundò quòd mater Christi fuit Virgo. Tertiò remouet quædam dubia. Quantum ad primum arguitur primò sic. Semen viri requiritur in generatione humana tanquam principium actiuum propter virtutem actiuam quæ in ipso est: sed virtus actiua in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis: quia virtus naturalis non perficit subitò totam corporis formationem, sicut fuit in conceptione huiusmodi, ergo &c. Secundò, in generatione humana Christi, vltimus terminus generationis fuit vnio ad personam diuinam, non autem aliqua hypostasis humana aut persona constituenda, ergo &c. probatur cōsequentia: quia semen maris in generatione animalis trahit ad se & ad suam substantiam materiam quam mater ministrat, tanquam eius virtutis vt intendat suiipsius complementū vt finem generationis: vnde & cōpleta generatione ipsum semen immutatum & completum, est proles quæ nascitur.

AD EVIDENTIAM huius rationis considerandum est, quòd licet opinio Aristotelis in 15. & 16. de Animalibus fuerit, semen maris non intrare materialiter ad constitutionem cōceptū, sed esse tantùm principium actiuum: fuerunt tamen alij, vt recitat sanctus Thomas 3.d.3.q.5.ar.1. dicentes quòd corpus humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris & patris: cum sanguine menstruo, & quod semen maris est materia corporis humani, saltem quantum ad aliquam sui partem, vt in secundo libro est ostensum. quia verò difficilius est in generatione Christi saluare matris virginitatem, si ponatur semē maris materialiter concurrere ad constitutionē cōcepti, quàm si ponatur semen concurrere tantùm actiuè, ideo hic quò ostēdat etiam secundum eam opinionem quæ maiorem difficultatem facit, saluari posse matris Dei virginitatem, eam ipsam opinionem sequitur, licet in aliis locis sequatur opinionem Arist. tanquam fidei conformiorem. Propterea hic dicit quòd semen viri in sui substantiam trahit materiam à matre ministratam, & quòd completa generatione ipsum semen immutatum & completum est proles quæ nascitur. Secundo loco probat quòd cōueniēs fuit hanc generationem fuisse ex virgine. Vbi aduertendum quòd rationes præcedentes probāt necesse esse vt Christi generatio esset absque humano semine, & fuerunt rationes nō nullis suppositis necessariò cōcludentes, sequentes verò rationes ostendunt huius conuenientiam, & sunt probabiles. Arguit primò sic: Verbum secundum quòd à dicente progreditur, siue interius conceptum siue exterius prolatum corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente, ergo &c. probatur consequentia: quia cōueniēs erat vt in ipsa generatione humana verbi Dei aliqua proprietas spiritualis verbi reluceret. Secūdò, verbo Dei omnia cōstituta sunt, & in sua integritate cōseruantur, ergo &c. Quantum ad tertium remouentur tres obiectiones. Posset enim quis primò instare sic: Christus aliter generatus est quàm alij homines, ergo in Christo non fuit vera & naturalis humanitas. Respondet sanctus Thomas, quòd sicut virtus quæ est in semine, produxit hominem verum, speciem & naturam humanam habentem: ita & virtus diuina quæ talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectum illius virtutis producere: quia cum sit infinita, & per eam omnes causæ virtutē producendi suum effectum sortiantur, quicúque effectus per quācunque causam producitur, potest per Deum absque adminiculo illius causæ produci eiusdem speciei & naturæ. Posset secūdò aliquis arguere, homo naturaliter generatus habet corpus naturaliter constitutū ex semine maris, & eo quod fœmina subministrat, hoc autem non cōuenit corpori Christi, si non est ex semine maris generatum, ergo &c. Respondet sanctus Thom. & dicit primò, quòd secūdum Aristotelis positionē assumptum est falsum. Semen enim maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solùm actiuum principium. Dicit secundò quòd etiam si positioni Arist. repugnetur, consequentia nulla est: quia similitudo aut dissimilitudo aliquorum in materia non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum conditionē ipsius iam in termino generationis præparatæ, vt patet in igne generato ex terra, & ex aqua. vnde quia materia quæ ex sola muliere sumitur, diuina virtute potest reduci in fine generationis ad eandē dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare & fœmina, ideo non erit aliqua dissimilitudo propter diuersitatem materiæ inter corpus Christi & corpora nostra: quod etiam ostenditur in primo homine qui fuit verus homo, & per omnia nobis similis: & tamen limus terræ de quo fuit à Deo formatus, plus distat à materia quæ ex viro & muliere simul assumitur, quàm materia sumpta solùm ex fœmina ex qua corpus Christi formatum est. Dicit tertiò, quòd licet virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen diuina ad determinatam materiam non coartatur.

Res eiusdē naturæ requirit eādem materiā ex qua generatur.

ADVERTE, quòd hoc vltimum dictum addidit sanctus Thomas, quia posset aliquis dicere, quòd licet dissimilitudo aut similitudo aliquorum in materia attendatur secundum conditionem materiæ præparatæ in fine generationis, diuersæ tamen res diuersas materias præparatas requirunt in principio generationis, & res eiusdem speciei eandem materiam requirunt ex qua generentur. Non enim ex sanguine mulieris generatur equus, sed tantùm ex sanguine equæ: & ita si materia corporis Christi in principio generationis fuit sanguis tantū beatæ Virginis, aliorum autem hominum est sanguis mulieris simul cum semine viri, videtur quòd Christus non sit eum aliis hominibus eiusdem naturæ: sed hoc ex eo quod dicit sanct. Thomas excludit. Illa enim propositio, res eiusdem naturæ requirūt eandē materiam ex qua generentur, & diuersæ res diuersas materias requirunt, habet veritatem tantùm quando ab agente naturali & præsertim vniuoco producuntur, non autē quando vnū producitur ab agente naturali, alterum verò ab agente supernaturali, vt est in proposito. Tertiò posset aliquis obiicere, quòd saltem videtur derogare dignitati matris Christi, si Virgo concepit & peperit: quia non dicetur vera & naturalis mater filij Dei. Respondet sanctus Thomas quòd hoc nihil obstat quin dicatur vera & naturalis mater filij Dei: quia virtute diuina faciente, id est, se habente loco agentis, materiā naturalem ad generationem corporis Christi ministrauit, quod solùm ex parte matris requiritur: ea verò quæ in aliis matribus ad corruptionē virginitatis faciunt, ordinantur solùm ad id quod patris est, vt

Universidad de Deusto
Biblioteca

scilicet semen maris ad locum generationis perueniat.

Quomodo beata Virgo dicatur mater Christi hominis, mater filij Dei, & mater Dei.

AD euidentiam huius vltimi dicti considerandum est, quòd ex alio fundamento verificatur beatam virginem esse matrem Christi hominis, & ex alio ipsam esse matrem filij Dei, & ex alio ipsam esse matrem Dei, licet quandam inter se hæ ipsæ propositiones habeant connexionem. Fundamentum enim proximum primæ est, quia beata Virgo egit in conceptione corporis Christi quicquid aliæ matres in conceptione aliorum hominum agunt. fundamentum verò secundæ est: quia filius Dei vniuit sibi in vnitatem personæ humanã naturã, propter quod ista est vera, filius Dei est homo. ex hoc enim sequitur cũ homo sit cõceptus & natus temporaliter ex beata Virgine, quòd & filius Dei est temporaliter ex beata virgine conceptus & natus, ex quo sequitur beatam virginem esse mattem filij Dei. Fundamentũ autem tertiæ est, quia idem suppositũ subsistit in humana natura & diuina, propter quod est verũ dicere quòd est homo & Deus. ex quo sequitur istam esse veram, Deus est homo: & vlterius sequitur, quòd sicut verum est dicere beatam virginem esse mattem hominis, ita verum est dicere ipsam esse mattem Dei.

Ad generationẽ ex parte matris requiritur idẽ & materiã ministret naturalem.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina ſan. Tho. 3. Distinctione tertia quæstione secunda articulo primo, vt etiã superius adduximus, quòd cum in conceptione triplex actio cõcurrat, scilicet præparatio & dispositio sanguinis mulieris ad hoc vt sit aptus generationi, formatio & organizatio corporis, & consortatio quædam prolis conceptæ: ad primam & tertiam mater se habet actiuè, ad secundam autem se habet merè passiuè, inquantum videlicet ex sanguine ab ipso præparato formatur & organizatur corpus virtute seminis paterni. Quòd ergo inquit ſan. Tho. ex parte matris solùm requiri vt materiam naturalem ad generationem corporis ministret, intelligitur quantum ad ipsam formationem & organizationem corporis in qua ratio conceptionis consistit, vt superius de mente sancti Thomæ dicebatur. nam prima dictarum actionum conceptionem antecedit, tertia verò ipsam sequitur.

Verum ista sit propria, beata Virgo est mater Dei.

SED contra prædicta arguitur, quòd inquam ista non sit propria, beata virgo est mater Dei. Ista enim, deus est homo, nõ est omnino propria, nec in primo modo dicẽdi per se, ergo nec ista, beata virgo est mater Dei. patet consequentia: quia non est verum beatam virginem esse mattrem Dei, nisi quia verum est Deum esse hominem, & econuerso hominem esse Deũ: assumptum verò probatur quantũ quidem ad primã partem à Durando. Primò, quia ista, Petrus est homo, est magis propria: nã est maior identitas subiecti & prædicati, eò quòd sit idẽtitas per se. Item Petrus manens Petrus non potest non esse homo: quòd prædictæ propositioni non conuenit. Item suppositum Petri cõstituitur per illã naturam quæ importatur nomine hominis: suppositum autem Dei non constituitur formaliter per naturã nomine hominis importatum. Secundò, quia de quocunque homo prædicatur, omnino propriè prædicatur in quid, de Deo autem in quid non prædicatur, cum non propriè respondeatur ad interrogationem factam per quid, de Deo. Quantũ verò ad secundam partem arguit Scotus in 3. distin. 4. tum quia prædicatum est extra rationem subiecti, quia ista non est propriè per se, Christus est homo, cum subiectum non sit per se vnum.

Per se ita & proprietas propositionis aliter accipitur à Philosopho, & aliter a theologo cõsiderãte. & alia esse suppositũ duarum naturarum in Christo.

PRO horum solutione considerandum primò quòd proprietas & perseitas propositionis considerata sunt ab Arist. & aliis logicis secundum exigentiam eorũ quæ in creaturis inueniuntur, in quibus non inuenitur vnum suppositum in duabus naturis subsistere, sed diuersæ naturæ in diuersis suppositis inueniuntur, & ideo de ipsis locuti sunt vt conuenit creaturis. Per incarnationem autem factum est vt vnum suppositum in duabus naturis subsistat, ideo particulari quodam modo loquendũ est de proprietate & perseitate illarum propositionum in quibus nomen importans suppositũ vt subsistit in vna natura, prædicatur de seipso vt subsistit in alia natura: vt sicut particulare est in Christo, & supra id quod philosophi cognouerunt, quòd vnum suppositum in duabus naturis subsistit, ita particularis quidam modus proprietatis & perseitatis propositionum attẽdatur supra modos à Philosophis & logicis traditos.

Quomodo aliqua propositio dicitur propria & per se.

CONSIDERANDVM secundò, quòd propositio aliqua dicitur propria quando prædicatum verificatur de subiecto acceptis terminis secũdum proprium eorum significatum, per quod nati sunt supponere, & secũdum propriũ significandi modum. dicitur autem per se in primo modo perseitatis, quãdo prædicatum dicit naturam & essentiam subiecti: diuersimodè autem hoc inuenitur vbi secundum naturarum diuersitatem est etiam suppositorũ diuersitas, vnúsque suppositi vnum dũtaxat est natura: & vbi vnum suppositum in duabus naturis subsistit, hoc quidem est vniuersaliter verum, quòd nomen significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorũ sub natura communi, & quòd de quolibet supposito alicuius naturæ potest verè & propriè prædicari nomen illam naturam in cõcreto significans: sed vbi vnum suppositum in vna tantùm natura subsistit, proprietas propositionis in qua nomen naturæ de nomine importante suppositum prædicatur, exigit vt prædicatum de subiecto verificetur & ratione suppositi pro quo supponit, & ratione naturæ quam formaliter significat: quia nõ est alia natura significata per subiectum quàm natura significata per prædicatũ; licet in rebus materialibus natura individuata aliquo modo à natura speciei distinguatur. vnde ista, Petrus est homo, est propria: ista verò, album est homo, non est omnino propria, licet homo verificetur de eo quod subsitat albedini, quod est suppositum hominis: quia non verificatur de ipso ratione formalis significati huius termini album. vbi verò vnum suppositum in duabus naturis subsistit, proprietas locutionis non exigit vt prædicatum verificetur de subiecto ratione formæ significatæ per subiectum, sed sufficit quòd ratione suppositi per nomen importati verificetur, cum non oporteat naturam importatam per nomen subiecti esse eandem cum natura importata per nomen prædicati, & tamen verè & propriè nomen significans naturam alicuius suppositi verificetur de nomine illud suppositum importante. Similiter est vniuersaliter verũ quòd in propositione primi modi perseitatis, prædicatum significat naturam & essentiã subiecti: sed vbi vnius suppositi est vna tantùm natura, necesse est vt prædicatũ ita significet essentiam subiecti, quod sit de ratione naturæ importatæ per ipsum, cum vna & eadem natura in cõcreto significetur per subiectum & prædicatum: sicut in ista, Petrus est homo. vbi autem est vnum suppositum duarum naturarum, hoc non exigitur: quia non est necesse eandem naturam significari per subiectum & prædicatũ ad hoc quod propositio sit vera, sed sufficit vt suppositũ importatum per nomen subiecti subsistat in natura importata per prædicatum, & vnum atque idem esse cum ipsa habeat.

Quomodo ista propositio, Deus est homo, est propria & per se.

Si ergo de proprietate & perseitate propositionis loquamur secũdum exigentiam suppositi creati in vna tantùm natura subsistentis, cõceditur vtique quod ista propositio, Deus est homo, non est omnino propria, nec per se in primo modo perseitatis, nec est ita propria & per se, sicut ista, Petrus est homo. vt videtur esse de mẽte sancti Thom. 3. q. 16. ar. 1. & 3. Sẽt. dist. 7. q. 1. ar. 1. Sed si loquamur de proprietate & perseitate propositionis secundum exigentiam suppositi in duabus naturis subsistentis, sic est omnino propria, & per se in primo modo: vnde ignorantia huius distinctionis errare fecit arguentes contra ſan. Thom. arguunt enim ac si diceremus prædictam propositionem esse propriam & per se, prout proprietas & perseitas propositionis accipitur secũdum exigentiã suppositi in vna tantùm natura subsistẽtis: à quo sensu longè distamus, cum secundũ catholicam fidem ponatur per incarnationem filij Dei vnam personam in duabus naturis subsistere, scilicet in diuina & in humana. Si autem adducatur dictum ſan. Tho. 3. di. 11. ar. 4. ad 6. dicentis quod hæc propositio nõ est per se. Deus est passus, quia ad hoc quòd propositio sit per se, requiritur quod prædicatũ conueniat subiecto ratione formæ per subiectum importatæ: respondetur, vt constare potest ex determinatione in illo articulo facta: quod loquitur ſanctus Thomas de propositionibus in quibus prædicantur ea quæ naturam secundum rem consequũtur, de nomine importante suppositum naturæ. In talibus enim oportet vt prædicatum conueniat subiecto ratione formæ importatæ per subiectum, si debeat esse propositio per se: quia cũ prædicatum non sit essentia & natura suppositi importati per nomen subiecti, non apparet vnde possit dici propositio per se, nisi quia prædicatum conuenit subiecto ratione suę formæ: nos autẽ loquimur sumus de propositione in qua ipsa natura in qua subsistit suppositum, per nomen subiecti importatum prædicatur. Ad dubium ergo negatur assumptum: ad primam verò probationem primę partis dicitur primò quod ista, Deus est homo, ita est propria secundum exigentiam vnius suppositi in duabus naturis, sicut ista, Petrus est homo, est propria secundum exigentiam vnius suppositi in vna duntaxat natura. Dicitur secundò, quod tanta est identitas subiecti & prædicati in vna, quanta est in alia, in sensu in quo vnaquæque est vera, & secundum materiæ exigentiam. Cum enim dicitur, Deus est homo, prædicatum verificatur de subiecto ratione suppositi tantùm pro quo supponit, non autem ratione naturæ importatæ per subiectum. ideo prædicatum & subiectum sunt idem ratione suppositi tantùm, inquantum pro eodem supposito supponit tam subiectum quàm prædicatum. Cùm autem dicitur, Petrus est homo: prædicatum verificatur de subiecto & ratione suppositi & ratione naturæ significatæ: ideo est etiam identitas inter subiectum & prædicatũ ratione vtriusque. Dicitur tertio, quòd Petrum non posse esse Petrum nisi sit homo, Deum autem posse esse Deum etiam si nõ sit homo: item suppositum Petri constitui per naturam nomine hominis importatam, non autem suppositũ Dei, non arguit mutationem perfectam aut proprietatem propositionis, sed arguit

alium esse modum proprietatis & perfectatis in vna, & alium in alia, propter aliam & aliam conditionem materiæ propositionum. Quia enim Petrus non potest esse Petrus nisi sit homo, & per humanam naturam constituitur: ideo propositio ipsa est vera & propria, ac etiam per se, non tantùm ratione suppositi, sed etiam ratione formæ importatæ per subiectum. quia autem absolutè loquendo Deus potest esse Deus dato quòd non sit homo, & suppositum diuinum non constituitur per humanam naturam, sed magis ipsam trahit ad participationem sui esse, ideo propositio dicta est vera & propria, ac per se, ratione eius pro quo supponit subiectum, non autem ratione formæ per subiectum importatæ.

Ista propositio, Deus est homo, est propria & per se.

SI AVTEM quæratur vtrum ista propositio, Deus est homo, sit necessaria, an contingens: Dicitur quòd absolutè loquendo est contingens: quia Deus nõ vniuit sibi necessariò absolutè humanam naturam, sed contingenter sicut vt rectius loquamur, liberè. stante autem incarnatione est necessaria, nec potest esse falsa. non enim Deus manens Deus potest non esse homo. stante incarnatione. vnde sanctus Tho. in locis prælegatis dicit hanc propositionem esse in materia naturali, non autem in materia remota aut contingenti: quia nec humana natura nec diuina vniuntur supposito in vtraque natura subsistenti per accidẽs, sed per se. non enim humana natura est vnita verbo accidentaliter, sed essentialiter, vt superius est ostensum, inquatum sic eam sibi vniuit, vt in ipsa subsisteret, & ipsa haberet esse diuinæ personæ, licet aliquem modum accidentalitatis habeat. Ad secundã probationẽ dicitur, quòd prædicatũ dictæ propositionis prædicatur in quid de Deo, eo modo quo propositio est vera, ratione scilicet suppositi importati per nomen subiecti: nec oportet vt eadem essentia importetur per subiectũ & prædicatum, vt superius est ostẽsum, sed sufficit vt idem importetur suppositum. sicut enim ista est vera, Deus est homo, inquantum hoc nomen Deus, supponit pro persona filij: ita de hoc subiecto prædicatur in quid, hoc nomẽ homo: quia sicut verè & per se dicitur quòd filius Dei est homo, ita si quæratur quid est filius Dei cõueniẽter respõdetur, est homo, & etiã conuenienter est Deus, eò quòd in vtraque natura subsistat, stante inquam incarnatione. Ad primam probationem secundæ partis quæ est Scoti, patet ex dicto quòd ad propositionem per se primo modo in hac materia non requiritur vt prædicatum sit de ratione subiecti absolutè, sed sufficit vt dicat essentiã & naturam suppositi importati per subiectum tanquam habentis esse subsistens in ipsa, & sit de ratione ipsius inquantum est eius suppositum. Ad secundam probationẽ dicitur primò, quod dato etiã ꝙ subiectũ non esset per se vnum, adhuc propositio posset esse per se sicut & ista, homo est animal, vt dicitur 3. di. 10. q. 1. ar. 2. Dicitur secundò, quòd Christus dicit quid per se vnum, inquantum plures naturæ importatæ hoc nomine Christus, non sunt vnitæ per accidens in vno supposito, sed per se, vtpote habentes vnum esse, quod est esse diuinum.

Quòd Christus natus est de spiritu sancto.

Caput 46.

VANVIS autem omnis diuina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti trinitati communis, vt ex suprà habitis ostensum est: formatio tamen corporis Christi quæ diuina virtute perfecta est, conuenienter spiritui sancto attribuitur: licet sit toti trinitati communis. Hoc enim congruere videtur incarnationi verbi. nã sicut verbum nostrũ in mente cõceptum inuisibile est, exterius autẽ voce prolatum sensibile sit: ita verbum Dei secundum generationem æternam in corde patris inuisibiliter existit: per incarnationem autẽ nobis sensibile factum est. vnde verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio: expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur: conuenienter igitur & per spiritum filij Dei eius carnis formatio dicitur facta.

2. Conuenit etiam hoc & generationi humanæ. Virtus enim actiua quæ est in semine humano, ad se trahẽs materiam quæ fuerit à matre, per spiritũ operatur. fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu: propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse & album. verbũ igitur Dei sibi carnem assumens ex virgine conuenienter hoc per spiritum sanctum debet carnem assumendo formare. conuenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem verbi mouentem: quæ quidem nulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem: cuius naturam sibi voluit in vnitate personæ copulare: in diuinis autẽ spiritus sanctus est qui procedit vt amor, vt suprà dictum est: conueniens igitur fuit vt incarnationis opus spiritui sancto attribuatur.

3 Solet etiam in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui: quia quod gratis datur ex amore donãtis videtur esse collatum: nulla autem maior est gratia homini collata quàm ꝙ Deo in persona vniretur. conuenienter igitur hoc opus spiritui sancto appropriatur.

Super cap. 46.

SEXTVM quod præmittit ſanct. Thomas, est quòd formatio corporis Christi licet toti trinitati sit cõmunis, cõuenienter tamen spiritui sancto attribuitur. Probatur, primò ex congruentia ad verbi incarnationem. Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio: sed hæc fit per spiritũ nostrum per quem vox verbi nostri formatur: ergo & per spiritum filij Dei conuenienter eius carnis formatio dicitur facta. probatur maior: quia sicut verbum nostrũ in mente conceptũ inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit: ita verbũ Dei secũdum generationem æternã in corde patris inuisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. Secũdò probatur ex conuenientia ad generationem humanam: virtus actiua quæ est in semine humano ad se trahens materiam quæ fuerit à matre, per spiritum operatur, quia in spiritu fundatur, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse & album, ergo &c. De materia huius rationis satis in præcedentibus est dictum, scilicet in hoc libro cap. 45. & lib. 2. cap. 17. & 89. Tertiò probatur, ex conuenientia ad causam mouentẽ ex parte Dei. Causa mouẽs ad incarnationẽ verbi nulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in vnitatẽ personæ copulare, sed in diuinis spiritus sanctus est qui procedit vt amor, ergo &c. Quarto probatur ex causa se tenente ex parte humanæ naturæ. Solet in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui: quod enim gratis datur, ex amore donãtis videtur esse collatum. nulla autem maior est gratia homini collata, quàm quòd Deo in persona vniretur, ergo &c.

Quomodo formatio corporis Christi partiẽ spiritui sancto attribuatur.

AD EVIDENTIAM huius conclusionis considerandum est ex doctrina ſancti Thomæ 3. dist. 4. quæst. 1. art. 1. & est de mente Dionysij 2. ca. de diui. no. quòd omnis operatio Dei in creaturam, conuenit quidem toti trinitati, sed tamen vnaquæq; magis huic personæ quàm illi est appropriabilis secundũ quòd in ea magis manifestatur attributum quod illi personæ appropriatur. Vnde cũ bonitas spiritui sancto approprietur, illa opera in quibus præcipuè diuina bonitas manifestatur, conuenienter spiritui sancto attribuitur. de horum autem numero est assumptio humanæ naturę in vnitatem diuinæ personæ, cum hoc sit supra omne debitum & conditionem naturæ humanæ: propterea bene dictum est in conclusione, quòd licet formatio corporis Christi toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

ADVERTENDVM quoq;, quòd iccirco de sola formatione corporis Christi facit ſan. Th. mentionem: quia vt dicitur 3. q. 32. ar. 2. opus conceptionis quod est commune tribus personis, efficienter secundum aliquem particularem modum singulis personis attribuitur: nam patri attribuitur quantũ ad auctoritatem quam habet respectu filij, qui per huiusmodi cõceptionem sibi humanam naturam assumpsit, filio autem attribuitur quantũ ad ipsam carnis assumptionem: sed spiritui sancto quantum ad ipsam corporis assumpti formationem.

Quòd Christus non sint filius spiritus sancti secundum carnem.

Caput 47.

Idem in 3. Sen. di. 4.

VANVIS autẽ Christus de spiritu sancto & virgine conceptus dicatur, nõ põtamen dici spiritus sanctus pater Christi secundũ generationem humanam: sicut Virgo dicitur mater eius. Spiritus enim sanctus non produxit humanã naturam

in Christo ex sua substãtia: sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. non igitur potest dici spiritus sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

2 Esset etiam inductiuum in errorem, si Christus spiritus sancti filius diceretur. manifestiũ est enim quod verbum Dei secundũ hoc habet personã distinctã, quod est filius Dei patris. Non igitur secundum humanã naturã spiritus sancti filius diceretur, neque intelligi quòd Christus esset duo filij nã verbum Dei, spiritus sancti filius esse non potest: & sic cum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam: sequeretur quod in Christo essent duæ personæ: quod est à fide catholica alienum. inconueniens enim esset vt authoritas patris & nomen ad personam aliam transferretur: quod contingeret si spiritus sanctus pater Christi diceretur.

Super cap. 47.

SEPTIMVM quod præmittit san. Thom. est, quòd quamuis Christus de spiritu sancto & virgine conceptus dicatur: non potest tamen spiritus sanctus dici pater Christi secundũ generationẽ humanã, sicut virgo dicitur mater eius. Probatur primò: quia spiritus sanctus nõ produxit humanã naturã in Christo ex sua substãtia, sed sola virtute operatus est ad eius productionẽ.

Filius de substantia patris generatur.

ADVERTENDVM, q̃ hæc ratio procedit ex hoc supposito q̃ filius generatur de substãtia generantis, id est, ex semine quod habet virtutẽ ex forma generãtis, & est in potẽtia ad substantiã siue naturã ipsius, vt exponit san. Th. 1. q. 116. ar. vl. 4. ad primum. quãuis etiã hoc possit intelligi: quia semẽ patris quod est substãtia eius, nõ quidẽ sicut actu pars, sed sicut in proxima dispositione ad hoc vt sit pars eius, transit in substantiã filij secundum aliquorũ opinionem. Secundò: quia esset hoc inductiuũ in errorem hunc, quòd Christus esset duo filij, & consequenter

Quomodo si spiritus sanctus esset pater Christi: diceretur Christus duo filij: nõ autẽ si beata Virgo mater eius diceretur.

quod in Christo essent duæ personæ, cũ filiationis nomẽ ad personam pertineat, non ad naturam. probatur prima sequela: quia verbũ Dei secũdum hoc habet personã distinctã, quod est filius Dei patris, & ipsum spiritus sancti filius esse nõ potest. Tertiò: quia authoritas patris in diuinis & nomen ad personam aliam transferretur, scilicet ad spiritum sanctũ: quod est inconueniens.

ADVERTENDVM, quòd non solùm non est absolutè verum spiritum sanctum esse patrem Christi propter rationes suprà dictas, sed nec etiam cum hac additione, inquantũ homo, quod significauit san. Thom. cum dixit ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

SED tunc resultat dubium præcipuè contra secundam rationem. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritus sancti, sequitur q̃ Christus sit duo filij, posito quod dicatur filius spiritus sancti secundũ humanã naturam, eadẽ ratione poterit concludi quod non sit filius beatæ virginis: quia cũ verbũ Dei non possit esse filius beatæ virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundũ humanã naturã, quòd Christus sit duo filij. Respondetur, & dicitur primò, quòd nõ est eadem ratio de spiritu sancto, & de beata virgine: quia vnũ filiũ esse à duobus patribus, est impossibile: & ideo vbi ponatur Christũ habere pro patre personam patris in diuinis, & personam spiritus sancti secũdum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios: vnum autem filium esse duorum, quorum vnũ sit pater, & alterum sit mater, non inconuenit. ideo si ponatur Christũ esse filiũ Dei patris & beatæ virginis, nõ sequitur quòd sit duo filij. Cum autẽ dicitur quod nec etiã beatę virginis verbũ Dei filius esse potest, dicitur quod hoc nõ est verũ: quia ad hoc quod aliquis sit filius alicuius tanquam matris, sufficit vt illa materiã in conceptione ministret, & sit eiusdem speciei secũ, hoc autẽ egit beata virgo in conceptione humana verbi Dei, & est eiusdẽ speciei cum ipso, inquantum est homo. ideo potest verbũ Dei dici eius filius secundum cõceptionem humanam. ad hoc autem vt quis dicatur filius alicuius tãquã patris, requiritur vt ab ipso esse accipiat. vt dicitur 3. dist. 4. q. 1. art. 1. verbũ autem Dei etiã secundũ generationem humanam non habet esse ab alia persona diuina quàm à patre: quia nõ habet aliud esse quàm esse diuinũ, ideo nullo modo potest dici filius spiritus sancti. Dici secundò potest quod illã rationẽ nõ inducit san. Tho. ad ostendendũ simpliciter falsum esse q̃ spiritus sanctus sit pater Christi: sed ut hoc probatum sit per primam rationem: ostendit hoc, etiam si esset verum, nõ esse dicendum propter periculum & occasionẽ erroris, quia licet posset aliquis dicere non esse inconueniens vt Christus vnus existens secundum suppositũ sit filius Dei patris secundum deitatem, spiritus sancti autem secũdum humanitatem: multi tamen considerantes filij nomẽ ad personam pertinere, & verbum Dei non esse filium spiritus sancti secundum diuinitatem: si Christus ponatur filius spiritus sancti, faciliter in hunc errorem labi possent, quòd in Christo præter personam verbi esset alia persona humana secundũ quam diceretur spiritus sancti filius. Hoc autẽ non ita facilè existimari potest, si ponatur Christus filius beatæ Virginis: quia, vt dictum est, non apparet inconueniẽs, vt is qui est filius patris æterni, sit etiam filius beatæ Virginis per assumptionem humanitatis ex ea.

Christus nec potest dici filius spiritus sancti secundum naturam diuinam per naturam humanam aut per creationem.

ATTENDENDVM autẽ, quòd nõ solùm Christus non potest dici filius naturalis spiritus sancti, sed nec etiã filius eius per gratiam aut per creationem dici potest. Ratio huius est secundum san. Tho. 3. q. 32. ar. 3. Sen. d. præalleg at a: quia quando aliquid dicitur de altero secundum perfectã rationem, nullo modo dicitur de ipso secundum rationẽ imperfectam, aut cum determinatione diminuente, sicut Sortes qui naturaliter & perfectè dicitur homo secundum propriam hominis rationem, non quam dicitur homo pictus. Vnde cum Christus dicatur naturalis filius Dei, & secundum perfectam rationem filiationis: non poterit dici filius Dei per gratiam, aut per creationem.

Quòd non est dicendum, Christus est creatura.

Cap. 48.

VLTERIVS etiã manifestum est quòd quamuis humana natura à verbo assumpta sit aliqua creatura: non tamen potest simpliciter enunciari Christum esse creaturam. Creari enim est fieri quoddam: cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter: eius est fieri, quod habet esse subsistens: & huiusmodi est in diuinis completum in genere substantiæ: quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. formæ verò & accidentia & etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum quid: cum & esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio. vnde cum aliquis sit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. in Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi verbi Dei, quæ est increata, vt ex præmissis manifestum est: non igitur simpliciter potest enunciari quòd Christus sit creatura: licet cum additione possit hoc dici vt dicatur creatura secundum quòd homo, vel secũdum humanam naturam. Licet autem de subiecto quod est indiuiduum in genere substantiæ, non simpliciter dicatur fieri, quod est proprium eius propter accidentia vel partes, sed solùm secundum quid: tamen simpliciter prædicantur de subiecto, quæcunque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem. Dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum: & crispus propter capillos, & visibilis propter colorem. sic igitur & ea quæ cõsequuntur propriè ad humanã naturam, simpliciter possunt enũciari de Christo: sicut quòd est homo, q̃ est visibilis, quòd ambulauit, & omnia huiusmodi. Quòd autem est personæ proprium, de Christo non enunciatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

Idem. 3. q. 7. ar. 2.

Super cap. 48.

VLTIMVM quod præmittit sanctus Thomas, est quòd quamuis humana natura à verbo assumpta, sit aliqua creatura: non tamen potest simpliciter enunciari Christum creaturam esse: licet possit dici cum hac additione secundum quòd homo, vel secundum humanam naturam. Probatur prima pars sic. Creari in natura rationali est hypostasis vel personæ. sed in Christo non est persona vel hypostasis creata, ergo &c. probatur maior. creari est eius quod habet esse subsistens, cum creari sit fieri, fieri autem terminetur ad esse simpliciter quòd est rei subsistentis, non autem formæ vel partis nisi secundum quid. sed huiusmodi est indiuiduum completum in genere substantiæ quod in natura rationali est hypostasis vel persona, ergo &c. minor verò probatur: quia in Christo non est alia hypostasis vel persona quàm verbi Dei, quæ est increata. Pro declaratione verò secundæ partis conclusionis notar san. Tho. quòd licet propter partes & accidentia, de subiecto quod est indiuiduũ de genere substantiæ, nõ dicatur fieri simpliciter quod est proprium eius, sed solùm secundum quid: quæcunque tamẽ consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem, simpliciter de subiecto prædicantur, vt videns de homine ratione oculi, & huiusmodi. Et sic ea quæ consequũtur propriè ad humanã naturam, simpliciter possunt enunciari de Christo, vt quòd est homo, quòd est visibilis, &c. quod autem est personæ proprium, de Christo non enunciatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

PRO declaratione eius quod dicitur fieri terminari ad esse simpliciter, aduertendum quòd loquitur san. Th. de fieri simpliciter & absolutè, scilicet absque aliqua additione, vt cum dicitur absolutè hoc fit, non autem de fieri hoc, vt cum dicitur homo fit albus. quod est fieri secundum quid.

SED occurrit dubium. videtur enim esse cõtradictio in verbis san. Th. Nam inquit quòd fieri est proprium indiuidui de genere substãtiæ & hypostasis, ex quo vult habere quòd creari sit proprium indiuidui & hypostasis: quòd humanæ naturæ in Christo nõ cõuenit fieri neque creari, & consequenter quòd Christus nõ potest dici creatura, & tamẽ ponit humanam naturã assumptã à verbo esse aliquã creaturã, & Christũ dici posse creatum cum hac additione secũdum quòd homo, siue secundũ humanã naturã, & sic videtur dicere contradictoria, scilicet quòd humana natura in Christo sit creatura, & quòd non sit creatura.

Respondetur quòd nulla est contradictio: quia cum dicitur fieri & creari esse proprium hypostasis vel personæ, non accipitur proprium pro eo quod alicui soli conuenit, sed pro eo quod conuenit alicui primò & per se. fieri enim & creari primò & per se conuenit indiuiduo completo & subsistenti, sicut & esse, quia ipsum est quòd est propriè: secundariò tamen conuenit etiã naturæ & parti. vnde humana natura in Christo dicitur quidem creatura secundariò, inquantum habet esse suo modo post non esse: non autem dicitur creatura primò & per se, sicut res per se subsistens: cum non habeat esse nisi in suppposito diuino: & quia aliquo modo est creatura, ideo conuenienter potest dici quòd Christus secundum quòd homo, est creatura: quia cum omnes conditiones humanæ naturæ siue primò siue secundariò sibi cõueniant, possunt de Christo prædicari eum hac additione, secundum quòd homo.

AD euidentiam declarationis secundæ partis conclusionis considerandum est, vt ostenditur 3. dist. 11. quòd intẽtio san. Th. est quædam partibus sic conuenire, quòd non sunt nata conuenire supposito & toti, sicut crispitudo conuenit capillis: & hæc dicit san. Tho. hoc loco naturaliter consequi ad patres secundũ propriam rationem. quædam verò sic cõueniunt partibus, quòd etiam nata sunt conuenire toti & suppposito, sicut albedo. A priori ista dispositionibus natũ est denominari totum & suppositum simpliciter. dicimus enim absolutè hominem esse crispum, si habeat crispos capillos, à secundis verò non est natũ denominari totum simpliciter, sed tantum secũdum quid & cum explicatione partis. non enim si aliquis habeat dentes albos, dicitur, simpliciter albus, sed bene dicitur albus dẽtes. quia ergo fieri & creari cõuenit humanæ naturæ, sicut & accidẽtibus & partibus, ita etiam conuenit indiuiduo subsistẽti, imò est proprium si quòd est prius & principalius, conuenit indiuiduo & supposito, propter fieri humanæ naturæ & creari non potest dici simpliciter fieri Christus & creari, sed bene secũdum quid, & cum hac additione secundum quòd homo.

EX his patet fundamentum huius conclusionis esse, quia si simpliciter diceretur Christus esse creatura, significaretur suppositũ importatum nomine Christi, quod est suppositũ æternũ & diuinũ, esse creaturam: quia creari natum est primò & principaliter conuenire supposito in rebus creatis, & non tantùm formæ, cui nõ est natũ cõuenire nisi secundariò. Sed si dicatur Christus esse creatura secundum quòd homo, nõ significatur ipsum esse creaturã, sed tantũ humanam naturã in ipso existentẽ esse creaturã, sicut cũ dicitur homo esse albus secundũ dentes, nihil aliud significatur quã quòd eius dẽtes sunt albi. Vnde rationes Scoti 3. d. 11. q. 1. adductæ à Capreolo d. 11. 3. sen. licet eas non indicat Scotus directè contra san. Tho. nihil contra nos concludũt. Cùm enim dicitur primò, quòd sicut Christus dicitur mortuus, cum tamen mortuum dicat non esse post esse, ita videtur non repugnare sibi vt sit creatura, in quo importatur habere esse post nõ esse. Respõdetur quòd mortuũ cũ dicitur de Christo nõ importat nõ esse Christi post esse: quia suppositũ diuinũ pro quo supponit hoc nomẽ Christus, nõ amisit esse simpliciter per mortẽ, sed esse hominẽ, id est desiit esse illius suppositi habere respectu vnionis personalis ad naturã humanam. Cùm dicitur secundò quòd mortale & immortale quæ de Christo dicuntur, ita repugnant formaliter, sicut creatũ & increatũ: Respõdetur quòd non est simile de mortali & immortali, & de creato ac increato: quia creatũ ita natũ est cõuenire supposito in creaturis, sicut & naturæ: imò magis, vt superius est ostẽsum: ideo cũ suppositũ in Christo nõ sit creatũ, nõ potest dici quòd Christus sit creatus, sed immortale est proprietas corporis animati, & humanæ naturæ Christi quæ est aliquo modo eius pars, inquãtũ suppositũ Christi in duabus naturis subsistit. ideo potest de Christo dici quòd sit mortalis. à proprietate enim partis natum est denominari totum, sicut à crispitudine capillorum homo dicitur crispus. Cùm dicitur tertiò, quòd sicut repugnat diuinæ naturæ esse creaturã, ita & humanæ esse creatorẽ, & tamen dicitur absolutè quòd Christus est creator: respondetur quòd nõ est simile de creatore & creatura: quia esse creaturã repugnat & diuinæ naturæ, & eius suppositо, & propterea nõ potest de nomine supponẽte pro tali supposito dici absolutè: sed esse creatorẽ, licet repugnet naturæ humanæ, non tamen repugnat suppositо diuino in ea subsistẽti. ideo de hoc nomine Christus, quod pro suppositо huiusmodi supponit, dici absolutè potest.

Solutio ad rationem Durandi.

ARGVIT etiã Durandus apud Capreolum, quia generari est fieri simpliciter, & natũ est conuenire tam supposito quã naturæ. & tamen dicitur Christus absolutè genitus. sed dicitur primò quòd generari est fieri simpliciter, vbi per generationẽ aliquod nouum suppositũ constituitur in esse: nõ autẽ vbi æternũ suppositũ trahit ad esse suũ aliquã naturã, sicut accidit in Christo. Dicitur secundò, quòd aliter loquendũ est de generari, & aliter de creari: quia licet vtrunque natũ sit conuenire tam supposito quã naturæ, tamẽ generari nõ cõuenit supposito, nisi ratione naturæ quæ est formaliter terminus generationis: & ideo ad hoc vt suppositũ dicatur simpliciter generari, oportet vt per generationẽ habeat naturã & formã: & si accipiat naturam hoc sufficit ad hoc vt dicatur simpliciter generari. creari autẽ cõuenit supposito ratione ipsius esse, quod est formalis terminus creationis: & ideo ad hoc vt suppositũ dicatur simpliciter creari necesse est vt accipiat esse per creationem: & si esse accipiat, hoc sufficit ad hoc vt dicatur simpliciter creari. Quia ergo suppositũ diuinũ accepit humanã naturam ex virgine, ideo dicitur simpliciter Christus esse genitus: quia verò non accipit esse per incarnationẽ, ideo non dicitur creatus nisi cum hac additione, secundum humanam naturam. Vnde illa propositio, quando aliquid natũ est conuenire parti & toti, non dicitur de toto ex eo quòd cõueniat parti, habet veritatẽ de eo quod natũ est cõuenire vtrique illorũ tanquã subiecto, sicut creatio: non autẽ de eo quod natũ est conuenire vni tanquã subiecto: alteri verò tanquã termino formali, sicut generatio. quãdo enim dicitur forma generari, tanquã terminus formalis generationis, suppositũ suscipiens talem formã dicitur generari per modum subiecti, & tanquam id quod generatur, ex eo quòd tale formam accipit. Repugnat enim quòd aliqua forma sit formalis terminus generationis, & quòd acquirens talem formam non generetur.

Quando aliquidnatum est cõuenire parti & toti: nõ dicitur de toto ex eo quòd cõueniat parti.

Solutio rationum contra incarnationem superius positarum. Caput 49.

ILS igitur habitis ea quæ contra incarnationis fidem suprà posita sunt, facilè soluuntur. Ostensum est enim incarnationem verbi non sic esse intelligendam, quòd verbum sit in carnem conuersum: aut sit corpori vnitum vt forma: vnde non est consequens ex hoc quòd verbum est incarnatum, quòd verè Deus sit corpus, vel virtus in corpore: vt prima ratio procedebat. Similiter etiam non sequitur quòd verbũ sit substantialiter mutatum, per hoc quòd naturã humanã assumpsit. nulla enim mutatio in ipso verbo Dei facta est: sed solum in humana natura, quæ est à verbo assumpta: secundum quam competit verbo & generatum esse temporaliter & natum, non autem secundum seipsum. Quod etiam tertiò proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturæ ex qua subsistentiã habet: nõ autẽ verbum Dei subsistẽtiã habet ex natura humana: sed magis naturã humanã ad suã subsistentiã vel personalitatẽ trahit. nõ enim per illã, sed in illa subsistit: vnde nihil prohibet verbũ Dei esse vbique: licet humana natura à verbo Dei assumpta vbique non sit. Ex hoc etiã soluitur quartũ. cuiuslibet enim rei subsistentis oportet sic vnã naturã tantùm, per quã simpliciter esse habeat:

Responsio ad primã rationẽ facta in 4.

Ad secundum.

Ad tertiũ.

Ad quartum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

& sic verbum Dei per solam naturã diuinam simpliciter esse habet: nõ autẽ per humanã naturã: sed per eam habet quòd sit hoc, scilicet quòd sit homo. Quintũ etiã soluitur per hoc idẽ. Impossibile est enim quòd natura per quã verbum subsistit, sit aliud quã ipsa persona verbi subsistitis autẽ per naturã diuinã, non autẽ per naturã humanã: sed eã ad subsistẽtiã trahit, vt in ea subsistat: vt dictum est: vnde non oportet quòd natura humana sit idem quod persona verbi. Hinc etiã excluditur id quod sexto obiiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex vel re vel intellectu quàm natura per quã cõstituitur in esse. Re quidem, cum hypostasis non sit sua natura. Intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis à natura. Hypostasis autẽ verbi non constituitur simpliciter per humanã naturã, vt per eã sit, sed per eã solũ habet verbum quòd sit homo. non igitur oportet quòd natura humana sit simplicior quàm verbum, inquãtum est verbum: sed solùm inquantum verbum est hic homo. Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimò obiicitur. Non enim oportet quòd hypostasis Dei verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solùm inquantum est hic homo. sic enim solùm per humanã naturã cõstituitur, vt dictum est. Quòd autẽ anima humana & corpus in Christo ad personalitatem verbi trahuntur. non cõstituentia aliquam personam præter personã verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, vt octaua ratio procedebat: sed ad dignitatẽ maiorem. vnumquodque enim melius esse habet, cum suo dignio ri vnitur, quã cum per se existit: sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quàm in aliis animalibus, in quibus est forma principalis: nõ tamen in homine. Hinc etiã soluitur quod nono obiiciebatur. In Christo enim verè fuit hæc anima, & hoc corpus: nõ tamen ex eis cõstituta est persona aliqua præter personã verbi Dei, quia sunt ad personalitatẽ Dei verbi assumpta: sicut & corpus cum est sine anima, propriã speciem habet: sed cum vnitur animæ, ab ea speciem sortitur. Ex hoc etiã soluitur quod decimò proponebatur. manifestum est enim quòd hic homo qui est Christus, substantia quædã est, non vniuersalis sed particularis: & hypostasis quædã est, nõ tamen alia hypostasis quã hypostasis verbi: quia humana natura ab hypostasi verbi assumpta est: vt verbũ subsistat tam in humana natura quã in diuina. id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo: vnde ipsum verbum supponitur cum dicitur hic homo. Sed si quis eandẽ obiectionẽ ad humanã naturam transferat, dicens eã esse substantiã quandã nõ vniuersalẽ, sed particularem, & per cõsequens hypostasin, manifestè decipitur. nã humana natura etiã in Sorte vel Platone nõ est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quòd autẽ substantia sit, & particularis, nõ secundũ illã significationem dicitur in qua hypostasis est particularis substantia. substãtia enim secundũ Philosophum dicitur dupliciter, scilicet de subiecto in genere substãtiæ, quod dicitur hypostasis: & de eo quod quid est quod est natura rei: sed neque partes alicuius substãtiæ sic dicũtur particulares substantiæ quasi sint per se subsistẽtes: sed subsistũt in toto: vnde nec hypostases possunt dici: cũ nulla earũ sit substãtia cõpleta. alioquin sequeretur quòd in vno homine tot essent hypostases, quot sunt partes. Quod verò vndecimò oppositum fuit, ex eo soluitur, quòd æquiuocatio inducitur ex diuersa forma significata per nomen: non autem ex diuersitate suppositionis. non enim hoc nomen homo, æquiuocè sumitur ex eo quòd quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Sorte. Hoc igitur nomen homo, de Christo & de aliis hominibus dictum semper eandem formam significat, scilicet naturam humanã: vnde vniuocè prædicatur de eis: sed suppositio tãtùm variatur in hoc quod secundũ quod pro Christo sumitur, supponit hypostasin increatam: secundũ verò quod pro aliis sumitur supponit hypostasin creatã. Neque autẽ hypostasis verbi dicitur esse suppositũ humanæ naturæ quasi subiaciatur ei formaliter, sicut duodecima ratio proponebat: hoc enim esset necessariũ, si hypostasis verbi per naturã humanã simpliciter cõstitueretur in esse: quod patet esse falsũ. dicitur enim hypostasis verbi humanæ naturæ supponi prout eam ad suam subsistentiã trahit: sicut aliquid trahitur ad alterũ nobilius cui vnitur. Nõ tamẽ sequitur quod humana natura accidentaliter verbo adueniat ex hoc quod verbũ ab æterno præextitit, sicut vltima ratio cõcludebat. sic enim verbũ humanam naturã assumpsit, vt verè sit homo. esse autem hominem, est esse in genere substãtiæ. quia igitur ex vnione naturę humanę hypostasis verbi habet quod sit homo: non aduenit ei accidentaliter: nam accidentia substantiale non conferunt.

Ad quintam. *Ad sextã.* *Ad septimam.* *Ad octauam.* *Ad nonã.* *Ad decimam.* *Ad undecimam.* *Ad duodecimam.* *Ad tertiã decimam.*

Super Cap. 49.

POSITIS iis quæ erant necessaria ad solutionem eorum quæ cõtra incarnationẽ sunt inducta, accedit sanctus Thomas ad eorum breuem solutionem. Ad primum enim patet quòd consequentia est falsa: quia non est sic intelligenda incarnatio quasi verbum sit in carnem cõuersum, aut sit corpori vnitum vt forma, sed modo suprà exposito. Ad secundum etiam negatur consequentia: ad probationem dicitur, quòd per huiusmodi assumptionem non est aliqua mutatio facta in verbo Dei, sed solùm in humana natura assumpta, secũdum quã verbum dicitur naturaliter gentium & natum.

Quomodo Deus possit dici nouiter generari temporaliter.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q. d. 1. ar. 1. quòd sicut in illis in quibus non est natura relatio realis, aliquid incipit dici quod prius non dicebatur, nulla mutatione circa ipsum facta, sed tantùm circa alterum, sicut aliquid incipit esse scitum non per sui mutationem, sed per mutationem scientis: sita cum Deus non referatur realiter ad creaturam, sed relatiuè ad ipsam dicatur propter relationem realem in ea existentem, dicitur Deus nouiter aut nouo quodammodo vniri humanæ naturæ per incarnationẽ non per mutationem, sed per mutationem humanæ naturæ assumptæ. Ad tertium negatur consequentia, ad probationem dicitur quòd assumptum illud habet veritatem quando hypostasis ex natura subsistentiam habet. verbum autem Dei non habet subsistentiã ex humana natura, sed magis ipsam ad suam subsistẽtiam vel personalitatem trahit. Ad quartum dicitur quòd vnius rei subsistentis est tantùm vnum quod quid est, siue vna natura, per quam simpliciter esse habet: & sic verbum Dei habet esse simpliciter per diuinam tantùm naturam, non autem per humanam, sed per ipsam habet esse homo.

In Christo sunt plura quod quid est.

ADVERTENDVM quod in rebus creatis, vniusrei subsistentis est tãtùm vnum quod quid est, & vna natura: quia vnũ suppositum nõ subsistit nisi in vna natura, & per illã habet esse simpliciter. In Christo autẽ sunt plures naturæ, & plura quod quid est: quia eius suppositum in duabus naturis subsistentialiter subsistit: sed verum est quod per vnã tantùm naturã & per vnũ quod quid est, scilicet per diuinã habet esse simpliciter, nõ autem per humanam: quia hæc non est constitutiua suppositi sicut diuina, sed magis ab ipso supposito trahitur ad esse diuinũ personale. Ad quintum dicitur quòd vtraque natura per quã verbum subsistit, non potest esse aliud quàm ipsa persona verbi, sed dicitur quòd subsistit per naturam diuinam, non autem per humanam: ideo ratio non sequitur. Ad sextũ patet per idem. dicitur enim quod hypostasis est minus simplex quàm natura per quã cõstituitur in esse: vel re, cũ nõ est sua natura: vel intellectu, cum est sua natura. hypostasis autem verbi Dei nõ constituitur simpliciter per humanam naturam vt per eam sit, sed tantùm vt per eam sit hic homo, ideo non oportet vt sit simplicior verbo inquantum est verbum, sed solùm inquantum est hic homo.

Per humanam naturam Christus dicitur esse quid.

Per humanam naturam Christus dicitur esse quid.

ADVERTENDVM quòd naturam constituere suppositũ simpliciter, est esse id quo suppositũ habet vt absolutè dicatur esse: & quia hoc non fit nisi dando esse formaliter supposito, ideo ad hoc quod natura dicatur suppositum constituere, oportet vt illi det esse formaliter: naturã autẽ humanã dare supposito vt sit hic homo, est esse id quo suppositũ dicitur hic homo: & quia hoc fit dando supposito vt sit individuũ humanũ, ideo ipsam facere, vt suppositum sit hic homo, est esse id quo suppositũ habet vt sit quoddam individuum hominis. Quia ergo humana natura non dat verbo Dei esse per quod simpliciter est, cum ipsa non habeat propriũ esse, sed sit per esse diuinæ personæ, dat autem ipsi verbo quòd sit quoddam individuum humanum, eò quòd ipsa sit individua & singularis. ideo bene dicitur quod per ipsam non datur verbo quòd sit simpliciter, sed tãtùm quòd sit hic homo. Ad septimum per idem etiã patet. Dicitur enim quòd non oportet hypostasin verbi Dei esse simpliciter constitutam per materiam signatam, sed solùm inquãtum est hic homo, cum solùm sic per humanam naturam constituatur.

Ad octauum negatur consequentia: quia quòd anima & corpus in Christo non constituant aliam personam præter personã verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, sed ad maiorem dignitatem, cum vnumquodque melius esse habeat cùm suo digniori vnitur, quàm cum per se existit. Declaratur exẽplo animæ sensibilis habẽtis nobilius esse in homine quàm in aliis animalibus. Ad nonum dicitur quòd ex hac anima & ex hoc corpore in Christo non est constituta alia persona, sed sunt ad personalitatem verbi assumpta. Ad decimum dicitur primò, quòd hic homo qui est Christus, est hypostasis quædam, non tamen alia quàm hypostasis verbi Dei. vnde cum dicitur hic homo, ipsum verbum supponitur. Dicitur secundò, si hæc obiectio ad humanam naturam transferatur, quòd nec etiam in Sorte vel Platone humana natura est hypostasis, sed id quod in ea subsistit. Dicitur tertiò, quòd quamuis humana natura in Christo sit substantia & particularis, non tamen dicitur secundum illã significationem qua hypostasis est, particularis substantia: quia hypostasis iuxta diuisionem Philosophi dicitur substãtia prout suppositum in genere substãtiæ dicitur substantia: non autem prout quod quid est & natura subsistantia dicitur: vnde nec etiã partes alicuius substantiæ hoc modo dicuntur substantiæ particulares aut hypostases, quia nec sunt per se subsistentes, sed subsistunt in toto, nec sunt substantiæ completæ.

ADVERTENDVM intentionem huius tertij dicti esse, quòd substãtia particularis dupliciter accipi potest: vno modo vt idem est quod substantia prima cõdiuisa à philosopho cõtra substantiam secundam, & tunc substantia particularis idem est quod suppositum, & per se subsistens atque completum in specie. Alio modo vt distinguitur contra substantiam communem & vniuersalem, siue substantia particularis per se subsistat, siue in alio sit. Primo modo hypostasis dicitur substantia particularis, non autem humana natura in Christo. sed secundo modo & ipsa humana natura dicitur substantia particularis, atque etiam vnaquæque pars eius. Ad vndecimum negatur consequentia. quia æquiuocatio non inducitur ex diuersitate suppositionis, sed ex diuersa forma significata per nomen. vnde cum hoc nomen homo, de Christo & aliis hominibus dictum, semper eandem formam significet. s. humanam naturam, licet secundum quòd pro Christo sumitur, supponat hypostasin increatã: secundum verò quòd sumitur pro aliis, supponat hypostasin creatam: vniuocè prædicatur de ipsis. Ad duodecimum dicitur quòd hypostasis verbi non dicitur esse suppositum humanæ naturæ, quasi subiaciatur ei vt formaliori: quod vtique oporteret dici si per ipsam simpliciter cõstitueretur in esse: sed prout eam ad sui subsistantiam trahit: sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui vnitur. Ad vltimum negatur consequentia: quia sic verbum humanã naturam assumpsit, vt verè sit homo: quod est esse in genere substantiæ, accidentia autem esse substantiale non conferunt.

ADVERTENDVM quòd cum dupliciter accipiatur esse, scilicet pro esse actualis existentiæ, & pro esse essentiæ quod est ipsamet essentia: cum vult san. Th. humanam naturam conferre verbo diuino, esse substantiale, accipitur esse secundo modo: & est sensus quòd confert sibi esse hominem, inquantũ per ipsam verbum dicitur esse homo: sicut & per humanam naturam Sortes esse homo dicitur.

ATTENDENDVM etia quòd ex ista responsione vult habere san. Th. illam propositionem, quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter: habere veritatẽ dum tamen quando tale quod sic aduenit, non confert esse substantiale modo exposito. In tertia verò parte q. 2. ar. 6. & 3. sen. d. 6. art. vltimo, dicitur quòd habet veritatem nisi tale trahatur in cõnationẽ illius esse completi. vnde in resurrectione corpus adeniens animæ rationali, non aduenit illi accidentaliter: quia afertur ad idem esse, sed vna istarum interpretationum alterã infert. Si enim aliquid dat alicui vt sit tale substantialiter, puta homo: necesse est vt habeat idem esse cum ipso: & ideo si non habet veritatem dicta propositio quando adueniens post esse cõpletum confert esse substantiale, nec etiam habet veritatẽ quando ad communionem illius esse completi trahitur.

Quòd peccatum originale tradicatur à primo parente in posteros. Caput 50.

Idem 1. p. q. 81. ar. 1. & 2. sen. d. 3. continuatio sequentium ad præcedentia.

STENSVM est igitur ex præmissis nõ esse impossibile quod fides catholica de incarnatione filij Dei prædicat: cõsequẽs autem est ostendere quòd cõueniens fuit filium Dei naturam assumere humanam. Huius autem cõuenientiæ rationẽ Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertrãsiit. dicit enim Ro. 5. Sicut per inobedientiã vnius hominis peccatores cõstituti sunt multi: ita & per vnius hominis obedientiam iusti constituentur multi. Sed quia Pelagiani hæretici peccatũ originale negauerunt: ostendendum est homines cum peccato originali nasci: & primò quidẽ assumẽdum est quod dicitur Gene. 2. Tulit Dominus Deus hominẽ: & posuit eũ in paradiso: præcepitque ei dicẽs: ex omni ligno paradisi comede: de ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas: in quacunque autẽ die comederis ex eo, morte morieris. Sed quia Adam nec eo die quo comedit, actu mortuus est: oportet sic intelligi quod dicitur, morte morieris: id est, necessitati morti eris addictus: quod quidẽ frustra diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriendi haberet. oportet igitur dicere quòd mors & necessitas moriẽdi sit pœna homini pro peccato inflicta. pœna autẽ nõ infligitur iustè nisi pro culpa. in quibuscunque igitur inuenitur hæc pœna: necesse est vt in eis inueniatur aliqua culpa. sed in omni homine inuenitur hæc pœna etiã a principio suæ natiuitatis. extũc enim nascitur necessitati mortis addictus: vnde & aliqui mox post natiuitatẽ moriuntur de vtero translati ad tumulũ: ergo in eis est aliquod peccatũ: sed non peccatũ actuale, quia non habẽt pueri vsum liberi arbitrij, sine quo nihil imputãtur homini ad peccatũ: vt ex his quæ dicta sunt in 3. lib. apparet. necesse est igitur dicere quòd in eis sit peccatũ per originem traductum. Hoc etiam expressè apparet ex verbis Apostoli Rom. 5. Sicut per vnũ hominẽ in hunc mundum peccatum intrauit, & per peccatum mors: ita & in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerũt. Non potest autẽ dici quòd per vnũ hominẽ in mundũ peccatum intrauit per modũ imitationis, quia sic peccatũ non peruenisset nisi ad eos qui peccãdo primum hominẽ imitantur: & cum mors per peccatum in mundum intrauerit, nõ peruenirent mors nisi ad eos qui peccant in similitudinẽ primi hominis peccãtis; sed ad hoc excludẽdum Apost. subdit, quòd regnauit mors ab Adã vsque ad Moysen, etiã in eos qui non peccauerũt, in similitudinem prævaricationis Adæ. nõ ergo intellexit Apost. q̃ per vnum hominẽ peccatum in mundũ intrauerit per modum imitationis, sed per modum originis.

2 Præterea, si tantùm secundum imitationẽ Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum: potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundũ quã per vnum hominẽ: sicut expressè dicitur Sapien. 2. Inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

3 Adhuc, in Psal. Dauid dicit: Ecce in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea. quod nõ potest intelligi de peccato actuali; cum Dauid ex legitimo matrimonio conceptus & natus dicatur: oportet igitur vt hoc ad peccatum originale referatur.

4 Ampl. Iob. 14. dicitur: Quis potest facere mundũ de immundo cõceptũ semine: nõne tu qui solus es? ex quo manifestè accipi potest quòd ex immũditia humani seminis aliqua immunditia ad hominẽ ex semine cõceptũ perueniat: quod oportet intelligi de immunditia pecca

Universidad de Deusto
Biblioteca

ti:pro qua sola homo in iudicium deducitur. præmittitur enim,Et dignum ducis super huiusce modi aperire oculos tuos:& adducere eum tecum in iudicium.sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine:quod originale dicitur.

§ Item, baptismus & alia sacramenta Ecclesiæ sunt quædam remedia contra peccatum,vt infrà patebit.exhibetur autem baptismus secundum communem Ecclesiæ consuetudinem pueris recenter natis.frustra igitur exhiberetur,nisi in eis esset aliquod peccatum,nõ est autem in eis peccatum actuale,quia carent vsu liberi arbitrij,sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductũ,cum in operibus Dei & Ecclesiæ nihil sit vanũ & frustra Si autẽ dicatur quòd baptismus infantibus datur:non vt à peccato mundentur,sed vt ad regnum Dei perueniãt,quo peruenire nõ potest sine baptismo, cum Dominus dicat Ioannis 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto,nõ potest introire in regnũ Dei. Hoc vanum est.nullus enim à regno Dei excluditur nisi propter aliquã culpã.finis enim omnis rationalis creaturæ est vt ad beatitudinẽ perueniat,quæ esse nõ potest nisi in regno Dei:quod quidẽ nihil est aliud quã ordinata societas eorum qui diuina visione fruuntur:in qua vera beatitudo cõsistit,vt patet ex his quæ in tertio sunt ostẽsa.nihil autẽ à fine suo deficit,nisi propter aliquod peccatũ.si igitur pueri nondum baptizati ad regnũ Dei peruenire non possunt,oportet dicere esse in eis aliquod peccatum.sic igitur secundum catholicæ fidei traditionem tenẽdum est homines nasci cum peccato originali.

Super cap. 50.

POSTQVAM ostẽdit sanctus Thomas nõ esse impossibile quod fides catholica de incarnatione filij Dei prædicat, consequenter vult ostendere quòd etiam fuit conueniens filium Dei humanam naturam assumere.Circa hoc autẽ duo facit. quia enim huius conuenientiæ rationem Apostolus ad Roma. 5. assignare videtur ex peccato originali quod in omnes pertransiit: primò de peccato originali agit.Secundò de conuenientia incarnationis,cap.53. Circa primum duo facit. Primò contra Pelagianos hæreticos peccatum originale negantes ostendit homines cum peccato originali nasci. Secundò quasdam remouet obiectiones,cap.sequenti.

Quid nominis peccati originalis.

ATTENDENDVM autem, vt sciatur quid nominis peccati originalis:nam de quid rei inferius tractabitur,quòd nomine peccati originalis intelligimus quẽdam naturæ defectum habentem rationem culpæ,quem dicimus hominem à sua origine & generatione contrahere:propter quod originale peccatum dicitur,quasi videliget ab ipsa hominis origine cõtractum. Probat igitur sanctus Thomas omnes homines cum huiusmodi peccato nasci,& arguit primò sic.In quocũque inuenitur necessitas moriendi,necesse est vt inueniatur aliqua culpa.sed hæc necessitas inuenitur in omni homine à principio suæ natiuitatis, vnde & aliqui mox post natiuitatem moriuntur.ergo in eis est aliquod peccatum:non autem actuale,quia nõ habent pueri vsum liberi arbitrij:ergo per originem traductũ. probatur maior:mors & necessitas moriendi est homini pro peccato inflicta. Pœna autem non infligitur nisi pro culpa, ergo, &c. probatur maior,quia Genesis secundo dicitur : In quacunque die comederis ex eo,morte morieris.quod intelligitur,id est, necessitati mortis eris addictus.frustra autem hoc diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriendi haberet.

In homine inuenitur necessitas moriendi à sua natiuitate.

ADVERTE cum dicitur in omni homine inueniri necessitatem moriendi à principio suæ natiuitatis,quòd nomine natiuitatis non intelligitur sola natiuitas ex vtero,quæ est quando homo de ventre matris egreditur,sed intelligitur de natiuitate in vtero.quæ etiam dicitur conceptio, quando scilicet anima intellectiua corpori organizato coniungitur.

Dupliciter potest intelligi hominis

ATTENDENDVM secundò quòd per institutionem naturæ humanæ duo possumus intelligere, aut scilicet productionem ipsius quantum ad principia essentialia ipsius naturæ, & sic homini conuenire necessitatem moriendi ex institutione suæ naturæ,est eam sibi conuenire ex aliquo principiorũ essentialium,ex quibus natura humana est instituta & composita:aut productionem ipsius quantũ ad illum statũ in quo primò Deus ipsam instituit:& sic hominem habere necessitatem moriendi ex institutione suæ naturæ,est hanc sibi conuenire in illo statu in quo Deus ipsam primò instituit,siue stantibus omnibus eius conditionibus cum quibus eam Deus condidit & creauit.Cùm ergo vult sanctus Thomas hominem nõ habuisse necessitatem moriendi ex institutione suæ naturæ , sed ex peccato ipsam incurrisse,accipitur institutio naturæ secundo modo. Vt enim inferius declarat,licet homo ex conditione sui corporis necessitatem moriendi habeat: ipsum tamen cum dono originalis iustitiæ creauit,per quam ab huiusmodi necessitate moriendi liberabatur.

commenter necessitate moriendi ex institutione naturæ humanæ.

Quòd necessitas moriendi ponitur pœna peccati.

ADVERTENDVM quoque ex hoc processu san. Th. quòd necessitas moriendi ponitur pœna peccati primi parentis & originalis peccati in nos transfusi,non autem pœna necessitatis habendi peccatum;& quòd vbi inuenitur hæc pœna,oportet peccatum inueniri. Ideo non videtur bene interpretari sanctus Th.positionem,qui dicunt peccatum originale sic proportionari morti,quòd tantùm necessitas moriẽdi correspondeat necessitati habẽdi peccatũ;& quod sicut nõ spectat ad fidem , an singuli moriantur actualiter,an aliquis diuina dispositione nõ moriatur tota non spectat ad fidem an aliquis ex speciali prærogatiua gratiæ nõ incurrat actualiter originale peccatum. Quæritur ergo ab istis quid peccato originali existenti respõdeat pro pœna,an scilicet actualis mors,an necessitas moriẽdi.si dicatur pœna actualis mors,sequitur quod in omnibus qui actualiter moriuntur peccatum originale sit, & sic non poterit dici esse secundum fidem quod aliquis moriatur,& sit absque peccato originali, q. tamen necesse habent isti concedere. Et præterea hoc videtur esse contra mentem san,Tho.qui & hic & 1.2.q.81.ar.3.ad 2.& de ma.q.4.art.6.ad 2. videtur tenere quod pœna corporalis peccati originalis sit primò & per se necessitas moriendi,siue obligatio ad mortẽ,ad quã homo aliquando peruenit nisi sibi ex diuina misericordia relaxetur.Si dicatur quod necessitas moriẽdi quitur,cũ pœna iustè non infligatur nisi pro culpa,quod in quocũque est huiusmodi necessitas moriendi,est etiã culpa:sed omnes seminaliter ab Adam propagati etiã secundum istos incurrunt necessitatem moriendi secundum fidem,ergo & omnes secundum fidem actualiter peccatum originale contrahunt. Præterea , ista obligatio habendi peccatũ non potest conuenire homini nisi quando est:tum quia quod non est,ad nihil obligatur. tũ quia à sua origine & natiuitate dicitur homo cõtrahere peccatum originale,siue esse peccato obnoxius.constat autẽ quòd à sua natiuitate homo habet esse,aut ergo est ad habendũ in illo instãti in quo anima infunditur corpori,& in quo homo primò esse dicitur,aut post.si ad habendũ in illo instanti in quo generatur,& primò est: ergo siquis per gratiã nõ incurrat in illo instanti peccatũ,in illo instanti nõ erit obligatus. Si enim tibi teneor soluere centum aureos die castina, & illos mihi donas, & non vis vt die crastina restituam : non ero tibi amplius debitor die castrina.non ergo talis qui ex gratia non incurrit peccatum, habet ex sua generatione debitum habendi peccatum, vt illi dicunt. Si autem ista obligatio est ad habendum peccatũ post instans cõceptionis suæ homo non contrahit peccatum originale quo inficitur à sua generatione: quod est contra san. Th. de ma.q.4. ar.7.&alibi,& omnes alios dicentes quod in ipsa animæ infusione peccatũ originale cõtrahitur ab his in quibus originale peccatum ponitur. Præterea inquit san.Th.4. Sen.dist.43.art.4.q.1. ad 3.quòd non sequitur si potest sine errore poni quòd aliqui non moriantur,quòd possit sine errore poni quòd aliqui sine originali peccato nascantur,quamuis mors sit pœna peccati originalis:quia Deus potest ex misericordia relaxare pœnam ad quã obligatur ex culpa præterita.vbi patet quod loquitur de peccato actualiter existente,cui debetur pœna:ergo nõ est secundum ejus intentionẽ quod ita secundum fidẽ possit teneri aliquem sine peccato originali nasci:sicut potest teneri quòd actualiter nõ sit mortuus.Cõfirmatur,quia in q.de ma.q.4 ar.6. tenet san. Tho.quòd etroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriuentur absque originali peccato.

Quòd necessitas moriendi ponitur pœna peccati originalis.

Quòd peccatum originale contrahatur ab his in quibus originale peccatum ponitur.

Quòd aliqui seminaliter ab Adam deriuentur absque originali peccato.

ANAVTEM absolutè loquendo possit Deus alicui seminaliter descendenti ab Adam concedere quòd sine peccato originali concipiatur,dicendum est quòd sic,vt videtur esse de mente sancti Thomæ dicentis tertio Sententiarum dist.3. q.1. art.1. quòd Deus potuit patentes beatæ Virginis sic in statu viæ curare vt prolem suam sine originali peccato cõcipere possent. Si autem arguatur, Potest Deus absolutè concedere alicui vt absque originali peccato concipiatur, ergo non pertinet ad fidem quòd sit in peccato conceptus.ad hoc dicendum est quòd non est consequentia: quia licet illud Deus possit facere, non tamen manifestum nobis est quòd ipse faciat. Nam secundum fidem

Aliqui ita arguunt. Deus potest facere aliquem absque peccato originali. Ergo aliquis absque peccato originali concipitur. Prima probatur. Deus potest facere.

fidem tenetur Christum per passionem suã & mortẽ esse omniũ saluatorem & redemptorem:vt patet in multis locis sacræ scripturæ,inquantum pro peccatis omnium quantum in se est satisfecit:quod vtique non esset verum si quis sine peccato originali conciperetur. Vnde sicut non valet ista consequentia , Deus absolutè potuit saluare genus humanum absque hiij Dei incarnatione,ergo non spectat ad fidem quòd illius Dei propter salutem generis humani incarnatus sit,necnecita nec prædicta cõsequentia tenet. Vbi enim in sacra scriptura aliquid traditur fieri pro communi regula,sicut traditur quòd omnes peccauerunt in Adam,non potest oppositum sine errore teneri , nisi Deum aliter fecisse in aliquo particulari præter communem regulam cõstet,aut inquam per Testeram sacram scripturam , aut per ecclesiæ determinationem.Per hoc autem non intendo quod hæretici sint tenentes beatam virginem etiam sine originali peccato concepta:nam nõdum est per ecclesiam determinatum quid in hac re ad fidẽ pertineat,sed quòd sancto Thomæ visum est ad fidẽ pertinere,quòd omnes ab Adam seminaliter propagati peccatum originale contrahant,& quòd necessitas moriendi sit peccati originalis pœna. Secundò arguitur sic,secundum Apostolum ad Romanos quinto,per vnum hominem in hunc mundũ peccatum intrauit & per peccatum mors , & ita in omnes pertransiit,in quo omnes peccaueruntsed hoc nõ intelligitur per modum imitationis:tum quia sic peruenisset peccatum & mors ad eos tantùm qui peccant in similitudinem primi hominis peccatis,quod excludit Apostolus ex verbis quæ subdit , ergo intrauit per vnũ hominem in modum originis : tum quia potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum:sicut expresse dicitur Sapient.2.Inuidia diaboli,&c.

AD euidentiam primæ rationis contra falsam illam interpretationem,quæ erat Pelagianorum,vt inquit sanctus Thom. super epistolas Pauli,considerandum est,quod illi dicuntur peccare ad imitationem peccati Adæ,qui peccatum actuale cõmittunt simile peccato Adæ , quod fuit superbiæ peccatum. Vnde cum per peccatum quod per Adam intrauit in mundum, intrauerit etiam mors tanquam pœna , sequitur vt optimè deducit san.Th.quòd ad eos tantùm perueniat peccatum & mors, qui actuali peccato Adam imitantur.hoc autem constat esse falsum in infantibus, qui moriuntur,& nullũ commiserũt actuale peccatum.ideo illa interpretatio nõ est ad Apostoli mentem , sed magis quòd per originem & generationem hominis ab Adam seminaliter propagati peccatum in mundum intrauerit.

PRO declaratione secundæ rationis ad idem quam sanctus Thomas ex Augustino contra Pelagianos sumpsit,attendẽdum est quòd si debet dici per aliquem peccatum esse ingressum in mundum inquantum peccantes eum imitatur,debet hoc attribui ei qui primò peccauit,& neminem imitatur,sed cum imitantur omnes homines:hoc autem non potest dici de primo homine:quia ipse non peccauit primus inter creaturas intellectuales,sed diabolus,& ipse diabolum imitatus est peccando actuali peccato superbiæ.ideo bene inquit san.Thom. quòd si de introitu per imitationem intellexit Apostolus,potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per hominem. Tertiò,Dauid inquit:Ecce in iniquitatibus,&c.quod non potest intelligi de peccato actuali;ergo,&c. Quartò , Iob.14. dicitur, Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? ex quo datur intelligi aliquã immunditiam ad hominẽ peruenire ex immunditia humani seminis:sed hoc oportet intelligi de immunditia peccati,pro qua sola homo in iudicium deducitur,cum præmittatur:Et dignum ducis,&c.ergo & cætera.

AD euidentiam huius quod dicitur in semine esse quandam immunditiam,ex qua immunditia peccati in hominem peruenit,considerandum est quòd cum peccatum originale sit quidã defectus,& sit quædam immunditia eius inquantum est priuatio originalis iusticiæ,eo modo dicitur huiusmodi immunditia esse in semine paterno quo in ipso est natura humana, in ipso autem est materia humana non in actu , sed in virtute tanquam in instrumento:quia semen est instrumẽtum hominis generantis:ideo & culpa originalis siue immunditia talis non est actu in semine,sed tantùm virtualiter tanquam in instrumento.

CONSIDERANDVM secundò quòd dupliciter possumus intelligere peccatum originale esse virtualiter in semine. Vno modo quia in semine sit quædam particularis virtus directiua huiusmodi peccati,per modum intentionis existens in ipso,non autem habens esse firmum & permanens : & hoc modo videtur intelligere Capreolus secundo sententiarũ distinctione trigesima prima. Alio modo possumus intelligere quòd in semine non sit particularis aliqua virtus quæ sit directiua peccati,cum peccatum ipsum non sit nisi priuatio quædam & malum:priuatio autem non habeat causam productiuam sui directè,sed defectiuam,vt in pluribus locis ostendit san.Th.& superius est ostensum. Sed virtus quæ est directè productiua naturæ humanæ per quandam concomitantiã dicitur productiua peccati concomitantis talem naturã, inquãtum illa virtus est imperfecta,vt pote non valens naturã eũ originali iustitia producere.Et hoc modo alij Thomistæ intelligũt peccatum originale esse virtualiter in semine,quod etiam mihi rationabilius videtur & conformius sancti.Th.doctrinæ. Nam 1.2. q.81.arti.1.ad 3.ostendens quomodo semen possit causare peccatum,ait quòd etsi culpa non sit actu in semine , est tamen ibi virtute naturæ humanæ quam concomitatur talis culpa.

immunditia quæ in semine nõ habet naturã culpæ.

SED contra hanc viam videtur esse quod ait san.Th.in q.de ma.q.4.ar.1.ad 9.Ibi enim tenet quòd peccatũ originale est in semine secundum quandam eius intentionem. Ex quo videtur quòd de mente eius in semine sit quædã virtus productiua peccati,habẽs esse intentionale. Sed respondetur quòd nõ est mẽs ipsius in semine esse virtutẽ aliquã productiuã peccati , sed esse in ipso quendam defectum & quandam priuationem ex qua prouenit vt natura humana quæ virtute seminis producitur, sit subiecta defectui & culpæ:dicitur autẽ huiusmodi defectus & priuatio in semine,esse quædam intẽtio peccati originalis:quia est quædam eius similitudo secundum proportionem. Est enim priuatio virtutis productiuæ naturæ cum iustitia originali:sicut peccatũ originale est ipsa priuatio iustitiæ originalis in natura. Quòd autem ista sit mens san.Tho.patet , quia ibidem ait quòd ex peccato primi parentis destituta est cato eius illa virtute,vt ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in altos propagaretur.Et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis,& quædam intentio eius.

CONSIDERANDVM tertiò quòd semen nõ solũ est causatiuum immunditiæ hominis secundum quandam concomitantiã modo exposito:sed etiam in seipso quandam immunditiam habet,propter quod inquit san.Tho.ex ipsius immunditia aliquam immunditiam ad homines ex ipso conceptu peruenire.Ista autem immunditia nõ habet rationem culpæ,cum semen subiectum culpæ esse non possit,sed cuiusdã defectus naturalis.Sic enim Adam à Deo institutus erat cũ iustitia originali, vt posset eam per seminalem propagationẽ in alios transfundere,& per consequens in semine eius virtus debebat esse instrumentalis iustitiæ originalis causatiua:per peccatũ autem sicut Adam priuatus est virtute supernaturali productiua iustitiæ originalis,ita & semen eius tali virtute est priuatũ,& remanet cum sola virtute naturali sibi ex principijs naturæ conueniente. Defectus ergo talis virtutis supernaturalis debitæ haberi considerata prima hominis institutione à Deo,dicitur seminis immunditia ex qua prouenit defectiuè immunditia in hominem conceptum ex eo,sicut ex aliquo defectu virtutis in semine hominis leprosi contingit defectus lepræ in prole,vt dicitur secundo Sen.dist.30.q.1.ar.2.ad 4.Vnde cum inquit san.Th.oportet intelligi de immunditia peccati,cum dicitur quòd ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominẽ ex semine cõceptum peruenit,hoc referendũ est ad immunditiã hominis concepti,non autem ad seminis immunditiam. Ex prædictis patet, rationes Scoti 32.dist.secundi,quibus probat in semine non esse qualitatem morbidam productiuam peccati , & etiam non esse in semine aut in materia de qua formatur corpus prolis huiusmodi virtutem peccati productiuam,non procedere cõtra san. Tho,quia neque talem qualitatem ponit in semine paterno,neque in semine matris,aut quacunque materia ponit virtutẽ peccati productiuam quocunque modo Et si aliquãdo inueniatur in eius scriptis dictum animam à carne peccatũ originale contrahere tanquam à causa effectiua instrumẽtali,nomine carnis intelligendum est carnale semen paternum, & est intelligendũ vt exposuimus. Quintò,Baptismus secundum cõmunem Ecclesiæ consuetudinem exhibetur pueris recenter natis. ergo in eis est aliquod peccatum,non actuale,quia carent vsu liberi arbitrij,ergo per originem traductũ.probatur consequentia,quia cum baptismus sicut & alia sacramenta sint quædam remedia contra peccatum,si oppositum consequentis staret cum antecedente:frustra pueris exhiberetur : quod in operibus Dei & ecclesiæ non est dicendum.Si dicatur quòd baptismus infantibus datur non vt à peccato mundentur,sed vt ad regnum Dei perueniant,quò quis peruenire non potest sine baptismo , iuxta illud Io.Nisi quis,&c.hoc est vanum,quia nullus à regno Dei excluditur nisi per aliquam culpam , cum finis omnis rationalis creaturæ sit vt ad beatitudinem perueniat , quæ est in solo regno Dei:ad est in ordinata societate eorum qui diuina visione fruuntur.à fine autem suo nihil deficiat nisi propter aliquod peccatum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Obiectiones contra peccatum originale.
Caput 51.

VNT autem quædam adhuc quæ veritati aduersari videntur. Peccatum enim vnius aliis non imputatur ad culpam. Vnde Ezech. 18. dicitur quòd filius non portat iniquitatem patris. & huius ratio est, quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quæ in nobis sunt. hæc autem sunt quæ nostra voluntate committimus. nõ igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur. Si verò quis dicat quòd vno peccante omnes peccauerunt in ipso, vt Apostolus dicere videtur, & sic vni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum: hoc etiam vt videtur, stare non potest: quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccauit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantùm, sicut in prima origine. peccare autem cum sit agere, non competit nisi existenti in actu. nõ igitur in Adam omnes peccauimus. Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse, quasi originaliter ab eo in nos peccatũ prouenerit simul cum natura: hoc etiam impossibile videtur. accidẽs enim cum de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci nisi subiectum traducatur: subiectum autẽ peccati, anima rationalis est: quæ non traducitur in nos ex primo parente, sed à Deo sigillatim creatur in vnoquoque, vt in secundo * ostensum est. non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam deriuari potest. * cap. 86.

2 Adhuc, si peccatum à primo parente in alios deriuatur, quia ab eo originẽ trahunt: cum Christus à primo parente originem duxit, videtur quòd ipse etiam peccato originali subiectus fuerit: quod est alienum à fide.

3 Præterea, quod consequitur aliquid secundum suã originem naturalẽ, est eius naturale. quod est alicui naturale, non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quod visũ careat. non igitur per originem à primo homine peccatum ad alios potuit deriuari. Si autem dicatur quòd peccatum à primo parente in posteros deriuatur per originem, non inquãtum est naturalis, sed inquantum est vitiata: hoc etiam (vt videtur) stare nõ potest. defectus enim in opere naturæ non accidit nisi per defectũ alicuius naturalis principij, sicut per corruptionem aliquam quæ est in semine, causantur monstrosi partus animalium. non est autem dare alicuius naturalis principij corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quòd aliquod peccatum ex vitiata origine deriuetur in posteros à primo parente.

4 Item, peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principij, non fiunt semper vel frequenter, sed vt in paucioribus. si igitur per vitiatã originem peccatum à primo parente in posteros deriuetur, non deriuatur in omnes, sed in aliquos paucos.

5 Præterea si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proueniat, eiusdem generis oportet esse illũ defectum cum vitio qui est in origine: quia effectus sunt conformes suis causis. origo autem siue generatio humana cum sit actus potentiæ generatiuæ quæ nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitiũ quod pertineat ad genus culpæ: quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium, qui subduntur aliqualiter rationi. vnde nõ imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel cæcus: nullo igitur modo defectus culpabilis prouenire potest à primo parente in posteros per vitiatam originem.

6 Adhuc, naturæ bonum per peccatum non tollitur: vnde etiam in dæmonibus manent naturalia bona, vt Diony. dicit. generatio autẽ est actus naturæ: non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanæ generationis origo, vt sic peccatum primi hominis ad posteros deriuaretur.

7 Amplius, homo generat sibi similẽ secũdum speciẽ: in his ergo quæ nõ pertinent ad generationem speciei, non oportet filiũ assimilari parẽtibus: peccatũ autem nõ potest pertinere ad rationem speciei: quia peccatum nõ est eorum quæ sunt secundum naturã, sed magis corruptio naturalis ordinis. non igitur oportet quòd ex primo homine peccante alij peccatores nascantur.

8 Præterea, filij magis assimilãtur proximis parẽtibus quàm remotis. cõtingit autem quòd proximi parentes sunt sine peccato: & in actu generationis nullũ peccatũ committitur. non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur. Deinde si peccatum à primo homine in alios deriuatum est: maioris autem virtutis in agendo est bonum quàm malum, vt suprà ostensum est: multo magis satisfactio Adæ & iusticia eius per eum ad alios transiuit.

9 Adhuc, si peccatũ primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deueniunt. & sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quàm priores: quod præcipuè ex hoc sequi necesse est, si peccatum trãsit à parente in prolem, & satisfactio transire non potest.

Super cap. 51.

POSITA determinatione veritatis circa peccatum originale, vult cõsequenter S. T. quasdã obiectiones excludere. Circa hoc autem duo facit. Primò ponit ipsas obiectiones: secundò illis respondet, cap. sequenti. Prima ergo ratio est, quia peccatum vnius aliis nõ imputatur ad culpã, vt patet Ezech. 18. Filius, &c. Secũda, quia si dicatur vnicuique in hoc imputari suũ peccatũ, nõ autem alterius, ex eo q̃ omnes in Adã peccãte peccauerunt, vt videtur Apost. dicere: hoc non valet, quia illi qui ex Adã nati sunt in eo nondũ erãt actu, sed virtute tantùm. Tertia est, quia si dicatur nos peccasse in Adam, eò quòd originaliter ab eo in nos peccatum proueniat simul cum natura, hoc videtur impossibile, quia accidens nõ potest traduci nisi subiectum traducatur. Anima autem rationalis quæ est peccati subiectum, non traducitur in nos à primo parente, sed à Deo singillatim creatur in vnoquoque. Quarta est, quia sequetur q̃ etiam Christus peccato originali subiectus fuerit, cum etiam ipse à primo parente originem duxerit. Quinta est, quia quod cõsequitur aliquod secundum suam originem naturalem, est naturale: quod autem est naturale alicui, non est peccatum in ipso. Sexta, quia si dicatur peccatum deriuari per originem non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiata, hoc stare non potest, quia defectus in opere naturæ non accidit nisi propter defectum alicuius naturalis principij, non est autem attendere alicuius naturalis principij corruptionem in humano semine. Septima est, quia peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principij, non fiunt semper vel frequẽter. Octaua est, quia origo humana cum sit actus potẽtiæ generatiuæ quæ nullo modo participat rationem non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ: & consequenter nec defectus per vitiatã originem in prole proueniens, potest habere rationẽ culpæ, cũ effectus suis causis sint conformes. Nona est, quia cum secundum Dionysium naturę bonum per peccatum nõ tollatur, & generatio sit actus naturæ, non potuit per peccatũ primi hominis vitiari humanæ generationis origo. Decima est, quia in his quæ non pertinent ad rationẽ speciei, non oportet filium parentibus assimilari: peccatũ autem non potest pertinere ad rationẽ speciei, cum sit corruptio naturalis ordinis. Vndecima est, quia filij magis assimilantur proximis parentibus quàm remotis: cõtingit autem q̃ proximi parentes sunt sine peccato, & quod in actu generationis nullum peccatũ cõmittatur. Duodecima est, quia sequitur quòd etiã iusticia & satisfactio Adæ per eũ ad alios transiuit, cum maioris virtutis sit bonum in agendo quàm malum. Vltima est, quia pari ratione etiã peccata aliorum parentũ deueniũt ad posteros, & sic posteriores semper sunt magis onerati peccatis.

Solutio

Solutio obiectionum positarum. Caput 52.

AD horum igitur solutionem præmittendum est, quòd peccati originalis in humano genere probabiliter quæd am signa apparent. Cùm enim Deus humanorum actuum hic curam gerat, vt bonis operibus præmium & malis pœnam retribuat, vt in superioribus * est ostensum: ex ipsa pœna possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diuersas pœnas & corporales & spirituales, inter corporales potissima est mors: ad quam omnes aliæ tendunt & ordinantur, scilicet fames, sitis, & alia huiusmodi. inter spirituales autem est potissima debilitas rationis: ex qua contingit quòd homo difficulter peruenit ad veri cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multotiens obnubilatur ab eis. Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus tam corporales quàm spirituales non esse pœnales, sed naturales defectus ex necessitate materiæ consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, & sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moueri, quæ interdum sunt contraria rationi: & intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiã veritatis pertingere, & de facili propter phãtasmata à vero deuiare. Sed tamen si quis rectè cõsideret, satis probabiliter poterit æstimare, diuina prouidentia suppositа, quæ singulis perfectionibus cõgrua perfectibilia coaptauit: quòd Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit, vt ei dominaretur: & si quod huius dominij impedimẽtum ex defectu naturæ contingeret, eius speciali & supernaturali beneficio tolleretur: vt scilicet cum anima rationalis sit altioris naturæ quàm corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta, quòd in corpore aliquid esse non possit contrarium animæ per quam corpus viuit: & similiter si ratio in homine appetitu sensuali cõmungitur, & aliis sensitiuis potẽtijs, quod ratio à sensitiuis potẽtiis nõ impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur secundũ doctrinã fidei ponimus hominem à principio taliter esse institutũ, quòd quandiu ratio hominis Deo esset subiecta, & inferiores vires ei sine impedimento deseruirent, & corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentũ corporale, Deo & suã gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat. ratione autem auersa à Deo, & inferiores vires à ratione nt, & corpus vitæ quæ est per animam contrarias passiones susciperet. sic igitur huiusmodi defectus quanuis naturales homini videantur absolutè considerando humanã naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen considerando diuinam prouidentiam & dignitatẽ superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse pœnales, & sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectũ. His igitur visis respondendum est ad ea quæ in contrarium sunt obiecta. non enim est inconueniens quòd vno peccante peccatum in omnes dicimus per originẽ esse propagatum: quanuis vnusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur: vt prima ratio procedebat. aliter enim est in his quæ sunt vnius indiuidui, & aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei. nam participatione speciei sunt plures homines, velut vnus homo, vt Porph. dicit. peccatum igitur quod ad aliquod indiuiduum siue personam hominis pertinet, alteri nõ imputatur ad culpã nisi peccanti, eò quòd personaliter vnus ab alio diuisus est. Si quod autẽ peccatũ est quod ipsam naturã speciei respiciat, nõ est inconueniens quòd ex vno propagetur in alterũ. sicut & natura speciei per vnũ aliis cõmunicatur. cũ autẽ peccatũ malũ quoddã sit rationalis naturæ, malũ autẽ si sit priuatio boni, secundũ illud bonum quod priuatur, iudicandũ est peccatũ aliquod ad naturã communẽ vel ad aliquã personã propriã pertinere. peccata igitur actualia quæ cõmuniter ab hominibus aguntur, adimũt aliquod bonũ personæ peccãtis, puta gratiã & ordinẽ debitum partiũ animæ: vnde personalia sunt, nec vno peccãte alter imputatur. primũ autẽ peccatum primi hominis nõ solũ peccãtẽ destituit proprio & personali bono. s. gratia & debito ordine animæ, sed etiam bono ad naturã cõmunẽ pertinẽte. vt enim suprà dictũ est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio, quòd inferiores vires perfectè rationi subiicerẽtur: ratio Deo: & animæ corpus: Deo per gratiam supplẽte id quod ad hoc deerat per naturã. Huiusmodi autẽ beneficiũ quod à quibusdã originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatũ fuit, vt ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. ratione autẽ per peccatũ primi hominis se subtrahẽte à subiectione diuina, subsecutũ est quòd nec inferiores vires perfectè rationi subiiciãtur, nec animæ corpus: & hoc nõ tantũ in primo peccãte. sed idem defectus communis peruenit ad posteros: ad quos etiã dicta originalis iustitia peruẽtura erat. sic igitur peccatũ primi hominis à quo omnes alij secundũ doctrinã fidei sunt deriuati, & personale fuit, inquantum ipsum primũ hominẽ proprio bono priuauit: & naturale, inquantũ abstulit sibi & suis posteris cõsequẽter beneficiũ collatũ toti humanæ naturæ. Sic igitur huiusmodi defectus in aliis cõsequens ex primo parẽte, & in aliis rationẽ culpæ habet: prout omnes homines cõputantur vnus homo per participationẽ naturæ cõmunis. sic enim inuenitur voluntariũ huiusmodi peccatũ voluntate primi parẽtis, quemadmodũ & actio manus rationẽ culpæ habet ex volũtate primi mouẽtis, quod est ratio: vt sic æstimẽtur in peccato naturæ diuersi homines quasi naturæ cõmunis partes, sicut in peccato personali diuersæ vnius hominis partes. *Ad secundam.* Secundũ hoc igitur verũ est dicere quòd vno peccãte omnes peccauerunt in ipso, vt Apost. dicit, secundũ quòd secũda ratio proponebat: nõ quòd essent actu in ipso alij homines, sed virtute, sicut in originali principio. nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquẽ actũ exercẽtes, sed inquantũ pertinent ad naturã ipsius quæ per peccatũ corrupta est. Nec tamẽ sequitur, si peccatum à primo parẽte propagatur in posteros, cũ subiectũ peccati sit anima rationalis, quòd anima rationalis simul cũ semine propagetur, secũdũ processum tertiæ rationis. hoc enim modo propagatur hoc peccatũ naturæ quod originale dicitur, sicut & ipsa natura speciei: quæ quãuis per animã rationalẽ perficiatur, non tamẽ propagatur cũ semine, sed solũ corpus ad susceptionẽ talis animæ aptũ natũ, vt in 2.* ostẽsum est. Et licet Christus à primo parẽte secundũ carnẽ descẽderit, nõ tamẽ inquinationẽ originalis peccati incurrit, vt quarta ratio cõcludebat: quia materiam humani corporis solum à primo parẽte suscepit. virtus autem formatiua corporis eius nõ fuit à primo parẽte deriuata, sed fuit virtus spiritus sancti, vt suprà * ostẽsum est. vnde naturã humanam nõ ab Adã accepit sicut ab agẽte, licet eã de Adã susceperit sicut de materiali principio. Cõsiderandũ est etiam quòd prædicti defectus per naturalẽ originẽ traducũtur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiæ quod ei fuerat in primo parẽte collatũ ad posteros simul cũ natura deriuãdũ. & quia hæc destitutio ex volũtario peccato processit, defectus consequens suscipit culpæ ra-

Ad secundam. *Ad tertiã.* *Cap. 86.* *Ad quartam.* *Ca. 46.* *Ad quintam.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionem sic igitur defectus huiusmodi & culpabiles sunt per comparationem ad primũ principiũ quod est peccatũ Adę: & naturales sunt per comparationẽ ad naturã iã deductã: vnde & Apost. dicit ad Ephes. 2. Eramus natura filij iræ. Et per hoc soluitur ratio quinta. Patet igitur secundũ prædicta, quòd vitiũ originis ex quo peccatũ originale causatur, prouenit ex defectu alicuius principij, vt gratuiti doni quod naturæ humanæ in sui institutione fuit collatum: quod quidẽ donũ quodammodo fuit natura: nõ quasi ex principiis naturæ causatum, sed qua sic fuit homini datum, vt simul cum natura propagaretur. obiectio autem sexta procedebat secundũ quod naturale dicitur quod ex principijs naturæ causatur.

Ad sextã.

Procedit etiam septima ratio per modum eundẽ de defectu principij naturalis, quod pertinet ad naturã speciei. Quod enim ex defectu huius naturalis principij proueniat, accidit vt in paucioribus: sed defectus originalis peccati prouenit ex defectu principij superadditi principio speciei, vt dictũ est. Sciendum est etiã quòd in actu generatiuæ virtutis nõ potest esse vitiũ de genere actualis peccati; quod ex voluntate singularis personæ depẽdet, eò quòd actus generatiuæ virtutis nõ obedit rationi vel voluntati, vt octaua ratio procedebat: sed vitiũ originalis culpæ quæ ad naturã pertinet, nihil prohibet in actu generatiuæ potentiæ inueniri: cum & actus generatiuæ potentiæ naturales dicantur. Quod verò nonò obicitur, de facili solui potest secundum præmissa. per peccatum enim tollitur homini bonũ naturæ, quod ad speciẽ naturæ pertinet: sed bonum naturæ quod per gratiã superadditum fuit, potuit per peccatũ primi parentis auferri, vt suprà dictum est. Patet etiam ex eisdẽ de facili solutio ad decimã rationem: quia cum priuatio & defectus subiiciuntur correspondeant, ea ratione in peccato originali filij parentibus similantur, qua etiã donũ à principio naturæ præstitũ fuisset à parentibus in posteros propagatum: quia licet ad rationẽ speciei nõ pertineret, tamẽ ex diuina gratia datũ fuit primo homini, vt ab eo in totã speciẽ deriuandũ. similiter peccatum per quod illud bonũ priuatur, in totã speciẽ deriuatur.

Ad octauã.

Ad decimam.

Ad nonã.

Considerandũ est etiã, quòd licet aliquis per gratiæ sacramenta sic ab originali peccato mundetur, vt ei non imputetur ad culpã: quod est personaliter ipsum à peccato originali liberari: nõ tamẽ totaliter sanatur: & ideo secundum actum naturæ peccatũ originale transmittitur in posteros. sic igitur in homine generãte, inquantum est persona quædã, non est originale peccatum: & contingit etiã in actu generationis nullũ esse actuale peccatũ, vt undecima ratio proponebat: sed inquãtum homo generãs est naturale generationis principiũ, infectio originalis peccati quod naturã respicit, in eo manet, & in actu generationis ipsius. Sciendũ etiã est quòd peccatũ actuale primi hominis in naturã transiuit: quia natura in eo erat beneficio naturæ præstito adhuc perfecta: sed per peccatum ipsius naturæ hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter naturalis fuit: vnde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonũ naturę redintegrare per suum actũ: sed solũ satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimã rationẽ.

Ad duodecimam.

Ad tertiã decimam.

Similiter autem & ad decimam tertiam: quia peccata posteriorum parentum inueniũt naturã destitutã beneficio primitus ipsi naturæ concesso: vnde ex eis nõ sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solùm qui personã peccantis inficiat.

Exclusio erroris.

Sic igitur non est inconueniens, neque contra rationẽ, peccatum originale in hominibus esse, vt Pelagianorũ hæresis confundatur, quæ peccatum originale negauit.

Super cap. 52.

AD horũ solutionẽ primò præmittit S. T. quoddam necessariũ. Secundò respondet vniuersaliter, singillatim. præmittit ergo quod peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparẽt. s. & pœnæ corporales, vt est mors, & alia quæ ordinantur ad ipsã, puta fames, sitis, & huiusmodi: & pœnæ spirituales, vt est debilitatio rationis, ex qua cõtingit vt difficulter perueniat ad veri cognitionem, & facilius labatur in errorẽ, & appetitus bestiales omnino superare nõ possit. Si fortassis dicatur huiusmodi defectus non esse pœnales, sed naturales ex necessitate materiæ prouenientes, quia corpus humanum est ex contrariis compositum, & sensibilis appetitus in delectabilia secundũ sensum mouetur, quæ quandoque sunt cõtraria rationi: & intellectus possibilis est in potentia, & natus acquirere intelligibilia ex sensatis: si quis rectè consideret, satis probabiliter poterit existimare, diuina prouidentia præsupposita, quæ singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptauit, Deum superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxisse, vt ei dominaretur, & omne impedimentum ex defectu naturæ contingens eius spirituali & supernaturali beneficio tolleretur, vt scilicet credatur animã tali esse conditione corpori cõiunctã, quod in corpore aliquid esse nõ possit contrariũ animæ per quam corpus viuit, & similiter rationi in homine appetitum sensitiuo & viribus sensitiuis sic cõiungi, quod ab eis non impediatur, sed magis eis dominetur. Ideo secundũ fidei doctrinam ponimus hominẽ à principio talem esse institutum, vt quãdiu ratio esset Deo subiecta, & inferiores vires ei sine impedimento deseruirẽt, & corpus ab animæ subiectione impediri non posset, Deo & sua gratia defectũ naturæ supplente: ratione autem auersa à Deo, & inferiores vires rationi repugnarent, & corpus vitæ contrarias passiones sufferret. ex quo infertur huiusmodi defectus, quatenus naturales homini esse videantur, cõsiderata inferiori parte naturæ humanæ, cõsiderata tamen diuina prouidentia, & dignitate partis superioris, satis probabiliter probari posse esse pœnales, & sic genus humanum alicui peccato originaliter esse subiectum.

ADVERTENDVM, quod S. Tho. ait satis probabiliter prædicta probari posse, vt ostendat ea quæ secũdum fidẽ de peccato originali & eius pœna tenentur, cõtra rationem non esse, sed aliqua etiam probabili ratione probari posse, supposita diuina prouidentia, quam veri Philosophi non negant.

ADVERTENDVM quoq; quòd bene dictũ est prædictos effectus pœnales esse, considerata diuina prouidentia, & superiori parte, quia per diuinam prouidentiam collata est primo homini supernaturalis beneficium à sua institutione: priuatus autem eo quod etiam gratis est concessum, pœnale est, vt dicitur secundo Sententiarum dist. 30. quæst. 1. art. 1. Istis præsuppositis respondet sanctus Tho. ad obiectiones superius factas. Ad primã quidẽ dicit primò, quod aliter est in iis quæ sunt vnius indiuidui, & aliter in iis quæ sunt totius naturæ speciei, cum plures homines secundum Porphyrium participatione speciei sint vnus homo. Peccatum enim quod ad aliquod individuum siue personam hominis pertinet alteri non imputatur ad culpã nisi peccanti. si quod autem peccatum ipsam naturam speciei respiciat, non est inconueniens vt ex vno propagetur in alterum, sicut & natura speciei. Dicit secundò, quòd cum peccatum malum quoddam sit rationalis naturæ, & malum sit priuatio boni, secundum illud bonum quod priuatur: iudicandum est aliquod peccatum ad naturam communem vel ad aliquã personã propriam pertinere. peccata enim actualia quæ communiter ab omnibus aguntur, admunt aliquod bonum personæ peccantis, puta gratiam & ordinem debitum partium animæ: ideo personalia dicuntur: nec vno peccante alteri imputantur: peccatũ autem primi hominis non solùm peccãtem destituit illo proprio bono & personali, sed etiam bono ad naturam communem pertinente, scilicet hoc beneficio quòd inferiores vires perfectè rationi subiicerentur, ratio Deo, & corpus animæ: quod beneficium à quibusdam originalis iustitia dicitur, quia ratione sę per peccatũ à subiectione Dei subtrahente, subiecutũ est quod nec inferiores vires perfectè rationi subiiciantur, nec animæ corpus, nõ solùm in primo peccante, sed etiam in posteris, ad quos originalis iusticia simul cũ natura propagatura erat. ideo peccatum primi hominis & personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono priuauit: & naturale, inquantum abstulit ibi & suis posteris consequenter beneficium totí humanæ naturæ collatum. Dicit tertiò, quòd huiusmodi defectus etiam in aliis à primo parente rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur tanquam vnus homo per participationem naturæ communis, quia sic inuenitur voluntarium huiusmodi peccatum volũtate primi parentis, quemadmodum & actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi mouentis: quod est ratio.

est ratio. existimantur enim in peccato naturæ diuersi homines quasi naturæ communis partes, sicut & in peccato personali: diuersæ vnius hominis partes.

CIRCA primum dictum responsionis aduertẽdum, quòd ea quæ sunt propria vnius hominis & vnius individui, conueniant sibi vt ab alio individuo & personis distinguitur, quia vt inquit sanc. Tho. vnus homo ab alio personaliter distinguitur: ea autem quæ naturam communem consequuntur, conueniunt vni individuo, non secundum quòd ab alio individuo personaliter distinguitur, sed secundum quòd cum aliis conuenit in natura, & cum illis habet vnitatem. propterea bene dictum est, quòd aliter est in his quæ sunt vnius individui, & aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei, propter vnitatem omnium hominum in natura communi.

Peccata actualia est peccata adiuncta motui arbitrij per actum humanum.

CIRCA secundum dictum considerandum est, quòd duplex est ordo partium animæ, vnus habitualis, secundum videlicet quòd inferior pars nata est & disposita sequi omnino motionem & imperium superioris. Alius est actualis: quando scilicet actualiter inferior pars mouetur secundum cõuenientiam & motionem superioris partis. Cùm ergo dicitur quòd peccata actualia & personalia admunt ordinem partium animæ in peccante, intelligitur non de habituali ordine, quia ille adimitur per peccatum originale, cum ad naturam pertineat: sed de actuali ordine qui ad personam pertinet, cuius est operari. homo enim peccans operatur secundum inferioris partis inclinationem non regulatæ ratione, cum tamen deberet ordinem rationis sequi.

CIRCA tertium dictum cõsiderandum est, vt optimè declarat sanct Thom. de malo quæstione quarta, articulo primo, quòd aliquis homo singularis dupliciter cõsiderari potest. Vno modo inquãtum est quædam singularis persona: alio modo inquantum est pars multitudinis hominũ quæ per naturalẽ originem detinatur ab vno. Primo modo cõuenit sibi actus quem proprio arbitrio & per seipsum facit: secũdo verò modo potest sibi conuenire actus quẽ nõ per seipsum facit, sed qui fit à capite huiusmodi multitudinis inquãtum huiusmodi, sicut & actus qui fit à principe collegij, ad vnumquemque de collegio aliquo modo dicitur pertinere. ista enim hominũ multitudo sic ab vno per naturalem originem descendentiũ consideratur tanquam vnus homo, cuius omnes particulares homines sunt mẽbra, & cuius ipse Adam est caput & principium mouẽs. Quia ergo iustitiæ originalis donum fuerat datum primo homini, non tanquam singulari personæ, sed tanquam principio totius naturæ, vt scilicet ab eo per originem deriuaretur in posteros, hoc donum ipse peccando amisit, & pro se & pro sua posteritate. Et hic defectus habet rationẽ culpæ in omnibus qui ab Adã seminaliter descendũt, ratione voluntarij peccati Adã ex quo processit, inquantũ vnusquisque consideratur vt membrum totius multitudinis hominũ, cuius Adam est caput. Cõparatio ergo sanct. Thom. inter defectum hunc traductum in prolem & actionem manus, tenet quãtum ad hoc quòd sicut actio manus habet rationem culpæ, inquãtum manus est instrumentũ hominis mouentis a primo principio motiuo existẽte in homine scilicet à voluntate, quæ tamen non est in ipsa manu. ita & defectus naturæ in hanc prolem per generationem deueniens, habet rationem culpæ, inquantum hic homo genitus est pars naturæ humanæ, in quam huiusmodi peccatum prouenit voluntate primi parentis voluntariè peccantis. & sic constat quòd tale peccatum dicitur in hoc homine voluntarium esse, non propria voluntate simpliciter, sed aliena: licet aliquo modo possit dici voluntarium propria volũtate, inquantum, cum sit pars multitudinis humanæ, voluntas primi hominis potest dici voluntas cuiusque voluntas aliquo modo, quantum ad ea quæ pertinent ad naturam.

Quomodo subtractio iustitiæ originalis fuit collatarie voluntate primi parentis.

SED circa ea quæ hic dicuntur, dubiũ occurrit. Non enim videtur verũ huiusmodi defectũ naturæ habere rationẽ culpæ, inquantum est voluntarius voluntate primi parentis, tum quia magis videtur habere rationem pœnæ quam culpæ, tũ quia nõ videtur quomodo sit voluntarius illa voluntate. Primũ ostenditur, quia priuatio originalis iustitiæ est defectus sequens ex peccato primi parentis: defectus autem prouenies ex peccato non habet rationem culpæ. vnde S. Tho. 1. 2. q. 75. art. 5. ait quòd subtractio originalis iustitiæ habet rationẽ pœnæ, sicut est subtractio gratiæ, & loquitur de subtractione passiua. Secundum verò ostenditur, quia quod est præter intentionẽ, non potest dici voluntarium. constat autem quòd Adam peccando nõ intendebat priuationem iustitiæ originalis. Respondetur & dicitur primò ex doctrina sanc. Tho. in quæst. de malo, loco prælegato, quòd ista priuatio originalis iustitiæ si comparetur ad hunc hominem delicẽdentem per originem naturalẽ ab Adam, inquantum est particularis persona, sic non habet rationẽ culpæ, sed pœnæ, quia nullo modo est voluntarius. neque enim directè neque indirectè est volitus propria voluntate eius qui generatur, cùm à principio generationis proles nullum habeat actum voluntatis: sed si comparetur ad ipsum inquantum est quoddam membrũ & quædam pars humanæ naturæ, sic habet rationem culpæ, quia est voluntarius voluntate principij & capitis totius naturæ. Nã omnis defectus in natura prolis inuentus deriuatus à peccato primi parẽtis, habet rationẽ culpæ, si sit in subiecto capaci culpæ, vt dicitur de malo. vbi supra. art. 2. Quod ergo inquit sanc. Tho. subtractionẽ originalis iustitiæ habere rationẽ pœnæ, intelligitur inquãtum comparatur ad hunc hominẽ vt est persona particularis: hic verò loquimur de ipsa inquantum comparatur ad hunc hominem vt est pars totius naturæ, & vt omnes homines tãquam vnus homo participatione naturæ cõmunis reputãtur. Non est autem inconueniens vt defectus naturæ prouenientes in alium ex peccato alterius habeat rationem culpæ originalis, inquantum est aliquo modo voluntarius. Dicitur secundò, quòd huiusmodi defectus non est omnino præter intentionem primi peccantis. Nam dupliciter potest dici aliquid voluntarium. Vno modo, quia ipsum secundum se consideratũ est volitum, & tale dicitur esse directè intentũ. Alio modo, quia coniungitur de necessitate ei quod secundũ se est volitum, siue sequitur de necessitate ad voluntariũ actum, & tale dicitur esse intentũ indirectè & concomitanter. Defectus ergo naturæ per originem prouenies dicitur voluntarius voluntate primi hominis, nõ quidem primo modo, tanquam scilicet secundum se volitum, sed secundo modo, inquãtum de necessitate secundum diuinam ordinationẽ secutus est voluntarium ipsius peccatum. ideo licet præter intentionẽ primam & directam Adam peccantis fuerit, fuit tamen ab ipso indirectè & concomitanter intentus: & ideo etiam in ipso Adam talis defectus naturæ habebat rationem culpæ, non quidẽ originalis, quia non erat per naturalem originem traductus, sed actualis, inquantum erat aliquo modo volitus per actum voluntatis hominis peccantis: & naturalis, inquantum erat defectus naturã concomitans ex voluntario peccato ipsius Adam. Vnde sanc. Tho. 2. sententiarum, dist. 31. art. 1. ait quòd infectio ex inordinata voluntate primi parentis prouenies in ipso fuit per modum peccati actualis, & per modum peccati naturalis: in sequentibus autem non est nisi vt peccatum naturale.

Quomodo iustitia originalis gratiam includebat.

CONSIDERANDVM vlterius ex toto processu huius responsionis haberi, quòd ad rationem iustitiæ originalis pertinebat non solùm quòd corpus animæ subderetur, & inferiores vires subderentur rationi, sed etiam quòd ratio subderetur Deo: quod patet ex eo, quòd postquam dixit sanctus Thomas humanam naturam institutam cum subiectione virtũ inferiorum ad rationem, rationis ad Deũ, & corporis ad animam, subiungit hoc beneficium vocari à quibusdam iustitiam originalem. Ex quibus patet eũ velle quòd subiectio mentis ad Deũ, ad iustitiam originalem pertineat: id quod etiam in aliis locis expressius ponit. Ex hoc autem haberi potest quòd iustitia originalis gratiam includebat tãquam videlicet sui radicem, quia sicut subiectio corporis ad animam & inferiorũ virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiam scilicet originalẽ, quæ erat gratia gratis data: ita & subiectionem rationis ad Deum oportebat supernaturalem esse, & consequenter per gratiam gratum facientẽ, cuius est animã Deo supernaturaliter subiicere: propter quod inquit sanc. Tho. 1. q. 100. arti. 1. ad secundum, quòd radix originalis iustitiæ consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, & hac ratione concludit & ibi, & q. 95. arti. 1. quòd & Adam creatus est in gratia, & pueri cum iustitia originali nati gratiam habuissent.

Duplex subiectio, scilicet ad Deum.

SED occurrit dubiũ. Videtur enim velle sanctus Thomas (vt ex hoc processu manifestè apparet) quòd auersio voluntatis primi hominis à Deo per peccatũ actuale, fuit causa amissionis iustitiæ originalis, & subiectio voluntatis ad Deũ erat causa conseruationis ipsius: sed idẽ non est causa sui ipsius. ergo subiectio voluntatis ad Deum, non erat aliquid intrinsecũ iustitiæ originali. Dupliciter ad hoc respondeti potest. Primò, quòd subiectio voluntatis ad Deum, non ponitur causa conseruatiua iustitiæ originalis simpliciter, sed tantum secundũ quòd in inferioribus viribus animæ, & in corpore inuenichatur, modò nõ est inconueniens idem secundum effectum quem ponit in vna parte animæ, esse causam effectus quẽ ponit in aliis animæ partibus. Secundò, potest responderi, quòd duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio. I. actualis, siue virtualis, & habitualis. Illa subiectio quæ ponitur conseruatiua iustitiæ originalis, erat actualis, siue virtualis. si in proposito, quãdiu enim duraret propositum talis subiectionis, manifestet iustitia originalis. subiectio autem quæ ad iustitiam originalẽ pertinebat, tanquam eius primus effectus erat habitualis: sicut & auersio actualis à Deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitię originalis. habitualis autẽ auersio in peccato includitur origi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

stali, sicut primus effectus priuationis iustitiæ originalis quæ est in animæ essentia, sicut & ipsa originalis iustitia in ea erat.

AD secundam rationem dicit primò sanctus Thomas, quòd licet in Adam non essent alij homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundò, quòd non dicuntur alij peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinēt ad naturam ipsius, quæ per peccatum corrupta est.

Dupliciter potest dici aliquis peccare &c.

ADVERTENDVM ex hac responsione, quòd quis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato. Primo modo nō dicuntur alij homines peccare in Adam, sed bene secundo modo. Ad tertiam dicit quòd hoc modo propagatur peccatum naturæ, quo & ipsa natura speciei: quæ quamuis per animam rationalem perficiatur, nō tamen anima propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem animæ aptum natum.

Quomodo potest dici anima hominis a semine propagari.

ATTENDENDVM sensum huius responsionis esse, quòd licet anima rationalis quæ est subiectum peccati originalis nō propagetur cum semine, id est, non educatur de potentia in actu virtute seminis, propagatur tamē corpus illi proportionatum, ex quorum vnione resultat natura humana: propter quod dicitur humana natura cum semine propagari. Et sic dicitur propagari anima à semine, non per effectiuam productionem ipsius, sed per dispositionem materiæ sibi conuenientis & proportionati, iuxta illud quod inquit S. Tho. 1.2. q. 83. arti. 1, ad secundum, animam huius hominis **non fuisse** secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectiuo, sed sicut in principio dispositiuo. Vnde illa propositio,

Accidens non potest traduci nisi traducatur subiectum.

Accidens non potest traduci nisi traducatur subiectum: nō habet veritatem si intelligatur de traductione effectiua tantùm: sed sufficit quòd traducatur subiectum traductione dispositiua: sicut & ista propositio, Natura non traducitur nisi traducatur forma per quam perficitur: non habet veritatem si intelligatur de traductione & productione formæ effectiua tantùm, sed sufficit vt dispositiue traducatur. Ad quartam negatur consequentia, quia Christus materiam solùm humani corporis à primo parente suscepit: virtus autem formatiua fuit virtus spiritus sancti: vnde & humanam naturam ab Adam accepit, non sicut ab agente, sed eam de ipso sicut de materiali principio suscepit.

Christus non contraxit peccatum originale, quia corpus eius non fuit virtute seminis formatum.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thom. 1.2. q. 81. arti. 4. & q. de malo, q. 4. arti. 6. quòd illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem actiuam in generatione originaliter ab Adam deriuatam, quia tale peccatum non derivatur in posteros à primo parente nisi inquantum ab ipso mouentur per originem. Ideo bene dicitur hoc loco Christum peccatum originale non contraxisse, licet materiam sui corporis ex beata virgine, ab Adam descendente susceperit, quia corpus eius non fuit formatum virtute actiua seminis ab Adam descendentis, sed spiritus sancti virtute. Ad quintam dicit primò quòd ideo prædicti defectus per naturalem originem traducuntur, quia natura destituta est auxilio gratiæ, quod simul cum natura erat ad posteros deriuandum. Dicit secundò, quòd hic defectus suscipit rationem culpæ, quia hæc destitutio ex voluntario peccato processit. Ex quo patet quòd huiusmodi defectus & culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, id est, ad peccatum Adæ, & naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutā, iuxta illud Ephes. 2. Eramus natura filij iræ.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas vult negare illam propositionem, quod est naturale alicui modo inferius exponendo, non est peccatum in ipso, potest enim quod est naturale, habere rationem culpæ, inquantum prouenit ex peccato voluntario alicuius, à quo natura destituta supernaturali auxilio in alio originem habet.

Quomodo defectus naturæ sint culpabiles, quamuis naturales sint.

ADVERTENDVM quoque ex ista responsione, quòd natura dupliciter considerari potest, scilicet secundum se: & sic defectus qui sunt in natura, nullo modo sunt culpabiles, sed tāmmodo naturales; & vt ex voluntario peccato primi parētis consequuntur naturam destitutam prædicto auxilio quod huiusmodi defectus prohibebat, & sic culpabiles sunt, licet etiam sint naturales. Ad sextam, admissa responsione data, negatur virtum originis non prouenire ex defectu alicuius principij, scilicet gratuiti doni collati naturæ in sui institutione. Dicitur secundò, quòd hoc donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principijs naturæ causatum, sed quia sic homini datum fuerat, vt simul cum natura propagaretur, id est, virtute seminis perueniret ad prolem: & ideo vitiata origo est ex defectu principij aliquo modo naturalis, licet non naturalis, vt ex principijs naturæ causati.

ADVERTENDVM, quòd vult san. Tho. hāc distinctionem intelligi, scilicet quòd naturale dupliciter dicitur. Vno modo quod est ex principijs naturæ causatum, & hic origo non est vnus vitio originalis peccati ex defectu principij naturalis. Alio modo, quia simul cum natura est propagatum, hic origo dicitur vitiata propter defectum principij naturalis.

Duplicitur potest dici naturale.

ADVERTENDVM secundò, quòd iusticia originalis erat aliquo modo in semine Adam antequam peccaret, inquantum habebat virtutē aliquo modo causatiuam ipsius simul cum natura quandocunque ab ipso decideret: ideo subtracta dicta iustitia à natura per peccatum Adam, potest dici in semine esse de defectum alicuius principij, per quam origo est vitiata, & natura prouenit peccato obnoxia. Ad septimam per idem patet. Assumptum enim verum est de eo quod prouenit ex defectu principij naturalis, id est ad naturam speciei pertinentis, non autem de eo quod prouenit ex defectu principij naturalis: id est superaddiri principio speciei, hoc est animæ rationali, simul cum ipsa cie transfundendi. Ad octauam dicitur, quòd assumptum est verum loquendo de vitio culpæ actualis, quæ ex voluntate singularis personæ (intellige inquantum singularis est) prouenit, cum actus generatiuæ potentiæ non obediat rationi vel voluntati, non est autem verum de vitio originalis culpæ, quæ ad naturam pertinet, cum & actus generatiuæ potentiæ naturales dicantur.

Quomodo culpa originalis est in actu generationis.

ADVERTENDVM, quòd culpa originalis dicitur esse in actu generatiuæ potentiæ, non quidem formaliter aut subiectiue, sed virtualiter tantùm, quomodo etiam dicitur esse in semine. Ad hoc autem non requiritur quòd actus huiusmodi obediat rationi, sed sufficit quòd sit actus naturæ & causatiuus ipsius, sicut & ipsa culpa originalis est vitiū naturæ. Ad nonā dicit, quòd licet per peccatū huiusmodi non tollatur homini bonum naturæ, quod ad naturæ speciem pertinet, bonum tamē ua turæ per gratiam superadditum auferri potuit, vt dictum est.

Ad decimam dicitur, quòd cū priuatio & forma sibi correspō deant, sicut donum naturæ præstitum, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen à primo homine ex diuina gratia in totam speciem erat deriuandum: ita peccatum per quod illud bonum priuatur per totam speciem deriuatur. Ex ista responsione vult negare san. Tho. hanc propositionem: In iis quæ non pertinent ad rationem speciei non oportet filium parentibus assimilari. Falsa est enim, quando aliquid datur parenti vt deriuādum in filios, aut quando est priuatio eius quod in filios erat deriuādum. Ad vndecimam dicit quòd licet aliquis per sacramenta ab originali peccato mundetur, inquantum est culpa, quod est personaliter à peccato huiusmodi liberari, & in generante non sit peccatum originale, inquantum est persona quædam, contingatque etiam in actu generationis nullum esse peccatum, nō tamen natura totaliter sanatur: & ideo ideo manet huiusmodi peccatum in generante, inquantum est naturale generationis principium, & in actu generationis, atque per hunc actum quia est actus naturæ, transfunditur in posteros.

Quomodo per sacramenta tollitur peccatum originale.

AD euidentiā huius responsionis cōsiderandū est ex doctrina S. T. 1.2. q. 81. arti. 3. ad secundū, & de ma. q. 4. art. 6. ad 4. & secūdo sent. di. 32. q. 1. ar. primo, quod cū originale peccatum iustitiæ originali opponatur, hæc autem faciat subiectionem superioris partis animæ ad Deum, & inferiorum virium ad superiorem, atque corporis ad animā, omnes istæ rectitudines & subiectiones per peccatū originale tolluntur: vnde formale in peccato originali est priuatio rectitudinis superioris partis ad Deum, & ex hoc habet rationem culpæ quæ rectitudini voluntatis opponitur: materiale verò, vt infertur declarabitur, est concupiscentia seu fomes aut habilitas ad malū. Per Baptismum ergo remouetur peccatum originale, quantum ad id quod est formale in ipso, scilicet quātum ad ipsam inordinationem voluntatis, siue priuationem rectitudinis in voluntate, ex qua huiusmodi defectus originalis culpæ habet rationem, & ex qua habet vt persona inficiat macula culpæ, non autem remouetur quantum ad concupiscentiam siue fomitem. Ideo bene hic dicitur hominem per sacramēta ab originali mundari personaliter, & vt ei non imputetur ad pœnam: non autem naturam totaliter sanari, quia videlicet manet infectio in partibus inferioribus animæ, non autem in superiori parte: & quia homo nō generat secundum superiorē partē animæ, sed secundum inferiorem: ideo bene dicitur quòd secundum actum generationis, qui est actus naturæ, ab huiusmodi generante, cui remissum est peccatum originale modo dicto, transmittitur dictum peccatum in posteros.

Quomodo per sacramenta tollitur peccatum originale.

ADVERTENDVM etiā, quòd non dicit san. Th. naturam per sacramenta absolutè non sanari omnino, quia vt patet ex locis prædictis, præcipuè secundo sen. illa dispositio ad malū quæ dicitur cōcupiscentia vel fomes, per baptismum aliquo quidem modo tollitur, inquantum per gratiā minuitur, ipsa gratia in contrarium inclināte ei ad quod fomes disponebat: non tamen tollitur totaliter, cum sequatur conditionem naturæ.

Quomodo per sacramenta tollitur peccatum originale.

SED

SED occurrit duplex dubium. Primū est, quia videtur velle sanctus Thomas de ma. q. allegata ad decimum, quòd post baptismum remanet quidem concupiscentia, non tamen cùm carentia originalis iustitiæ, ex quo sequitur quòd nullo modo remaneat peccatum originale post baptismum, vbi enim est iustitia originalis, ibi non est originale peccatum. Secundum dubium est, quia non videtur quomodo possit à generante transmitti in prolem vitium naturæ sub ratione culpæ, si in ipso generante non est sub ratione culpæ, quum non sit vitium in natura geniti nisi propter vitiū naturæ generantis. effectus enim non excedit suam causam.

Vbi post baptismum remanet concupiscentia non remanet carentia iustitiæ originalis.

AD primum dicitur quòd de iustitia originali dupliciter loqui possumus. Vno modo, vniuersaliter scilicet, & quantum ad effectum quo perficit partem superiorem animæ, & quantū ad effectum quo perficit omnes alias partes. Alio modo tantum vt perficit superiorem animæ partē, quo modo absolutè etiam potest dici in homine esse iustitia originalis, quia ex ordinatione in illa superiori parte sequitur in aliis inferioribus partibus ordinatio.

DICTVM ergo sancti Thomæ non est intelligendum de carētia iustitiæ originalis primo modo, sed de carētia ipsius secundo modo. Remanet enim concupiscentia quæ dicit carentiam iustitiæ originalis, vt perficiebat inferiores partes, sed non remanet cum carentia iustitiæ originalis, vt perficit superiorem partem, cùm per baptismum restituatur gratia, per quam superior pars animæ coniungitur Deo, & sic restituitur iustitia originalis quantum ad illum effectum, licet non restituatur secundum essentiam. Vnde in prima secundæ inquit sanctus Thomas quòd post baptismum remanet peccatum originale actu, sed trāsit reatu, id est, remanet quantum ad concupiscentiam quæ est materiale in peccato originali, non remanet autem quantum ad priuationem iustitiæ originalis, vt perficit superiorem partē animæ, quod est formale, ex quo habet vt sibi debeatur pœna. Ad secundum respondetur, quòd nullum inconueniens est in baptizato defectum naturæ non habere rationē culpæ, sed tantùm pœnæ: & tamen hunc defectum transfundi in prolem sub ratione culpæ, quia (vt inquit S. Thomas de ma vbi suprà ad septimū. & 2. sen. dist. 31. q. 1. ar. 1. ad quat tum) non est inconueniens quòd pœna sit causa culpæ, nō quidem inquantū huiusmodi, sed inquantū ex culpa causatur. virtus enim causæ manet in effectu. Cùm autē dicitur quòd effectus nō excedit suam causam, dicitur primò, quòd hoc est falsum de causa instrumentali. Dicitur secundò quòd hic effectus non excedit suā causam, quia quod habet vitiū naturæ in generante virtualiter. formaliter, habet vitium naturæ in generante virtualiter.

AD duodecimam dicit, quòd non potuit primus homo satisfacere pro tota natura, neque bonū naturæ redintegrare per suum actum, quia peccatum actuale ipsius transiuit in naturam, inquantum ipsa per peccatum huiusmodi destituta est beneficio sibi præstito, qua destituta actus eius simpliciter naturalis fuit: sed solùm satisfacere aliquatenus potuit, pro eo quod ad ipsius personam spectabat.

ADVERTENDVM primò ex doctrina sancti Thomæ, 3. dist. 1. q. 1. art. 2. ad vltimum, quòd cùm bonum naturæ instituæ à Deo redintegrari non possit nisi iterum sub beneficio sibi à sua institutione præstito constituatur, & hoc nō possit fieri nisi per actum habentem aliquid virtutis supernaturalis, eò quòd tale beneficium supernaturale esset, vbi actus fuerit merè naturalis, nihil videlicet habens supernaturalis virtutis: natura non poterit per huiusmodi actum redintegrari, cùm per actum omnino naturalem non possit natura eleuari supra suæ naturæ conditionem, sed hoc ad conditorē naturæ pertineat, ad quem etiam pertinet naturarum gradum ordinare. Ideo bene ostendit sanctus Thomas primum hominem non potuisse bonū naturæ per actum suum redintegrare: quia cùm natura per peccatū primi hominis destituta esset supernaturali beneficio, actus eius simpliciter naturalis fuit.

ADVERTENDVM secundò, quòd per actū personalem non potuit primus homo satisfacere pro peccato humanæ naturæ, quia (vt tangitur inferius, & 3. q. 1. art. 2. ac 3. sen. d. 1. q. 1. art. 1. ad sextum) purus homo est aliquid minus tota genetis humani vniuersitate, sed bene pro peccato suo, inquantum ad personam pertinebat, satisfacere potuit, nec tamen per seipsum plenè, sed tantùm cum adiutorio gratiæ. Ideo bene dicitur hic quòd aliquatenus pro eo quod ad ipsius personam pertinebat, satisfacere potuit.

ADVERTENDVM quoque illam probationem consequentiæ, quia videlicet bonum est potentius ad agendum quàm malum, non esse efficacem, quia non dicimus peccatum Adæ causasse peccatum in alios per modum efficientiæ, sed per modum demeriti: per peccatum enim demeruit Adam iustitia originali priuari & pro se & pro aliis: & sic vt actus eius, scilicet à natura proueniens, remaneret naturalis omnino. Ad vltimam negat sequelam, quia cùm peccata posteriorum parētum inueniant naturam destitutam beneficio sibi primitus cōcesso, ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solùm qui personam peccantis inficiat.

ADVERTENDVM responsionem (vt etiam clarius ostenditur 1.2. q. 81. art. 2. & de malo, q. 4. art. 8.) ad hoc tendere, quòd non est eadem ratio de peccato Adæ, & de peccatis proximorum parētum, quia per peccatum Adæ destituta est natura eo quod transmittendū erat in posteros: & ideo per actum naturæ transmissum est ad posteros eius peccatum: per peccata autem actualia proximorum parentum nō inficitur aliquo modo natura, sed ipsa est prius infecta: ideo non sequitur vt eorum peccata in posteros transmittantur. Ex his concluditur sanctus Thomas contra Pelagianos, neque inconueniens esse, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse.

Quid peccatum originale tā formaliter quam materialiter dicat.

CAETERVM, quia superius præsuppositum est peccatū originale consistere in priuatione iustitiæ originalis, & concupiscentiam includere, ne ex ignorantia quod quid est peccati originalis, quæ superius tradita sunt, minus clara sint: videndū est quid per formale & quid per materiale peccati originalis intelligamus. Conueniunt quidem omnes Thomistæ in hoc, quòd duo includuntur in peccato originali. Vnum scilicet formale, quod est priuatio originalis iustitiæ: alterum verò materiale, quod est cōcupiscentia. hæc enim ad peccatum huiusmodi pertinere expresse ponit sanctus Thomas in prima secundæ, in quæstio. de malo. & 2. sent. sed in horum declaratione diuersis viis incedunt quidam enim dicunt quòd per priuationē iustitiæ originalis intelligitur & priuatio illius doni supernaturalis, quæ iustitia originalis propriè dicitur, & priuatio subiectionis ad Deum, quæ est primus talis doni effectus: sed illa priuatio pertinet primò ad formale peccati originalis, ista verò secundariò. per concupiscentiam autem dicunt intelligi omnem aliam inordinationem tam voluntatis quàm aliarum vitiū animæ. Primum accipiunt ex eo quod sanctus Tho. 1.2. q. 81. ar. 3. de huiusmodi formali loquens dicit priuationem iustitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, esse formale: & subdit quòd omnis alia inordinatio virium animæ se habet sicut materiale. Ex his enim videtur velle sanctus Thomas quòd & priuatio iustitiæ originalis, & inordinatio voluntatis quæ est priuatio subiectionis voluntatis ad Deū, ad formale pertineat. Secundum verò accipiunt ex eo quod ibidē subditur, nō quidem quòd omnis inordinatio aliarū viriū animæ sit sicut materiale, sed absolutè quòd omnis alia inordinatio virium animæ, in hac includēs etiam aliquam voluntatis inordinationē, scilicet conuersionem voluntatis ad malum, quæ quidē absolutè pertinet ad materiale, sed tamē inter materialia peccati originalis se habet vt formale. Addunt quoque isti quòd peccatū originale non est pura priuatio originalis iustitiæ, sed est aliquod positiuum, scilicet qualitas quædam & habitus. hoc autē accipiunt ex verbis S. Thomæ dicentis 1.2. q. allegata, articulo primo, & ad primum, quòd est habitus, & quòd vltra priuationē habet aliquid positiuē, sicut & ægritudo corporalis. Capreolus verò in secundo, dist. 30. videtur per priuationem iustitiæ originalis intelligere priuationem illius doni gratuiti, & omnem inordinationem in voluntate inde consequentē, per cōcupiscentiā verò inordinationem in omnibus viribus animæ aliis à voluntate. Tenere quoque videtur cōcupiscentiam nō dicere aliquē habitum, aut aliquam qualitatē inclinantem ad malū, sed aut priuationē, aut relationē quandam. Videtur autē mihi, q. Capreoli opinio magis sit ad mentē sancti Thomæ. Quantum quidem ad formale peccati originalis, quia vbique distinguit sanctus Thomas voluntatem ab aliis potentiis animæ, sicut motiuū à mobili, & ait ob hāc causam q. pertinet ad volūtatem esse quasi formale. Ex quo concludit, quòd cùm priuatio iustitiæ originalis pertineat ad voluntatē, intellige non formaliter & primò, sed inquantum primus effectus iustitiæ originalis erat in voluntate, ipsa est sicut formale in peccato originali. Ex his enim habetur quòd per priuationē iustitiæ originalis priuatio illius doni gratuiti existētis in essentia animæ formaliter, & omnis inordinatio voluntatis inde prouenies intelligitur. Quantū ad materiale quoque patet quòd sola inordinatio aliarum virium à voluntate ad ipsum pertinet, cùm dicat sanctus Thomas quòd cùm ex parte virium inferiorum à voluntate motarū sit promptus ad inordinatè appetendum, quæ concupiscentia dici potest: ipsa concupiscentia est quasi materiale. Ex hoc enim patet, cùm sola concupiscentia ponatur materiale in peccato originali, quòd sola inordinatio virium inferiorū ad huiusmodi materiale pertinet. Quod etiā concupiscētia secundum quòd est materiale peccati originalis, non dicat qualitatem, aut aliquod positiuum absolutum, patet, quia de malo, quæst. 4. art. 2. ad quartum, inquit S. Thomas concupiscentiam hanc esse habitualem concupiscentiā per remo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionem freni originalis iustitiæ acceptam. Idémque & in secundo sent. & in 1.2. tenet. Dicendum ergo quòd peccatum originale duo dicit, scilicet aliquid formale à quo speciem habet, & aliquid materiale, quod scilicet tenet locum materiæ: formale quidem est priuatio iustitiæ originalis, inquantum superiorem partem animæ perficiebat, id est priuatio illius doni supernaturalis existentis in essentia animæ, & priuatio subiectionis voluntatis ad Deum, qui erat primus effectus illius doni: materiale verò est ipsa inclinatio naturalis virium inferiorum animæ, prouenies ex priuatione originalis iusticiæ quæ inferiores animæ vires regulabat ne inordinatè ferrétur in sua obiecta, cũ habitudine quadam rationis ad peccatum primi parentis. non enim priuatio iustitiæ originalis, aut inordinatio inferiorũ virium habet rationem culpæ, nisi inquantum ex peccato actuali primi parentis dependentiam habet, similiter & cùm habitudine ad inordinatè appetendum, quæ quidem potest dici habitus, vt pote existens quædam habilitas ad inordinatos actus, ita quòd concupiscentia, vt hîc de ipsa loquimur, supra naturales inclinationes virium inferiorum animæ nihil addit nisi dictam priuationem iustitiæ originalis tanquam causam, & relationem concomitantem. Quod autem adducunt alij pro confirmatione opinionis suæ, non iuuat. Nam ex hoc quod inquit sanct. Thom, formale in peccato originali esse priuationem iustitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, non infert solam inordinationem voluntatis, quæ est priuatio debitæ subiectionis ad Deum, esse formale, excludendo inordinationem quæ est per conuersionem voluntatis ad bonum creatum: sed illa inordinatio istam includit, sicut & perfecta subiectio voluntatis ad Deum per iustitiam originalem includebat conuersionem voluntatis in Deum: & ideo per illum modum dicendi vult habere sanct. Thom. quòd priuatio iustitiæ originalis est formale in peccato originali, non prout iustitia originalis erat in omnibus viribus animæ per suum effectum, sed prout eius effectus erat in superiori parte animæ, ipsam voluntatem perfectè subiiciés Deo. Ex eo quoque quod sanctus Thomas subdit omnem aliam inordinationem virium animæ ad materiale pertinere, non habetur quòd etiam aliqua inordinatio voluntatis ad materiale originalis peccati pertineat. Nam illud dictum intelligitur de inordinatione aliarũ virium animæ, quod patet, quia magis explanãs quod dixerat, subdit immediatè, inordinatio autem aliarum virium animæ communi nomine potest concupiscentia appellari. & ideo peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis iustitiæ. Ex quibus dat intelligere per omnem aliam inordinationem virium animæ se intellexisse inordinationem in aliis viribus animæ existentem, non autem eam quæ est in voluntate, quam dixerat ad formale pertinere. Quòd verò vlterius adducitur ad ostendendum peccatum originale esse qualitatem superadditam viribus animæ, non conuincit, quia sanctus Thomas ibi habitum accipit non pro qualitate superaddita potentiæ, vt ipsemet ibidem declarat, sed pro inordinata dispositione naturæ, quæ dicitur habilitas quædam ad concupiscendum, ista autem habilitas nihil est aliud quàm ipsamet dispositio naturalis virium inferiorum ad repugnandum rationi non subditarum freno originalis iustitiæ, & per consequens carentium ordine quem debebant habere ex prima institutione naturæ. Vnde fit comparatio peccati originalis ad ægritudinem corporalem quantum ad hoc, quòd ita soluta harmonia quæ erat in partes animæ ex remotione originalis iustitiæ, sequitur languor animæ & inordinatio in viribus eius, sicut soluta harmonia humorum in corpore per remotionem sanitatis illos in ordine continentis, sequitur corporis ægritudo: & sicut ægritudo dicit aliquid positiuum, ita & peccatum originale dicit aliquid positiuum, scilicet ipsam concupiscentiam, quæ dicit ipsas animæ vires cum priuatione quadam & relatione modo exposito, non autem quantum ad hoc, quòd sicut ægritudo dicit aliquam qualitatem positiuam superadditam humoribus, ita & peccatum originale dicat aliquam qualitatem positiuam viribus animæ superadditam.

Rationes quibus videtur probari quòd non fuit conueniens Deum incarnari.

Caput 53.

QVIA verò incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apost. 1. Corinth. 1. Placuit Deo per stultitiam prædicationis saluos facere credẽtes: stultum autem videtur aliquid prædicare, non solùm quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solùm nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica prædicat, sed etiam incongruum esse, & diuinam bonitatem nõ decere. Est enim diuinæ bonitati conueniens, vt omnia suum ordinem teneant: est autem hic ordo rerum, vt Deus sit super omnia exaltatus: homo autẽ inter infimas creaturas contineatur. non igitur decet diuinam maiestatem humanæ naturæ vniri.

2 Item: si conueniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam vtilitatem inde prouenientem. sed quæcunque vtilitas detur, cùm Deus omnipotens sit, hanc vtilitatem producere potuit sola sua voluntate. cùm igitur vnumquodque fieri cõueniat quàm brevissimè potest, non oportuit quòd Deus propter huiusmodi vtilitatem humanam naturam sibi vniret.

3 Adhuc, quum Deus sit vniuersalis omnium causa ad vtilitatem totius vniuersitatis rerum eum principuè intẽdere oportet. sed assumptio humanæ naturæ solùm ad vtilitatem hominis pertinet: non igitur fuit conueniens quòd si alienam naturã Deus assumere debuerit, quod solùm naturam humanam assumpserit.

4 Amplius, quantò aliquid est alicui magis simile, tantò ei inconuenientius vnitur: Deo autem similior & propinquior est angelica natura quàm humana. non igitur conueniens fuit assumere naturam humanam, angelica prætermissa.

5 Item, id quod est principiũ in homine, est intelligentia veritatis, in quo videtur homini impedimẽtũ præstari, si Deus humanã naturã assũpsit. datur enim ei ex hoc erroris occasio, vt consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. nõ igitur hoc ad humanæ naturæ vtilitatem conueniebat, quod Deus humanam naturam assumeret.

6 Item, experimẽto dicere possumus, quòd circa incarnationẽ Dei plurimi errores sunt exorti. videtur igitur humanæ saluti conueniens non fuisse quòd Deus incarnaretur.

7 Adhuc, inter omnia quæ Deus fecit, istud videtur esse maximum, quòd ipsemet carnẽ assumpserit: ex maximo autẽ opere maxima debet expectari vtilitas. si igitur incarnatio Dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse cõueniens quòd ipse totum humanum genus saluasset: quum etiã omnium hominum salus videatur esse cõpetens vtilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

8 Amplius, si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse cõueniens, vt eius diuinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. hoc autem non videtur cõtigisse. nam per aliquos alios homines solo auxilio diuinæ virtutis absque vnione Dei ad eorum naturam inueniuntur similia miracula esse facta, vel etiam maiora quàm fecerit Christus: non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

9 Præterea, si hoc necessariũ fuit humanæ saluti, quod Deus carnem assumeret, quum à principio mundi homines fuerint, videtur quòd à principio mundi humanam naturã assumere debuit, & non quasi in fine temporũ: videtur enim omnium præcedentium hominum salus prætermissa fuisse.

10 Item, pari ratione vsque ad finem mundi debuisset cum hominibus conuersari, vt homines sua præsentia erudiret & gubernaret.

11 Adhuc, hoc maximè hominibus vtile est, vt futuræ beatitudinis in eis spes fundetur. hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem & impassibilem & gloriosam assumpsisset, & omnibus ostendisset. non igitur videtur fuisse conueniens quòd carnem mortalem & etiam infirmã assumpserit.

12 Amplius, videtur fuisse conueniens ad ostendendum quòd omnia quæ in mundo sunt, sint à Deo, quòd ipse abundantia rerum mundanarum vsus fuisset, in diuitiis & in maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur, videlicet quòd pauperem & abiectam vitam duxit, & probrosam mortem sustinuit. non igitur videtur esse conueniens quòd fides de Deo incarnato prædicat.

13 Præterea, ex hoc quòd ipse abiecta passus est, eius diuinitas maximè fuit occultata: quum tamen hoc maximè necessarium fuerit hominibus, vt eius diuinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. non igitur videtur quod fides prædicat, humanæ saluti conuenire. Siquis autem dicat quòd propter obedientiam patris filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. obedientia enim impletur per hoc quòd obediens se conformat voluntati præcipientis. voluntas autẽ Dei patris irrationabilis esse non potest. si igitur non fuit conueniẽs Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, quæ vita est: huius rei ratio ex obedientia ad patrem conuenienter assignari non potest.

14 Præterea, voluntas Dei nõ est ad mortẽ hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secundum illud Ezech. 18. Nolo mortẽ peccatoris, sed vt magis cõuertatur & viuat. multò igitur minus potuit esse voluntas Dei patris vt homo perfectissimus morti subiiceretur.

15 Amplius, impium & crudele videtur innocentem præcepto ad mortem inducere: & præcipuè pro impiis qui morte sunt digni. homo autẽ Christus Iesus innocens fuit: impium igitur fuisset si præcepto Dei patris mortem subiisset. Si verò aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere Philip. 2. quòd Christus humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortem: nec hæc quidem ratio conueniens videtur: primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem, cui subiici possit: quod de Deo dici non potest. non igitur conueniens fuit Dei verbum humiliari vsque ad mortem.

16 Item, satis homines ad humilitatem informari poterant verbis diuinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, & exemplis humanis. nõ igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire. Siquis autem iterum dicat quòd propter peccatorum nostrorum purgationem necessarium fuit Christum mortem subire, & alia quæ videntur esse subiecta, sicut Apostolus dicit quòd traditus est propter peccata nostra: & iterum, Mortuus est ad multorum exhaurienda peccata: nec hoc videtur esse conueniens. Primò quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

2 Deinde, quia si aliqua satisfactio requirebatur, cõueniens fuit vt ille satisfaceret qui peccauit: quia in iusto Dei iudicio vnusquisque onus suum debet portare.

3 Item, si conueniẽs fuit vt aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si angelus carne assumpta huiusmodi satisfactionem impleuisset, cum angelus naturaliter sit superior homine.

4 Præterea, peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. si igitur per mortem Christi satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret: vt scilicet nõ violẽta morte, sed naturaliter moreretur.

5 Adhuc, si pro peccatis hominum Christum mori oportuit: quum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire. Si quis autem dicat quòd specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci & pati, quod quidem totam naturam humanam infecerat homine primo peccante: hoc impossibile videtur. Si enim alij homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia & ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum diuinam.

2 Præterea, si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, iniustum videtur quidẽ esse quòd homines adhuc pœnas patiantur quas pro peccato diuina scriptura inductas esse commemorat.

3 Adhuc, si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit: non essent vltra remedia pro absolutione peccatorum quærenda. quæruntur autem ab omnibus qui suæ salutis curam habent. non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse. *Hæc igitur sunt & similia, ex quibus alicui videri* *Epilogus.* potest ea quæ de incarnatione fides catholica prædicat, diuinæ majestati & sapientiæ conuenientia non fuisse.

Super cap. 53.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de peccato originali, vnde conuenientia incarnationis sumitur, vult de ipsa incarnationis cõuenientia determinare. Circa hoc autem tria facit. Primò ponit obiectiones infidelium reputantiũ fidem esse stultitiam, vt dicitur 1. Cor. 1. atque idcirco arguẽtium non solùm impossibile esse quod fides prædicat de incarnatione, sed etiam quòd est incongruum, & diuinam bonitatem non decet. Secundò, determinat veritatem. cap. seq. Tertiò, obiectionibus respondet, cap. 55. Primò ergo obicitur, quia ordo rerum hic est, vt Deus sit super omnia exaltatus: homo autem inter infimas creaturas contineatur. Est autem diuinæ bonitati conueniens, vt omnia suum ordinẽ teneant. Secundò, quia quæcunque vtilitas detur ex incarnatione, Deus ipsam potuit producere sola sua voluntate: conuenit autem vt vnumquodque quàm breuissimè fiat. Tertiò, quia assumptio humanæ naturæ solum ad vtilitatẽ hominis pertinet: oportet autẽ Deum ad vtilitatem totius vniuersitatis rerum præcipuè intendere.

Quartò, quia quantò aliquid est ei magis simile, tãtò conuenientius ei vnitur, Deo autem similior & propinquior est natura angelica quàm humana. Quintò, quia datur ex hoc hominibus erroris occasio, vt scilicet cõsentiat ponentibus Deũ non esse super omnia corpora exaltatum. Sextò, quia experimento discere possumus circa Dei incarnationem plurimos errores exortos esse. Septimò, quia si incarnatio Dei ad salutẽ hominũ ordinatur, videtur fuisse conueniens vt totum humanũ genus ipse saluaret. Octauò, quia si Deus propter salutẽ hominum humanã naturam assumpsit, debuit per sufficientia indicia eius diuinitas manifestari, quod non videtur contigisse, quum etiã alij absque vnione Dei ad eorũ naturam similia miracula vel etiã maiora fecerint quàm Christus. Nonò, quia si sic cõueniebat fieri, humanam naturã debuit Deus assumere à principio mundi, & nõ in fine temporũ. Decimò, quia pari ratione debuit Christus vsque in finem mundi cum hominibus cõuersari. Vndecimò, quia spẽ futuræ beatitudinis homo magis ex Deo incarnato cõcepisset, si carnem immortalem & impassibilem & glorio sam assumpsisset, & omnibus ostendisset.

Duodecimò, quia tunc fuisset cõueniens ad ostẽdendũ quòd omnia quæ sunt in mũdo, sint à Deo, vt Christus abundãtia rerum humanarum vsus fuisset in diuitiis & maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur. Decimotertiò, quia maximè necessarium fuit hominibus, vt Dei diuinitatẽ cognoscerent, si ipse Deus fuit incarnatus: fuit autẽ magis occulta, ex

Universidad de Deusto
Biblioteca

eo quòd abiecta passus est. Si dicatur quòd propter obedientiã patris filius Dei mortem substinuit. Contra arguitur. Quartodecimò: quia si non fuit conueniens Deum hominẽ factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, huius rei fatio ex obedientia ad patrem, cuius voluntas irrationabilis non potest esse, conuenienter assignari non potest. Quintodecimò, quia cum voluntas Dei non sit ad mortẽ hominum etiam peccatorũ, sed magis ad vitam, vt dicitur Ezech. 18. multo minus potuit esse vt homo perfectissimus morti subiiceretur. Sextodecimò, quia Christus innocens fuit, impiũ autem & crudele videtur innocentem præcepto ad mortem conducere, præcipuè pro impijs. Si dicatur hoc fuisse conueniens propter humilitatẽ demonstrandã, vt videtur velle Apost. Philip. 2. Contra arguitur. Decimoseptimò, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorẽ, quod de Deo dici nõ potest.

Decimooctauò, quia satis poterant homines ad humilitatẽ informari verbis diuinis, & exemplis humanis. Si dicatur oportuisse Christum mortẽ & abiecta subire, vt etiam videtur Apostolus velle, propter peccatorum nostrorum purgationẽ, contrà arguitur. Decimononò, quia per solã Dei gratiam peccata purgantur. Vigesimò, quia cõueniens fuit vt ille satisfaceret qui peccauit. Vigesimoprimò, quia videtur sufficiens fuisse si angelus carne assumpta huiusmodi satisfactionem implesset.

Vigesimosecundò, quia si per mortem Christi homo satisfacere debuit, talis debuit esse eius mors in qua nullus peccaret, naturalis scilicet, nõ violenta. Vigesimotertiò, quia oportuisset Christum frequenter mortem subire, cũ frequenter homines peccent. Si dicatur quòd specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci & pati, contrà arguitur, quia si alij homines ad satisfaciendum sufficiẽtes non sunt nec etiam mors Christi, cũ & ipse secundum humanam tãtùm naturã mortuus sit. Vigesimoquartò, quia tunc iniusũ videtur quòd homines adhuc patiantur pœnas pro peccato inductas.

Vigesimoquintò, quia non essent vltra remedia pro absolutione peccatorum quærenda.

Quòd conueniens fuit Deum incarnari.

Caput 54.

Idem 3. p. q. 1. ar. 1. 3. sen. d. 1. ar. 2.

SI quis autem diligenter & piè incarnationis mysteria consideret, inueniet tantam sapientiæ profunditatem, quòd omnem humanam cognitionem excedat: secundum illud Apostoli, Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus. vnde fit vt piè considerãti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterij manifestentur. Primũ igitur hoc considerandum est, quòd incarnatio Dei efficacissimũ fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in tertio *, quòd perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quòd homo ad hunc statum nunquã possit pertingere, quòd intellectus humanus immediatè ipsi diuinæ essentiæ vniretur, vt intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum; & sic circa inquisitionẽ beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. per hoc autem quòd Deus humanã naturam sibi vnire voluit in persona, euidẽtissimè hominibus demonstratur, quòd homo per intellectum Deo potest vniri per ipsum immediatè videndo. fuit igitur conuenientissimũ, quòd Deus humanam naturã assumeret ad spem hominis in beatitudinẽ subleuandã. vnde post incarnationem Christi homines cœperunt magis ad cœlestem beatitudinẽ aspirare: secundum quod ipse dicit Ioã. 10. Ego veni vt vitã habeãt: & abundantius habeant. Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinẽ adipiscẽdi. cum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistit, vt ostensum est: necessarium est quòd quicunque his quæ infra Deum sunt inhæret, finaliter à veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat, quòd rebus infrà Deũ existentibus inhæret vt fini, ignorãdo suæ naturæ dignitatem. ex hoc enim contingit quòd quidã considerantes se secundũ naturã corpoream sensitiuã, quam cum alijs animalibus habẽt cõmunem, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quandã beatitudinẽ bestialem requirunt. Quidam verò considerantes quandam creaturarũ excellentiam super homines, quantum ad aliqua eorũ cultui se attrinxerunt, colentes mundum & partes eius, propter magnitudinẽ quantitatis, & temporis diuturnitatem: vel spirituales substantias angelos & dæmones, propter hoc quòd hominẽ excedere inueniuntur tã in immortalitate quàm in acumine intellectus, æstimãtes in his, vt puta supraseẽ existẽtibus, hominis beatitudinem esse quærendã. Quamuis autẽ quantũ ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, conuenientissimè Deus ostendit per hoc quòd ipse immediatè naturã humanã assumpsit. vnde ex incarnatione Dei hoc consecutũ videmus, quòd magna pars hominũ cultui angelorum, dæmonum, & quarumcunque creaturarũ prætermisso, spretis etiã voluptatibus carnis, & corporalibus omnibus, ad solum Deum colendũ se dedicauerunt: in quo solo beatitudinis cõplementũ expectant: secũdum quòd Apost. monet ad Col. cap. 3. Quæ sursum sunt quærite, vbi Christus est in dextera Dei sedens: quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram.

* Cap. 37.

Prima ratio conuenientiæ incarnationis.

2 Adhuc, quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei cõsistit quæ facultatem omnis intellectus creati excedit, vt in tertio ostẽsũ est: necessariũ fuit quãdã huiusmodi cognitionis prælibationẽ in homine esse, quæ dirigeretur in illã plenitudinẽ cognitionis beatæ: quod quidẽ fit per fidẽ, vt in tertio *ostensum est. cognitionẽ autem qua homo in vltimũ finẽ dirigitur oportet esse certissimã, eò quòd est principiũ omnium quæ ordinantur in vltimũ finem: sicut & principia naturaliter nota certissima sunt: certissima autẽ cognitio alicuius esse nõ potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia: vel in ea quæ per se nota sunt resoluatur, qualiter nobis certissima est demõstrationis conclusio. id autẽ quod de Deo nobis per fidẽ tenendũ proponitur, nõ potest esse homini per se notũ: cùm facultatẽ humani intellectus excedat. oportuit igitur hoc homini manifestari per eũ cui sit per se notum. & quanuis omnibus diuinã essentiam videntibus sit quodãmodo per se notum, tamen ad certissimã cognitionẽ habendã oportuit reductionẽ fieri in primũ huius cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum, & à quo omnibus innotescit: sicut & certitudo scientiæ non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem consequendam de fide veritate, ab ipso Deo instrui: homine facto, vt homo secundum modum sum humanum diuinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur Ioannis primo: Deũ nemo vidit vnquam: vnigentius qui est in sinu patris, ipse enarrauit. Et ipse Dominus dicit Ioann. 18. Ad hoc natus sum in mundum, vt testimonium perhibeam veritati, propter quod videmus post Christi incarnationem euidentius & certius homines in diuina cognitione esse instructos, secundũ illud Esa. 11. Repleta est terra scientia Domini. Item, quum beatitudo hominis perfecta in diuina fruitione consistat: oportuit affectum hominis ad desiderium diuinæ fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse.

esse. desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. necessariũ igitur fuit hominẽ ad perfectam beatitudinẽ tendentem, ad amorẽ diuinum induci. nihil autẽ sic ad amorẽ alicuius nos inducit, sicut experimentum amoris illius ad nos. amor autẽ Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari, quàm per hoc quòd homini vniri voluit in persona. est enim proprium amoris vnire amantẽ cũ amato, inquantum possibile est. necessariũ igitur fuit homini ad beatitudinẽ perfectã tendenti, quòd Deus fieret homo.

3 Amplius, cùm amicitia in quadam æqualitate cõsistat: ea quæ multum inæqualia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. ad hoc igitur quòd familiarior amicitia esset inter hominem & Deum, expediens fuit homini quòd Deus fieret homo: quia etiam naturaliter homo homini amicus est: vt sic dum visibiliter Deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapiamur.

4 Similiter etiam manifestũ est quòd beatitudo virtutis est præmium. oportet igitur ad beatitudinẽ tendentes secundum virtutẽ disponi: ad virtutem autem & verbis & exemplis prouocamur. exempla autẽ alicuius & verba tantò efficacius ad virtutem inducunt, quantum de eo firmior bonitatis habetur opinio. de nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat: quia etiã sanctissimi viri in aliquibus inueniuntur defecisse: vnde necessariũ fuit homini ad hoc quòd in virtute firmaretur, quòd à Deo humanato doctrinã & exempla virtutis acciperet: propter quod ipse Dominus dicit Ioannis 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.

5 Item, sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita & peccatis impeditur. peccatum autem virtuti contrarium impedimentum affert beatitudini, nõ solùm inordinationem quandam animæ inducens, secundum quòd eam ab ordine debiti finis abducit: sed etiã Deum offendẽs, à quo beatitudinis præmium expectatur, secundum quòd Deus humanorum actuum curam habet: & peccatum contrarium est charitati diuinæ, vt in tertio plenius ostensum est: & insuper huius offensæ homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam. necessarium est igitur humano generi quod peccatis abundat, vt ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum: qui & voluntatem hominis mouere potest in bonũ, vt eam ad debitũ ordinẽ reducat: & offensam in se cõmissam potest remittere. offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quòd homo à conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet quòd sibi de remissione offensæ per Deum constet. non autẽ per certitudinẽ ei constare potest, nisi à Deo de hoc certificetur. conueniens igitur fuit, & humano generi ad beatitudinẽ consequendã expediens, quòd Deus fieret homo: vt sic & remissionem peccatorum consequeretur per Deum, & huius remissionis certitudinẽ haberet per hominem Deum. Vnde & ipse Dominus dicit Matth. 9. Vt autem sciatis quòd filius hominis potestatem habet dimittendi peccata &c. & Apostolus ad Hebræos 9. dicit quòd sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis ad seruiendum Deo viuenti.

6 Adhuc, ex traditione ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo diuinæ iustitiæ, vt ex superioribus patet, quòd peccatum sine satisfactione non remittatur à Deo: satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani vniuersitate. oportuit igitur ad hoc quòd humanũ genus à peccato communi liberaretur, quòd aliquis satisfaceret qui & homo esset, cui satisfactio competeret: & aliquid supra hominẽ, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendũ pro peccato totius humani generis. malus autem homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus. nam angeli licet sint superiores quãtum ad conditionem naturæ, non tamen quantum ad ordinẽ finis, quia eodem beatificãtur. necessarium igitur fuit homini ad beatitudinẽ consequendã, quòd Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Ioannes Baptista dixit de Christo: Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi. Et Apostolus ad Romanos dicit: Sicut peccatũ ex vno in omnes in condẽnationẽ: ita gratia ex vno in omnes ad iustificationem. Hæc igitur sunt & similia ex quibus aliquis cõcipere potest, non fuisse incongruum bonitati diuinæ, Deũ hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanæ saluti.

Super cap. 54.

QVANTVM ad secundum ostẽdit sanctus Thomas conuenientissimum fuisse mysterium incarnationis, inquiens quòd piè consideranti, semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterij manifestantur. Addit autem, piè consideranti, quia ei qui non cum pietate & reuerentia huiusmodi mysterium consideraut, sed cum arrogantia reputans impossibile omne ad quod necessarias rationes non viderit, difficile est etiam rationes probabiles inuenire: sed qui cum reuerentia & humilitate hoc considerare voluerit, illuminari facilè potest: & sibi possunt multæ rationes probabiles congruentiæ incarnationis ostẽdi. Probat ergo sanctus Thomas incarnationis conuenientiam ex hoc quòd efficacissimum homini auxilium fuit ad beatitudinem tendenti. Probatur primò sic: Per hoc subleuatur spes hominis in beatitudinem. ergo conuenientissimum fuit quòd Deus humanam naturã assumeret. declaratur assumptum, quia posset alicui videri quòd propter distantiam naturarum nunquam possit intellectus humanus immediatè ipsi diuinæ essentiæ, vt intellectus intelligibili vniri, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret ipsa desperatione detẽtus. huius autem oppositum per hoc quòd Deus humanã naturã sibi vnire voluit in persona, euidentissimè demonstratur. Confirmatur à signo, quia post incarnationem Christi homines cœperunt magis ad cœlestem beatitudinem aspirare, iuxta id quod dicitur Ioan. 10. Ego veni, &c. Secundò, per hoc homini auferuntur impedimẽta beatitudinẽ adipiscẽdi. ergo &c. assumptũ probatur sic: Ex ignorãtia propriæ dignitatis poterat homo à participatione veræ beatitudinis impediri, sed hominis dignitatẽ Deus per incarnationem conuenientissimè ostendit. ergo &c. maior declaratur, quia cum perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, quicunque iis quæ infra Deum sunt inhæret finaliter, à veræ beatitudinis participatione impeditur: ex ignorantia autem dignitatis suæ naturæ homo deduci poterat, vt rebus infra Deũ existentibus inhæreret vt fini, cuius signum est, quòd quidam considerantes se secundum naturam corpoream & sensitiuã, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt: quidam verò considerantes quarundam rerum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se attrinxerũt, colentes mundum quidem & partes eius propter magnitudinem quantitatis & temporis diuturnitatẽ: spirituales verò substantias, tanquam hominem excedentes in immortalitate & acumine intellectus: existimantes in iis beatitudinem esse quærendam. minor verò declaratur, quia secundum ordinem finis nihil est altius homine, nisi solus Deus, in quo perfecta hominis beatitudo cõsistit: & hanc dignitatem hominis, scilicet quòd in immediata Dei visione sit beatificandus Deus conueniẽtissimè ostendit per hoc quòd ipse immediatè naturam humanam assumpsit. Confirmatur hæc ratio à signo, quia ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus, quòd magna pars hominum cultu quarumcunque creaturarum prætermisso, spretis quoque corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dediderunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quòd monet Apostolus Colos. 3. Quæ sursum sunt, &c.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas perfectã hominis beatitudinem aliquãdo dicit in immediata Dei visione cõsistere: aliquãdo verò in sola Dei fruitione, quia in proposito non facit differẽtiam inter visionem beatificam & fruitionem. non enim accipit visionem vt distinguitur à fruitione, neque fruitionem vt à visione separatur: sed vt nomine visionis diuinæ comprehẽditur fruitio, tanquam proprietas eam naturaliter concomitans. nomine verò fruitionis comprehenditur visio, tanquam id quod ad ipsam necessariò antecedit.

Secundò ordinẽ finis nihil est altius homine nisi Deus.

CIRCA id quod dicitur secundum ordinẽ finis nihil hominẽ altius esse, nisi solùm Deum, cõsiderandũ est primò, quòd dicitur aliquid altius altero secundum ordinẽ finis, quando aut ad altiorem finẽ ordinatur, aut ipsum est eius finis: & ideo quia nulla creatura ad altiorem finẽ ordinatur quàm homo, cuius finis & beatitudo in Deo consistit: neque etiam aliqua creatura est finis & obiectum eius beatificũ, à nulla creatura exceditur homo quantum ad ordinẽ finis. Deus autem dicitur hominem secundum hunc ordinem excedere, non quia ipse ordinetur ad altius obiectum beatificum, quum etiam Deus seipso sit beatus, sed quia ipse & hominis & cuiuscunque intellectualis naturæ est finis & obiectum beatificum. Tertiò, cognitionem qua homo in vltimum finẽ dirigitur, oportet esse certissimam, cùm sit principium omnium quæ ordinantur ad finem. nam & principia naturaliter nota certissima sunt: ergo & fidem: sed ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate oportet hominẽ ab ipso Deo homine facto instrui: ergo &c. Probatur consequentia prima, quia quum perfecta hominis beatitudo in ea Dei cognitione consistat, qua omnem intellectũ creatum excedit, necesse fuit aliquam illius prælibationem esse in homine qua dirigeretur in finem, quod quidem fit per fidẽ. minor verò subsumpta probatur. Nam quòd oporteat hominẽ de fidei veritate à Deo instrui, probatur, quia cùm id quod de Deo per fidem tenetur, non sit per se homini notum, eò quòd facultatẽ humani intellectus excedat, oportuit hoc manifestari per eum cui sit primò per se notum. nam certissima cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, vel in ea quæ sunt per se nota resoluatur: sed Deus est primum principiũ cui est hoc naturaliter per se notum, & à quo omnibus innotescit, licet etiam omnibus diuinam essentiã videntibus sit quodammodo per se notum: ergo &c. Quòd verò oporteat huiusmodi fidei certitudinẽ à Deo homine facto nobis fieri, probat, quia sic homo secundum modum humanum diuinã instructionem suscepit. Cõfirmatur eadem minor auth. Ioannis primo: Deum nemo &c. & Ioan. 18. Ad hoc natus sum, &c. Confirmatur ratio signo, quia videmus post Christi incarnationem euidentius & certius homines in diuina cognitione esse instructos, iuxta illud Isaiæ vndecimo: Repleta &c.

Videntibus diuinam essentiã est quodammodo per se notum quòd hic per fidem tenemus.

CIRCA id quod dicitur omnibus videntibus diuinam essentiam esse quodãmodo per se notum quod de Deo hic per fidem tenemus, considerandum est quòd dupliciter potest aliquid dici alicui per se notũ. Vno modo ex hoc solùm quòd est illi euidens, & non indiget aliqua propositione qua per discursum in illius cognitionem veniat. Alio modo, quia est illi euidens etiã naturaliter ad est, ex naturali cognitione: & hoc proprièe & perfectè dicitur per se notum, quia non solùm est per se notum ex euidentia rei cognitæ: sed etiam ex naturali dispositione cognoscentis. Beatis ergo dicitur per se notum, id quod nos per fidem tenemus de Deo primo modo tantùm, non autem secundo modo. Nam licet illud euidenter cognoscant & clarè, hoc tamen non est ex naturali habitu ipsorum, sed ex diuina essentia, in qua omnia vident, illud clarè repræsentante: & ideo nõ dicitur illud esse ipsis simpliciter per se notũ, sed quodammodo. Deo autem, qui illud naturali sua cognitione perfectissimè cognoscit, dicitur simpliciter & omnino per se notum.

Quartò, necessarium fuit homini ad perfectã beatitudinem tendẽti, ad amorem diuinum induci: sed nihil sic ad amorem alicuius nos inducit, sicut experimentum amoris eius ad nos: amor autem Dei ad homines nullo modo potuit hominibus efficacius ostendi, quàm per hoc quòd vniti voluit homini in persona, cum proprium amoris sit vnire amantem cum amato quantum possibile est. ergo &c. probatur assumptũ, quia oportuit hominis affectum ad desiderium diuinæ fruitionis disponi, cùm in hac perfecta hominis beatitudo consistat. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius causatur.

Quintò, expediens fuit vt inter hominẽ & Deum esset amicitia, sed hæc familiarior fuit Deo homine facto, tũ quia etiam homo homini naturaliter est amicus vt sic: tum quia ea quæ multum inæqualia sunt, nõ videntur in amicitia posse coniungi: tum quia dum visibiliter Deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapimur. ergo &c.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas quum dixisset hominem esse homini naturaliter amicum, addidit, vt sic, vt daret intelligere quòd vnus homo est naturaliter quidem amicus homini, inquantum in humana natura ambo communicant, inquantum verò homini inimicus esse. nicãt, sed tãtũ ex aliis causis potest homo homini inimicus esse.

Sextò, beatitudo est præmium virtutis. ergo oportet tudinem tendentes ad virtutem firmiter dispon. ergo oportet esse aliquẽ de cuius bonitate infallibilis opinio habeatur. ergo oportuit Deũ incarnari. consequẽtia prima nota est, secũda probatur, quia ad virtutem verbis & exemplis prouocamur. exempla autẽ alicuius & verba tantò efficacius ad virtutẽ inducunt, quantò de eo firmior bonitatis habetur opinio. tertia verò probatur, quia de nullo homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, sed tantùm de Deo. Confirmatur, quia ipse Ioã. 13. dicit exemplum, &c. Septimò. Necessarium est humano genẽri quod peccatis abundat, vt ei remedium adhibeatu contra peccata: sed nõ potest hoc remediũ adhiberi nisi per Deũ incarnatum. er 30 &c. Maior patet, quia homo peccatis à beatitudine impeditur. Minor verò probatur sic: Peccatum impedimentum affert beatitudini ex tribus. Primò, quia inordinationem quandam animæ inducit, eam ab ordine debiti finis abducens. Secundò, quia Deum offendit, à quo beatitudinis præmiũ expectatur, & peccatũ est contrarium charitati diuinæ. Tertiò, quia huius offensæ homo conscientiã habens, fiduciam accedendi ad Deũ amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam, sed duobus primis remedium adhiberi non potest nisi per Deũ, qui à Deo: sed nullus homo purus hoc poterat. cum quilibet sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate. ergo oportuit eũ se aliquem qui esset homo cui satisfactio cõpeteret, & esset aliquid supra hominem, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciẽdum. ergo ad hoc necessarium fuit vt Deus homo fieret, quia nihil est maius homine quantum ad ordinem beatitudinis nisi solus Deus. Nam & angeli ab eodem beatificantur. Confirmatur hæc ratio auth. Ioan. Baptistæ dicentis, ecce agnus &c. & Apostoli ad Romanos dicentis, Sicut peccatum &c.

Quomodo Deus per peccatum offenditur.

CIRCA hoc quod dicitur secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione à Deo non remitti, attendendum est, quòd ideirco apposuit sanctus Thomas secundum ordinem diuinæ iusticiæ, vt daret intelligere quòd absolutè quidẽ posset Deus relaxare peccatum absque satisfactione, sed non secundum quam determinationem suæ iustitiæ, secundum quam attenditur potentia ordinaria Dei. Vnde tertio distinctione 20. quæst. prima, articulo primo ad vltimum ait, quòd quantum est de potentia Dei, posset Deus peccatum absque omni pœna dimittere, nec esset iniustus si hoc faceret: sed quantum est ex parte peccãtis secundum ordinem quem nunc Deus rebus imposuit, hoc congruè non potest.

Liberari à conscientia offensæ præteritæ duplicitur intelligitur.

ADVERTENDVM vlterius, quòd liberari à conscientia offensæ præteritæ dupliciter intelligi potest. Vno modo quia homo amplius non recordatur se Deum offendisse, & de hac liberatione nõ loquitur hic san. T. Alio modo quia non amplius habet remorsum conscientiæ quòd Deus sit sibi offensus & inimicus ob offensam præteritam, & de hac liberatione loquitur in hoc loco, cũ inquit quod ad hoc vt homo à conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet vt sibi de remissione offensæ per Deum constet.

Quomodo offensa præterita duplicitur tollatur.

ATTENDENDVM etiam, cum vult san. T. hanc certificationem offensionis necesse esse fieri à Deo incarnato, quòd nomine necessitatis intelligit conuenientiam quandam, sicut & sæpenumero in præcedentibus & sequentibus vtitur. vnde in cõclusione non vtitur nomine necessarij, sed cõuenientis & expedientis. Vltimò. Ex traditione ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. ergo ad hoc vt à tali peccato liberaretur, oportuit vt aliquis satisfaceret, quia secũdum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione non remittitur à Deo: sed nullus homo purus hoc poterat. cum quilibet sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate. ergo oportuit eũ se aliquem qui esset homo cui satisfactio cõpeteret, & esset aliquid supra hominem, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciẽdum. ergo ad hoc necessarium fuit vt Deus homo fieret, quia nihil est maius homine quantum ad ordinem beatitudinis nisi solus Deus. Nam & angeli ab eodem beatificantur. Confirmatur hæc ratio auth. Ioan. Baptistæ dicentis, ecce agnus &c. & Apostoli ad Romanos dicentis, Sicut peccatum &c.

Secundum ordinem diuinæ iustitiæ non remittitur peccatum sine satisfactione.

Solutio rationum suprà positarum contra conuenientiam incarnationis.

Cap. 55.

EA verò quę cõtra hoc superius sunt oppo sita, non difficile est soluere. non enim est contrarium ordini rerum Deum hominẽ fieri, vt prima ratio procedebat: quia quãuis natura diuina in infinitum naturã excedat, tamen homo secundum ordinẽ suæ naturæ habet ipsum: Deum pro fine, & natus est ei per intellectum vniri: cuius vnionis exemplum & documentum quoddam fuit vnio Dei ad hominem in persona: seruata tamen proprietate vtriusque naturæ: vt nec excellentiæ diuinæ naturæ aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suę speciei traheretur. Considerandum est etiam, quòd propter perfectionem & immobilitatem diuinæ bonitatis nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quòd aliqua creatura quantumcunque ei approximat, etsi hoc creaturæ accrescat. sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat, quòd ex hoc ipse nullum patitur detrimentum. Similiter etiam licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat: tamen diuina sapientia exigit vt rebus singulis secundum earum congruentiam prouideatur à Deo. rebus enim singulis proprias causas conuenienter instituit. Vnde licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes vtilitates quas ex Dei incarnatione dicimus prouenisse, vt secunda ratio proponebat: tamen cõgruebat humanæ naturæ vt huiusmodi vtilitates inducerentur per Deum hominem factum: sicut ex inductis rationibus aliquatenus apparere potest.

Responsio ad primã rationẽ fãm cap. 53.

Ad secundum.

Ad tertiam etiam rationem patet responsio. homo enim quum sit constitutus ex spirituali & corporali natura, quasi quoddam cõfinium tenens vtriusque naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur: quod fit pro hominis salute. nã inferiores creaturæ corporales in vsum hominis cedere videntur, & ei quodammodo esse subiectę: superior autem creatura spiritualis, scil. est angelica, commune habet cum homine vltimi finis consecutionem. vt ex superioribus patet: & sic conueniens videtur vt vniuersalis omnium causa illam creaturam in vnitatem personæ assumeret, in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Ad tertiã.

Considerandum est etiam quòd solius rationalis naturæ est per se agere: creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu quàm agant per seipsas: vnde magis sunt in ordine instrumentalium causarum, quàm se habeant per modum principalis agẽtis. Assumptionem autem talis creaturæ à Deo oportuit esse, quæ per pro humanæ naturæ peccato, quia quãuis homo non possit omnino perfectè satisfacere pro peccato, diuina tamen adiutus gratia satisfacere poterat secundum Dei acceptationem, sicut non oportet vt Deus fiat homo ad satisfaciendum pro actuali peccato alicuius hominis peccantis, quia potest ipse homo adiutus diuina gratia satisfacere. Respondetur negando consequentiam, quia etiam si homo potuerit per diuinam gratiam aliquo modo satisfacere: vtilis tamen & conueniens fuit Dei incarnatio ad hoc, vt homo gloriosior esset perfectè pro suo peccato satisfaciens. gloriosius enim est plenariè & per æquialens absolutè satisfacere, quod factum est ab homine per incarnationem filij Dei, quàm imperfectè tantùm, & secundum acceptationem eius cui satisfit. Quòd autem hoc non fiat pro peccato actuali vnius hominis, inquantum huiusmodi est, quia bonum naturæ præponderat bono vnius individui, & est maius extensiuè: & diligentior cura in reparatione totius humani generis, quàm in reparatione vnius hominis singularis est adhibenda.

Ad quartam.

Considerandum est etiam quòd solius rationalis naturæ est per se agere: creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu quàm agant per seipsas: vnde magis sunt in ordine instrumentalium causarum, quàm se habeant per modum principalis agẽtis. Assumptionem autem talis creaturæ à Deo oportuit esse, quæ per

Universidad de Deusto Biblioteca

ſe agere poſſet, tanquã agens principale. nã ea quæ agũt ſicut inſtrumenta, agũt inquantũ ſunt mota ad agendũ: principale verò agens ipſum per ſe agit. Si quid igitur agendum fuit diuinitus per aliquam irrationalem creaturam, ſufficit ſecundum huiuſmodi creaturæ conditionem quòd ſolùm moueretur à Deo: non autẽ quòd aſſumeretur in perſona vt ipſamet ageret. quia hoc eius naturalis conditio non recipit, ſed ſolùm conditio rationalis naturæ. Non igitur fuit conueniens quòd Deus aliquam irrationalem creaturam aſſumeret, ſed rationalẽ, ſcilicet angelicam vel humanam. Et quamuis angelica natura quantum ad naturales proprietates inueniatur excellentior quàm humana natura, vt quarta ratio proponebat; tamen humana congruẽtius fuit aſſumpta. Primò quidem, quia in homine peccatum expiabile eſſe poteſt, eò quòd eius electio non immobiliter fertur in aliquid, ſed à bono poteſt peruerti in malum, & à malo reduci in bonum: ſicut etiam in hominis ratione contingit: quæ quia ex ſenſibilibus, & per ſigna quædam colligit veritatem, viam habet ad vtrumque oppoſitorum. Angelus autem ſicut habet immobilem apprehenſionem, quia per ſimplicem intellectum immobiliter cognoſcitur: ita etiã habet immobilem electionem: vnde vel in malum omnino non fertur, vel ſi in malum feratur, immobiliter fertur. vnde eius peccatum expiabile eſſe non poteſt. Quum igitur præcipua cauſa videatur diuinæ incarnationis, expiatio peccatorum, vt ex ſcripturis diuinis docemur: congruentius fuit humanam naturam quàm angelicam aſſumi à Deo. Secundò, quia aſſumptio creaturæ à Deo eſt in perſona, non in natura, vt ex ſuperioribꝰ pater. conuenientius igitur aſſumpta eſt hominis natura quàm angelica: quia in homine aliud eſt natura, & aliud perſona, cùm ſit ex materia & forma compoſitus: non autem in angelo, qui immaterialis eſt. Tertiò, quia angelus ſecundum proprietatem ſuæ naturæ propinquior erat ad Deum cognoſcendum quàm homo: cuius cognitio à ſenſu oritur. ſufficiebat igitur quòd angelus à Deo intelligibiliter inſtrueretur de veritate diuina: ſed conditio hominis requirebat vt Deus ſenſibiliter hominem de ſeipſo homine inſtrueret: quod per incarnationem eſt factum. Ipſa etiã diſtantia hominis à Deo magis repugnare videbatur fruitioni diuinæ: & ideo magis indiguit homo quàm angelus aſſumi à Deo ad ſpẽ de beatitudine concipiendam. Homo etiam quum ſit creaturarum terminus, quaſi omnes alias creaturas naturali generationis ordine præſupponens, conuenienter primo rerum principio vnitur, etiam vt quadam circulatione perfectio rerum concludatur. Ex hoc etiam quòd Deꝰ humanam naturam aſſumpſit, nõ datur erroris occaſio, vt quinta ratio proponebat: quia aſſumptio humanitatis (vt ſuprà habitum eſt) facta eſt in vnitatem perſonæ, nõ in vnitatem naturæ: vt ſic non oporteat nos conſentire his qui poſuerunt Deum non eſſe ſuper omnia exaltatum, dicentes Deum eſſe animam mundi, vel aliquid huiuſmodi. Licet autem circa incarnationem Dei ſint aliqui errores exorti (vt ſextò obiiciebatur) tamen manifeſtum eſt multò plures errores poſt incarnationem fuiſſe ſublatos. ſicut enim ex creatione rerum à diuina bonitate procedente aliqua mala ſunt conſecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quæ deficere poſſunt: ita etiam non eſt mirum ſi manifeſtata diuina veritate ſunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum: qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius diuinorum veritatem exquirendam & intelligendam: ſicut & mala quæ in creaturis accidunt, ordinat Deus ad aliquod bonum.

Ad ſeptimam.

Quamuis autem bonum omne creatum diuinæ bonitati comparatum exiguum inueniatur: tamen quia in rebus creatis nihil poteſt eſſe maius quàm ſalus rationalis creaturæ quæ conſtitit in fruitione ipſius bonitatis diuinæ: quum ex incarnatione diuina conſecuta ſit ſalus humana, non parum vtilitatis prædicta incarnatio attulit mundo, vt ſeptima ratio procedebat: nec oportuit propter hoc quòd ex incarnatione diuina omnes homines ſaluarentur, ſed tantùm illi qui prædictæ incarnationi adhærerent per fidem, & fidei ſacramenta. Eſt ſiquidem incarnationis diuinæ virtus ſufficiens ad omnium hominum ſalutem: ſed quòd non omnes ex hoc ſaluantur, ex eorum indiſpoſitione contingit, quòd incarnationis fructum in ſe ſuſcipere nolunt, incarnato Deo per fidem & amorem non inhærendo. nõ enim erat hominibus ſubtrahenda libertas arbitrij per quã poſſunt vel inhærere vel non inhærere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum eſſet, & propter hoc abſque merito & illaudabile redderetur. Prædicta etiam Dei incarnatio ſufficientibus indiciis hominibus manifeſtata eſt. diuinitas enim nullo modo conuenientius manifeſtari poteſt, quàm per ea quæ ſunt propria Dei: eſt autem Dei proprium quòd naturæ leges immutare poſſit, ſupra naturam aliquid operando, cuius ipſe eſt author. Conuenientiſſimè igitur probatur aliquid eſſe diuinum per opera quæ ſupra leges naturæ fiunt, ſicut quòd cæci illuminentur, leproſi mundentur, mortui ſuſcitentur. huiuſmodi quidem opera Chriſtus effecit. Vnde & ipſe per hæc opera, quærentibus, Tu es qui venturus es, an alium expectamus? ſuam diuinitatem demonſtrauit, dicens: Cæci vident, claudi ambulant, ſurdi audiunt, &c. Alium autem mundum creare neceſſe non erat, nec ratio diuinæ ſapientiæ, nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur (vt octaua ratio proponebat) quòd huiuſmodi miracula etiam per alios eſſe facta leguntur: tamen conſiderãdum eſt quòd multò differentius & diuinius Chriſtus ea effecit. nam alij orando hæc feciſſe leguntur. Chriſtus autem imperando quaſi ex propria poteſtate: & non ſolùm ipſe hæc fecit, ſed & alios eadem & maiora faciendi tribuit poteſtatem, qui ad ſolam inuocationem nominis Chriſti huiuſmodi miracula faciebant: & non ſolùm corporalia miracula per Chriſtum facta ſunt, ſed etiam ſpiritualia: quæ ſunt multò maiora, ſcilicet quòd per Chriſtum, & ad inuocationem nominis eius, ſpiritus ſanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis diuinæ affectu, & mentes inſtruerentur ſubitò in ſcientia diuinorum: & linguæ ſimplicium redderentur diſertæ ad diuinam veritatem hominibus proponendam. Huiuſmodi autem opera indicia ſunt expreſſa diuinitatis Chriſti: quæ nullus purus homo facere potuit. Vnde Apoſtolus ad Hebræos ſecundo dicit quòd ſalus hominum quum initium accepiſſet enarrari per Dominum, per eos qui audierunt, in nos confirmata eſt, atteſtante Deo ſignis & virtutibus, & variis ſpiritus ſancti diſtributionibus. Licet autem ſaluti totius humani generis Dei incarnatio neceſſaria fuerit, non tamen oportuit quòd Deus à principio mundi incarnaretur, vt nonò obiiciebatur. Primò quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinã afferri contra peccata, vt ſuperius habitum eſt. Contra peccatum autẽ alicui conuenienter medicina non affertur, niſi prius ſuum defectum recognoſcat: vt ſic per humilitatem homo de ſeipſo non præſumens, ſed ſpem ſuam in Deum, à quo ſolo poteſt ſanari peccatum, vt ſuprà habitum eſt.

Ad octauam.

Ad nonum.

Poterat

Poterat autem homo de ſeipſo præſumere & quantum ad ſcientiam, & quantum ad virtutem. relinquendus igitur aliquando fuit ſibi, vt experiretur quòd ipſe ſibi nõ ſufficeret ad ſalutem, neque per ſcientiam naturalem, quia ante tempus legis ſcriptæ homo legem naturæ trãſgreſſus eſt: neque per virtutem propriam, quia data ſibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccauit: & ſic oportuit vt demum homini neque de ſcientia neque de virtute præſumenti daretur efficax auxilium contra peccatum per Chriſti incarnationem, ſcilicet gratia Chriſti, per quam & inſtrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, & roboraretur contra tentationum inſultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum eſt quòd eſſent tres ſtatus humani generis. Primus ante legem: ſecundus ſub lege: tertius ſub gratia. Deinde per Deum incarnatum præcepta & documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanæ naturæ, quòd non ſtatim ad perfectum ducatur, ſed manuducatur per imperfecta, vt ad perfectionem perueniat: quod & in inſtructione puerorum videmus, qui primò de minimis inſtruũtur: nam à principio perfecta capere non valent. Similiter etiam ſi alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur & magna, non ſtatim caperet niſi ad ea aſſuefieret prius per aliqua minora. Sic igitur conueniens fuit à principio, vt humanum genus inſtrueretur de his quæ pertinent ad ſuam ſalutem per aliqua leuia & minora documẽta, per patriarchas, & legem, & prophetas: & tandem in conſummatione temporum perfecta doctrina Chriſti proponeretur in terris: ſecundum quòd Apoſtolus dicit ad Galatas quarto: At vbi venit plenitudo temporis, miſit Deus filium ſuum in terras. & ibidem dicitur quòd lex pædagogus noſter fuit in Chriſto: ſed iam non ſumus ſub pædagogo. Simul etiam conſiderandum eſt quòd ſicut aduentum magni regis oportet aliquos nuncios præcedere, vt præparentur ſubditi ad eum reuerentius ſuſcipiendum: ita oportuit aduentum Dei in terras multa præcedere, quibus homines eſſent parati ad Deum incarnatum ſuſcipiendum: quod quidem factũ eſt dum per præcedentia promiſſa & documenta hominum mentes diſpoſitæ ſunt, vt facilius ei crederẽt qui ante prænuntiatus erat: & deſiderantius ſuſciperetur propter priora promiſſa. Et licet aduentus Dei incarnati in mũdum, eſſet maximè neceſſarius humanæ ſaluti, tamen non fuit neceſſarium quòd vſque ad finem mundi cum hominibus conuerſaretur, vt decima ratio proponebat. hoc enim derogaſſet reuerentiæ quam homines debebant Deo incarnato exhibere: dum videntes ipſum carne indutum aliis hominibus ſimilem, nihil de eo vltra alios homines æſtimaſſent: ſed eo poſt mira quæ geſſit in terris, ſuam præſentiam hominibus ſubtrahente, magis ipſum reuereri cœperunt: propter quod etiam ſuis diſcipulis plenitudinem ſpiritus ſancti non dedit quandiu cum eis conuerſatus fuit: quaſi per eius abſentiam eorum animis ad ſpiritualia munera magis præparatis: vnde & ipſe eis dicebat: Si non abiero, paracletus non veniet ad vos: ſi autem abiero, mittam eum ad vos. Non oportuit autem Deum carnem impaſſibilem & immortalem ſuſcipere, ſecundum quòd vndecima ratio proponebat: ſed magis paſſibilem & mortalem. Primò quidem, quia neceſſarium erat hominibus quòd beneficium incarnationis cognoſcerent, vt ex hoc ad diuinum amorem inflammarentur. oportuit autem ad veritatem incarnationis manifeſtandam, quòd carnem ſimilem aliis hominibus ſumeret, ſcilicet paſſibilem & mortalem. ſi enim impaſſibilem & immortalem carnem ſuſcepiſſet, viſum fuiſſet hominibus qui talẽ carnẽ non nouerant, quòd aliquod phantaſma eſſet, & non veritas carnis. Secũdò: quia neceſſariũ fuit Deũ carnem aſſumere, vt pro peccato humani generis ſatisfaceret. contingit autẽ vnum pro alio ſatisfacere, vt in tertio *oſtenſum eſt: ita tamen quòd pœnã pro peccato alteri debitã ipſe ſibi non debitã voluntariè aſſumat: pœna autẽ conſequens humani generis peccatũ, eſt mors, & aliæ paſſibilitates vitæ præſentis, ſicut ſuprà dictũ eſt: vnde & apoſtolus dicit ad Romanos, Per vnũ hominẽ peccatũ in hunc mundũ intrauit, & per peccatũ mors. oportuit igitur vt carnẽ paſſibilẽ & mortalem Deus aſſumeret abſque peccato: vt ſic patiendo & moriendo pro nobis ſatisfaceret, & peccatum auferret. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad Ro. 8. quòd Deus miſit filiũ ſuũ in ſimilitudinẽ carnis peccati, id eſt habẽtẽ carnẽ ſimilẽ peccatoribus, ſcilicet paſſibilẽ & mortalẽ. Et ſubdit, Vt de peccato dãnaret peccatũ in carne, id eſt vt per pœnam quã in carne pro peccato noſtro ſuſtinuit, peccatũ à nobis auferret. Tertiò, quia per hoc quòd carnẽ paſſibilẽ & mortalẽ habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, paſſiones carnis fortiter ſuperando, & eis virtuoſe vtendo. Quartò, quia per hoc magis ad ſpem immortalitatis erigimur, quòd ipſe de ſtatu carnis paſſibilis & mortalis mutatus eſt in impaſſibilitatẽ & immortalitatẽ carnis: quod etiã de nobis ſperare poſſumus qui carnem gerimus paſſibilem & mortalem. ſi verò à principio carnem impaſſibilem & immortalẽ aſſumpſiſſet, nulla daretur occaſio immortalitatem ſperandi his qui in ſeipſis mortalitatem & corruptibilitatem experiuntur. Hoc etiam mediatoris officium requirebat, vt communẽ haberet nobiſcum paſſibilem carnẽ & mortalem, cum Deo verò virtutem & gloriam, vt auferens à nobis quod nobiſcum commune habebat, ſcilicet paſſionem & mortem, ad id nos duceret quod ſibi & Deo erat commune. fuit enim mediator ad iũgendũ nos Deo. Similiter etiã non fuit expediens quòd Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam, & honoribus ſeu dignitatibus ſublimẽ, vt duodecima ratio concludebat. Primò quidẽ, quia ad hoc venerat, vt mentes hominũ terrenis deditas, à terrenis abſtraheret, & ad diuina eleuaret: vnde oportuit vt ſuo exẽplo homines in contẽptum diuitiarum, & aliorum quæ mundani deſiderant, traheret: & quòd inopẽ & priuatam vitã agerent in hoc mundo. Secundò: quia ſi diuitiis abundaſſet, & in aliqua maxima dignitate conſtitutus fuiſſet: id quod diuinè geſſit, magis potentiæ ſeculari quàm virtuti diuinitatis fuiſſet attributũ: vnde efficaciſſimũ argumentũ ſuæ diuinitatis fuit quòd abſque adminiculo potentiæ ſecularis totũ mundum in melius commutauit. Vnde patet etiam ſolutio ad id quod decimotertiò obiiciebatur. Non eſt autem procul hoc à vero, quòd filius Dei incarnatus obediens præcepto patris mortẽ ſuſtinuit, ſecundum doctrinam Apoſtoli. præceptũ enim Dei eſt ad homines de operibus virtutũ: & quantò aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tantò magis Deo obedit. inter alias autem virtutes præcipua charitas eſt, ad quam omnes aliæ referuntur. Chriſtus igitur dum actum charitatis perfectiſſimè impleuit, Deo maximè obediens fuit. nullus enim eſt actus charitatis perfectior, quàm quòd homo pro amore alicuius etiam mortem ſuſtineat: ſecundum quod ipſemet Dominus dicit: Maiorem charitatem nemo habet, quàm vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis. ſic igitur inuenitur Chriſtus mortem ſuſtinens pro ſalute hominum, & ad gloriã Dei patris Deo

Ad ſextã.

Ad decimam.

Ad decimumtertium.

Ad duodecimam.

Prima ratio in quare non in honoribꝰ mũdi deſcendit Chriſtus.

Secunda.

Tertia.

Quarta.

Ad 12.

Ad 13.

maximè obediēs fuisse actū charitatis perfectū exequēdo. Nec hoc repugnat diuinitati ipsius, vt decimaquarta ratio procedebat. Sic enim facta est vnio in persona, vt proprietas vtriusque naturæ maneret, diuinæ scilicet & humanæ, vt suprà habitum est: & ideo patiente Christo etiam mortem, & alia quæ humanitatis sunt, diuinitas impassibilis mansit; quanuis propter vnitatem personæ dicamus Deū passum & mortuū: cuius exemplū aliqualiter in nobis apparet, quia moriente carne anima remanet immortalis. Sciendū est etiam quòd licet voluntas Dei non sit ad mortē hominū, vt decimaquinta ratio proponebat: est tamen ad virtutē per quā homo mortē fortiter sustinet, & ex charitate periculis mortis se obicit: & sic voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantū Christus eam ex charitate suscepit, & fortiter sustinuit. Vnde patet quòd non fuit impiū & crudele quòd Deus pater Christū mori voluit, vt decimasexta ratio concludebat. non enim coegit inuitū, sed cōplacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortē suscepit: & hanc etiā charitatē in eius anima operatus est. Similiter etiā non inconuenienter dicitur quòd propter humilitatē demonstrandā Christus mortē crucis voluit pati: & re vera quidē humilitas in Deū non cadit, vt decimaseptima ratio proponebat, quia virtus humilitatis in hoc consistit, vt aliquis intra suos terminos se contineat, ad ea quæ supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat. vnde patet quòd Deo humilitas conuenire nō potest, qui superiorē non habet: sed ipse super omnia existit. Si autē aliquis vel æquali vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundū aliquid eum qui simpliciter æqualis vel inferior est, superiorē se arbitratur. Quanuis igitur Christo secundū diuinam naturā humilitatis virtus non cōpetat, competit tamen sibi secundū humanam naturam: & eius humilitas ex eius diuinitate laudabilior redditur. dignitas enim personæ adicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnū aliqua infima pati. nulla autem tanta dignitas esse potest hominis, quām quòd sit Deus: vnde hominis Dei humilitas maximè laudabilis inuenitur, dum abiecta sustinuit quæ pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines propter superbiam, mundanæ gloriæ amatores. vt igitur hominum animos ab amore mundanæ gloriæ in amorem diuinæ gloriæ transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcunque, sed abiectissimam. sunt enim quidam qui etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam: ad quam etiam contemnendam dominus homines animauit suæ mortis exemplo. Et licet homines ad humilitatem informari potuerint diuinis sermonibus instructi, vt decimaoctaua ratio proponebat: tamen ad agendum magis prouocant facta quàm verba: & tantò efficacius facta mouent, quantò certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Vnde licet aliorum hominum multa humilitatis exempla inuenirentur, tamen expedientissimum fuit, vt adhuc hominis Dei prouocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse: & cuius humilitas tanto est mirabilior, quantò maiestas sublimior. Manifestum est etiam ex prædictis quòd oportuit Christum mortem pati, non solùm vt exemplum præberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed vt etiam aliorum peccata purgaret: quod quidem factum est, dum ipse qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, vt in se pœnam aliis debitam pro aliis satisfaciendo susciperet. Et quanuis sola Dei gratia sufficiat ad remittendū peccata, vt decimanona ratio proponebat: tamen in remissione peccati exigitur etiā aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur, vt scilicet satisfaciat ei quem offendit: & quia alij homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex charitate patiendo. Et quanuis in puniēdo peccata oporteat illū puniri qui peccauit, vt vigesima ratio proponebat: tamen in satisfaciendo vnus potest alterius pœnam ferre: quia dum pœna pro peccato infligitur, refulget eius qui punitur iniquitas. in satisfactione verò, dum quis ad placandum eum quem offendit, voluntariè pœnam assumit, satisfacientis charitas & beneuolētia æstimatur: quæ maximè apparet, quū quis pro alio pœnā assumit: & ideo Deus satisfactionem vnius pro alio acceptat, vt etiā in tertio libro* ostēsum est. Satisfacere autem pro toto humano genere, vt etiam suprà ostensum est, nullus homo purus poterat, nec ad hoc angelus sufficiebat, vt vigesimaprima ratio procedebat. Angelus enim licet quantū ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamē quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis: & iterum non plenè redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

Sciendum autem est quòd mors Christi virtutem satisfaciēdi habuit ex charitate ipsius qua voluntariè mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccauerunt: quia peccatum nō deletur peccato, vt vigesima secunda ratio proponebat.

Et quāuis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit, quoties homines peccant, vt vigesimatertia ratio concludebat: quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata: tum propter eximiam charitatem quia mortem sustinuit, tū propter dignitatē personæ satisfaciētis, quæ fuit Deus & homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis, quòd quantò persona est altior, tantò pœna quam sustinet, pro maiori computatur, siue ad humilitatem & charitatē partiētis, siue ad cuius inferentis. Ad satisfaciendū autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit: quia quanuis secundum humanam naturam solùm mortuus fuerit, vt vigesimaquarta ratio proponebat: tamen ex dignitate personæ patientis, quæ est persona filij Dei, mors eius redditur preciosa: quia (vt suprà dictum est) sicut maioris est criminis alicui personæ inferre iniuriam quæ maioris dignitatis existit: ita virtuosius est, & ex maiori charitate procedens, quòd maior persona pro aliis se subiiciat voluntariæ passioni. Quāuis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconueniens quòd pœnalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, vt vigesimaquinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter & vtiliter factum est, vt pœna remaneret etiam culpa sublata. primò quidem, vt esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput. vnde sicut Christus prius multas passiones sustinuit, & sic ad immortalitatis gloriam peruenit, sic decuit vt fideles eius prius subiacerēt passionibus, & sic ad immortalitatem peruenirēt, quasi portātes in seipsis insignia passionis CHRISTI, vt similitudinem gloriæ eius cōsequerentur: sicut Apostolus ad Romanos dicit: Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: si tamen compatimur, vt & simul glorificemur.

Secundò,

Secundò, quia si homines venientes ad Christum statim immortalitatem impassibilitatémque consequerentur, plures homines ad Christū accederent magis propter hęc corporalia beneficia, quàm propter spiritualia bona: quod est contra intentionem Christi venientis in mundum, vt homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret. Tertiò, quia si accedentes ad Christum statim impassibiles & immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam: & sic meritū fidei minueretur. Quanuis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, vt vigesimasexta ratio proponebat: sunt tamen vnicuique remedia propriæ salutis quærenda. mors enim Christi est quasi quædam vniuersalis causa salutis: sicut peccatum primi hominis fuit quasi vniuersalis causa damnationis. oportet autem vniuersalem causam applicari ad vnumquodque specialiter: vt effectum vniuersalis causę participet. effectus igitur peccati primi parentis peruenit ad vnumquenque per carnis originē: effectus autē mortis Christi pertingit ad vnūquęq; per spiritualem regenerationē, per quā homo Christo quodammodo coniungitur & incorporatur. & ideo oportet ꝙ vnusquisque quærat regenerari per Christum, & alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operatur. Ex quo patet quòd effluxus salutis à Christo in homines, non est per naturæ propaginem, sed per studium bonæ voluntatis, qua homo Christo adhæret: & sic quod à Christo vnusquisque consequitur, est personale bonum: vnde non deriuatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturæ propagine producitur: & inde est quòd licet parentes sint à peccato originali nascantur, & sacramentis salutis indigeant, vt vigesimaseptima ratio concludebat. Sic igitur ex præmissis aliquatenꝰ patet quòd ea quæ circa mysterium incarnationis fides catholica prædicat, neque impossibilia, neque incongrua inueniuntur.

Super cap. 55.

DETERMINATA veritate circa incarnationis cōuenientiam, vult vlterius sanctus Thomas ad obiecta respondere. Et ad primum quidem dicit primò, quòd non est contra ordinem rerum, Deum hominem fieri, quia homo secundum ordinem suę naturæ habet ipsum Deum pro fine, & natus est ei per intellectum vniri, in cuius vnionis exemplum & documentum facta fuit vnio Dei ad hominē in persona, vtriusque naturæ proprietate seruata. Dicit secundò, quòd propter perfectionem & immobilitatem diuinæ bonitatis nihil dignitatis Deo deperit ex quacunque appropinquatione creaturæ ad ipsum, etsi ex hoc creaturæ aliquid dignitatis accrescat, quia creaturis suam bonitatem absque sui detrimento communicat.

Ad secundum dicit, quòd licet ad omnia facienda diuina voluntas sufficiat: diuina tamen sapientia exigit vt rebus singulis secundum earum congruentiam prouideatur à Deo: & sic licet Deus potuerit sola voluntate in humano genere omnes vtilitates efficere quas ex Dei incarnatione dicimus prouenisse, congruebat tamen rationibus suprapositis, vt per Deum hominem factum inducerentur. Ad tertium dicit primò, quòd videtur ad totam naturam pertinere quod fit pro hominis salute, quia homo cōstitutus ex corporali & spirituali substātia, quasi quodam cōpositum tenet vtriusque naturæ: & ideo conueniens fuit vt vnius salis omnium causa illam creaturā, scilicet humanam, in vnitatem personæ assumeret, in qua magis communicat cum omnibus creaturis. Dicit secundò, quòd non fuit conueniens vt Deus aliquam irrationalē creaturam assumeret, quia assumptionem talis creaturæ à Deo oportuit esse, quæ per se agere posset tanquam agēs principale. solius autem naturæ rationalis est per se agere, irrationales enim magis agūtur naturali impetu, quām agant per seipsas. Vnde si quid agendum fuit per aliquam irrationalem creaturam, sufficit secundum huiusmodi creaturæ cōditionem quòd solum moueretur à Deo, non autem quòd assumeretur ad vnitatem personæ.

Vtrum sufficiens ratio sit quare Deus creaturā irrationalem in sui personā nō assumpserit, quia subsistit, quia ipsius non est per se agere.

SED circa hanc responsionem dubium occurrit. Nam etiam humana natura in Christo non videtur per se agere, cum non habeat proprium suppositum cuius est agere per se, & ipsa etiam sit instrumentum diuinæ personæ. ergo ista non est sufficiens ratio quare naturam humanam, non autem irrationalem assumpsit.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd dupliciter de natura humana loqui possumus. Vno modo vt à supposito præscindit. Alio modo vt ipsum suppositū includit. Cum ergo dicitur quòd agere per se est solius rationalis naturæ, intelligitur de natura vt suppositum includit, quia vt dicebatur, agere propriè est suppositi. Et secundum hoc differt natura rationalis ab irrationali, quia non solùm ipsa natura irrationalis nō per se agit, sed nec etiam eius suppositum. Considerandum secundò quòd per assumptionem naturæ creatæ à verbo in vnitatem personæ, ipsum verbum sit suppositū illius naturæ agens per ipsam sicut suppositum agit per naturam, propterea cum supposito diuino non conueniat agi, aut esse instrumentum, sed agere per se tanquam principale agens, oportuit naturam talem ab ipso assumi in vnitatem suppositi cuius supposito conueniat per se agere. Quia ergo naturæ humanæ supposito conuenit per se agere, ideo conuenienter à verbo diuino assumi potuit, & suppositum diuinum dici suppositum humanum. Supposito autem irrationalis naturæ non conuenit per se agere, sed magis agi: ideo non cōuenit sibi vt suppositum diuinum fiat eius suppositum per assumptionem eius ad vnitatem personæ, & hoc est huius responsionis intentum. Vnde cum dicitur quòd talis naturæ assumptionē à Deo oportuit esse quæ per se agere posset, non intelligitur quòd ipsa separata à proprio supposito, per se possit agere, sed ꝙ eius supposito conueniat per se agere. Cū autē instatur, quia humana natura in Christo propriū suppositū non habet, dicitur quòd licet non habeat proprium, id est suppositum quod ipsam sibi derelictam natum est consequi, habet tamen proprium suppositum, id est suppositum quod in ea subsistit, & dicitur humanum suppositum. Cum vlterius dicitur, quòd est instrumentum, respondetur quòd est tale instrumentum diuinitatis, cui etiam si sibi relinquatur, conuenit per se agere: non autem est instrumentum tale cui nullo modo per se agere conueniat.

Ad quartum dicit, quòd humana natura congruentius fuit assumpta quàm angelica. Primò, quia peccatum in homine expiabile esse potest, eò quòd eius electio non fertur immobiliter in aliquid, sicut nec eius ratio: quæ quia ex sensibilibus & per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad vtrumque oppositorum. peccatum autem angeli expiabile esse non potest cū habeat immobilem electionem, sicut & immobilem apprehensionem, vtpote per simplicem intellectum immobiliter cognoscens. constat autem ex scripturis sacris præcipuam causam incarnationis diuinæ expiationem peccatorum fuisse. Secundò, quia in homine aliud est natura, & aliud persona: non autem in angelo: assumptio autem creaturæ à Deo est in persona, non in natura. Tertiò, quia cum angelus esset propinquior Deo secundum proprietatē suæ naturæ, sufficiebat ei vt à Deo intelligibiliter de veritate diuinitatis instrueretur: homini autē cuius cognitio à sensibilibus oritur, cōueniebat vt Deus eū sensibiliter de seipso instrueret, quod per incarnationem factum est.

Quartò, quia cum magis videretur fruitioni diuinæ repugnare distātia hominis à Deo, magis indiguit homo quàm angelus assumi à Deo ad spem de beatitudine concipiendam.

Quintò, cum homo sit creaturarum terminus, quasi omnes naturaliter ordine generationis præsupponens, per huiusmodi vnionem ad primum principium quadam circulatione perfectio rerum concluditur.

CIRCA primam rationem hic assignatam esset videndum quomodo electio in angelis sit immutabilis: sed quia hoc etiam tangit san. Thom. inferius, & magis ex proposito, ideo illucusque differatur.

CIRCA secundam rationem considerandum, quòd in angelis non esse distinctionem naturæ à persona, non tollit quin absolutè possit Deus assumere naturam angelicam in vnitatē personæ, quia vt dicitur tertia q. 4. ar. 3. potest Deus nouā angelicā naturam producendo eam sibi in vnitatem personæ copulare, & etiā posset aliquam naturā angelicā causa nunc existentem propria existentia priuare & propria personalitate, eāque ad se in vnitatem personæ trahere: sed arguit hoc non esse congruum, quia non congruit vt natura angelica præexistens assumpta perficiatur perfectione quam prius habebat, nec tali naturæ conuenit vt præueniatur in sui productione à supposito diuino, cū ipsa nō procedat in esse per generationem, vt inueniatur natura prius in potētia passiua quā in actu. Natura autē humana procedit esse per generationē, & prius est in potētia quā in actu: ideo cōueniēter potest præuenirī à supposito diuino, vt scilicet in illo

Virum indistinctio naturæ à supposito sit sufficiens ratio quare non sit assumpta natura angelica à supposito omnino.

Universidad de Deusto
Biblioteca

instanti in quo deberet habere proprium esse & propriam personalitatem à diuino supposito suppositetur.

SED quæret aliquis, quid ad hanc congruentiã assumptionis facit quòd natura humana distinguatur a supposito, quũ sit assumpta natura singularis quæ in aliis hominibus est suppositũ secundum quod per se habet esse? Dicitur quòd facit ad hoc, quia in rebus materialibus vbi suppositum aliquid intrinsecè addit supra naturam, principia scilicet individuantia, esse est minus intrinsecũ naturæ secundũ se consideratæ, vtpote nõ potẽs illi conuenire, nisi per aliquid omnino aliud ab ipsa individuetur. vbi autem suppositum non constituitur per aliquid omnino extrinsecum à natura, sed natura ipsa secundum se est hæc & individua, esse quod individuo natum est conuenire, secundum q̃ est in sua personalitate constitutum, illi naturæ secundum se est magis intrinsecum & propinquum, ideo congruentius est vt vbi suppositum à natura distinguitur, assumatur natura absque proprio esse & absque supposito, quàm vbi suppositum & natura sunt idem. Quòd enim natura vt individuata per materiam signatam, & in sua personalitate constituta, sit immediatum susceptiuum esse, non tollit quin esse sit minus intrinsecum illi naturæ, quàm naturæ per seipsam individuæ, quia huic conuenit ex aliquo sui generis, illi autem ex alio adiuncto.

CIRCA vltimam rationem aduertendum est, quòd quum Deus in creatione vniuersi seruauerit id quod naturæ vnicuiusque cõgruebat & hominem vltimo loco post vniuersas creauerit creaturas: signum est hoc naturaliter homini conuenire, vt naturali generationis ordine omnes alias creaturas præsupponat, tanquam omnium creaturarum terminus: & ideo vt vltimum coniungeretur principio, sicque fieret quasi circulus, quæ est perfecta figura, conueniens fuit vt humana natura Deo vniretur: & hic est sensus illius rationis.

Ad quintam dicit, quòd per hoc non datur homini erroris occasio, vt cõsentiat dicentibus Deum nõ esse super omnia exaltatum, quia assumptio humanæ naturæ non est facta in vnitatem naturæ, sed personæ. Ad sextam dicit primò, quòd multò plures errores sublati fuerunt post incarnationem quàm circa incarnationem fuerint exorti. Dicit secundò, quòd sicut ex creatione rerũ aliqua mala sunt consecuta pro conditione creaturarum, ita non est mirum si manifestata veritate ex humanarum mentium defectu aliqui sunt errores exorti. Dicitur tertiò, quòd isti errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius diuinorum veritatem exquirendam & intelligendam, sicut & mala creaturarum Deus ordinat ad aliquod bonum.

Ex ista responsione vult habere sanctus Thomas, quòd quantis aliqui errores circa incarnationem sint exorti, non tamen fuit inutilis incarnatio, tum quia hoc est ex defectu humanarum mentium, tum quia etiam ex illis erroribus aliquod bonum est exortum præter alias vtilitates superius adductas, quæ nobis ex incarnatione prouenerunt. Vnde ista consequentia non valet: Multi errores exorti sunt circa incarnationem: ergo non fuit conueniens humanæ saluti vt Deus incarnaretur.

Ad septimam dicit primò, quòd non parum vtilitatis prædicta incarnatio attulit mundo, quum ex ipsa consequuta sit salus humana, qua nihil potest esse maius in rebus creatis, eò quòd in ipsa fruitione bonitatis diuinæ consistat. Dicit secundò, quòd non oportuit ex incarnatione diuina omnes homines saluari, sed tantum illos qui ipsi per fidem & sacramenta fidei adhærerent: quia etsi incarnationis diuinæ virtus sufficiens sit ad omnium hominum salutem: ex indispositione tamen aliquorum nolentium Deo per fidem & amorem inhærere, contingit vt incarnationis fructum non consequantur. Dicit tertiò, quòd non erat hominibus subtrahenda libertas arbitrij, ne bonum hominis coactum esset, & consequenter absque merito, & illaudabile.

Licet virtus incarnationis diuina sit ad omnium hominem salutem sufficiens, non omnes tamen salutem consequuntur.

AD EVIDENTIAM eius quod dicitur de sufficientia virtutis incarnationis, aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ tertio, distinctione decimanona, quæstione prima, articulo primo, quæstione secunda, quòd ad hoc vt aliquid in alterum effectum inducere possit, requiritur ex parte quidem agentis, vt ad illum inducendum effectum virtutem habeat sufficientem, ex parte verò recipientis vt sit dispositum ad suscipiendam actionẽ agentis. quia ergo ex parte quidem Christi est virtus sufficiens ad perducendum omnes ad beatitudinem, eò quòd actio ipsius, virtutis diuinæ actio sit, ex parte verò hominum contingit quòd aliqui non sunt dispositi per fidem & charitatẽ ad suscipiendam huiusmodi actionem Christi ad beatitudinem perducentem, ideo tales ad beatitudinem non perueniunt. Bene ergo dictum est virtutem incarnationis diuinæ sufficientem esse ad omnium salutem, & tamen aliquos ex sua indispositione ad beatitudinem non peruenire.

SED TVNC resultat dubium Scoti in tertio Sententiarum, distinctione decimanona arguentis sic: Christus non tãtùm meruit vt habentes gratiam quomodocunque & vndecunque hoc esset, haberẽt gloriam ex merito Christi, sed etiam meruit nobis primam gratiam & gratiam baptismalem in nouo testamento, atque gratiam datam in sacrificiis vel circuncisione antiquorum alioquin vnde venirent nobis illa prima gratia? ergo meruit vt non coniuncti sibi cõiungerentur. ergo nõ solùm meruit vt sibi coniuncti electius operarentur, & sic tandem glorificarentur, sed etiam vt non cõiuncti vnirentur sibi etiam qui nunquam se disponunt. Respondetur & dicitur primò, quòd quantum pertinet ad præsentem locum, non loquitur sanctus Thomas de merito vniuersali Christi incarnati, sed de virtute incarnationis, siue etiam de merito Christi incarnati respectu salutis & beatitudinis: & vult quòd per virtutẽ incarnationis non consequuntur beatitudinem, nisi illi qui per fidem & amorem, atque per fidei sacramẽta Deo incarnato adhærent. Et hoc quidem conueniens est, quia (vt haberi potest ex eius doctrina 3. quæstione quadragesimanona, articulo primo, & de veritate, quæstione vigesimanona, articulo septimo, ad octauum) quum incarnatio sit causa vniuersalis humanæ salutis, vniuersalis autem causæ effectus non recipiatur in aliquo, nisi per causas particulares virtus eius applicetur subiecto & mobili: necesse est ad hoc vt salus humana quæ est effectus incarnationis, ad hunc hominem perueniat, vt illi virtus incarnationis per fidei sacramenta, & per fidem ac charitatem tanquam per causas particulares, quibus peccatorum fit remissio, & consequutio beatitudinis, applicetur. Dicitur secundò, si quæratur de vniuersali effectu incarnationis, quòd eius virtus extenditur etiam ad primam gratiam habitualem, ita quòd non solum est causa beatitudinis eorum qui Deo per fidei sacramẽta & fidem atque amorem vniuntur, sed etiam causa est primæ gratiæ habitualis, ad quam (vt in tertio libro est ostensum) fides charitasque consequitur. Hoc enim videtur esse de mẽte sancti Thomæ in quæstionibus de veritate, articulo allegato, & prima secũdq̃, quæstione 114. articulo sexto, & in plerisque aliis locis. Vnde patet quòd ratio Scoti non procedit contra mentem sancti Thomæ. licet enim verum sit quòd meritum Christi secundum vltimam efficientiam extendatur tantùm ad remissionem peccatorum, & beatitudinem illorum hominum qui sibi per fidem & amorem vniuntur: non tamen ex hoc sequitur quòd primæ gratiæ habitualis non sit causa, imò est causa remissionis peccatorum: quia est causa gratiæ per quam remittuntur peccata.

An ad primam gratiam aliqua dispositio requiratur, & quæ, & quomodo.

ANAVTEM requiratur aliqua dispositio ad primam gratiam cuius meritum Christi non sit causa, dicitur quòd duplex est dispositio ad gratiam. quædam imperfecta, quæ tempore ipsam gratiæ infusionem præcedit, sicut recogitatio peccatorum, & attritio, & similia. quædam verò est perfecta, quæ dicitur necessitas ad formam, quæ simul infunditur cum gratia, vt est de motus voluntatis in Deum ex charitate prouenies. si loquamur de imperfecta dispositione, vtique aliqua requiritur, & illius meritum Christi non est causa. hoc enim videtur velle sanctus Thomas in quæstionibus de veritate, articulo allegato. Si autem loquamur de perfecta dispositione, sic illa quidem requiritur, sed illius meritum Christi est causa, sicut est causa gratiæ quã hæc dispositio cõcomitatur. Non approbo autẽ quod ait in capitertio, distinctione 18. scilicet quòd motus fidei, spei, & charitatis, vt procedunt ab habitibus Theologicis, sunt dispositio concomitans: & talem dispositionem meruit Christus. vt autem sunt informes, sunt dispositio remota & præuia: & sic non dantur ex merito Christi, sed ex mera liberalitate diuina. Hoc enim non videtur ad mentem sancti Thomæ esse, qui manifestius prope locis tenet charitatem informẽ esse non posse, nec posse stare cũ mortali peccato, vt patet 2.2. quæst. 24. art. 12. ad quartum. 3. q. 79. art. 2. 2. Sententiarum, distinctione 26. articulo quarto, ad quintum, tertio Sententiarum, dist. 27. quæst. 2. art. 4. & de veritate, quæst. 27. art. 2. ad sextum. Item superius libro tertio, & inferius in hoc quarto libro. Ad octauum dicit primò, quòd Deus incarnatio sufficientibus indiciis manifestata est per opera quæ supra legem naturæ facta sunt à Christo, sicut quòd cæcos illuminauit, leprosos mundauit, & huiusmodi. Nam Dei proprium est naturę leges immutare posse, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est author: vnde & quærentibus: Tu es qui venturus es? &c. per hæc opera suam diuinitatem manifestauit. Dicit secundò quòd ipsum alium mũdum creare necesse non erat, nec ratio diuinæ sapientiæ nec rerum natura hoc habebat. Dicit tertiò quòd hæc miracula multò excellentius & diuinius quàm alij Christus effecit: quia alij orando hæc fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate miracula faciens, & aliis eadem & maiora faciendi tribuit potestatẽ, qui ad solã inuocationẽ sui nominis huiusmodi miracula faciebat. Dicit quartò, quòd nõ solùm corporalia miracula per Christũ facta sunt, sed & spiritualia, quæ sunt multò maiora, vt sunt quòd per ipsum, & ad inuocationem nominis eius spiritus sanctus daretur, per quem & charitatis affectu accenderentur corda, & mentes instruerentur subitò in scientia diuinorũ, & linguæ simplicium redderentur disertæ: quæ nullus purus homo facere potuit. Confirmatur autho. Apostoli ad Hebræos dicentis quòd salus hominum &c.

Secundo Christi miracula excedunt omnem virtutem creatam, & ideo ostendunt ipsum esse Deum.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, suppositis iis quæ in tertio libro dicta sunt vbi de miraculis agebatur: considerandum est quòd duplicem tangit rationem san. Th. quare miracula Christi eius diuinitatem ostendebant. Prima est ex modo faciendi: quia scilicet ea faciebat propria virtute, propriaq̃ue authoritate, quod est proprium Dei. alij verò sancti miracula fecerunt virtute alterius, scilicet Dei, cuius erant instrumenta, huius autẽ duplex ostendit signum. Vnum est quia alij sancti fecerunt mirabilia orando, Christus autem imperando. imperare enim est habentis authoritatem: alterũ est quia aliis dedit potestatẽ similia miracula & maiora faciendi, qui ad sõlã inuocationem nominis eius miracula faciebant. Nisi enim ipse haberet virtutẽ miracula faciendi propria authoritate, non potuisset aliis hanc virtutẽ communicare, nec ad solam nominis eius inuocationẽ miracula fierent. inuocatur enim ad aliquid faciendum is cuius virtute & authoritate aliquid fit. Secunda ratio est ex magnitudine factorum: quia videlicet spiritualia illa miracula quæ enarrat? facta scilicet post eius ascensionem, maiora sunt quàm quæcunque miracula ab aliis facta. Addit autem super Io. cap. 15. quòd etiam miracula maiora aliis, dũ esset in hac mortali vita, fecit, vt quòd Lazarum quatriduanum suscitauit, & cæcum natum illuminauit: vnde dicebant, Non est à seculo auditum &c. Addit & aliam rationem ibidem, & 3. q. 43. quia videlicet miracula Christi excedebant aliorum miracula in multitudine. dicitur enim Luc. 6. q̃ virtus de illo exibat & sanabat omnes. & Matth. 14. quòd omnes quotquot malè habebant, curabat. Additur & alia ratio in tertia parte, quæ mihi inter alia efficacissima videtur: quia videlicet ipse Christus se Deum esse dicebat: & ad confirmationem suæ doctrinæ miracula faciebat: nisi autem fuisset verum ipsum esse Deum, non fuisset eius doctrina miraculis diuina virtute factis confirmata, cum Deus falsitatis author non sit.

Secundo mirabile fuit quòd Christus ante passionem aliquando orando miracula fecerit, aliquando autem imperando.

ADVERTENDVM circa primam rationem, quòd licet alij sancti in operatione miraculorum aliquãdo fortassis vsi sint modo imperatiuo, tamen hoc non fecerunt nisi præmissa oratione, aut ad inuocationem nominis diuini tacitam vel expressam. Cum enim dixit Helias, Si homo Dei sum, descẽdat ignis de cœlo &c. tacitè ostẽdebat se virtutem diuinam implorare, Christus autem etsi aliquando visus est orare antequam miraculum operaretur, sicut in suscitatione Lazari, ostendebat tamen se orare ad Deum tanquam ad patrem, cui manenti in ipso omnia sua opera tribuebat, per hoc etiam ostendens se esse Deum.

Ad nonum dicit quòd non oportuit Deum incarnari à principio mundi. Primò, quia contra peccatũ alicui conuenienter medicina non affertur nisi suum defectum recognoscat. Poterat autem homo de seipso præsumere & quantum ad scientiã & quãtum ad virtutem: ideo relinquendus aliquandiu fuit sibi, vt experiretur quòd ipse sibi non sufficeret ad salutem neque per scientiam naturalem: quia ante tempus legis scriptæ transgressus est naturæ legem: neque per virtutem propriam: quia data sibi cognitione peccati per legem, adhuc per infirmitatem peccauit, & demum dandum sibi fuit efficax auxilium contra vtrumque defectum: & sic factum est quòd essent tres status humani generis, scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia.

Secundò, quia humanę naturæ conditio hoc requirit, quòd nõ statim ad perfectum ducatur, sed per imperfecta manuducatur, vt ad perfectionem perueniat, vt patet in puerorum & in multitudinis institutione. sed per Deum incarnatum præcepta & doctrina perfecta hominibus danda erant. cõueniens igitur fuit vt prius humanum genus instrueretur de pertinentibus ad salutem per aliqua leuia & minora documenta, per patriarchas, & legem, ac prophetas, & tandem perfecta doctrina Christi propone retur in terris, iuxta illud Apostoli ad Galatas quarto, At vbi venit &c. & ibidem, Lex pædagogus, & cætera.

Tertiò, quia oportuit aduentum Dei in terris tanquam aduentum magni regis multa præcedere, quibus homines essent patati ad Deum incarnatum suscipiendum. De hac conueniẽtia temporis incarnationis vide etiam sanctum Thomam tertia quæstione prima articulo vltimo, & tertio sententiarum distinctione prima quæstione prima, articulo quarto, & prima secundæ quæstione centesimasexta, articulo tertio. Item quarto sententiarum distinctione secunda quæstione prima articulo quarto quæst. 2.

CIRCA secundam rationem dubium occurrit: quia lex vetus videtur grauior fuisse lege noua: vnde Matthæi vndecimo dicit Dominus, Iugum meum suaue est, & onus meum leue: ergo non bene dictum est oportuisse humanum genus per aliqua leuia & minora documenta instrui ante aduentum perfectæ doctrinæ Christi.

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione centesimaseptima articulo quarto, quòd dupliciter de lege noua & veteri loqui possumus. Vno modo quantum ad exteriora opera virtutum quæ præcipiuntur à lege. Alio modo quantum ad interiores virtutum actus. Primo modo lex vetus fuit multò grauior quàm sit lex noua: quia ad plures actus exteriores obligabat in multiplicibus ceremoniis quàm lex noua. Secundo modo lex noua grauior est & difficilior, quia in noua lege prohibentur interiores motus animi mali, qui expressè in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur: in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. hoc autem difficillimum est. Sic ergo præcepta veteris legis erant leuiora & minora quantum ad interiores actus virtutum & vitiorum. & sic intelligitur quod hîc dicitur, licet essent grauiora quantum ad opera exteriora.

ADVERTENDVM est autem cùm dicitur præcepta nouæ legis grauia esse circa actus virtutũ & vitiorum interiores, scilicet quòd omnes actus interiores vitiorũ euitentur, & quòd actus virtutum promptè & delectabiliter fiant, quòd hoc intelligitur in non habente virtutem. vnde Augustinus exponens quod dicitur primæ Ioannis quinto, mandata huiusmodi grauia non esse, ait quòd non sunt grauia amanti, sed non amanti grauia sunt. Potest etiam dici q̃ loquitur sanctus Thomas de pertinentibus ad fidem: quia videlicet ante Christi incarnationẽ pauciora proponebantur explicitè credenda quàm post incarnationem: & sic etiam erant leuia & minora ad credendum. Videtur autem hoc literæ congruere, quæ mentionem facit de documẽtis pertinentibus ad salutem quibus humanum genus instruebatur. Hæc enim principalius sunt fidei documenta.

Ad decimum dicitur quòd non fuit conueniens vt Christus vsque ad finem mundi cum hominibus conuersaretur, quia videntes eum aliis hominibus similem, nihil de ipso vltra alios homines æstimassent, & sic derogaretur eius reuerentiæ. ipso autẽ post mira quæ gessit sui præsentiam substrahente, magis ipsum reuereri cœperũt. propter quod & discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conuersatus fuit: sed post ascensionem in cœlum quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis præparatis: vnde eis dicebat, Si non abiero &c. Ad vndecimum dicit, quòd non oportuit Deũ carnem impassibilem & immortalem suscipere. Primò, quia necessarium erat hominibus vt beneficiũ incarnationis cognoscerent: oportuit autem ad veritatem eius manifestandam quòd carnem aliis similem, scilicet passibilem & mortalem sumeret, alioquin visum fuisset hominibus quòd phantasma esset, & non veritas carnis. Secundò, quia quum necessarium fuerit Deum carnem assumere, vt pro peccato humani generis satisfaceret: oportuit vt pœnam illi debitam assumeret. contingit enim vnum pro altero satisfacere, vt in tertio libro est ostensum, dum pœnam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntariè assumit. pœna autem consequens humani generis peccatum est mors, & aliæ passibilitates vitę præsentis, vt patet per Apostolum ad Romanos. Confirmatur hæc ratio authoritate Apostoli ad Romanos dicentis quòd Deus misit filium suum, &c.

Tertiò, quia per hoc quòd carnem passibilem & mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, & eis virtuosè vtendo.

Quartò, quia si carnem immortalem & impassibilem assumpsisset, nulla daretur nobis occasio immortalitatem sperãdi: nũc autem datur, dum cognoscimus quòd ipse de statu carnis passibilis & mortalis mutatus est in immortalitatem & impassibilitatem carnis. Quintò, quia mediatoris officium requirebat vt nobiscum commune haberet passibilem carnem & mortalem, cum Deo verò virtutem & gloriam, vt auferens à nobis quod nobiscũ commune habebat, ad id nos duceret quod sibi cõmune erat & Deo. Ad duodecimum dicitur, quòd non fuit expediẽs Deum incarnatum vitam in hoc mundo agere opulentam, & honoribus seu dignitatibus sublimem. Primò, quia quum ad id venerit vt mentes hominum à terrenis abstraheret, & ad diuina eleuaret, oportuit vt suo exemplo ipsos in contemptum diuitiarum traheret. Secundò, quia aliter id quod diuinè gessit magis potentiæ seculari quàm virtuti diuinitatis fuisset attributum: vnde efficacissimum suæ diuinitatis argumẽtum fuit, quòd absque adminiculo potentiæ secularis totum mũdum in melius commutauerit. Ex quo etiam ad tertiumdecimum patet responsio. Ad quartumdecimum dicit primò, quòd non est proprium à vero quòd Christus obediens præcepto patris mortem sustinuerit secundum doctrinam Apostoli, dum actum charitatis perfectissimè impleuit, morte sustinens pro hominũ salute, quia præceptũ Dei ad homines est de actibus virtutũ: & quãto aliqs perfectius actum virtutis exequitur, tantò magis Deo obedit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dicit secundò quòd hoc non repugnat diuinitati Christi, quia filius Dei facta est in persona, vt proprietas humanæ & diuinæ naturæ remaneret: & ideo patiente Christo diuinitas impassibilis remanet: sicut & in nobis moriente carne anima remanet immortalis. Ad quintumdecimum dicit, quòd licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, est tamen ad virtutem per quam homo mortem fortiter sustinet, & sic fuit de morte Christi inquãtum ea ex charitate suscepit, & fortiter sustinuit.

Quomodo mors Christi fuerit in ratione habenda.

ADVERTENDVM quòd non inconuenit aliquid secundum se non esse eligibile, quod tamen ex aliqua conditione apposita sit eligibile, sicut abscissio brachij secundum se considerata eligibilis non est, quum malum quoddam sit: inquantũ tamen est præseruatiua à morte imminente, sit eligibilis. sic enim quãdam boni induit rationem. ita etiam mors secundum se, cũ malum quoddã sit, non habet vnde eligi debeat: & sic mors Christi non est à Deo volita inquantũ tamen à virtute sustinentis mortem prouenit, sic bonum quoddam est, & est eligibilis, & hoc modo volita est à Deo. Ad sextumdecimum dicit, quòd non fuit impium & crudele quòd Deus pater Christum mori voluit, quia non coegit inuitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate mortẽ suscepit: vnde ipsam etiam charitatẽ in eius anima operatus est. Ad decimumseptimum dicit primò, quòd non inconuenienter dicitur propter humilitatẽ demõstrandã Christũ mortem crucis voluisse pati. Dicit secundò, quòd re vera humilitas in Deum non cadit, quia ipse superiorem non habet, sed super omnia existit: humilitas autem in hoc consistit, vt quis superiori se subiciat. nam etsi aliquis vel æqualí vel inferiori se ex humilitate subiiciat: hoc est, quia eum secundum aliquid superiorem se arbitratur.

Dicit tertiò, quod tamen Christo secundum humanitatẽ conuenit humilitas, quę etiã ex eius diuinitate laudabilior redditur: quia nulla maior dignitas hominis esse potest quàm quòd sit Deus: dignitas autem personæ addicit ad laudem humilitatis.

Dicit quartò, quòd Dei humilitas maximè laudabilis inuenitur dum abiecta sustinuit quæ pro salute hominum ipsum pati expediebat, vt scilicet sua morte abiectissima & animos hominũ ab amore mundanæ gloriæ in amorem diuinæ gloriæ transmutaret, & ad mortem etiam abiectam contemnendam, suæ mortis exemplo animaret. Ad decimumoctauum dicit quòd licet homines ad humilitatem informari potuerint diuinis sermonibus instructi: quia tamen ad agendum magis prouocant facta quàm verba, & tantò efficacius, quantò certior habetur opinio bonitatis de eo qui huiusmodi operatur, expedientissimum fuit vt homines Dei prouocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse: & cuius humilitas tantò est mirabilior, quantò maiest as sublimior.

Ad decimumnonum dicit primò quòd Christum pati mortẽ oportuit vt aliorum peccata purgaret, in se pœnam aliis debitã suscipiens satisfaciendo. Dicit secundò, quod quamuis sola Dei gratia sufficit ad remittendum peccata, exigitur tamen aliquid ex parte eius cui dimittitur, vt scilicet satisfaciat ei quã offẽdit: quod quidem Christus pro omnibus fecit.

Ad vigesimum dicit, quòd quamuis in puniendo oporteat illum puniri qui peccauit, in satisfaciendo tamen potest vnus alterius pœnam ferre: quia dum pœna pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas. In satisfactione vero dum quis voluntariè pœnam assumit, satisfacientis charitas & beneuolentia consideratur, quæ maximè apparet quum quis pro alio pœnam assumit.

Vnus homo pro peccato alterius satisfacere potest.

ADVERTENDVM est primò ex doctrina sancti Thomæ 4. distinctione vigesima, articulo secundo, quæstione tertia, quòd pœna inquantum pertinet ad debiti solutionẽ, habet vim satisfaciendi, maximè ratione charitatis: & ideo siquis sit in charitate, potest pro alio satisfacere, pœnam alij debitam in se voluntariè & ex charitate sustinẽdo. Non enim minus potest charitas apud Deum quàm apud hominẽ. videmus autem quòd vnus homo ex amore pro alio debitum soluere potest.

Aduertendum secundò, quòd differt punitio peccati à satisfactione: quia in punitione quis pœnam sustinet contra suam voluntatem omnino: in satisfactione verò quis sustinet pœnam aliquo modo voluntariè: imò omnibus conditionibus pensatis satisfacientis pœna est simpliciter voluntaria, licet secundum quid repugnet voluntati. non autem conueniens est vt ei qui nõ peccauit, inferatur pœna contra eius voluntatẽ pro alterius peccato, sed bene pœnam voluntariè ab aliquo pro alterius peccato susceptam. Deus pro recompensatione offensæ sibi ab alio factæ ratione charitatis in qua communicant & is qui satisfacit, & is pro quo satisfit, acceptat. Ideo bene hîc dicitur quòd illum qui peccauit, puniri oportet: sed vnus prò alio potest satisfacere. Ad vigesimumprimum dicit quòd satisfacere pro toto humano genere nec parus homo poterat, nec angelus sufficiebat: tum quia licet sit homini pondus quantum ad aliquas proprietates naturales, quantum tamen ad beatitudinis participationem ad quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis: tum quia non plenè hominis dignitas redintegraretur ipso obnoxio remanente angelo satisfacienti.

Ad vigesimumsecundum dicit, quòd mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non autem ex iniquitate occidentium eum.

Ad vigesimumtertium dicitur, quòd non oportuit toties Christo mori, quoties homines peccant, quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personæ satisfacientis, quæ fuit Deus & homo: nam in rebus humanis quantò persona est altior, tantò pœna quam sustinet, pro maiori reputatur. Ad vigesimumquartum dicit quòd pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit: quia quamuis secundum humanam naturã solùm mortuus fuerit, tamen ex dignitate personæ patientis quæ est persona filij Dei, mors eius fuit preciosa. Sicut enim maioris est criminis diginiori personæ inferre iniuriam, ita virtuosius est, & ex maiori charitate procedẽs, quòd maior persona pro aliis se subiiciat voluntariæ passioni. Ad vigesimumquintum dicit, quòd non est inconueniens, quamuis Christus sufficienter pro peccato originali satisfecerit, pœnalitates ex peccato originali cõsequentes adhuc in omnibus remanere, etiam qui redemptionis Christi participes sunt: quia conuenienter & vtiliter factum est vt pœna remaneret etiam sublata culpa: tum vt esset cõformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput, portantium insignia passionis Christi, vt similitudinem gloriæ eius consequerentur, iuxta id quod dicitur ad Romanos: Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: si tamen &c. tum quia si venientes ad Christum immortalitatem & impassibilitatem consequerentur, plures ad ipsum accederent magis propter hæc corpora lia beneficia quàm propter spiritualia bona, quod est contra intentionem Christi: tum quia hoc quodãmodo compelleret hominẽs ad fidem Christi suscipiendam, & sic meritum fidei minueretur. Ad vigesimumsextum negatur consequentia: quia mors Christi est quasi quædam vniuersalis causa salutis. oportet autem vniuersalem causam applicari ad vnumquodque specialitet vt eius participet effectũ: & ideo oportet effectum mortis Christi per spiritualem regenerationem & alia sacramenta ad vnumquemque peruingere. Ad vigesimumseptimum, quòd tamen in libris multis deficit, & videtur esse tale, quia sequeretur quòd filij qui ex parentibus regeneratis nascuntur, cum originali non nascerentur, & sacramẽtis salutis non indigerent: negat consequentiam, quia effluxus salutis à Christo in homines non est per naturæ propaginem, sed per studium bonæ voluntatis quo homo Christo adhæret: & sic quod à Christo vnusquisque consequitur, est personale, & propterea non detrahitur ad posteros. sicut peccatum primi parentis.

Quomodo mors Christi fuit sufficiens pro peccatis omnium.

AD EVIDENTIAM eius quod dictum est mortem Christi fuisse sufficientem pro peccato originali ratione personæ patientis, licet Christus non sit mortuus nisi secundum humanam naturam, considerandum est iuxta prædeterminata in precedenti capite, quòd differentia est inter actionem puri hominis etiam existentis in gratia, & actionem hominis Deitatis. licet actio puri hominis quandam habeat infinitatem ex gratia ad satisfaciendum pro peccato actuali personali, tamen actio sua non est infinita ratione suppositi operantis, sed tantùm ratione spiritus sancti principaliter mouentis: & similiter non est ratione solius hominis, sed etiam Dei cui fit satisfactio, cui omne bonum quod habet homo, debet: & ideo eius actio etiam pro peccato actuali non est perfectè æquiualens satisfactio, sed ex diuina acceptatione sufficientiam habet: actio autem Christi etiam humana habet quandã infinitatẽ ratione suppositi operantis: quia suppositum illud est diuina persona, quæ est infinita, cuius virtus in tali actione saluatur. dictum est enim suprà, humanam naturam esse veluti instrumentum coniunctum diuinitati. Insuper, tale suppositum id quod habet non tenetur reddere Deo ex aliqua priori obligatione: & ideo velle Christi quo voluit mortem pro satisfactione humani generis subire, & consequenter mors eius, vt à tali voluntate procedens, fuit pleniè sufficiens & æquiualens ad satisfaciẽdum pro huiusmodi peccato, licet secundum humanã tãtùm naturam mortem subierit.

Vtrũ humanitas Christi sit infinita.

ADVERTENDVM est tamen, quòd non sic dicimus velle humanam Christi fuisse infinitam, quasi haberet intrinsecè & formaliter in sua essentia infinitatem, vt videtur Scotus tertio Sententiarum, distinctione decimanona, sanctò Thomæ imponere: sed quia infinitum extrinsecè fuit, vtpote à persona infinita tanquam à supposito immediatè procedens & à Christi gratia & charitate, quæ aliquo modo infinita fuerunt: nec valet quod obiicit Durandus apud Capreolum in tertio, distinctione 18. inquiens quòd sicut Christus inquantum homo non potuit reddere

reddere æquiualens pro beneficiis à Deo receptis, ita non potuit inquantum homo Deo pro peccato condigna satisfactione satisfacere. Dicitur enim primò quòd assumptum est falsum: quia Christus ratione influitatis personæ cuius est immediatè operatio humana tanquam suppositi, potest condignè reddere Deo æquinalens beneficiis suæ humanitati concessis. Dicitur secundò quòd etiam similitudo non tenet: quia quantumcunq; nõ posset gratiarum actio beneficiis susceptis æquari, eo quòd omne bonum quod inest creaturæ, sit à Deo: si sic in gratiarum actione semper crescat gratiarum actionis materia, posset tamen dignè pro peccato satisfacere per pœnam æquiualentem culpæ, eo quòd in satisfactione satisfactionis materia non crescat, sed minuatur.

Vtrũ si homo non peccasset, filius Dei fuisset incarnatus.

CIRCA prædicta aliud dubium non dissimulandum, & à Capreolo tertio Sentent. dist. 1. discussum occurrit. Nam dictum est sæpenumero, filium Dei humanã carnem assumpsisse vt pro peccato humani generis satisfaceret. Ex quo videtur incarnationem Christi esse ad redemptionem humani generis tãquam ad finem ordinatã: & ex hoc vlterius sequitur, cum remota causa remoueatur effectus, quòd si humanum genus redemptione non indiguisset, non fuisset Christus incarnatus: & quia si non peccasset, non indiguisset reparatione, sequitur quòd si homo non peccasset, filius Dei nõ fuisset incarnatus, id quod expressè tenet sanct. Thom. 3. q. 1. art. 3. Contra hoc autem arguit Scotus tertio Sentent. dist. 7. q. 1. ad primum dubium, primò: Prius natura quàm aliquid præuidebatur circa peccatorem, siue de pœna, siue de peccato, Deus præelegit ad curiã cœlestem omnes quos voluit habere, & homines & angelos in certis & determinatis gradibus: ergo prius prædestinauit animam Christi quàm aliquid præuiderit circa peccatum humani generis. ergo si etiam homo non peccasset, filius Dei incarnatus fuisset.

CONFIRMATVR primò: quia nullus est prædestinatus tantùm, quia alius præuisus est casurus. ergo hoc multo magis verum est de anima Christi. Confirmatur secundò: quia inter prædestinatos quibus vult Deus gloriam ordinare, prius videtur velle gloriam illi quem vult sibi esse proximiorem. constat autem quòd vult animam Christi esse sibi propinquiorem quàm animam aliorum hominum. Secundò, redemptio seu gloria animarum redimendarum non est tãtum bonum, quantum est gloria animæ Christi: ergo non videtur quòd ad illam Christi incarnatio ordinetur. Confirmatur: quia non est verisimile tantum bonum in entibus & tam summum, esse solùm occasionatum propter minus bonum.

AD EVIDENTIAM huius difficultatis considerandũ est primò ex iis quæ dicta sunt superiùs in primo libro, quòd in volitione diuinæ voluntatis nullus ex parte ipsius actus volendi ordo inuenitur, cum & vna actu voluntas diuina in omnia volita feratur, & simul, ita quòd non prius in hoc volitum feratur quàm in illud: sed omnia quæ Deus vult, ab æterno vult: & ideo non potest dici quantum est ex parte voluntatis diuinæ, quòd vnum volitum sit causa volendi aliud. Sed tamẽ cum hoc quòd Deus omnia à se volita simul & æternaliter voluit, stat quòd inter volita sua voluerit aliquem ordinem esse, ita videlicet quòd vnum ad aliud ordinetur, & vnum sit propter aliud: sicut voluit in natura ordinari partes vniuersi ad ipsius vniuersi bonum & perfectionem, & inter ipsas partes, eas quę imperfectiores sunt, ad perfectiores ordinari: similiter in bonis spiritualibus voluit gratiam ordinari ad gloriam. Considerandum secundò, quòd licet non sit aliquis ordo in volitione diuina ex parte ipsius actus volendi, potest tamen intellectus noster volitionem diuinã secũdum quòd ad diuersa terminatur, cum quodam ordine intelligere, ac si prius vnum esset volitum quàm alterum, secundũ quòd voluntas nostra in plura fertur ordinatè, vnum prius alterum volendo: & iste ordo dicitur ordo rationis: quia est ordo secundum nostrũ modum considerandi. Vnde nullo modo concedendus est aliquis ordo naturæ in volitione diuina ex parte actus volendi secũdum quòd ad diuersa ordinatur, ita quòd ex parte actus, secundum quòd est in se, cõcedatur vnum esse prius volitũ altero, sed bene concedi potest ibi ordo rationis, inquãtum intellectus noster voluntatem diuinam cõsiderat primò vt terminatur ad vnum, deinde vt terminatur ad alterum proportionaliter ad ipsas res, secundũ videlicet quòd vna res est prior, & altera posterior, & secundum quòd à diuina voluntate est positus ordo in rebus volitis. Considerandum tertiò, vt est de mente sancti Thomæ 3. q. 1. art. 3. & 3. Senten. dist. 1. quòd cum ea quæ ex sua Dei voluntate proueniunt suprà omne debitũ creaturæ, cuiusmodi est filij Dei incarnatio, & ratio ipsius ex parte rei volitæ nobis non innotescant nisi quatenus in sacra scriptura traduntur, non possumus necessaria ratione ostẽdere filium Dei propter solam humani generis redemptionem esse incarnatum: sed tamen quia in sacra scriptura vbique ratio incarnationis ex peccato primo hominis assignatur, conuenienter dici potest incarnationem huiusmodi à Deo esse in remedium peccati ordinatam, ita quòd si homo non peccasset, non fuisset incarnatio, quamuis & aliter fieri potuerit à Deo. Vnde ad rationes Scoti inquantum probant non fuisse conueniens vt filius Dei propter solam reparationem humani generis humanã carnem assumpserit, & quòd etiam incarnatus fuisset, etiam si homo non peccasset: respondetur. Ad primum negatur assumptum: quia in volitione diuina nulla est prioritas aut posterioritas ex natura rei extra intellectum, nec possunt dari plura instantia naturæ extra intellectum, in quorum vno Deus velit vnum, & in altero velit aliud, vel in quo prius vnum velit quàm alterũ præuideat, cum omnes diuini actus sint æterni, & sint realiter idem cum diuina essentia: & sic non est verum quòd Deus prius natura quàm præuideat circa peccatorẽ de pœna siue de peccato, præelegerit ad cœlestem curiam quos voluit, imò simul ex parte rei prædestinauit electos, & statuit vt incarnatio filij sui esset causa salutis humanæ, & quòd ipse filius propter salutem humani generis humanam carnem susciperet.

SI DICATVR quòd saltem prius secundum rationem, siue secundum nostrum modum intelligendi prædestinauit electos omnes quàm quicquã de peccato aut remedio peccati præuideret: Respondetur quòd hoc etiam falsum est: quia secũdum quod nobis innotescit ex sacra scriptura, oportet vt prius intelligamus Deũ præuidisse casum humani generis, & voluisse eius remedium, deinde quòd voluerit illi per incarnationem filij sui remedium afferre, & consequenter oportet prius intelligere in Deo præscitiam peccati Adæ quàm prædestinationem animæ Christi. Vnde sanctus Thomas 3. q. 1. ar. 3. ad 4. inquit quòd quia prædestinatio præsupponit præscitiam futurorum, Deus opus incarnationis in remedium humani peccati prædestinauit.

AD CONFIRMATIONEM primam per idem patet. assumptum enim est falsum. Ad secundam confirmationem dicitur eodem modo quòd assumptum est falsum, siue intelligatur de prioritate naturæ, siue de prioritate rationis, ex parte actus volendi. si verò intelligatur de ordine se tenente ex parte rerum volitarum: quia iste ordo nihil aliud importat quàm vnãrem velitam esse altera priorem, & vnam ad aliam ordinari, sic gloria animæ Christi potest dici prior gloria & salute humana. Nam in genere causæ formalis est prior: quia quod perfectius est, comparatur ad id quod est imperfectius in eodem ordine, sicut formale. constat autem quòd gloria animæ Christi est perfectior gloria aliarum animarum. similiter est prior secundum rationem causæ finalis, inquantum ex gloria hominum & salute quam per incarnationem homines consequuntur, redundat maior gloria animæ Christi. dicitur enim vno modo aliquid finis alterius, cui ex illo aliqua prouenit vtilitas, vt patet per sanctum Thomam secundo Sententiarum dist. 1. q. 1. art. 3. Dicitur tertiò, quòd aliud est loqui de gloria animæ Christi ad quam Deus ipsam præordinauit, & aliud de incarnatione filij Dei. licet enim gloria animę Christi sit prior gloria & salute aliorũ hominum in genere causæ formalis & finalis, vt dictum est, ipsa tamen incarnatio est posterior hominũ salute in genere causæ finalis: quia propter hominum salutem facta est. Ad secundum dicitur primò, quòd non dicimus gloriam animæ Christi ordinari ad humanam salutem tanquã ad finem: sed dicimus ipsam Christi incarnationem esse ordinatam ad humani generis salutem, humanã autem salutem vt causatam per Christum esse ad Christi gloriam & exaltationem ordinatam. Dicitur secundò loquendo de incarnatione in ordine ad salutẽ humanam, quòd licet ipsa incarnatio inquantum terminata est ad vnionem in persona diuina, sit maius bonum quàm humani generis salus, vt videtur velle sanctus Thomas prima quæstione vigesima, articulo quarto, ad primum: & tertio Sententiarum distinctione trigesimasecundà, articulo quarto, quæstione quarta, nõ incõuenit tamen ipsam ordinari ad humanam salutem tanquam ad finem proximum & partialem. nam maius bonum hoc modo potest ad minus bonum ordinari, præsertim quando ex illo ordine aliqua excellentia resultat maiori bono, sicut Christus per suam incarnationem, & ea quæ passus est, consecutus est vt sit salutis humanæ vniuersalis causa: & maximam ex hoc exaltationem reportauit. Vnde ad argumentũ negatur consequentia. Ad confirmationem similiter dicitur, quòd non est inconueniens tantùm bonum quantum est filij Dei incarnatio, occasionari propter minus bonum tanquam propter finem proximum & secundarium: ordinari autem ad aliquid altius tanquam ad principalem finem, scilicet ad vniuersi complemẽtum & perfectionem, & ad ampliorem diuinæ bonitatis manifestationem.

De necessitate sacramentorum. Cap. 56.

Idē 3. par. q.61. ar.1. et 4. sen. d.1.

VIA verò (sicut iam dictum est) mors Christi est quasi vniuersalis causa humanæ salutis: vniuersalem autē causam oportet applicari ad vnumquenque effectum: necessariū fuit exhiberi hominibus quædam remedia per quæ eis beneficiū mortis Christi quodammodo coniungeretur. huiusmodi autem remedia oportuit cū aliquibus visibilibus signis tradi. Primò quidem: quia sicut cæteris rebus, ita etiam homini Deus prouidet secundū eius conditionem. est autem talis hominis conditio, quòd ad spiritualia & intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur. oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari. Secundò: quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. prima autem & vniuersalis causa humanæ salutis est verbum incarnatum, vt ex præmissis apparet. congruum igitur fuit vt remedia quibus vniuersalis causæ virtus pertingit ad homines, illius causæ similitudinem haberent: vt scilicet in eis virtus diuina inuisibiliter operaretur sub visibilibus signis. Tertiò: quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebitè inhærendo. ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, & propter hoc ei inhærentes peccasse: per ipsa visibilia congruum fuit quòd hominibus remedia salutis adhiberentur: vt sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut à Deo creata: sed hominibus noxia fieri secundum quòd eis inordinatè inhærent: salutifera verò secundum quòd ordinatè eis vtuntur. Ex hoc autem excluditur error quorundam hæreticorum, qui omnia huiusmodi visibilia à sacramentis Ecclesiæ volūt esse remouenda. Nec mirum: quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, & ex malo authore producta: quod in secundo libro reprobauimus. Nec est inconueniens quòd per res visibiles & corporales spiritualis salus ministretur: quia huiusmodi visibilia sunt quasi quædā instrumenta Dei incarnati & passi, instrumentum autem non operatur ex virtute suę naturæ: sed ex virtute principalis agentis à quo applicatur ad operandum. sic igitur & huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

Excluſio errorū.

Super cap. 56.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de filij Dei incarnatione pro humano genere redimendo, vlterius de effectibus Christi incarnati in nobis determinat. Duo autem sunt huiusmodi effectus, scilicet liberatio à culpa, quam per sacramenta consequimur: & liberatio à morte, quam per eius resurrectionem in fine seculi consequemur. ideo primò de sacramentis determinat, secundò de corporum nostrorum resurrectione, cap. 79. Circa primum duo facit. Primò determinat de sacramentis in generali. Secundò in speciali, cap. 59. Circa primum tria facit. Primò necessitatem sacramentorum ostendit. Secundò distinctionem sacramentorum nouæ legis à sacramentis veteris legis manifestat, cap. sequenti. Tertiò numerum sacramentorum nouæ legis explicat, cap. 58.

QVANTVM ad primum duas ponit conclusiones. Prima est: necesse fuit hominibus aliqua sacramenta tradi. Probatur, necessarium fuit hominibus exhiberi quędam remedia per quæ eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur: ergo necessaria fuerunt sacramenta. probatur consequētia: quia huiusmodi remedia dicuntur esse Ecclesiæ sacramenta. antecedens verò probatur: quia mors Christi iuxta superius dicta est quasi vniuersalis causa salutis humanæ, vniuersalem autem causam ad vnumquemque effectum applicari oportet.

Quomodo

CIRCA ipsam cōclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thomæ quarto sentent. dist. 1. q. 1. ar. 2. q. 1. quòd sacramenta nō dicuntur necessaria necessitate absoluta, sicut Deum esse: cum sint ex sola diuina bonitate institutа: neque necessitate finis, prout illud dicitur necessarium fine quo finis haberi nō potest: quia Deus virtutem suam sacramentis non alligauit, sed quomodo equus dicitur necessarius ad iter. Sic enim intelligimus sacramenta esse necessaria, quia per ea magis congruè fit hominis reparatio, licet & aliter fieri potuerit.

sacramēta nobis necessaria sunt.

CIRCA probationem autem conclusionis aduertendum quòd sacramenta dicuntur quædam remedia, quia effectiuè, instrumentaliter tamen, sanant hominem à peccato velut quædā medicinę: vnde Hugo de sancto Victore ait quòd sunt instituta tanquam medicinæ peccati.

Sacramēta sunt remedia quæ dam.

Secūda cōclusio est: Huiusmodi remedia oportuit cū aliquibus visibilibus signis tradi. Probatur primò. Cōditio hominis est q̄ ad spiritualia & intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur, ergo oportuit spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus tradi. probatur consequentia: quia Deus sicut cæteris rebus, ita & homini secundū eius cōditionem prouidet.

Secundò, prima & vniuersalis causa salutis humanæ est verbum incarnatum: ergo congruū fuit remedia quibus huiusmodi causæ virtus ad homines pertingit, eius similitudinem habere, vt scilicet in eis virtus diuina inuisibiliter operaretur sub visibilibus signis. probatur consequentia: quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. Tertiò, homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebitè inhærēdo, ergo ne crederetur visibilia esse ex sui natura mala, sed apparerent bona ex sui natura noxiaque hominibus fieri secundum quòd eis inordinatè vtuntur, salutifera verò secundum quòd vtuntur ordinatè, congruum fuit vt per visibilia signa hominibus remedia salutis adhiberentur.

A D euidentiā huius cōclusionis considerandū est ex doctri. san. Thom. 1. q. 60. ar. 1. & 4. sen. d. 1. quòd sacramentum secūdum suam propriā acceptionem in qua à Catholicis doctoribus accipitur, ponitur in genere signi. Est enim sacramentum sacræ rei signum, non quomodocunque, sed in quantum illa res sacra, pro ta gratia, est sanctificans homines: neque etiam omne signū rei sacræ habet propriè rationem sacramenti, sed tātùm signū sensibile, siue res sensibilis significans spiritualia bona, siue res sacras quibus sanctificamur: & ideo dicit san. Tho. quòd oportuit remedia spiritualia, id est ipsa sacramenta quibus ad nos virtus mortis Christi peruenit (quæ dicuntur spiritualia, quia & quadam spirituali virtute operantur, & sunt remedia spiritus & animæ, & spiritualem salutem operantur) cum aliquibus visibilibus signis tradi, visibilis nomine omnem rem sensibilem intelligēs.

De ratione sacramēti.

AD euidentiam primæ rationis considerādum est, quòd condītio hominis inquantum est rationalis, est quòd sibi sua sanctificatio innotescat: & quia naturaliter habet cognitionem sensibilis ortam, ideo sibi conuenit vt sibi sua sanctificatio per sensibilia manifestetur. cum igitur sacramenta sint quædam signa & etiam causæ sanctificationis, conuenient ex in sensibilibus rebus sunt huiusmodi sacramenta instituta. & in hoc prima ratio consistit.

CIRCA secundam rationem considerandum est, quòd verbum incarnatum duo dicit, scilicet ipsam personam, diuinamq; virtutem, quæ inuisibilis est: & humanam carnem, secūdum quā diuinum verbum est aliquo modo visibile. ideo remedia & sacramenta quibus tanquā instrumentis huius vniuersalis causæ virtus ad homines perueniat, talia esse conuenit, vt sub visibilibus signis diuina virtus inuisibiliter operetur. sic enim instrumenta principali causæ sunt proportionata: & secundum hoc ista ratio procedit.

EX his inquit san. Tho. excluditur error volentium omnia huiusmodi visibilia ab ecclesiæ sacramentis esse remota, vipote opinātes omnia visibilia ex sui natura mala esse, & ex malo authore producta: quod in secundo libro reprobauimus.

Excluditur etiā dubiū quod posset oriri: quia videlicet inconueniēs videtur vt spiritualis salus per visibiles & corporales res ministretur. Sed inquit san. Tho. hoc non est inconueniens, cū huiusmodi visibilia sint quasi quædam instrumenta Dei incarnati & passi, & ideo non operentur spiritualē saluté ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur. nam instrumentum non ex virtute suæ naturæ, sed ex virtute principalis agentis operatur.

Instrumentum nō ex virtute su æ naturæ sed ex virtute principalis agentis operatur.

ADVERTENDVM circa hoc vltimū dictum, quod intelligitur de instrumento inquantū est instrumentū: nā instrumento conuenit quidē aliqua operatio virtute propriæ naturę, sicut scindere dura conuenit serræ: sed hæc operatio conuenit ei non inquantum est instrumentum, sed inquantum est talis nā. inquantum est instrumentum, conuenit ei inquantum in ipso est virtus principalis agentis per modum intētionis cuiusdam, id est, per modum formæ habentis esse transiens, non autē fictum & stabile. est enim huiusmodi virtus in instrumēto solūm quandin mouetur ab agente, sicut virtus artis est in serra ad faciendū scamnū.

Virtus nō fixa sed fluxa.

Virtus principalis agentis per instrumentum operatur.

SED circa hoc occurrūt dubia tacta à Scoto 4. d. 1. q. 5. per quæ vult probare nullā virtutem supernaturalem in sacramētis esse. arguit enim primò sic: Aut illa virtus esset in sacramēto indiuisibiliter, aut diuisibiliter. Nō primū: quia inter formas perficientes materiā corporalē sola anima intellectiua ponitur talis. Non secundū: quia tunc extenderetur per accidens in subiecto, quod est contra rationem virtutis spiritualis. Secundò, cum in sacramentis requirantur multa verba, vel in qualibet syllaba est eadem virtus omnino, & idem accidens migraret & remaneret postquā subiectum desiit: vel alia & alia in diuersis, & sic sacramentum nō haberet aliquam virtutē vnam. Si dicatur quod habet virtutem aggregatam ex multis virtutibus partium, hoc non valet, rum quia nō esset dare quæ istarum esset principium causandi illum effectum spiritualem in anima: tum quia non videtur probabile quòd vnum sacramentum habeat tot virtutes supernaturales aggregatas. Tertiò, ista virtus causatur in isto sacramēto aut ante applicationem eius ad actum siue vsum, aut in ipsa applicatione. Si primum, ergo eius creatio est purè miraculosa. Si secundum, hoc est inconueniens: quia nullum instrumentū ideo est formaliter aptum ad vsum, quia aliquis vtitur eo sicut instrumento. Quartò, nulla est necessitas ponendi huiusmodi virtutem, ergo &c. Quintò, instrumenta artificialia non sunt formaliter actiua, sed tantùm receptiua vnius effectus prioris ordinati ad effectum vltimum, ergo &c.

AD PRIMVM dicitur, quòd illa virtus est in sacramento indiuisibiliter, id est, tota in toto, & tota in qualibet parte. ad improbationem dicitur, quòd sola anima intellectiua est talis inter formas completas, sed nō est sola talis inter formas absolutè: quia etiam aliquæ aliæ formæ habentes esse intentionale in subiecto, sunt tales. Ad secundum dicitur primò, quòd talis virtus est in vltima syllaba in ordine ad præcedentes, id est, vt significationē totius orationis complet. Dicitur secundò, quòd etiā si in diuersis syllabis essent diuersæ virtutes partiales, propter hoc nō sequitur aliquod inconueniens. omnes enim vnam completam virtutem, successiuam tamē, integrarent: nec est inconueniens vnum sacramentum habere plures virtutes supernaturales incompletas, vnam tamen totalem cōtinentes virtutem. Ad tertium dicitur, quòd inchoatiuè data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiuè autem hāc virtutem accipiunt in ipsa applicatione ad proprios vsus, id est, in ipsa institutione sacramenti, res sensibilis, puta aqua, fuit determinata ad hoc vt esset apta ad baptismum, & esset susceptiua virtutis diuinæ ad effectum sacramentalem. in applicatione verò ad proprium vsum sacramenti, accipit formaliter ipsam supernaturalem virtutem. Nec valent quæ in contrariū obiciuntur. concedit enim quòd creatio talis virtutis est omnino miraculosa, sicut & institutio sacramentorum, & quòd non est inconueniens instrumento plus dari ab agente principali, dum eo vtitur actu ad inductionem effectus principaliter intenti, quàm ante vsum talis instrumenti. Ad quartum negatur assumptum. licet enim instrumentum nō agat ad effectum principaliter intentum, nisi quando ab agente principali mouetur, tamen dum mouetur, accipit virtutem per modum intentionis ab agente principali, quæ ad effectum intentum instrumentaliter operatur. Cætera vide apud Capreolum in 4. d. 1. q. 1.

De distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis.

Cap. 57.

Ex. per. Aure.

DEINDE considerandum est quòd cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant, & ipsam quodammodo repræsentent: talia ea esse oportet, vt congruant saluti factæ per Christum. hæc autem salus ante Christi incarnationem & mortem erat quidem promissa, sed non exhibita. sed verbum incarnatum & passum est salutem huiusmodi operatum. sacramenta igitur quæ incarnationem Christi præcesserunt, talia esse oportuit, vt significarent & quodammodo repromitterent salutem: sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur, talia esse oportet vt salutem hominibus exhibeant, & non solùm significando demonstrent. Per hoc autem euitatur Iudæorum opinio, qui credūt sacramenta legalia propter hoc quòd à Deo sunt instituta, in perpetuum esse seruanda, cum Deus non pœniteat neque mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel pœnitentia, quod diuersa disponat secundum congruentiam temporum diuersorum: sicut pater familias alia præcepta tradit filio paruulo, & alia iam adulto. sic & Deus congruenter alia sacramenta & præcepta ante incarnationem tradit ad significandum futura: alia post incarnationem ad exhibēdum præsentia, & rememorandum præterita. Magis autem irrationabilis est Nazaræorum & Helonitarum error, qui sacramenta legalia simul cū euangelio dicebant esse seruanda: quia huiusmodi error quasi contraria implicat. dum enim seruant euangelica sacramenta, profitentur incarnationem & alia Christi mysteria iam esse perfecta: dum autem etiam sacramenta legalia seruant, profitentur ea esse futura.

Exclusio erronea Iudæorum.

Super cap. 57.

SECVNDO loco agit sanctus Thomas de distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis, & ponit hanc conclusionem. Sacramenta quę incarnationem Christi præcesserunt, significabant & quodāmodo repromittebant salutem: sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur, salutem hominibus exhibent, & non solùm signando demonstrant. probatur. Sacramenta talia esse oportet, vt congruant saluti factæ per Christum, cum ex passione Christi efficaciam habeant, & ipsam quodammodo repræsentent, sed hæc salus ante Christi incarnationem & mortem erat quidem promissa, sed non exhibita, verbum autem incarnatum & passum est salutem huiusmodi operatum, ergo &c.

PER hoc excluditur duplex error. Primus est Iudæorum dicentium sacramenta legalia, quia à Deo sunt instituta, esse in perpetuum obseruanda, cum Deus non pœnitreat neq; mutetur. Ad quos dicitur quòd sit absque mutatione disponentis & pœnitentia, vt diuersa disponat secundum congruentiam temporum diuersorum, vt patet in patrefamilias: & sic Deus congruēter alia sacramenta & præcepta tradidit ante incarnationem, & alia post incarnationem. Secūdus error & irrationabilior fuit Nazaræorum & Helonitarum dicentium sacramenta legalia simul cum euangelio esse seruanda. Implicant enim contraria: quia dum sacramenta euangelica seruant, profitentur incarnationem & alia Christi mysteria esse perfecta, dum autem legalia seruant, profitentur ea esse futura.

CIRCA prædicta dubium duplex occurrit. primum est circa differentiam sacramentorum nouæ legis & veteris. Secundū est circa obseruationem legalium. Circa primū dubitatur: quia vult sanctus Thomas sacramenta nouæ legis à sacramentis veteris legis differre in hoc, quòd illa significant tantùm & promittunt salutem, ista verò salutem efficiunt. Ex hac enim differentia sequitur, cum salus humana à gratia formaliter dependeat, eò quòd per gratiam fiat remissio peccatorum, & fiat homo vita æterna dignus, quòd sacramenta veteris legis non cōferebant gratiam, sed bene sacramenta nouæ legis. Contra hoc autem arguitur. Primò gratia producitur per creationem, ergo sacramenta nouæ legis non sunt causa gratiæ, sicut nec sacramēta veteris legis. probatur consequentia: quia in præcedentibus ostensum est virtutem creandi nulli posse communicari creaturæ, neque inquantum sicut principali agenti, neque sicut instrumento. Secundò, & est argumentum Aureoli apud Capreolum in 4. d. 1. q. 2. Si sacramenta prædicta illo solùm modo differant, sequitur quòd sint æqualis dignitatis. probatur consequentia: supposito quòd in circuncisione conferebatur gratia, vt etiam concedit sanctus Thomas. Nobilitas instrumenti, & cuiuslibet ordinati in finem, sumitur ex ratione vtilitatis: sed tantæ vtilitatis erat circuncisio, sicut modo est baptismus, si in vtroq; conferatur gratia, ergo &c.

CIRCA secundum dubitatur, quia videtur velle sanctus Thomas, quòd post publicationem euangelij non poterant legalia obseruari. contra hoc autem arguit Scotus in quarto distinctione tertia, quæstione quarta: quia Actuum 21. legitur de Paulo quòd ascendit in Hierusalem, & ibi de consilio Iacobi & aliorum fratrum post quartam synodum habitā Hierosolymis, purificatus secundum legem, ascendit in templum, & obtulit sacrificium.

Universidad de ... Biblioteca

Quomodo sacramenta noua legis a sacramentis legis veteris quantũ ad causationem gratiæ differant.

AD euidentiam primi dubij, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ tertio quæstione sexagesimasecunda, & quarto distinctione prima & secunda, quòd sacramenta veteris legis, vt sacrificia, oblationes, decimæ, & huiusmodi, nullo modo gratiam conferebant ex aliqua virtute eis inhærente, nec etiam in ipsis conferebatur gratia, nisi forte ex deuotione suscipientis, excepta circũcisione, in qua gratia vtique cõferebatur, sed non ex aliqua virtute ei inhærente. ratio huius est: quia sacramenta habent virtutem iustificandi ex passione Christi, inquantum videlicet continent in se virtutem profluentē à Christo incarnato & passo: id autem quod nondum est in rerũ natura, non mouet secundum vsum exteriorũ rerum, licet possit mouere secundò quòd præcedit in actu animæ, eo modo quo finis dicitur mouere dum est in intẽtione: ideo virtus passionis Christi non poterat antequam ipsa passio esset in actu, iustificare per sacramenta quæ in exteriorum vsu rerum consistunt, licet per fidem resurrectionis Christi iustificarentur antiqui patres, sicut & nos. sacramenta autẽ nouæ legis iustificant effectiuè, inquantum virtute eis inexistente à passione Christi, vt superius dictũ est, causant in nobis gratiã. vnde sacramenta antiquæ legis erãt signũ salutis futuræ per Christũ, inquantũ ipsam Christi passionem & alia ipsius mysteria præfigurabant: sed non erãt causa salutis: sacramenta autem nouæ legis sunt & signa salutis & causa, inquantum & gratiam significant in nobis existentem, & ipsam causant in suscipiente rite sacramentum. propterea bene assignans sanct. Tho. horum sacramentorum distinctionem inquit, quòd illa repræsentabant & promittebant salutem, ista verò exhibent salutem, & non solùm significant.

Quomodo sacramenta noua legis sint causa gratiæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd duplex est instrumentum, quoddam quod sua actione attingit vltimã perfectionē quam principale agens intendit, quoddã verò quod ipsam vltimam perfectionem nõ attingit, sed aliquã ipsius dispositionem: semper tamen instrumentũ inquantum est instrumentum, pertingit ad aliquid vltra id quod competit sibi secundum suam naturam. sacramenta ergo dicũtur causa salutis & gratiæ: non quia sua actione gratiam attingant, cum gratia à solo Deo creetur in anima, sed quia ad ipsam gratiam disponunt, causando aliquid in anima, inquantum sunt instrumẽta diuinæ virtutis, puta characterem vel ornatum, quo anima ad suscipiendam gratiam sit disposita. Impugnatur autem à Scoto & ab aliis hic modus ponendi sacramentũ esse causam gratiæ dispositiuè per characterem vel ornatũ quem in anima causat immediatè. Sed horum impugnationes à Capreolo in prima distinctione quarti sufficientissime dissoluuntur. Vnã tantùm Scoti obiectionem in primo dist. quarti q.4. similem dubio moto adducã, quę talis est: Creatura nõ potest agere instrumentaliter ad terminũ creationis, & maximè substantia corporea: sed ista dispositio ad gratiã quæ dicitur character aut ornatus, est terminus creationis: quia est simpliciter forma supernaturalis, & nõ est educibilis de potentia naturali materiæ, ergo ad ipsam non potest agere instrumentaliter agens corporeum, cuiusmodi est sacramentum. Respondetur quòd aliter est de forma principali quam agens supernaturale intendit, & aliter de dispositione ad talem formam. non inconuenit enim formam principalem esse omnino supernaturalem, non posseque nisi ab agente supernaturali produci, & tamen dispositionem ad talem formam posse instrumentaliter ab agente naturali produci, licet nõ virtute naturæ, sed virtute supernaturali sibi data: sicut videmus virtute humani seminis causari dispositionem vltimam ad animam intellectiuã: & tamē à solo Deo anima intellectiua creatur. Vnde ad Scotum dicitur, quòd minor est falsa: ad probationem dicitur, quòd formam esse omnino supernaturalem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque virtute superaddita produci potest, nec educi de potentia materiæ, & sic negatur characterem aut ornatum esse formam supernaturalem omnino. Alio modo, quia de potentia materiæ educi non potest, nec ab agente naturali virtute propriæ naturæ produci, licet ab ipso instrumentaliter per virtutem supernaturalem sibi datã produci possit: & tunc conceditur quòd talis dispositio est forma supernaturalis, sed negatur quòd omnis talis forma sit terminus creationis. Ad hoc enim vt forma solius creationis terminus esse possit, requiritur vt non sit de potentia materiæ educibilis, & quòd nullo modo ab agente naturali, neque inquã virtute propria neque aliena possit produci. Hæc dixerim sequendo opinionem Capreoli in quarto sent. quæ est etiam expresse sancti Thomæ in quarto, distinctione prima, & de potentia quęst. tertia articulo tertio ad octauum. Sunt autem qui teneant de mente sancti Thomæ esse quòd gratia non creetur, sed instrumentaliter attingatur à sacramentis, tum quia in tertia parte quæstione 62. artic. primo, dicitur absolutè gratiam instrumentaliter à sacramẽto causari, nulla facta mẽtione de causatione dispositiuarum quia cum gratia desinit esse, non annihilatur. Sed hoc ad mentem sancti Thomæ esse non puto. Nam cum creari sit ex nihilo aliquid fieri, & manifestè appareat gratiam ex nihilo fieri: relinquitur quòd creetur eo modo quo formæ inhærenti cõuenit creari: quia scilicet secundum ipsam aliquid creatur: secundum quem modum inquit sanctus Thomas 1.2.q.101 art.2. ad 3. gratiam creari: quia secundum ipsam homines dicuntur creari, id est, in nouo esse constitui. Si dicatur quòd non creatur, quia sit in aliquo subiecto, constat quòd hoc non tollit rationē creationis formæ apud san. Tho. Ad hoc enim vt nõ creetur, requiritur vt de potẽtia materiæ educatur, vt dicitur de potẽtia Dei q.3. art.8. in responsionibus ad argumenta. gratia autem de potentia materiæ non educitur, vt ibidem dicitur, & primo Sententiarum dis.14. q.3. Non obstat autem quod primo adducitur: quia verba sancti Thomæ in tertia parte exponenda sunt tantùm ad sensum alibi expressum. Nõ approbo autem interpretationē Capreoli dicẽtis, quod intelligeret sanctus Tho. quod sacramenta causant gratiam sacramentalem effectiuè, nõ autem gratiam gratum faciẽtem. Nam cum gratia sacramentalis sit effectus gratiæ gratum facientis: si illa à sacramentis non causatur effectiuè, nec etiam ista causari potest. Non obstat etiã quod secundo adducitur: nam falsum supponitur, scilicet quod cum gratia desinit non annihiletur. Huius enim oppositũ tenet san. Thomas d.2. Sen.26. ar.2. ad 5. vbi ait quod cùm gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum redit, quod intelligendum est, quia nulla eius pars remanet: neque materia de cuius potentia sit educta, licet remaneat subiectum quod per ipsam informabatur. Sed tunc remanet dubium, cum character non magis educatur de potentia materiæ quàm gratia: quare magis attribuitur creatio gratiæ quàm characteri: & quare sacramenta virtute diuina possunt causare characterē, non autem gratiam, dici potest quòd ratio diuersitatis est, quia gratia est supra totũ naturæ ordinem, vtpote hominem Deo formaliter coniungens: ideo à solo agente qui supra omnem naturam est, produci habet: character autem nõ est supra totum naturæ ordinem: imò est infra aliqua naturalia sui generis. in genere enim dispositionum ad gratiam, est actus liberi arbitrij, qui nobilior est ipso charactere: & ideo non est inconueniens quòd instrumentaliter à creatura producatur, quãdo aliquid sui generis virtute naturæ producatur. Nec obstat quia videtur produci ex nihilo. Dicitur enim quòd non producitur omnino ex nihilo: quia producitur in aliquo quod est in potentia naturali ad aliquid sui generis, & hoc sufficit ad hoc vt dicatur aliquando forma accidentalis produci per aliquã simplicem mutationem, & non per creationem. Potest ista responsio haberi ex q. de potentia q.3. ar.8. ad 5. vbi tenet sanctus Thomas quòd quamuis formæ artificiales sint totaliter ab extrinseco, non tamen per creationem inducuntur: quia non excedunt naturæ ordinem, sicut gratia, imò sunt infra ordinem naturæ: quia omne naturale est nobilius quàm artificiale.

EX his patet responsio ad primã obiectionē dubij. negatur enim consequẽtia de causa dispositiua gratiæ: ad probationem dicitur, quòd non dicimus sacramenta esse causam gratiæ quasi instrumentaliter gratiam creẽt: sed quia aliquam dispositionem ad gratiam causant. Ad secundam verò negatur consequentia, ad cuius probationem negatur minor. quamuis enim in vtroque illorum sacramentorum conferatur gratia, non sunt tamen æqualis vtilitatis: imò circuncisio nullius erat vtilitatis: quia nihil agebat ad gratiam. vtile enim dicitur quod aliquid confert ab consecutionem finis. baptismus autem vtilis est: quia ipse habet virtutem gratiæ productiuam modo dicto. quòd si vtile impropriè accipiatur, videlicet pro eo ex quo prouenit aliquod bonum, siue sicut ex causa sine qua non, siue sicut ex causa effectiua, negatur ista consequentia: ista sunt æqualis vtilitatis, ergo sunt æqualis dignitatis: quia dignius est conferre gratiam per virtutem sibi inexistentem, quàm solùm vt causa sine qua non.

Sacramenta sunt causa quorũdam effectuum gratiæ quæ dicuntur causa sacramentales.

ADVERTENDVM autem secundum doctrinam sancti Thomæ 3.q.62.ar.2. & 4. Sen.d.1.q.1. ar.4. q.5. quòd nõ solùm sacramenta nouæ legis sunt causa gratiæ gratum faciẽtis modo dicto, sed etiam sunt causa quorũdam effectuum particularium à gratia gratum faciente, secundum quòd per sacramenta causatur, prouenientium, quæ dicuntur gratiæ sacramentales. sicut enim à gratia gratum faciẽte proueniunt virtutes & dona quibus potentiæ perficiũtur in ordine ad suos actus, ita ab ipsa gratia secundum quòd per sacramenta causatur, proueniunt dispositiones quædam quæ contra quosdam defectus particulares remedia sunt: puta per baptismi gratiam causatur remedium contra peccatum originale, per pœnitentiam remedium contra peccatum actuale, per matrimonium remediũ contra concupiscentiam, per confirmationem remedium contra verecundiam & timiditatem confitendi nomen Christi, & sic de aliis: quæ quidem remedia & dispositiones quia proprium nomen non habent, dicuntur gratiæ sacramentales: vide apud Capreolum in 4. dist.1. quæst.3. Commen.4.

De obseruatione legalium post passionem Christi.

AD EVIDENTIAM secundi dubij considerandum ex doctrina sancti Thomæ 1.2.q.103.ar.4. & 4. Sen.di.1.q.2.ar.5. quòd circa obseruationem sacramentorum veteris legis tria distinguẽda sunt tempora secundum Augustinum, quem sanctus Thomas cõtra Hieronymum in hac parte sequitur. Primũ fuit ante passionem Christi: secundum post passionem vsque ad diuulgationem euangelij: tertium fuit post euangelij diuulgationem. In primo sacramenta huiusmodi erant viua, & tenebantur Iudæi illa obseruare. In secundo erant mortua: quia nullius vtilitatis erant, & vim obligatiuam non haberent: non tamen erant mortifera: quia poterant absque peccato obseruari. In tertio non solùm sunt mortua, vtpote nullius vtilitatis existentia, sed etiam sunt mortifera: quia absque peccato mortali obseruari non possunt. Quòd ergo hic dicitur errorem esse quòd cum euangelio sint sacramenta legalia obseruanda, si intelligatur quantum ad necessitatem obseruationis, sic referendum est ad omne tempus post passionem Christi: nam error est quòd currente euangelio post Christi passionem tenerentur conuersi ad fidem Christi seruare legalia. Si autem intelligatur quantum ad permissionem obseruationis, sic referẽdum est ad tertium tempus. Error enim est dicere quòd post publicationem euangelij possint licitè obseruari legalia.

SED aduertendum, quòd duplex fuit publicatio euangelij vna imperfecta, qua scilicet per Apostolos & alios fuit prædicata necessitas obseruandi sacramenta nouæ legis, & præcepta Christi. Alia fuit perfecta, qua scilicet etiam sufficientia nouæ legis absque obseruatione legalium prædicata est, & inutilitas legalium, & nocumentũ ipsorum. Cum ergo hic loquimur de publicatione euangelij, loquimur de perfecta publicatione. Et ad Scotum dicitur quòd Paulus legalia obseruauit post imperfectam quidem publicationem euangelij, non autem post publicationem perfectam.

SED remanet dubium circa rationem qua impugnat sanct. Tho. errorem prædictũ: nam sicuti publicato euangelio, per sacramenta nouæ legis profitemur incarnationem & alia Christi mysteria iam esse perfecta, per sacramenta autem legalia protestamur illa esse futura, & ideo vtraque seruantes cõtraria dicunt facto, ita & post passionem Christi ante euangelij publicationem. ergo sicut post publicationem euangelij non licet sacramentis legalibus vti, ita nec ante publicationem, cuius contrarium dictum est. Respõdetur quòd alia ratio est de significatione talium sacramentorum ante publicationem euãgelij, & alia post talem publicationem. antequam enim publicatum esset ita esse nociua, & quòd obseruanda non erant: quia erant instituta ad significãdam incarnationem & passionem Christi futuram, non autē factam iam & perfectam: poterant obseruari nõ tanquam hoc significantia, sed ob reuerentiam Dei, tanquã aliquid pro aliquo tempore institutum à Deo quod nondũ erat omnino abrogatum, & factum nociuum: sed post perfectam publicationem, quando prædicatum est talia sacramenta esse abrogata, & esse non nociua, non licet ipsa obseruare, propter eorum abrogationem, & significationē falsitatis. Cùm ergo instatur quòd etiam ante publicationem euangelij sacramenta legalia significabant Christi incarnationem & passionem esse futuram, dicitur quòd licet ipsa sacramenta sint primò instituta vt sic significarent, tamen obseruantes ea pro illo tempore medio, non intendebant illam significationem, sed tãtùm reuerentiã ad Deũ: quod tunc licebat, eò quòd non esset ostensum illam non debere obseruari. facta autem perfecta publicatione quòd seruari nõ debeant, non excusatur ea obseruans propter Dei reuerentiam: quia non licet contra Dei legem propter Dei reuerentiam agere: & dum quis ea obseruat cõtra euangelicam doctrinam pertinaciter agens, profitetur facto se Iudaizare, & profiteri Christum esse nasciturum & passurum, non autem Christum esse natum & passum, sicut & illa sacramenta ad hoc fuerũt à Deo instituta. Potest secundò responderi, quòd antequã euangelium esset perfectè publicatum, passio Christi nondum erat perfectè in actu quãtum ad virtutis ipsius omnimodam publicationem, licet in se esset transacta: & ideo poterat significari aliquo modo vt futura: post perfectam verò publicationem omnino completè fuit in actu, ideo nullo modo potest significari vt futura: propterea ante publicationem poterant seruari sacramenta legalia quæ Christi passionem vt futuram significabant, non autem post publicationem.

De numero sacramentorum nouæ legis.

Caput 58.

QVIA verò (vt dictum est) remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita: consequens etiam fuit vt distinguerentur remedia quibus prouideretur spirituali vitæ, secundum similitudinem vitæ corporalis. in vita autem corporali duplicem ordinem inuenimus. sunt enim propagatores & ordinatores corporalis vitæ in aliis: & sunt qui propagantur & ordinantur secundum corporalem vitam. vitæ autem corporali & naturali tria sunt per se necessaria, & quartum per accidens. Oportet enim primò quòd per generationem seu natiuitatem res aliqua vitam accipiat: secundò, quòd per augmentum ad debitam & quantitatem & robur perueniat: tertiò ad conseruationem vitæ per generationem adeptæ, & ad augmẽtum perductæ, est necessarium nutrimentum: & hæc quidem sunt per se necessaria naturali vitæ: quia sine his vita corporalis perfici nõ potest: vnde & animæ vegetatiuæ quæ est viuendi principiũ, tres vires naturales assignantur, scilicet generatiua, augmentatiua, & nutritiua. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res vna infirmatur: per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viuentis ægrotæ. Sic igitur & in vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum: secũdum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis: tertiũ est spirituale nutrimentum per eucharistiæ sacramentũ. restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quæ fit vel in anima tantùm per pœnitentiæ sacramentum, vel ex anima deriuatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam vnctionem. hæc igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur & conseruantur. Propagatores autem & ordinatores corporalis vitæ secundum duo attenduntur, scilicet secundum originē naturalem, quod ad parentes pertinet: & secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conseruatur: & hoc pertinet ad reges & principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores & conseruatores spiritualis vitæ secundum spirituale ministerium tãtùm: ad quod pertinet ordinis sacramentum. quidam verò secundum corporalem & spiritualem simul: quod fit per sacramentum matrimonij, quo vir & mulier conueniunt ad prolem generandam & educandam ad cultum diuinum.

Super cap. 58.

TERTIO loco ostẽdit sanctus Thomas numerum sacramentorum nouæ legis & eius sufficientiam, & dicit primò quòd cùm remedia spiritualis salutis sub sensibilibus signis hominibus sint tradita, consequens fuit vt remedia quibus prouidetur spirituali vitæ, secundũ similitudinē vitæ corporalis distinguerentur. *Idē 3. par. q.65.ar.1.* Dicit secundò, quòd cũ duplex ordo in corporali vita inueniatur, scilicet eorũ qui propagatores & ordinatores vitæ sunt in aliis, & eorũ qui propagantur & ordinantur: quantũ ad secũdum ordinem primò necesse est vt res per generationē & natiuitatē vitam accipiat: secundò quòd per augmentum ad debitã quantitatem & robur perueniat: tertiò quòd ad horũ perfectionem accipiat nutrimentũ: quartò quòd sanetur si contingat ipsam infirmari: sed hoc per accidens se habet ad vitam corporalem, inquantum videlicet contingit rem viuã infirmari. Quantum verò ad primum duo attendũtur, scilicet origo naturalis, quod ad parentes pertinet: & regimē politicũ, per quod vita hominis pacifica cõseruatur, quod pertinet ad reges & principes. Dicitur tertiò, quòd quantum ad secundum ordinem est primo

Universidad de Deusto
Biblioteca

in spirituali vita generatio per baptismum. Secundò est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramẽtum confirmationis. Tertiò est spirituale nutrimentũ per sacramentum eucharistiæ. Quartò est spiritualis sanatio, quæ in anima tantũm fit per sacramentum pœnitentiæ, in corpore autem per animam, quãdo fuerit opportunum per extremam vnctionem. Quantũ verò ad primũ ordinem sunt in spirituali vita propagatores, & cõseruatores, & secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum, & secundũ corporale & spirituale simul quod fit per sacramentum matrimonij.

ADVERTENDVM quòd præter hãc numeri sacramentorum rationem assignat alias rationes san. Th. 3. q. 65. & 4. sen. dist. 2. q. 1. art. 2. Sed hoc loco breuitati studens vna tantùm ratione contentus fuit.

Quæquadam res sacra signant noua lege non dicuntur sacramenta.

ADVERTENDVM secundò, quòd sunt multa alia sensibilia in lege noua quæ quandã rei sacræ significationem habẽt, vt aqua benedicta, consecratio altaris, & huiusmodi: sed non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad effectum sacramẽti, qui est gratiæ consecutio, sed sunt quædam dispositiones ad sacramenta, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias dæmonum, & contra peccata venialia, & altare siue vasa consecrantur propter eucharistiæ reuerentiam.

De Baptismo. Cap. 59.

Idem 3. q. 66.

SECVNDVM hoc igitur apparere potest circa sacramenta singula & effectus proprius vnius cuiusq;, & materia conueniẽs. Et primò quidem circa spiritualem generationem quæ per baptismum fit. Considerandũ est igitur quod generatio rei viuentis est mutatio quædam de non viuente ad vitã. vita autem spiritualis priuatus est homo in sua origine per peccatũ originale, vt suprà dictum est, *& ad hoc quæcunque peccata sunt addita, abducunt à vita: oportuit igitur baptismũ qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere, quòd etiã peccatũ originale & omnia actualia peccata cõmissa tollat: & quia signum sacramenti sensibile cõgruum debet esse ad repręsentandum spirituale sacramenti effectum: fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius & conuenientius fit per aquam: ideirco baptismus conuenienter in aqua confertur per verbũ Dei sanctificata. Et quia generatio vnius est alterius corruptio: & quod generatur, priorem formam amittit, & proprietates ipsam consequentes: necesse est quòd per baptismum qui est spiritualis generatio, non solùm peccata tollantur, quæ sunt spirituali vitæ contraria: sed etiam omnes peccatorum reatus: & propter hoc baptismus non solùm à culpa abluit, sed etiam ab omni reatu pœnæ absoluit: vnde baptizatis satisfactio non iniungitur pro peccatis.

**Cap. 50.*

2 Item, cum per generationem rẽs formam acquirat, simul acquirit & operationem consequentem formã, & locum ei congruentẽ. ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locũ: & ideo cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum, & ad alia huiusmodi: & statim eis debetur locus congruus spiritualis vitæ, qui est beatitudo æterna: & propter hoc baptizati si decedant, statim in beatitudine recipiũtur. Vnde dicitur quòd baptismus aperit ianuam cæli. Considerandum est etiam quòd vnius rei est tantũ vna generatio, vnde cum baptismus sit spiritualis generatio, vnus homo est semel tantùm baptizãdus. manifestum est etiam quòd infectio quæ per Adam in mundum intrauit, semel tantùm hominem inquinat: vnde & baptismus qui contra eam principaliter ordinatur, iterari nõ debet. Hoc etiam commune est, ꝙ ex quo res aliqua semel consecrata est, quandiu manet, vlterius consecrari non debet: nec consecratio inefficax videatur. vnde cum baptismus sit quædam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma. Per quod excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium. *Exclusa error varia.*

Super cap. 59.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de sacramentis in generali, incipit de vnoquoque singillatim determinare, ostendendo vniuscuiusque proprium effectũ & materiam conuenientem ex prædictis. Et primò de baptismo, deinde de aliis ordine suo in cap. sequentibus. Quantum ad primum ponit quinque conclusiones. Prima est, baptismum oportet talem virtutem habere, quòd & peccatum originale & omnia peccata actualia commissa tollat. probatur, baptismus est spiritualis generatio, ergo &c. probatur consequentia: quia generatio rei viuentis est mutatio de non viuente ad vitam: vita autem spirituali homo priuatus est in sua origine per peccatum originale, & adhuc quæcunque peccata sunt addita, abducunt à vita.

Baptismus est spiritualis generatio.

ADVERTE quòd in ista propositione, baptismus est spiritualis generatio, potest esse prædicatio per causam, si per generationem spiritualem intelligamus ipsam tantùm iustificationem interiorem. est enim sensus quòd per baptismũ causatur spiritualis generatio, quæ est mutatio de non viuente spirituali ad spirituale viuẽs: vnde dictũ est in præcedenti cap. quòd spiritualis generatio est per baptismum. potest etiam esse essentialis prędicatio: quia cũ baptismus sit ipsa absolutio corporalis per quam causatur gratia, & remouetur peccatum: potest dici ese mutatio quædam de non viuente spiritualiter ad viuentem, secũdum quòd ablutio passiuè sumitur. dicimus enim cum quis baptizatur, quòd regeneratur, sicut cum materia disponitur sue cessiuè ad susceptionem formæ hominis, dicimus quòd homo generatur, ipsam alterationem præcedentẽ introductionem animæ, generationem vocãtes. hanc conclusionem disputat san. Th. 3. q. 69. & 4. d. 4. q. 2. ar. 1. Secunda conclusio est, baptismus conuenienter in aqua cõfertur per verbum Dei sanctificata. probatur: quia signum sacramẽti sensibile congruum debet esse ad repræsentandum spiritualem sacramenti effectum, fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius & conuenientius fit per aquam.

De aqua ex qua fuit mare Rubrum.

AD EVIDENTIAM huius conclusionis attendendum ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 66. ar. 3. & 4. Item 4. Sent. d. 3. q. 1. ar. 3. quod per aquam hic intelligitur naturalis aqua elementaris, & ideo aqua rosacea non est conueniens materia baptismi: quia non est vera aqua: sed liquor rosæ resolutus, & similiter equa alchimica.

Non aperteria baptismi, non oportet esse simplicem omnino, sed quantumcunque fuerit transmutata, dummodo nõ soluatur species aquæ, in ea potest fieri baptismus. vnde potest cum lixiuio bapti zari, & cum aquis sulphureorũ balneorum: quia tales aquæ non incorporantur aliquibus corporibus mixtis: sed solùm alterationem quandã recipiũt ex hoc quòd per aliqua corpora transeunt. Itẽ in brodio potest fieri baptismus, nisi fortè facta sit tanta resolutio corporum lixatorum aqua, quòd liquor plus habea de aliena substãtia quàm de aqua, quod ex spissitudine perspici potest. Imò etiam si ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus, sicut & in aqua quę exprimitur ex luto.

vel aquam tertia sacra quæ vtima forma sit, esse omnino sim plicem.

ATTENDENDVM secundò, quod aquam quæ est materia baptismi, non oportet esse simplicem omnino, sed quantumcunque fuerit transmutata, dummodo nõ soluatur species aquæ, in ea potest fieri baptismus. vnde potest cum lixiuio bapti zari, & cum aquis sulphureorũ balneorum: quia tales aquæ non incorporantur aliquibus corporibus mixtis: sed solùm alterationem quandã recipiũt ex hoc quòd per aliqua corpora transeunt. Itẽ in brodio potest fieri baptismus, nisi fortè facta sit tanta resolutio corporum lixatorum aqua, quòd liquor plus habea de aliena substãtia quàm de aqua, quod ex spissitudine perspici potest. Imò etiam si ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus, sicut & in aqua quę exprimitur ex luto.

A qua fuit verbũ Dei baptizare, & ideo à Ioãne, & à Christo, & familiares.

ATTENDENDVM tertiò, quod aqua secundum suam speciem fuit à verbo Dei sanctificata, quando aquã Iordanis dũ baptizaretur à Ioanne, tetigit illam enim aquam rangendo, dedit vim regeneratiuam toti speciei aquæ, eam baptismi sacramentum instituens. propter hoc dicitur hic quod baptismus cõuenienter confertur in aqua per verbum Dei sanctificata.

Per verbũ Dei baptizare, & ideo à Ioãne, & à Christo, & familiares.

ADVERTENDVM quartò, quod licet aliqua alia corpora aliquando assumantur ad abluendum, sicut oleum & vinũ, tamen non habẽtur in communi vsu ablutionis, nec ita bene abluunt sicut aqua, nec ita communiter inueniuntur in omnibus partibus mundi sicut aqua. propterea inquit sanctus Thomas quod fœditatis ablutio in rebus corporalibus per quam significatur ablutio à peccatis, quæ fit per baptismum, conuenientius & facilius fit per aquam. Tertia conclusio est: per baptismum non solùm peccata tolluntur, quæ sunt spirituali vitæ cõtraria, sed etiam omnes peccatorum reatus, abluendo scilicet à culpa, & ab omni reatu pœnæ absoluendo. probatur: quia quod generatur, priorem formam amittit, & proprietates ipsam consequentes, baptismus autem est spiritualis generatio. Confirmatur hoc signo, quod baptizatis satisfactio pro peccatis non iniungitur.

Baptizatis non iniungitur satisfactio.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 68. ar. 5. ad 3. quod licet baptizatis remittatur culpa & pœna, attamen eis imponenda satisfactio pro peccatis, est tamen eis imponendum vt proximis satisfaciant, si eos in aliquo læseruntiquia debet baptizatus cessare à peccando, proximum autem læsum non placatæ est peccatum. Addit quoque 69. art. 2. ad 8. quòd per baptismum non liberatur baptizatus à pœna sibi debita in iudicio humano: vnde non est iniustum suspendere latronem nouiter baptizarum, quamuis piè possent principes huic pœnam indulgere. Quarta conclusio est: baptizati si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. probatur, baptizati statim sunt idonei ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum & ad alia huiusmodi, & eis statim debetur locus congruus spiritualis vitæ, quæ est beatitudo æterna, ergo &c. probatur assumptum, quia baptismus est spiritualis generatio, per generationem autem cum rẽ formam acquirat, simul acquirit & operationem consequentem formam, & locum ei congruentẽ, vt patet in igne: confirmatur ex communi dicto quo dicitur quòd baptismus aperit ianuam cœli.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 69. art. 7. & 4. Sent. d. 4. q. 2. ar. 2. quòd cum quis non impediatur regnum cœleste introire nisi ratione culpæ aut reatus, & per baptismũ omnis culpa & omnis reatus pœnæ tollatur, necesse est dicere baptizatum statim consequi cœleste regnum, aut in spe certa, sicut decedentes cum baptismo Christi ante eius passionem: aut in actu, sicut baptizati post Christi passionem decedentes. Quinta conclusio est: vnus homo est semel tantùm baptizandus. probatur, primò: quia vnius rei est tantùm vna generatio. secundò: quia & infectio quæ per Adam in mũdum intrauit contra quam principaliter ordinatur baptismus, semel tantùm hominem inquinat. tertiò: quia hoc commune est quòd ex quo res aliqua semel cõsecrata est: quandiu manet, vlterius consecrari non debet, nec consecratio inefficax videatur: baptismus autem est quædam hominis baptizati consecratio. Per hoc excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium.

ADVERTENDVM ex doctrina sanct. Thomæ 1. q. 66, art. 9. ad 4. quòd licet baptismus non sit reiterandus, vbi tamen dubium est an aliquis sit baptizatus, baptizari debet sub iis verbis, vt dicit Decret. Alexandri 3. Si baptizatus es, ego non te baptizo: si nondum baptizatus es, ego te baptizo, &c. non enim videtur iterari quod nescitur esse factum.

ATTENDENDVM vltimò, quòd hoc sacramẽtum est simpliciter & absolutè necessarium, ita videlicet quòd sine ipso aut actu accepto aut in proposito existente quis saluari non potest. Quanuis autem quidam recẽtiorum dicant parvulos absque baptismo decedentes etiam in vtero materno existentes in fide parentum saluari posse, aliquo sensibili signo facto, puta signo crucis, aut aliquo huiusmodimõ puto tamen illud bene dictum esse, tum propter verbum Domini dicentis: Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. tum quia hoc videtur esse contra determinationem innocentij tertij in cap. Non vt adiuncto præceden. cap. Debitum. extra de bapt. Accedit quoque quòd est contra doctrinam sancti Thomæ 3. q. 68. art. 3. & 4. Sent. dist. 41. q. 3. Non obstat autem quòd in veteri lege tempore circuncisionis si puer ante octauum diem decedebat, saluabatur in fide parentũ, dato quòd circuncisus non esset. Dicitur enim quòd saluabatur in fide parentum: quia vt dicitur à sancto Thoma 4. dist. 1. parte 2. art. 3. ad 4. de mente Hugonis de sancto Victore, isti valebat remedium quod ante circuncisionem fuerat: quia adhuc efficaciam habebat. idem videtur velle 3. parte q. 70. ar. 3. ad vlt. modò non sic est in noua lege, in qua præcedent a remedia amplius efficaciam non habent. Si autem ponatur adhuc, quòd tunc aliquod tempus esset in quo nullum remedium esset contra peccatum, quod videtur inconueniens: Dicitur primò, quòd nunquam homini nato deest remedium contra peccatum: quia & materia baptismi, scilicet aqua, de facili haberi potest, & vnusquisque in casu necessitatis potest baptizare, etiã fœmina: & sic antequam infans moriatur, ei potest remedium salutis adhiberi. Dicitur secundò, quòd iis qui nondum sunt nati, non est inconueniens, si remedium contra peccatum adhiberi non potest: quia vt dicitur 3. q. 68. ar. 11. ad 1. & 4. Sent. d. 6. ar. 1. q. 1. ad 1. hoc nõ est ex defectu diuinæ misericordiæ, sed quia nondum nati nũ sunt capaces remedij communiter omnibus exhibiti. non enim possunt subiici operationi ministrorum ecclesiæ per quos tale remediũ ministratur, eum vitam per se cum aliis hominibus non ducãt, possunt tamen in vtero per diuinam operationem sanctificari. Iterum instetur: quia pueri possunt in maternis vteris fieri martyres, si propter Christum occidantur: & sic videtur quòd etiam ipsis aliud remedium salutis exhiberi possit: Respondetur quòd non est simile: quia actio inferentis mortem huiusmodi infantibus, eos attingit: nulla autem actio ministri ecclesiæ ad eos potest attingere &c.

De confirmatione. Caput 60.

Idẽ 3. par. q. 72. & 4. sen. d. 7.

PERFECTIO autem spiritualis roboris in hoc propriè consistit, quòd homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscunque: nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem. Fortitudo enim inordinatũ timorem repellit. sacramẽtum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem: & quia pugnantes sub aliquo principe eius insignia deferunt: hi qui confirmationis sacramẽtum suscipiunt, signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnauit & vicit. Hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quòd publicè fidem Christi confiteri non erubescant. hæc autem insignitio fit ex confectione olei & balsami: quæ chrisma vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum spiritus sancti virtus designatur, quo Christus vnctus nominatur: vt sic à Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. In balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur: quam necesse est habere eos qui inter mundanos conuersantur, ad fidem Christi publicè confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiæ finibus producti. Conuenienter etiam hoc sacramentum à solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus Christiani. nam & apud secularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam ascribere: vt sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur ascripti. Vnde & eis manus imponitur, ad designandam deriuationem virtutis à Christo.

Super cap. 60.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de sacramento baptismi, de sacramento confirmationis determinat: & ponit tres conclusiones. prima est: Conuenienter qui sacramentũ suscipiunt confirmationis, signum crucis in fronte quo Christus pugnauit & vicit, suscipiunt. Quòd conuenienter suscipiãt tale signum, probatur: quia sacramentũ hoc quo spirituale robur ad confitendũ absque timore fidem Christi regenerato cõfertur, cum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorẽ: pugnantes autem sub aliquo principe eius insignia deferũt. Quòd verò conuenienter in fronte suscipiant, probatur: quia hoc sit in signum quòd publicè fidem Christi confiteri non erubescãt.

Quare confirmatis fit signum crucis in fronte.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 72. art. 9. & 4. Sent. d. 7. q. 3. art. 3. quòd homo potest impediri à libera confessione nominis Christi, & propter timorem, & propter verecundiam. vtriusque autem horum in fronte maximè signum apparet, tum propter propinquitatem imaginationis ex qua passiones huiusmodi proceduut, tum quia spiritus directè à corde ad frontẽ ascendunt. vnde verecundati rubent, timentes autem pallescunt: & ideo cum sacramentum cõfirmationis detur ad liberam confessionẽ nominis Christi, conuenienter in fronte vnguntur confirmati: & hæc est ratio quæ hic tangitur. Secunda conclusio est, Rationabiliter fit hæc insignitio ex confectione olei & balsami, quod chrisma vocatur. probatur: quia per oleũ spiritus sancti virtus designatur, quo Christus vnctus nominatur. vt sic à Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. in balsamo verò propter odoiem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conuersantur, ad fidem Christi publicè confitendam.

A postolis in exhibitione chrismatis fuit quandoque non fuit.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. pãrte q. supradicta, art. 2. & 4. Sentẽ. supradicta dist. q. 1. art. 2. quòd licet Christus vsus chrismate non fuit in confirmatione, tamen secundũ Dionysiũ in 4. ca. eccle. hierarchiæ, Apostoli aliquando vsi sunt chrismate in exhibitione huius sacramenti, quando nõ aderat visibile signum descensus spiritus sancti super eos qui. bus per eos impositio manuum facta fuerat. quando autem ali quod sensibile signum miraculosè aderat talis descẽsus spiritus sancti, puta ignis, aut aliquid huiusmodi, non vtebãtur chrisma tequia illa visibilis apparitio supplebat locum elementi visibi-

Sacramen tum confir mationis à solis pontificibus ex officio con fertur. Vtr etiam simplex sacerdos ex Papæ cum missione hoc possit.

sit. Tertia conclusio est, Conuenienter hoc sacramentum à solis sanctificibus confertur. probatur, quia illi sunt quodammodo duces exercitus Christiani, in seculari autem militia ad ducem exercitus pertinet quosdam eligendo ad militiam asscribere. Confirmatur hoc signo, quia eis manus imponitur ad desiguandam deriuationem virturis à Christo.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ tertia quæstione septuagesimasecunda, articulo vndecimo: & quarto Sententiarum distinctione septima, quæstione tertia, articulo primo, quòd hoc quidem dicitur sacramentũ confirmationis à solis pontificibus conferri, quod est etiam explicatum in can. manus. de consec. dist. 5. & in can. quantò, de consc. intelligendum est ex officio nam per impositionem manus, Apostolis (quorum vicem gerunt episcopi) plenitudo spiritus sancti dabatur ex cõmissione verò Papæ potest etiam simplex sacerdos hoc sacramentum conferre, eò quòd Papa habeat plenitudinem potestatis ministerialis supra corpus Domini mysticũ: nec in tali commissione dicitur propriè Papa mutare ministrum huius sacramenti à Christo institutum: quia licet alicui committat vt confirmet ipsius Pꝑæ authoritate, nulli tamen simplici sacerdoti committit vt hoc ex propria authoritate & officio faciat.

Quis sit mi nister ne cessarius in sacramẽto con firma tionis.

SED tunc occurrit dubium: Cùm enim ad integritatem sacramenti requiratur conuenientia ministri, vt est de mente sancti Thomæ quarto distinctione septima, quæstione secunda, articulo primo, quæstione prima ad primũ: quæritur quis sit minister necessarius in sacramento cõfirmationis. Si episcopus, ergo non poterit Papa alteri quàm episcopo confirmationis collationem committere: quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti integritatem pertinet. Si simplex sacerdos, ergo hic malè dicitur quòd à solis pontificibus confertur. Respondetur quòd dupliciter possumus loqui de ministro necessario, scilicet aut cui soli potest conuenire absolutè vt sacramentum ministret: aut cui soli cõuenit ordinariè & ex officio. Si primo modo loquamur, sic sacerdos absolutè loquẽdo est necessarius minister confirmationis, vt declarat sanctus Thomas quæst. & art. præallegatis. à solo enim sacerdote conferri potest, siue ex officio, siue ex commissione superioris conferatur. Ratio autẽ sancti Thomæ in quarto Sententiarum est, quia omnis operatio sacramentalis in corpus Christi mysticum, per quã gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum, cum gratia sacramentalis descendat in corpus mysticum à capite: & ideo cum inferior sacerdote non habeat perficere corpus Domini verum, ei operatio sacramentalis committi nõ potest. Et sic patet quòd argumentum non procedit: quia dicimus quòd neque sacerdos simplex, neque sacerdos episcopus est necessarius minister huius sacramẽti, sed sacerdos absolutè & indistinctè. Si verò loquamur secũdo modo, sic solus episcopus est minister necessarius, vnde cum infertur, ergo Papa non poterit collationem alteri quàm episcopo committere, negatur consequentia. Cùm autem probatur: quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti pertinet integritatem: Dicitur quòd hoc vtique verum est loquendo de pertinentibus ad integritatẽ sacramenti ex institutione Christi: sed tunc negatur quòd episcopus sit de integritate huius sacramenti. licet enim sit minister necessarius cui hoc sacramentum conferre cõuenit ex officio, non est tamen absolutè necessarius vt patuit, cum alteri etiam possit ex commissione conuenire, & sic non pertinet ad absolutam integritatem sacramenti, sed tãtùm ad integritatem sacramenti ordinatè collati: vnde & Gregorius quandoque permisit vt presbyteri confirmarent, vt patet in can. peruenit, dist. 85. Hoc etiam tenet glo. in can. manus. de consec. dist. 5.

Virũ Papa possit aliquid circa sacramenta statuere tanquã necessariũ sacramẽto

VTRVM autem Papa possit aliquid circa sacramenta statuere tanquam necessarium sacramento, ita quòd absq; illo non conferatur verum sacramentum, videtur secundum doctrinam sancti Thomæ dicendũ quòd non, loquendo de eo quod est tantum sacramentum. Nam 3. q. 64. ar. 2. postquam determinauit omnia sacramenta à solo Deo instituta esse, in respõsione ad primum dicit, quòd illa quæ aguntur in sacramentis instituta per homines, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandã pertinent solennitatem. nec valet glossare vt glossat Capreolus in 4. di. 7. quòd intelligit de institutis per homines inferiores Papa, non autem de institutis per Papam: quia subiungit in illa responsione quòd ea quæ sunt de necessitate sacramenti, sunt institura ab ipso Christo, qui est Deus & homo: & quòd illa tradita sunt ecclesiæ ex familiari Apostolorum traditione. ex quibus verbis videtur excludere omnes homines ab institutione eorũ quæ sunt de necessitate sacramentorũ. Nec obstat quòd ipse tenet in 4. dist. 40. gradus consanguinitatis impedientes matrimoniũ posse taxari ab Ecclesia vsque ad quartum gradum, ita quòd de necessitate sacramenti est vt contrahentes in nullo illorum gradum sibi attingat: quia vt ipsemet ibidem dicit quæstione prima, articulo quarto ad 2. matrimoniũ nõ est tantum sacramentum, sed etiã in officium naturæ. sicut autẽ cõtractus & officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus & officia spiritualia lege ecclesiæ. Ex quibus verbis patet quòd Papa non determinat gradus consanguinitatis matrimonium impedientes, inquantum matrimonium est sacramentum: sed inquãtum est quidam contractus, & est in officium naturæ.

EX prædictis patet argumenta Durandi apud Capreolũ loco præallegato procedentia ex hoc quod Papa non potest mutare formam sacramẽti mutare, non procedere contra nos: quia nõ dicimus dum Papa committit simplici sacerdoti collationem sacramenti confirmationis, quod mutet ministrum necessarium simpliciter & absolutè ad hoc sacramentum, cum talis minister sit indistinctè sacerdos, & hic non fiat mutatio de sacerdote in non sacerdotẽ, sed quod collationẽ huius sacramenti conueniẽtem vni scilicet episcopo ordinariè & ex officio alteri imponit, habenti tamen quod est de necessitate sacramenti simpliciter.

ADVERTENDVM quod hoc sacramentum non est simpliciter necessarium, sed ad bene esse, verumtamen contemptus esset periculosus: vt dicit san. Tho. in quarto.

De Eucharistia. Cap. 61.

Idem 3. q. 73. ar. 3. & 4. sent. dist. 8.

SICVT autẽ corporalis vita materialiamento indiget nõ solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones cõtinuas dissoluatur, & eius virtus depereat: ita necessarium fuit in spirituale alimẽtum habere quo regenerati & in virtutibus conseruẽtur, & crescant. Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, cõgruũ fuit nobis tradi (vt dictũ est) huiusmodi spirituale alimentum sub speciebus illiarũ rerũ quibus homines communius ad corporale alimẽtum vruntur. huiusmodi autem sunt panis & vinum: & ideo sub speciebus panis & vini hoc traditur sacramentum. Sed considerandum est, quòd aliter generans generato conjungitur, & aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato coniungi, sed solùm secundum similitudinem & virtutem: sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi: vnde vt corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio: atque aliter in hoc eucharistiæ sacramento, quod est spirituale alimentum. In baptismo enim continetur verbum incarnatum solùm secundum virtutem: sed in eucharistiæ sacramento confitemur ipsum secundum substãtiam contineri. Et quia complemẽtum nostræ salutis factum est per passionem Christi & mortem, per quam eius sanguis à carne separatus est: separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, & sanguinis sub specie vini: & sic in hoc sacramento, passionis dominicæ memoria & repræsentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit Ioan. 6. Caro mea verè est cibus: & sanguis meus verè est potus.

Super cap. 61.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de sacramento confirmationis, incipit de sacramento eucharistiæ determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quæ sit huius sacramenti necessitas & quæ sit eius materia. Secundò qualis ista materia esse debeat, cap. 69. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem circa hoc sacramentum. Secundo respondet obiectionibus quæ in contrarium adducũtur, capite sequenti. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones. Prima est: Necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati in virtutibus conseruentur, & crescant. probatur, quia & corporalis vita materiali indiget alimento, non solùm ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissoluatur, & eius virtus depereat.

Secunda

Secunda conclusio est: conuenienter sacramentum hoc sub speciebus panis & vini traditur. Probatur, quia conuenienter huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum vtuntur, cum spirituales effectus sub similitudine visibilium congruenter nobis tradantur, huiusmodi autem sunt panis & vinum. Tertia conclusio est: in eucharistiæ sacramẽto ipsum verbum incarnatum secundum substantiam continetur: probatur: quia alimentum spirituale oportet nobis secundum substantiam coniungi, sicut in baptismo coniungitur tantùm per virtutẽ. declaratur hoc ex differenti coniunctione generantis ad genitũ, & nutrimenti ad nutritũ: quia videlicet generans non oportet secundũ substantiã, scilicet completam, generato coniungi, sed tantum secundum similitudinem & virtutem: alimẽtum verò oportet secundum substantiam coniungi.

Quarta conclusio est: cõuenienter separatim nobis traditur sacramentum corporis Christi sub specie panis, & sanguis sub specie vini. probatur, tum quia habetur memoria & repræsentatio passionis dominicæ per quam eius sanguis à carne separatus est, tum quia sic impletur quod Dominus dixit Ioan. 6. Caro mea &c.

ADVERTENDVM est quòd huius sacramenti susceptio non est absolutè de necessitate salutis, sed est tantùm de ecclesiæ institutione, vt semel in anno sumatur.

De errore infidelium circa Eucharistiæ sacramentum.

Caput 62.

SICVT autem Christo proferẽte hæc verba, quidam discipulorum turbati sunt dicẽtes, Durus est hic sermo: quis potest eũ audire? ita & contra doctrinam ecclesiæ insurrexerunt hæretici veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento nõ realiter esse corpus & sanguinem Christi, sed significatiuè tantum: vt sic intelligatur quod Christus dixit demonstrato pane: Hoc est corpus meum. ac si diceret, hoc est signũ vel figura corporis mei: secundum quem modum & Apostol. dixit 1. Cor. 10. Petra autẽ erat Christus, id est Christi figura. & ad hunc intellectum referunt quicquid in scripturis inuenitur similiter dici. Huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui de sui corporis comestione & sanguinis potatione, vt scandalum discipulorum ꝙ ortum fuerat, sopiretur, quasi seipsum exponẽs dixit: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. quasi ea quæ dixerat, non ad literam, sed secundum spiritualẽ sensum intelligẽda essent. Inducuntur etiã ad dissentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc ecclesiæ doctrinã sequi videntur: propter quas hic sermo Christi & ecclesię durus eis apparet. Et primò quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse vbi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localẽ, vel per cõuersionem alterius in ipsum: vt patet in igne qui alicubi esse incipit: vel quia ibi de nouo accenditur: vel quia illud de nouo apportatur. manifestum est autẽ verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse. confiteretur enim ecclesia Christum in suo corpore ascẽdisse in cœlum. videtur autem impossibile dici quòd aliquid hic de nouo conuertatur in corpus Christi. nihil enim videtur conuerti in præexistens: cum id in quod aliquid conuertitur, per huius conuersionem esse incipiat: manifestum est autem corpus Christi præxitisse: vt pote in vtero virginali conceptum: nõ igitur videtur esse possibile quòd in altari de nouo esse incipiat per conuersionem alterius in ipsum. Similiter autem nec per mutationem loci: quia omne quod localiter mouetur, sic incipit esse in vno loco, quod desinit esse in alio in quo prius fuit, oportebit igitur dicere ꝙ cũ Christus incipit esse in hoc altari in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in cœlo quò ascendẽdo peruenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca: manifestũ est autẽ hoc sacramentũ simul in diuersis altaribꝰ celebrari: nõ est ergo possibile quòd per motũ localẽ corpus Christi ibi esse incipiat. *Secũda difficultas.* Secunda difficultas ex loco accidit. nõ enim semotim partes alicuius in diuersis locis cõtinentur ipso integro permanẽte. Manifestum est autẽ in hoc sacramento seorsum esse panẽ & vinum in locis separatis. si igitur caro Christi sit sub specie panis, & sanguis sub specie vini: videtur sequi quòd Christus nõ remaneat integer: sed semper cũ hoc sacramentũ agitur, eius sanguis à corpore separetur. Adhuc, impossibile videtur quòd maius corpꝰ in loco minoris includatur. Manifestũ est autẽ verũ corpus Christi esse maioris quãtitatis quàm panis qui in altari offertur: impossibile igitur videtur quòd verũ corpus Christi totum & integrum sit vbi videtur esse panis. Si autẽ ibi est nõ totum, sed aliqua pars eius: redibit primum inconueniens, quòd semper cùm hoc sacramentũ agitur, corpus Christi per partes discerpatur. Amplius, impossibile est vnum copus in pluribus locis existere. manifestum est autẽ hoc sacramentum in pluribus locis celebrari: impossibile igitur videtur quòd corpus Christi veraciter in hoc sacramẽto contineatur. Nisi fortè quis dicat quòd secũdum aliquã particulã est hic, & secundum aliã alibi. Ad quod iterum sequitur quòd per celebrationẽ huiusmodi sacramẽti corpus Christi diuidatur in partes: cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo diuidendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quæ in hoc sacramẽto sensu percipimus. Sentimus enim manifestè & post cõsecrationẽ in hoc sacramẽto omnia accidentia panis & vini, scilicet colorẽ, saporẽ, odorem, figurã, quantitatẽ, & pondus: circa quæ decipi nõ possumus: quia sensus circa propria sensibilia nõ decipitur. huiusmodi autẽ accidẽtia in corpore Christi esse nõ possunt sicut in subiecto. Similiter etiã nec in aere adiacẽti: quia cũ plurima eorũ sint accidentia naturalia, requirunt subiectum determinatæ naturæ: nõ qualis est natura corporis humani vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere: cum accidentis esse sit inesse: accidẽtia autem cum sint formæ, indiuiduari non possunt nisi per subiectum: vnde remoto subiecto essent formæ vniuersales. relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substãtia panis & vini. est igitur ibi substantia panis & vini, & non substãtia corporis Christi: cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Tertia difficultas

Quarta difficultas accidit ex passionibus & actionibus quæ apparent in pane & vino post consecrationem sicut & ante. Nam vinum si in magna quantitate sumeretur, calefaceret & inebriaret: panis autem & confortaret & nutriret. Videntur etiam si diu & incautè seruentur, putrefieri, & à muribus comedi: comburi etiam possunt & in cinerem redigi & vaporem: quæ omnia corpori Christi conuenire non possunt: cum fides ipsum impassibilem prædicet. impossibile igitur videtur quòd corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur. Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quæ quidem sensibiliter apparet: nec sine subiecto esse potest: absurdum etiam videtur dicere quòd illius fractionis subiectum sit corpus Christi: non igitur videtur ibi esse corpus Christi: sed solùm substãtia panis & vini. Hæc igitur & huiusmodi sunt propter quæ doctrina Christi & ecclesiæ circa hoc sacramentum dura esse videtur.

Quarta difficultas.

Quinta difficultas.

Epilogus.

Super cap. 62.

POSITA veritate sacramẽti eucharistiæ, vult sanctus Thomas obiectiones hæreticorum soluere, & primò ponit ipsas obiectiones: secundò illi respondet, cap. seq. Quantum ad primũ dicit primò, quòd sicut Christo proferente prædicta verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes: Durus est hic sermo, & cæta & contra Ecclesiæ doctrinam insurrexerunt hæretici dicentes in hoc sacramento non esse realiter corpus & sanguinem Christi, sed significatiuè tantùm. vnde cum Christus dixit demonstrato pane, hoc est corpus meum, sensus est, hoc est signum & figura corporis mei: secundum quem modum etiam Apost. 1. Cor. 10. dixit: Petra autem erat Christus, & sic de aliis author. dicunt. Dicit secundò quòd huiusmodi opinionis occasionem sumunt ex verbis Domini, qui de hac re loquẽs, vt scandalum discipulorum quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens ait: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. Dicit tertiò quòd inducuntur etiam ad dissentiẽdum ex multis difficultatibus quæ ad hanc Ecclesiæ doctrinam sequi videntur. Prima est, quomodo corpus Christi in altari esse incipiat, cum manifestũ sit ipsum non semper in hoc altari fuisse. Non enim hoc videtur fieri posse per cõuersionem alicuius in corpus Christi, cum nihil in præexistens conuertatur, eò quòd id in quod aliquid cõuertitur, per huiusmodi conuersionem esse incipiat. manifestum est autem corpus Christi præextitisse. similiter nec per mutationem loci: tum quia oporteret dicere quòd cum Christus incipit esse in hoc altari, desinit esse in cœlo: tum quia nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. manifestum est autem hoc sacramẽtum simul in diuersis altaribus celebrari. Secunda est ex loco, tum quia videtur cum in hoc sacramento seorsum sint panis & vinum in locis separatis, quòd Christus non remaneat integer: quia partes alicuius semoti in diuersis locis non continentur ipso integro permanente: tum quia videtur impossibile quòd verũ corpus Christi totum & integrum sit, vbi videtur esse panis, cũ impossibile sit vt maius corpus in loco minoris includatur. tum quia hoc sacramentum in pluribus locis celebrari contingit, impossibile est autem vnum corpus in pluribus locis existere.

Tertia difficultas est ex iis quæ in hoc sacramento sensu percipimus. omnia enim accidentia panis & vini sentimus: huiusmodi autem neque in corpore Christi esse possunt, sicut in subiecto, nec in aere: quia cum plurima eorum sint naturalia, requirunt subiectum determinatæ naturæ. neque possunt per se existere, cum accidentis esse sit inesse, & accidentia indiuiduari non possint nisi per subiectum: ex quo relinquitur quòd sint in substantia panis & vini, & consequenter quòd ibi non sit substantia corporis Christi, cum impossibile videatur duo corpora esse simul. Quarta est ex passionibus & actionibus quæ apparent in pane & vino post consecrationem sicut ante: quia si vinum in magna quantitate sumeretur, inebriaret: & panis consumeretur & nutriret. videntur etiam putrefieri, &c. quæ corpori Christi conuenire non possunt. Quinta difficultas est ex fractione panis, quæ quidem neque sine subiecto esse potest, neque corpus Christi eius subiectum esse potest.

Solutio præmissarum difficultatum, & primò quo ad conuersionem panis in corpus Christi.

Caput 63.

Cum modestia se præparat responsurum prædictis primo ad primam difficultatem.

DICIT autẽ diuina virtus sublimius & secretius in hoc sacramẽto operetur, quàm ab homine perquiri possit: ne tamen doctrina Ecclesiæ circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quòd omnis impossibilitas excludatur.

Primo igitur occurrit cõsideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat. impossibile autem est quòd hoc fiat per motum localem corporis Christi: tum quia sequeretur quòd in cœlo esse desineret, quandocunque hoc agitur sacramentum: tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in vno loco: cum vnus motus localis nonnisi ad vnum terminum finiatur: tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. consecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborũ. relinquitur ergo dicẽdum quòd verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quòd substãtia panis conuertitur in substantiã corporis Christi: & substantia vini in substantiam sanguinis eius.

Exclusio erroris.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionẽ tam eorum qui dicunt substantiã panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramẽto existere, quam etiam eorum qui ponunt substantiã panis in nihilum redigi, vel in primã materiam resolui. Ad vtrunq; enim sequitur ꝙ corpus Christi in hoc sacramẽto esse incipere non posset nisi per motum localem: quod est impossibile, vt ostensum est. Præterea si substãtia panis simul est in hoc sacramẽto cum vero corpore Christi, potius Christo dicẽdum fuit: hic est corpus meũ: quàm hoc est corpus meum: cum per hic, demõstretur substantia quæ videtur: quæ quidem est substantia panis, si in sacramẽto cum corpore Christi remaneat. Similiter impossibile videtur esse ꝙ substãtia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primò creata iam in nihilum rediisset ex frequẽtatione huiusmodi mysterij. Nec est decens vt in sacramẽto salutis diuina virtute aliquid in nihilum redigatur. Neque etiã in primam materiam substãtiam panis est possibile resolui: cum materia prima sine forma esse nõ possit: nisi fortè per materiam primam prima elemẽta corporea intelligantur: in quæ quidẽ si substantia panis resolueretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cum elementa corporea sensibilia sint. esset etiam ibi localis trãsmutatio & corporalis alteratio contrariorum, quæ instanea esse non possunt. Sciendum tamen est quòd prædicta conuersio panis in corpus Christi, alteriusmodi est ab omnibus conuersionibus naturalibus. Nam in qualibet conuersione naturali manet subiectum in quo succedunt sibi diuersæ formæ, vel accidentales, sicut cum album in nigrum conuertitur: vel substantiales, sicut cum aer in ignem: vnde conuersiones formales nominantur: sed in conuersione prædicta subiectum transit in subiectum, & accidentia manent: vnde hæc cõuersio substantialis nominatur. Et quidem qualiter hæc accidentia maneãt, & quare, posterius perserutandum est. Nunc autẽ considerare oportet quomodo subiectũ in subiectum vertatur: quod quidẽ natura facere non põt. Omnis enim naturæ operatio materiã præsupponit, per quã subiecta indiuiduantur: vnde natura facere nõ potest quòd hæc substãtia fiat illa: sicut quòd hic digitus fiat ille digitus: sed materia subiecta est virtuti diuinæ, cũ per ipsam producatur in esse: vnde diuina virtute fieri põt quòd hæc indiuidua substãtia in illã præexistentẽ cõuertatur. sicut enim virtute naturalis agentis cuius operatio se extẽdit tantùm ad immutationem formæ, & existentia subiecti supposita, hoc totum in illud totum cõuertitur secundum variationẽ speciei & formæ, vt pote hic aer in hũc ignem generatum: ita virtute diuina, quæ materiã non præsupponit, sed eam producit, hæc materia cõuertitur in illã: & per consequens hoc indiuiduum in illud. indiuiduationis enim principiũ materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autẽ manifestum est quòd in conuersione prædicta panis in corpus Christi, non est aliquod subiectum commune permanens post conuersionem, cum transmutatio fiat secundum primum subiectum, quod est indiuiduationis principium: necesse est tamen aliquid remanere vt verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum, quæ quidem verba sunt huius cõuersionis significatiua & tactiua: & quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, vt ostensum est: necesse est dicere ꝙ maneat id quod est præter substantiam panis: huiusmodi autem est accidens panis: remanent igitur accidentia panis etiam post conuersionem prædictam. Inter accidentia verò quidam ordo considerandus est. nam inter omnia accidentia propinquius inhæret substantiæ quantitas dimensiua: deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante: sicut color mediante superficie: vnde & per diuisionem quantitatis per accidens alia accidentia diuiduntur. Viterius autem qualitates sunt actionum & passionum principia, & relationum quarundam: vt sunt pater & filius, & dominus, & seruus, & alia huiusmodi. Quædam verò relationes immediatè ad quantitates sequuntur: vt maius & minus, duplum & dimidium, & similia. Sic igitur accidentia panis post cõuersionem prædictã remanere ponendũ est, vt sola quantitas dimensiua sine subiecto subsistat, & in ipsa qualitates fundentur sicut in subiecto: & per consequens actiones, passiones, & relationes. Accidit igitur in hac conuersione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet: in quibus substãtia manet vt mutationis subiectum, accidentia verò variantur: hic autem econuerso accidens manet, & substantia transit. huiusmodi enim conuersio non potest propriè dici motus, sicut à naturali consideratur vt subiectum requirit: sed est quædam substantialis successio: sicut in creatione est successio esse & non esse, vt in secundo* dictum est. Hæc igitur est vna ratio quare accidens panis remanere oporteat, vt inueniatur aliquod manens in conuersione prædicta. Est autem & præter hoc aliud necessarium. Si enim substãtia panis in corpus Christi conuerteretur, & panis accidentia transirent: ex tali conuersione nõ sequeretur quòd corpus Christi secundũ suam substãtiam esse: vbi prius fuit panis. nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum: sed cùm quantitas dimẽsiua panis remanet post conuersionem per quam panis hunc locũ sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata fit corpus Christi sub quantitate dimensiua panis, & per consequens locum panis quodãmodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. Possunt & aliæ rationes assignari, & quantum ad fidei rationem, quæ de inuisibilibus est, & quantum ad meritum, quod circa hoc sacramẽtum tantò maius est, quantò inuisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidẽtibus occultato propter commoditatẽ & honestiorem vsum sacramẽti. esset enim horrori sumentibus, & abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie à fidelibus sumeretur. vnde sub specie panis & vini quibus homines communius vtuntur ad esum & potum, corpus Christi proponitur ad manducandum, & sanguis potandus. *Super cap. 63.*

Exclusio erroris.

Qualis sit cõuersio in hoc sacramento.

ANNVMERATIS difficultatibus contra veritatẽ sacramenti eucharistiæ, accedit sanctus Thomas ad earum dissolutionem eo ordine quo sunt propositæ, præmittens quòd licet diuina virtus sublimius & secretius in hoc sacramento operetur, quàm ab homine perquiri possit, ne tamẽ circa hoc ecclesiæ doctrina infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quòd omnis impossibilitas excludatur. Ex quibus verbis datur intelligere sanè. Tho. maximas esse difficultates quæ circa hoc sacramentum emergunt, & quòd non oportet laborare ad eius manifestam intelligentiam, sed conandum est ad intelligendum quomodo nulla in ipso impossibilitas inueniatur.

AD primam itaque difficultatem dicit primò, quòd vtique impossibile est vt corpus Christi incipiat esse sub hoc sacramẽto per motum localem, tum quia in cœlo desineret esse quãdocunque agitur sacramentũ, tum quia non posset hoc sacramentum agi simul nisi in vno loco, tum quia motus localis instãtaneus esse non potest, cõsecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborum. Dicit secundò, quòd hoc fit per conuersionem substantiæ panis in substantiam corporis Christi, & substantiam vini in substantiam sanguinis eius.

Dicit tertio, quòd ex hoc apparet falsam esse opinionem tam dicentium substantiam panis simul cum substãtia corporis Christi in hoc sacramento existere, quàm ponentium illam in nihilum redigi, vel in primam materiam resolui, tum quia ad vtrumque sequitur quòd corpus Christi in hoc sacramento incipere esse non posset nisi per motum localem, tum quia secundum primam opinionem Christo potius dicendum fuit, hic est corpus meum, quàm hoc est corpus meum: quia demonstraretur substãtia panis quæ videtur, tum quia secundum opinionem secundam multum de materia primò creata iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterij, quod non decet fieri in sacramento salutis: tum quia secundum tertiam opinionẽ oporteret aut materiam primam esse sine forma, si intelligeretur fieri resolutio in ipsam, aut si intelligeretur fieri in prima elemẽta corporea, necesse esset hanc resolutionẽ percipi sensu, & etiam ibi esse localem transmutationẽ & corporalem alterationem contrariũ, quæ instantanea esse non possunt. Dicit quartò, quod ista cõuersio est alterius modi ab omnibus cõuersionibus naturalibus, quia in qualibet alia manet subiectũ in quo succedunt sibi diuersæ formæ vel accidẽtales vel substantiales, vnde cõuersiones formales nominantur: in hac autem subiectum trãsit in subiectũ, & accidentia manent: vnde substantialis conuersio nominatur.

Dicit quintò, quòd natura quidẽ facere non potest quod hęc substãtia fiat illa, vt hic digitus fiat ille digitus: cum operatio naturæ materiam præsupponat per quam substãtia indiuiduatur, sed bene hoc diuina virtute fieri potest, cũ materia illi subiiciatur, eò quod per ipsam producatur in esse. Declaratur, quia sicut virtute naturalis agentis cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formæ suppositæ subiecti existentia, hoc totũ in illud totum cõuertitur secundũ variationẽ formæ, vt hic aer in hunc ignem generatum: ita virtute diuina quæ materiam nõ præsupponit, sed eã producit, hæc materia conuertitur in illam, & consequenter hoc indiuiduum in illud, cum principium indiuiduationis sit materia. Dicit sextò, quod cum in hac conuersione non sit aliquod subiectum commune permanens post cõuersionem, & tamen necesse sit aliquid remanere, vt verum sit quòd dicitur, hoc est corpus meũ, quę sunt verba huius conuersionis significatiua & factiua, necesse est dicere quòd accidentia panis remaneant. Dicit septimò, quod cũ inter omnia accidẽtia propinquius inhæreat substantiæ quantitas, deinde qualitates sint in substantia mediante quantitate, deinde actiones, passiones, & relationes quædam: sic accidẽtia panis post conuersionẽ remanere ponendũ est, vt sola quãtitas dimensiua sine subiecto subsistat, in ipsa verò qualitates fundẽtur sicut in subiecto, & per cõsequens actiones, passiones, & relationes. Dicit octauò, quod hæc conuersio nõ propriè potest dici motus sicut à naturali cõsideratur, vt subiectum requirit, sed est quædam substãtialis successio, sicut in creatione est successio esse & non esse. Dicit nonò, quòd ex prædictis habetur vna ratio quare accidentia panis remanere oporter, scilicet vt inueniatur aliquid manens in conuersione prædicta. Dicit decimò, quod huius aliæ etiam rationes sunt. Vna est, quia aliàs non sequeretur corpus Christi secũdum substantiam esse vbi prius fuit panis, quia nulla relinquerete habitudo corporis Christi ad locum prædictum: sed manente panis quantitate dimensiua, fit corpus Christi sub quantitate dimẽsiua panis, & per cõsequens locum panis quodãmodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. Alia est, quia meritũ fidei quæ de inuisibilibus est, tantò maius est circa hoc sacramentũ, quantò inuisibilius agitur corpore Christi sub accidẽtibus panis occultato. Tertia est, quia sic est cõmodior & honestior vsus sacramenti, dum scilicet sub specie panis & vini, quibus homines communius vtuntur ad esum & potum corpus Christi proponitur manducandum, & sanguis potandus.

Quomodo corpus Christi sit incipiat esse sub specie panis.

AD euidentiã primi dicti cõsiderandũ est, quòd nõ dicimus corpus Christi sic incipere esse sub sacramẽto siue sub speciebus panis, quasi incipiat localiter, propriè, & circũscriptiuè à dictis accidẽtibus cõtineri, sicut locatũ cõtinetur à loco. nõ enim ad corpus Christi cõparãtur propriè sicut locus ad locatũ, sed quia incipit esse sub illis, sicut substantia sub accidẽtibus continetur, esse. nõ quidẽ sibi inhærentibus, sed separatis, prius autẽ inhærentibus substãtiæ cui hæc substãtia succedit: vnde respectu corporis Christi ad huiusmodi accidentia sub quibus cõtinetur, non potest propriè quidẽ dici respectus de genere vbi, qui est locati ad locum: habet tamen (vt dicitur 4. d. 10. q. 1. ar. 2 q. 1. ad primum) aliquã eius similitudinẽ, inquantũ esse in loco est esse in aliquo separato extra substantiã suã, quod nõ est causa eius: habet etiã & similitudinẽ respectus de genere habitus, inquantũ illæ species dicuntur à sanctis quasi cooperimentum corporis Christi.

AD euidentiã secũdi dicti considerãdũ est primò, quod conuenienter ex eo ꝙ corpus Christi nõ incipit esse sub sacramẽto

Conuenies per motum localē, infert sanc. Ti p. oportere hoc esse per conuersionem tuā, antiæ panis in ipsum; quia duobus tantum modis possumus intelligere corpus Christi esse simul cum dimensionibus panis, aut scilicet manēte substātia panis illis dimensionibus coniuncta, ita quòd corpus Christi simul diceretur esse cum substantia panis, sicut duo corpora dicuntur simul esse in eodem loco, quo modo Christo ingrediente ad discipulos ianuis clausis simul erant corpus Christi & ianua: aut transeunte substantia panis, & sub eius dimensionibus substantia corporis Christi succedente. Primum non potest esse nisi per motum localem corporis Christi accidentis ad locum panis, sicut accessit ad ianuas, quia corpus existens in vno loco nō potest occupare locum corporis existentis in alio loco, nisi ad illum locum localiter moueatur, cum idem corpus non possit esse simul in pluribus locis. Secundum autem esse nō potest, nisi substantia panis in subsistentiam corporis Christi conuertatur, quia si annihilaretur panis substantia, aut in aliam substantiam conuerteretur, nulla esset ratio quare corpus Christi manens in cœlo deberet sub dimensionibus panis contineri. Si ergo secundum ea quæ fides tenet, non possit dici corpus Christi incipere esse in sacramento per motum localem ipsius corporis Christi, cum proprium locū nō derelinquat, relinquitur oportere dici quòd incipiat esse in sacramento per conuersionem substantiæ panis in ipsum.

Conuersio per motum localem, non est necessaria.

Quomodo dicta cōuersio est causa q̄ Christi corpus sit in sacramento.

CONSIDERANDVM secundò, quòd hoc non sic est intelligendum, vt Scotus arbitratur nos intelligere, quasi dicta conuersio sit corpori Christi formalis ratio essendi in sacramento, cum transeunte conuersione remaneat in sacramento corpus Christi, sed quia effectiuè & fundamentaliter dicta conuersio huiusmodi existentiam siue præsentialitatem causat, sicut generatio ignis ex lignis est causa aliquo modo q̄ ignis sit vbi prius erat ligna. facit enim dicta conuersio primum ipsius terminū succedere substantiæ panis sub ipsis dimēsionibus panis remanētibus, & consequenter huiusmodi præsentiā corporis Christi ad tales dimēsiones & ad eorū locum causat. Nec est verum quod inquit Scotus, posse Deum huiusmodi relationem causare absque conuersione, cū conuersio sit causa eius tantùm in fieri. Nā quādo causa in fieri quæ est ipsa productio, est fundamentū vel ratio fundādi relationem, non potest fieri relatio absque tali productione, tanquā scilicet illius denominatiua relatiue, sicut paternitas nō pōt absque generatione alicui aduenire, vt per ipsam sit pater: sic etiā quia cōuersio est fundamentū præsentiæ corporis Christi ad species & locū panis, non pōt talis relatio illi aduenire absque huiusmodi conuersione, eo q̄ fundamentū sit de ratione relationis, inquārū dat esse relatiuū.

Vtrum per solam conuersionem substantia substantiæ absque motu localis possit corpus Christi in altari esse.

SED contra prædicta arguitur ex Scoto 4 Sent. di. 10. q. 1. a. 3. probatúrque quòd non est necesse dicere per solā conuersionem huiusmodi posse esse corpus Christi sine sui mutatione locali altari. Primò, Nō est maior repugnantia corpus Christi simul esse cum substantia panis quàm cum quantitate eius, eum non magis repugnet substantia substantiæ quàm substantia quātitati quo ad talem simultatem: sed corpore Christi existente in cœlo, potest Deus facere idem corpus simul cū quantitate panis, ergo & cum substantia eius, & per consequens sine conuersione. Secundò, vbicunque Deus potest facere substātiam naturalem non sub suo modo naturali, vel sub modo sibi oppositō, potest eā facere sub suo modo naturali: sed Deus potest facere, imò facit corpus Christi sacramentaliter, id est, non sub suo modo naturali simul in diuersis locis, ergo potest idem facere in eisdem sub modo naturali, scilicet localiter & dimensiuè, ergo nō est necessaria huiusmodi conuersio. Tertiò, Per nullam mutationē per se, habetur illud quod est posterius suo per se termino, sed præsentia corporis Christi in sacramēto est quid posterius simpliciter substantia corporis Christi, quæ est terminus per se conuersionis, ergo nō habetur per se, per illam mutationē quæ est conuersio vel transsubstantiatio. Quartò, Deus pōt facere corpus Christi præsens cū pane substantia panis manente, cū præsentia ista sit posterior substantia panis, ergo sine aliqua mutatione circa substantiam panis pōt esse noua præsentia corporis ad panem: ergo oportet dare aliā mutationem ad huiusmodi præsentiam quæ non sit substantialis; ergo per transmutationem substantialē non habetur per se ista præsentia. terminus enim eiusdem rationis cuiusmodi est præsentia, non est propriè & per se terminus duarum mutationum distinctarum secundum genus. Quintò, quod conuertitur in aliquid præexistēs, magis acquirit cōditiones eius quàm econuerso, vt patet in nutrimento; ergo ex sola cōuersione panis in corpus Christi præexistēs, magis acquirit panis conuersus præsentiam in cœlo quàm corpus Christi præsentiā speciei panis in altari. Sextò, Deus posset conuertere panē in corpus Christi, vt habens esse in cœlo; sed tunc nō haberetur corpus Christi sub specie panis ex ipsa conuersione, ergo nec nunc. Septimò, Si panis quantus cōuerteretur in corpus Christi quantum, id est, quantitas in quantitatem, & substantia in substantiam, corpus Christi quantum nō haberet vbi circunscriptiuè, quòd fuit ipsius panis, ergo ex cōuersione substantiæ in substantiam, corpus Christi non habet vbi diffinitiuè quod erat substantiæ panis, ergo &c.

Corpus Christi sub sacramento duplicē habet præsentialitatem, vnam sibi conuenientem ratione propriæ dimensionis, aliam verò ratione panis.

PRO solutione horum argumentorum præmittēdum est, quòd corpus Christi existens sacramētaliter in altari, duplicem præsentialitatē habet, vnam scilicet ad dimensiones panis sub quibus occultatur, aliam verò ad locum panis. per primā præsentiam dicimus corpus Christi sub dimensionibus panis esse, per secundam dicimus ipsum esse in loco panis. Vtraque autem harum præsentiarum conuenit sibi per conuersionem substātiæ panis in ipsum, sed prima immediatè talē cōuersionē consequitur. ex eo enim quòd substātia panis in corpus Christi conuertitur suis dimensionibus remanentibus, sequitur quòd corpus Christi substantiæ panis sub illis dimensionibus succedit. ꝙ est corpus Christi præsens fieri dimensionibus huiusmodi. Secūda aūtem præsentia conuenit sibi mediante prima. Nā quia præsens est dimensionibus, ideo præsens est loco huiusmodi dimensiones circunscribenti, qui erat locus panis. Argumēta itaque Scoti contra vtramque præsentiam adducuntur, sed facile est videre quòd contra mentem sancti Thomæ non valent. Vnde ad primum dicitur, quòd maior est falsa, corpore Christi nō deserente cœlum, & pane alibi existente. ad probationem negatur assumptum ad eūdem sensum. repugnat enim quòd substantia manens in cœlo incipiat esse simul cum substantia existente in terra, in neutra illarum mutatione facta, quia vt est de mente sanc. Tho. 4. Sen. dist. 11. q. 1. ar. 1. & 3. q. 75. ar. 2. impossibile est aliquid esse vbi prius nō fuit, nisi ipsum mutetur, vel aliquid in ipsum. quod vtique intelligitur de loco existente, nō autē de loco nouiter producto: non repugnat autem tali substantiæ vt simul sit cum quantitate substantiæ quæ in ipsam est conuersa, quia relatio inualescit potest ex mutatione vnius extremi tātùm, etiam altero extremo non mutato.

ATTENDENDVM tamen cùm dicimus vnā substantiam non mutatam à suo loco non posse simul incipere esse cum substantia in alio loco existēte, quòd hoc intelligitur supposito quòd nulla etiā alia substantia sit in ipsam conuersa: quia si ponamus (vt ponimus) substantiā panis cōuersam in substantiam corporis Christi, no inconuenit corpus Christi nō mutatum à suo loco in quo nunc est ratione propriarum dimensionum, simul esse per diuinū miraculum cū alia substātia ratione dimensionum panis in ipsum conuersi. Sicut enim miraculosè corpus Christi secundū suum esse naturale simul fuit cum alio corpore dū ad discipulos intrauit ianuis clausis, ita diuino miraculo fieri posse puto vt corpus Christi sacramētale simul incipiat esse cū alia substantia ipso nō deserente proprium locum quem habet in cœlo. Ad secundum dicitur primò quòd argumentum peccat in forma. procedit enim ex quatuor determinationibus in maiori assumitur locus singillatim pro vno determinato, & est vera propositio, quocūque enim loco singillatim ostēso, est verum quòd si in illo pōt Deus facere substantiā naturalem esse sub modo non naturali, pōt facere eandem esse in eo modo suo naturali. in minori verò sumitur locus pro pluribus locis coniunctim, in quo sensu etiā minor est vera. Nā de facto Deus facit corpus Christi modo sacramentali, qui non est modus naturalis, simul in pluribus locis esse. Dicitur secundò, quòd si argumentum ad debitam formam reducatur, formando sic minorem. In quotcunque locis simul Deus pōt facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, potest eam facere sub suo modo naturali: ipsa maior est falsa. Primum enim nullam contradictionem implicat, & ideo diuina virtute fieri potest. Secundum verò implicat contradictionem. ostensum est enim in superioribus contra Scotum implicare contradictionē quòd vnum corpus simul sit in pluribus locis localiter, & ratione propriarum dimēsionum: ideirco nullo miraculo potest fieri. Ad tertium, negatur maior, si intelligatur de primo per se termino. potest enim per mutationē per se haberi aliquid quod est posterius primo per se termino, quando & ipsum est terminus per se, sed secundariò. Nō enim vt est de mente sancti Thomæ de veri. q. 9. arti. 3. inconuenit vnius mutationis esse duos terminos ordinem quendam inter se habentes. nam videmus dealbationem simul terminari ad albedinem & similitudinem suppositō albo. Si autem intelligatur de per se termino vniuerraliter, siue scilicet primò siue secundariò, minor est falsa. Nā nec præsentia corporis Christi ad species est posterius omni termino per se, cū ipsa sit secundariò per se terminus: neque substātia corporis Christi sola est terminus talis per se trāssubstātiationis. Ad quartum, conceditur totū excepta vltima consequentia. cōcedimus enim q̄ absolutè Deus potest facere corpus Christi simul cum pane, substantia panis manente, & quòd

potest incipere esse corpus Christi præsens pani absque conuersione substātiæ panis in ipsum. Sed negatur vlterior consequentia, scilicet ergo per trāsmutationem substantialē non habetur per se ista præsentia. Ad probationem, negatur assumptum absolutè loquendo. Nam præsentia quam habet ignis ad locum suæ generationis, & præsentia quā habet ad locum qui terminat motum localem ipsius, est eiusdem rationis, & tamen vna acquiritur per generationem substantialem, alia verò per motum localem. in terminis enim extrinsecis non inconuenit idem diuersas mutationes terminare: nō inconuenit etiā idem esse terminum intrinsecum & primum vnius mutationis, alterius verò esse extrinsecū terminum & secundariū. Si autem adderetur antecedenti, nullo illorum moto ad alterum localiter, nullóque alio in substantiam alterius conuerso, negatur assumptum: & ad probationem negatur ista consequētia, ista præsentia est posterior substātia panis, ergo potest esse sine aliqua nouitate substantiæ panis aut corporis Christi. habitudo enim locati ad locum est posterior ipsā re locata, & tamen non pōt esse nouitas talis habitudinis, nisi aut ipsa re locata mutata, aut mutato loco circa ipsam. Vnde illa propositio, ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris, non habet veritatem vbi posterius per naturalem concomitātiam resultat ex priori. tunc enim nouitas in posteriori non est nisi propter nouitatē prioris, sicut non est noua risibilitas nisi propter nouitatē hominis, & non est nouitas in relatione reali nisi propter aliquam nouitatem fundamenti aut termini. Ad quintum, negatur maior de conditione quæ est locus, quando remanet aliquid conuersi occupans priorem locum, & nihil eius additum ad id in quod conuertitur, remanet, sicut est in proposito, vbi remanet quātitas panis locum eius occupans, & nihil substantiæ panis remanet additum corpori Christi, eò quòd tota substantia panis, scilicet & materia & forma, in corpus Christi conuertatur.

Q uod autem adducitur de alimento, non iuuat, imò est oppositum eius quod assumitur. forma enim aliti dum informat materiam alimenti, aliqualiter accedit ad locum alimenti. præsertim quando per mutationem augetur alitum.

Ad sextum, negatur maior, si intelligatur quòd Deus possit conuertere substātiam panis in corpus Christi, vt habet esse in cœlo, id est vt localiter in cœlo continetur, nullo modo localiter moto pane, & eius dimensionibus, quæ facta cōuersione remanent ad locum corporis Christi. Nam cum oporteat in tali conuersione corpus Christi succedere substantiæ panis sub dimensionibus ipsius, si corpus Christi sub dimensionibus panis existens non haberet aliud vbi quàm id quod in cœlo, oporteret vt ipsæ dimensiones tale vbi corporis Christi haberēt, quod esse non posset nisi ad locū corporis Christi motæ essent localiter: alioquin idem esset simul in pluribus locis circunscripti uè. Si autem intelligatur Deum posse illud facere moto pane & dimensionibus eius ad locum corporis Christi, ipsa admissa, negatur minor: imò ex ipsa conuersione corpus Christi esset sub specie panis quæ ad eius locum suo motu peruenisset.

Ad septimum negatur consequentia, quia in tali casu (vt dixit sanctus Thomas in dicto decimo) nihil panis remaneret sub quo corpus Christi substantiæ panis succederet, quod esset sibi ratio essendi in loco panis: nunc autem remanent panis dimensiones quæ sunt corpori Christi ratio in loco panis existendi. Non enim propter aliud corpus Christi est in loco vbi erat panis, nisi quia facta conuersione manent species panis occupantes locum, sicut prius, quibus mediantibus substātia panis erat in loco illo. Reliqua quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum, in quarto distinctione decima quæstione prima. & dist. 11.

ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris.

CIRCA tertium dictum cum inquit sanctus Thomas si maneret substantia panis, potius dicendum Christo fuisset, hic est corpus meum, quàm, hoc est corpus meum, quia per li hic, demonstraretur substātia panis quæ videtur: aduertendū quòd si maneret substantia panis, ista propositio non esset vera, hoc est corpus meum, vt dicitur tertia parte, & 4. sen. quia vt hic dicitur, fieret demonstratio panis, cuius accidentia sunt visui; & esset sensus, substātia cuius sunt hæc accidentia quæ videntur, est corpus Christi. Nam cum demōstramus aliquid ad sensum, secundum communem modum loquendi demonstramus substantiam cui accidentia quæ sensui subiacent & demonstrant, inhærēt, & non indistinctè contentum sub accidentibus, vt vult Scotus in quarto distinctione vndecima quæstione tertia articulo primo. falsum autem esset quòd substantia panis esset corpus Christi, sed vera esset ista propositio, hic est corpus meum, accipiendo istum terminum hic, vt est aduerbium loci. Nam verum esset dicere quòd in hoc loco in quo est panis, est corpus Christi.

CIRCA illud quod dicitur in consecratione huius sacramenti substantiam panis non annihilari, considerandum est primò ex doctrina sancti Thomæ sexto quolibet. quæstione sexta, & in tertia parte, & quarto senten. cum mōtus à termino ad quem accipiat denominationem, ad videndum an aliqua mutatio sit annihilatio nē ne, videndum est an eius terminus sit nihil omnino, vel potius aliquid mōdo aliquo: quia si fuerit omnino nihil, erit annihilatio: si verò fuerit aliquo modo aliquid, non erit annihilatio.

Substantia panis non annihilatur.

CONSIDERANDVM secundò, quòd in denominatione mutationis non oportet respicere ad quemcunque terminum, sed ad terminum principaliter intentum ab agente. Nam mutatio ad esse hominis dicitur hominis generatio, eò quòd agens principaliter intendat hominis existētiam, licet sint multi alij termini præcedentes & positiui & priuatiui. sic etiam ad videndum an aliqua mutatio debeat annihilatio nominari, respiciendum est non ad quemcunque terminum illius mutationis, sed ad terminum principaliter intentum ab agente talis mutationis. In mutatione ergo qua substantia panis cōuertitur in corpus Christi, duplex inuenitur terminus, scilicet non esse panis, & corpus Christi. sed esse sacramentale corporis Christi, est terminus principaliter intentus à Deo, à quo principaliter hæc conuersio fit. non esse autem panis, ad hunc terminum ordinatur. ideo cum esse sacramentale corporis Christi sit aliquid, nō autem nihil, talis mutatio substantiæ panis, non potest dici annihilatio, imò nec ex ipso non esse panis, ad quod dicta mutatio terminatur tanquam ad dispositionem termini principalis, potest dici annihilatio, quia tale non esse non est omnino nihil. sed est negatio esse panis in corpore Christi sacramentali, in quod conuersus est panis. non enim sufficit ad annihilationem alicuius, quòd nihil eius maneat in se vel in alio, sed requiritur quòd nihil etiam maneat in quod sit conuersum. Nō puto autem ad mentem sancti Thomæ esse id quod Capreolus tenet, quòd scilicet remaneat panis in corpore Christi in potentia obedientiali ad hoc vt ex ipso redeat panis substantia, & quòd propter hoc non dicatur panis annihilari. Nam hoc nullibi ait sanctus Thom. quod ipse viderim, imò in tertio quæstione septuagesimasēptima, articulo quinto ait impossibile esse corpus & sanguinem Christi iterum in substantiam panis vel vini conuerti. quòd si dicatur hoc intelligendum esse de potentia ordinaria, cum ponamus tandiu corpus & sanguinem Christi manere in sacramento, quandiu remaneant species panis, nō autem de potentia absoluta: hoc quidem non negauerim, licet fortassis à multis negaretur, sed hoc modo substantiam panis in potentia obedientiali corporis Christi esse non rolleret quin posset dici panis annihilatus: alioquin nihil posset dici annihilatum à Deo, quia eadē ratione diceretur quòd remanet in potentia obedientiali alterius creaturæ. sicut enim de potentia absoluta posset Deus conuertere corpus Christi in panem, ita posset in rem annihilatam aliquam aliam substantiam conuertere, ipsam rem iterum in esse reparando. Ex his facilè solui possunt omnia argumenta Scoti & Durādi recitata à Capreolo in quarta distinctione vndecima.

CIRCA id quod dicitur substantiam panis non posse in tali conuersione resolui in materiam primam, quia materia prima esset sine forma, aduertendum quòd hoc sequitur, quia si substantia panis non conuerteretur in corpus Christi, & remaneret materia prima, non acciperet aliam formam cum qua esset corpus Christi: quia eadem ratione non posset corpus Christi esse cum forma illa ipso localiter nō mutato, quia ratione nō poterat cum substantia panis esse. non informaretur etiam substantia corporis Christi, vt manifestè constat, ideo omnino requireretur sine forma.

Si substantia panis in cōuersione resolueretur in materiam primam, materia prima esset sine forma.

CIRCA quintum dictum dubitatur. Videtur enim sanctus Thomas dicere contradictoria. Nam inquit primò naturam facere non posse vt hæc substantia fiat illa, deinde subiungit, virtute naturalis agentis hoc totum in illud totum conuerti, vt pote hunc aērem in hunc ignem generatum. Constat enim vbi totum conuertitur in totum, hanc substantiam in illam conuerti. Respondetur, quod totum dupliciter accipitur, scilicet vt idem est quòd perfectum in specie, & vt idem est quod quælibet pars. Cùm ergo dicitur per naturam conuerti totum in totum, accipitur totum pro perfecto in specie, nō autem pro qualibet parte. Patet hoc esse de mente sancti Thomæ, quia seipsum exponens inquit, quòd suppositā existentia subiecti, hoc tōtum conuertitur in hoc totum per naturam secundum variationem speciei & formæ. ex hoc autem non sequitur hanc substantiam individuatam in aliam individuatam substantiam existentem cōuerti, sed vnam speciem conuerti in aliam secundum successionem diuersarum formarum in materia: vnde nulla est contradictio.

CIRCA sextū dictū considerandū primò, quod cum pronomen demonstrationis demōstrans aliquid ad sensum simul & ad intellectum, semper præsupponat aliquid subiectū sensui

Universidad de Navarra
Biblioteca

demonstrabile, non potest dici de aliquo, hoc est illud, nisi per li hoc, demonstretur aut ipsum sensibile per se, aut aliquid sensibili coniunctum. Si autem nihil remaneret facta conuersione in corpus Christi, nihil sensibile esset per quod demonstrari posset corpus Christi. Nam esse sacramentale sensu percipi non potest: ideo bene dicitur quòd necesse est aliquid panis remanere ad hoc vt verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina sanc. Tho. 4.d.8.q.1.ar.1.q.4.ad 1. quòd cum ea quæ sunt in voce, proportionentur iis quæ sunt in intellectu: sicut in intellectu est aliqua cõceptio quæ est significatiua tantùm rei intellectæ, quæ inquam præsupponit entitatem rei, vt pote ab ipso causata: aliqua verò non tantùm est significatiua, sed etiam factiua rei, vt conceptio practica quæ entitatem rei nõ præsupponit sed causat: ita aliqua locutio est significatiua tantùm, aliqua verò est significatiua & factiua rei significatæ, sicut hæc locutio, hoc est corpus meum, quæ ex diuina institutione habet virtutem conuertendi substantiam panis in substantiam corporis Christi. ideo bene hîc dicitur hæc verba esse significatiua & factiua prædictæ conuersionis.

De veritate & significatione huius locutionis: hoc est corp⁹ meũ.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd cum significatio totius creationis compleatur in prolatione vltimæ particulæ, ita quòd significationes partium præcedentium comparantur ad significationem totius orationis, sicut materia, non autẽ sicut partes significationẽ totius orationis integrantes, significatio autem vltimæ particulæ in ordine ad præcedentes habeat rationem formæ, sicut prædicta verba quæ sunt significatiua & factiua conuersionis, ipsam in vltimo tantùm instanti prolationis significantia & in illo duntaxat eam efficiunt: ideo in principio locutionis li hoc, non potest demonstrare corpus Christi, quia nondum substantia panis est in ipsum cõuersa: non potest etiam determinatè substantiam panis demonstrare, quia tunc impediretur significatio totius orationis quæ in vltimo instanti prolationis in quo nõ est substantia panis, completur: sed necesse est (vt inquit ibidem sanctus Thomas) quòd demonstret aliquid indistinctum & indeterminatũ, quod sit commune tanquam vtrunque confusè & potentialiter continens. neutrũ autem determinatè in actu, scilicet hoc quod dico contentũ sub his speciebus: vt sensus sit, cõtentum sub his speciebus est corpus meum. Et sicut dicimus illud pronomen non demonstrare aliquid significatũ distinctum, scilicet panem aut corpus Christi præsens tẽpore prolationis illius pronominis hoc, sed tantùm aliquid vagum & indeterminatum, ita dicendũ est de hoc verbo est, quod non determinatè importat tẽpus præsens mensurans prolationem istius pronominis hoc, sed præsens mensurans vltimam prolationẽ totius orationis, quia pro illo instanti copulat prædicatum subiecto in talibus locutionibus factiuis, sicut in illo instanti res per tales locutiones efficitur.

CONTRA autem hunc sensum argumẽta Scoti in octauo distinctione quarta non valent, imò ex hoc falso fundamento procedunt, quòd secundum sanc. Tho. significatio orationis constituatur ex significato partium, cuius tamen oppositũ ipse ponit in quarto Sentẽtiarum loco prælegato, & articulo tertio ad septimum.

Omnia alia accidentia panis remanẽt in qua ẽtate sicut in subiecto.

CIRCA septimum dictum considerandum primò ex doctrina sanc. Tho. 3.q.77.arti.2. quòd cum ponatur quantitas prima inter omnia accidentia materialia, & immediatè inhærere substantiæ materiali, & cõsequenter esse fundamentũ omnium aliorum accidentium materialium, quo mediante insunt substantiæ, & alia accidentia retineant esse quod habebant in substantia, cum diuina virtute quantitas sine substantia subsistat, relinquitur quòd in ipsa omnia alia fundentur accidentia, & in ipsa sola sint sicut in subiecto, quemadmodum erãt in substantia mediante quantitate. Propterea ex ordine accidentium in comparatione ad substantiam, cõuenienter infert sanctus Tho. solam quantitatem dimensuam panis post conuersionẽ absque subiecto remanere, alia verò accidentia non esse sine subiecto, sed in quantitate fundari.

CONSIDERANDVM secundò, quòd nõ ideo dicuntur in quantitate fundari sicut in subiecto alia accidentia, quasi quantitas virtute suæ naturæ possit illis sustentamentum præbere. (hoc enim soli rei ex natura subsistẽti conuenit, vt est de mente sancti Tho. de veri. q.1.arti.3.) sed quia hoc sibi virtute diuina conceditur, sicut sibi datur vt sine subiecto subsistat.

Conuersio panis in corpus Christi est successio substantiæ sic non autẽ substãtiæ conuersæ.

vnde cum quantitas inhæret substantiæ, non præbet sustentamentum aliis accidentibus, nisi forte inquantum est sustentata à substantia, dicatur aliis sustentamentum præbere.

CIRCA octauum dictũ considerandũ est, quòd prædicta conuersio dicitur esse quædam substantialis successio, quia est successio vnius substantiæ post aliam sub eisdem accidentibus, licet alio & alio modo tales substantiæ ad illa accidentia se habeant. Nam per cõuersionem substantiæ panis in corpus Christi, sit corpus Christi præsens accidentibus panis, sicut illis substantia panis præsens erat: sed verum est quòd illa accidentia inhærebant substantiæ panis, non autem inhærent corpori Christi. vnde talis præsentia corporis Christi non habet aliquid omnino simile in rebus naturalibus, licet aliquo modo assimilari possit præsentiæ locati ad locum, & vestiti ad vestitum, vt superiùs dicebatur. Ideo ad Aureolum quærentem in quo succedunt sibi istæ substãtiæ, dicitur quòd succedunt sibi mutuem in accidentibus panis, & in loco ipsius: ex quo patet quòd conuersio ista non dicitur successio quæcunque substantialis, sed successio substantiarum sub eisdem accidentibus, quarum vna in aliam transit.

CIRCA decimum dictum, cùm dicitur in prima ratione corpus Christi locũ panis quodãmodo sortiri, addit sanc. Tho. quodammodo, quia corpus Christi non est in loco panis facta conuersione ratione propriarum dimensionum, nec est subiectum ipsius vbi: sed quia præsens est dimensionibus panis quæ sunt in loco ipsius, & sunt subiectum ipsius vbi, dicitur & ipsum in illo loco esse, & sic non ratione sui, sed ratione alterius est in loco panis: ideo subiunxit, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte loci.

Caput 64.

Responsio ad secundam difficultatem.

HIs igitur consideratis circa modũ conuersionis, ad alia soluenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quòd locus in quo hoc agitur sacramentum, attribuitur corpori Christi ratione dimensionũ panis remanentium post conuersionem substantiæ panis in corpus Christi. secundum hoc igitur ea quæ Christi sunt, necesse est esse in loco prædicto secũdum quòd exigit ratio conuersionis prædictæ. Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conuersionis: aliquid autẽ ex naturali concomitantia. Ex vi quidẽ conuersionis est in hoc sacramẽto illud ad quod directè conuersio terminatur: sicut sub speciebus panis corpus Christi in quod substantia panis cõuertitur: vt per verba consecrationis patet cũ dicitur, hoc est corpus meum. & similiter sub specie vini est sanguis Christi, cũ dicitur: Hic est calix sanguinis mei, &c. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia ad quæ cõuersio nõ terminatur, sed tamen ei in quod terminatur, sunt realiter coniuncta. manifestum est enim quòd conuersio panis nõ terminatur in diuinitatem Christi, neque in eius animã: sed tamen sub specie panis est anima Christi & eius diuinitas propter vnionẽ vtriusque ad corpus Christi. Si verò in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratũ fuisset, nõ fuisset sub specie panis anima Christi: quia realiter non erat corpori eius vnita. Et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationẽ vtriusque in morte. nunc autẽ quia corpus Christi in sua natura nõ est sine sanguine, sub vtraque specie continetur corpus & sanguis: sed sub specie panis continetur corpus ex vi conuersionis: sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini econuersio. Per eadem etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de inæqualitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directè cõuertitur in substantiam corporis Christi: dimẽsiones autẽ corporis Christi sunt in sacramento ex naturali cõcomitantia: non autẽ ex vi cõuersionis: cũ dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, vt eis oporteat adæquari locum: sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus quibus locus adæquatur. Inde etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de pluralitate locorum. corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in vno tantùm loco existit: sed mediantibus dimensionibus

bus panis in ipsum trãseuntis in tot locis est in quot huiusmodi conuersio fuerit celebrata: non quidẽ diuisum per partes, sed integrum in vnoquoque. nã quilibet panis cõsecratus in integrum corpus Christi conuertitur.

Super cap. 64.

CIRCA secundam difficultatem quæ sumitur ex parte loci, dicit primò sanc. Tho. respondendo ad primam obiectionem, quòd cum dictũ sit locum in quo agitur hoc sacramentum, attribui corpori Christi ratione dimensionum panis remanentiũ: ea quæ Christi sunt, necesse est esse in loco prædicto secundum quòd exigit ratio cõuersionis prædictæ. Dicit secundò, quòd in hoc sacramento aliquid est ex vi cõuersionis, illud scilicet ad quod directè cõuersio terminatur, sicut sub speciebus panis est corpus, vt per verba cõsecrationis patet cũ dicitur, hoc est, &c. sub specie autẽ vini est sanguis Christi, vt patet cũ dicitur, hic est calix &c. aliquid autẽ ex naturali concomitantia, omnia scilicet alia ad quæ conuersio nõ terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta, sicut diuinitas, & eius anima.

Dicit tertiò, quòd si in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratũ fuisset, nõ fuisset sub specie panis anima Christi, quia non erat realiter corpori eius vnita. Similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem vtriusque in morte. nunc autem quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub vtraque specie continetur corpus & sanguis, sed sub specie panis continetur corpus ex vi conuersionis, sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini econuersio.

ADVERTENDVM primò, quòd per hæc dicta vult sanc. Tho. ad primam obiectionẽ negare istam consequentiam, seorsum est panis & vinum in hoc sacramento ex vi conuersionis, ergo si eato Christi est sub specie panis, & sanguis sub specie vini, Christus non remanet integer: quia supponit q caro sit sub specie panis sine sanguine, & sanguis sub specie vini sine carne, cuius oppositum dictum est. Si autẽ intelligatur antecedens ad hunc sensum, quòd nullo modo sunt simul sanguis & corpus in hoc sacramento, constat ex dictis quòd est falsum.

ADVERTENDVM secundò, quòd ex vi conuersionis illud esse in sacramento dicitur, in quod substantia sub illis accidentibus præexistens cõuertitur: & hoc dicit sanc. Tho. esse, in quod directè cõuersio terminatur. Ad hoc autem cognoscendum respiciendum est ad verba consecrationis. cum enim efficiant quod significant, illud dicendum est esse in sacramento ex vi cõuersionis, quod per ipsa verba significatur, & nihil aliud. vnde cum per verba consecrationis panis significetur tantũ ibi esse corpus Christi, per verba autem consecrationis vini significetur tantùm ibi esse Christi sanguinẽ, dicendum est sub specie panis esse tantùm corpus Christi ex vi cõuersionis, sub specie verò vini esse tantùm sanguinem. propter hoc voluerunt ostendere sanc. Tho. ita esse, ait, vt per verba consecrationis patet.

CONSIDERANDVM tertiò ex doctrina sanct. Tho. 3.q.71.arti.6. quòd cum anima virtualiter contineat formã corporeitatis, de anima Christi dupliciter loqui possumus. Vno modo inquantũ dat esse corpori. & sic necesse est dicere in sacramento ipsam esse virtute cõuersionis, quia cũ corpus Christi non habeat esse corporeũ nisi per animã, eò quòd in vno cõposito sit tantùm vna forma substantialis, si virtute conuersionis est in sacramẽto corpus Christi, necesse est etiã ex vi huiusmodi esse ibi animã Christi secundum q̃ continet formam corporeitatis, & dat esse corporeũ. Alio modo inquãtũ anima est, id est, inquantũ dat esse animatũ, & sic intelligitur quod dicitur hic, ipsam non esse in sacramento ex vi cõuersionis, sed tantùm ex naturali cõcomitantia. corpus enim nõ includit in sua ratione animam inquantum anima est, sed bene corpori Christi anima eius etiã inquantũ dat esse animatũ, est realiter coniuncta: ideo etiã inquantũ anima est in sacramẽto per concomitantiã.

ADVERTENDVM autẽ quòd per animã vt dat esse corporeũ, non intelligimus aliquod ens rationis, vt videtur nobis imponere Scotus 4.d.11.q.3.ar.2.2.art. sed ipsam animæ substãtiã vt virtute cõtinentẽ formã corporeitatis & dantẽ esse corporeũ, quæ à seipsa vt dat esse animatũ, sola ratione distinguitur.

SED circa prædicta occurrit dubiũ motum à Scoto. Si hostia consecrata in cœna à Christo fuisset in pyxide conseruata, in triduo permansisset ibi eadem res primò contenta, sed tunc non erat corpus constitutum ex materia & anima intellectiua, ergo neque in cœna Domini fuit facta conuersio in cõpositum ex materia & anima intellectiua: ergo ex vi conuersionis nullo modo erat ibi anima, ergo nec nunc.

AD hoc dicitur primò, ex eo quòd inquit sanc. Tho. quoniã in triduo mortis non fuisset anima Christi sub specie panis per consecrationem, quia non erant realiter corpori Christi vnita, haberi posse quod secundũ cõditionẽ corporis Christi extra sacramentum est etiam conditio ipsius in sacramento, ita videlicet, quod si extra sacramẽtũ includit animã, ipsã etiã in sacramẽto includit. Si autem animam non includit, neque etiã includit ipsam in sacramento: vnde dicendum est quòd in illa hostia consecrata in cœna, in triduo mortis nõ fuisset corpus Christi constitutum in actu per animam, sicut erat in die cœnæ, sed constitutum per aliam formam, puta cadaueris, sicut & extra hostiam erat. Dicitur secundò, quòd in triduo permansisset eadem res primò contenta aliquo modo, non autem omnibus modis, sicut & ipsum corpus Christi aliquo modo extra hostiam erat idem quod prius, aliquo verò modo non, secundum mentem S. Th. 3.q.58.artic.5. & quol.3.quæst.prima. Nam non erat idem quantum ad formam, sed quantum ad materiam, & quantum ad suppositum quod erat diuinum, & quantum ad esse existentiæ, iuxta prædicta in superioribus, vbi ostensum est in Christo esse tantũ vnum esse actualis existentiæ, scilicet esse diuinum.

Cõ in triduo mortis fuit conseruata.

SED tunc resultat aliud dubium. Si materia corporis Christi in triduo non fuisset informata anima, sicut informabatur in cœna quãdo hostia fuit consecrata, sed alia forma, cũ non posset esse sine forma, quæritur quomodo illa alia forma fuisset in hostia. neque enim ibi fuisset ex vi conuersionis, quia quando consecrata est hostia, per animam actuabatur materia corporis: nõ autem per illam formam, neque etiam per naturalẽ concomitãtiam, quia tunc non erat realiter vnita corpori Christi, imò nõ erat omnino, ergo nullo modo potuisset esse in hostia in triduo.

Dicerem ego quòd non fuisset ibi ex vi cõuersionis, quia ex vi conuersionis non est in sacramento nisi id in quod conuertitur subst antia panis in vltimo instanti verborum cõsecrationis. constat autem quòd tũc illa forma non actuabatur materia corporis Christi, cum non esset, sed fuisset ibi per naturalem cõcomitantiã. Dicitur enim aliquid esse hoc modo in sacramento dupliciter, aut scilicet quia quando proferuntur verba consecrationis, est realiter cõiunctum ei in quod fit conuersio, aut quia illi realiter coniungitur etiam post huiusmodi verba. Nam si corpori Christi facta consecratione alicuius hostiæ aliquid absolutũ realiter coniungeretur extra hostiam, etiam illi coniungeretur in hostia: quia sicut non esset sine illo extra hostiã, ita nec in hostia, & hoc modo fuisset illa forma in sacramento in triduo mortis. Nam licet non esset in die cœnæ realiter vnita materiæ corporis Christi, fuisset tamen vnita illi realiter in illo triduo.

Ad secundam obiectionem dicit, quòd dimensiones corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conuersionis, cum dimensiones panis remaneãt, & ideo corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, vt eis oporteat adæquari locũ, sed mediãtibus dimẽsionibus panis remanẽtibus quib⁹ adæquatur.

ADVERTENDVM primò, per hoc q̃ hîc dicitur vel le sanc. Th. ad illam propositionem, Impossibile est maius corpus in loco minoris includi, respondere. Est enim vera quando corpus maius est in loco ratione propriarum dimensionum, nõ autem quando est in loco ratione alienarum dimensionum quæ adæquantur loco, vt est in proposito.

Quomodo se habeat dicta conuersio addimẽsiones corporis Christi.

ADVERTENDVM secundò, q̃ licet corpus de genere substantiæ videatur includere quantitatẽ aliquo modo, alia tamen res est ipsa substantia corporis, & alia eius dimensio: & ideo non incõuenit substantiam panis ex vi conuersionis in substantiam corporis Christi conuerti ipsa non conuersa in eius quantitatem, signum autem quòd dimensiones corporis Christi non sint ex vi conuersionis in sacramento, assignat sanc. Thomas, quia dimensiones panis remanent. oportet enim id quod cõuertitur proportionari ei in quod cõuertitur, vt si sola substãtia panis conuertitur, remanent verò eius dimensiones: etiam si sola substantia corporis Christi sit, in quam conuertitur, dimensiones verò eius sint extra terminum per se conuersionis, quia cum corpus Christi succedat dimensionibus panis, sicut ipsa substantia panis substabat illis dimensionibus immediatè, ita conueniens est vt ipsa substantia corporis Christi immediatè & absque alia dimensione ex vi conuersionis illis dimensionibus substet. Si autem simul conuerteretur & substantia panis & eius dimensiones, oporteret fieri conuersionẽ in substãtiam & dimẽsiones corporis Christi, ita videlicet quòd substantia in substantiam, & dimensio in dimensionem conuerteretur. Ad tertiam obiectionẽ dicit, quod corpus Christi per suas proprias dimẽsiones in vno tantùm loco existit, sed mediantibus dimensionibus panis in tot locis est, non quidem diuisum per partes, sed integrum, in quot conuersio fuerit celebrata.

ADVERTENDVM primò, quòd vult sanctus Tho. ad illam propositionem, Impossibile est vnum corpus esse in plu ribus locis, dicere quòd vera est ratione propriarum dimensio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Corpꝰ Christi potest dici esse sub dimensionibus panis & indiuisibiliter, & indiuisibiliter.

Quantitas corporis Christi est in sacramento modo indiuisibili.

Responsio ad tertiam difficultatem.

Solutio eorum quæ obiciebantur ex parte accidentium.

Caput 65.

Super cap. 65.

Quomodo inhærent subiecto cõtrauenit accidenti ratione suæ quidditatis.

Vtrum propria passio possit per diuinam potentiam à suo subiecto separari.

Universidad de Deusto
Biblioteca

& non dependeat ab ipso,sed id ex quo aliquid per naturalem resultantiã profluit,est prius naturaliter eo,sicut causa suo effectu,& ab ipso nullo modo secundum suũ esse depẽdet,cũ illud neque pars eius sit,neque necessaria partis dispositio,sed totum in sua perfectione constituũ præsupponat,ergo , &c. Moueor secundò,quia esse propriũ actualis existẽtiæ nõ minus sequitur formã posita in natura,quã passio suum subiectũ sequatur. per se enim cõsequitur formã,vt superius est declaratum libro 2.ca. 55.& conuenit sibi secundum quòd ipsum,sicut rotunditas circulo, vt ibidẽ dicitur à san.Th.sed in Christo anima non habet propriũ esse,vt est de mẽte san.Th.secundũ cõmunem opinionem Thomistarũ.ergo,&c. Moueor tertiò.quia S.Tho. quol.9. ar.5.ad primũ,ait quod nõ obstante quòd subiectũ in diffinitione accidẽtis ponatur propter naturalẽ dependentiam accidẽtis à subiecto,Deus potest accidẽtia sine subiecto cõseruare, nec tamen sequitur contradictoria esse simul vera,quia subiectũ non est de substantia accidentis:sed ista ratio etiã inuenitur in subiecto respectu accidentis proprij,quia scilicet nõ est de substantia sui subiecti,imò nec etiam de ratione eius,ergo,&c.Confirmatur,quia licet inhærentia aptitudinalis sit de essentia accidẽtis,inhærẽtia tamẽ actualis est eius propria passio,vt pote ipsum naturaliter & necessariò concomitans si suæ naturæ relinquatur,& tamen per diuinam potentiã fit accidens sine subiecto in sacramento altaris,ergo,&c. Moueor quartò,quia sanct.Tho. quarto sen.dist.10.art.2.quæst.3.ad tertiũ,tenet quòd Deus possit facere quòd substantia corporis Christi sine propriis accidẽtibus esset,quanuis non posset facere vt esset absque illis sine sui mutatione.ergo,&c. Moueor quintò,quia de poten.q.5.ar.7, & quarto sententiarum distinct. 47. quæst. 2. articulo secundo quæst.secundo,non habet san. Th.primò pro impossibili,quòd elemẽta post mundi innouationem remanent absque propriis qualitatibus,licet hoc non putet probabile:imò ibi videtur admittere,quòd possint ad tempus per violentiã remoueri.ergo virtute diuina possunt à suis passionibus separari. Moueor sextò,quia prima quæst.66.& 67.& secũdo sent.dist.13.& 14. non reputat san.Th.impossibile illorum positionem,qui in vniuersi creatione successionem secũdum durationem fuisse tenẽt, imò eam pro viribus nititur saluare:sed illa positio etiam secundum san.Th.expositionem tenet,quòd corpora prius fuerunt quantum ad formas substantiales producta,deinde proprias virtutes acceperũt,sicut lucem & alias proprietates:ergo diuina virtute fuit factum vt substantia esset sine sua proprietate,puta sol sine luce:nec sufficit dicere quòd acceperũt lucem & alias virtutes, non quantum ad earum entitatem,sed quantum ad productionem alicuius effectus,quia ex verbis san.Th.manifestè apparet quòd loquitur de virtutibus quãtum ad earum entitatem, quarum collationem dicit ad opus distinctionis & ornatus,non autem ad opus creationis pertinere. Vnde in locis præallegatis tenet,quòd per opus distinctionis collatæ sunt rebus antea creatis virtutes actiuæ & passiuæ communes ad omnem speciẽ mouentes,per opus autem ornatus collatæ sunt virtutes mouẽtes ad determinatas species.

SED circa hanc rationem dubium occurrit.Nam de mente Augustini,in prima rerum creatione non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat:sed absque miraculo non potest subiectum esse sine propria passione , cum hoc sola diuina virtute fieri possit,secundum mentẽ Augustini non debuit in mundi creatione prius produci substantia,& postea dari illi passio: & sic ratio adducta nulla est,quia super falso fundatur.

Respondetur,quòd hoc non fuit absolutè miraculum , licet tantũ virtute diuina fieri posset.nam natura rei sic exigebat. Vt enim dicitur secundo sen.di.13.ar.2.in responsionibus ad argumẽta,in creatione non tantùm debuit ostendi potentiæ diuinæ virtus,sed etiam sapientiæ ordo,vt quæ prius natura sunt, prius etiam institueretur.quanuis enim natura rei iã perfectæ exigat vt simul sit substantia cũ omnibus suis proprietatibus , natura tamẽ rei vt est in suo fieri,exigit vt vnũ prius alio producatur, sicut in homine perfecto cor sine aliis partibus animalis esse nõ potest,in formatione tamẽ embryonis cor ante omnia membra formatur. Moueor postremò,quia Capreolus in 4.sen.d.44.q. 3.ad argumenta Durandi & Scoti contra tertiam cõclusionem respondendo expresse tenet sequendo opimonẽ Petri de palude,Deum posse subiectum à propria passione separare , vt patet cùm per miraculũ duo corpora sunt in eodem loco.Ex his itaque constat secundum mentem san.Th.esse quòd nõ repugnat, Deum posse propriã passionem à suo subiecto separare , quãuis hoc virtute naturæ fieri nullo modo possit. Ad ea autem quæ in oppositum adducuntur,respondetur.Ad primum quidem dicitur primò,quòd aliter loquendum est de propositionibus necessariis in primo modo dicendi per se,& aliter de necessariis secundi modi perfectatis.nam ille nullo modo esse falsæ possunt, & opposita ipsarum per se cõtradictionem implicant , ideo non potest per diuinam potentiam subiectum à prædicato separari. non enim ab homine tolli potest quin sit rationalis.istæ verò licet naturaliter falsæ esse non possint.i.licet nulla causa naturalis possit eas falsificare separãdo prædicatum à subiecto,& subiectum suæ naturæ derelictum non possit absque prædicato esse,cùm prædicatum naturali concomitantia subiectum concomitetur,possunt tamen per diuinam potentiam esse falsæ,quum possit Deus prædicatum à subiecto separare. Dicitur secundo quòd licet virtute diuina falsificari possint,Aristoteles tamen & alij philosophi dicunt ipsas esse necessarias,& sempiternæ veritatis,quia considerant quid naturæ rei conueniat secundum se ab intrinseco,non autem quid sibi diuino miraculo possit accidere.

NON approbo autem illam responsionem quæ fortassis dari posset,illas.f.propositiones esse necessarias,quãdo prædicatum ipsarum dicit subiecti naturam , non autem quando dicit accidens superadditum naturæ subiecti,sicut quòd ista est necessaria,homo est risibilis,si significet hominẽ habere naturam quæ est nata ridere,nõ autem si significet hominem habere accidẽs aliquod per quod ridere possit.Nã tunc illa propositio, propriè loquendo secundum mentẽ philosophorũ non esset in secundo,sed in primo modo per se,quia prædicatũ esset de essentia subiecti. Ad secundũ negatur assumptũ.Ad auth.S.Th. dicitur primò quòd nõ loquitur de anima & potẽtiis in ordine ad virtutẽ diuinã,sed in ordine ad virtutẽ naturæ.Dicitur secũdò,quòd esset repugnãtia intellectuũ,si anima suæ naturę derelicta esset absque propriis ipsius animæ potentiis,quia sequeretur ipsas animæ potentias esse naturales animæ:& non esse naturales:non autem esset repugnãtia intellectuum , si virtute diuina fieret anima absque suis potentiis,quia non repugnat aliquid necessariò aliud suæ naturæ derelictum concomitari,& tamen virtute diuina fieri vt non sequatur ex eo,vt patet ex his quæ in hoc capite superiùs dicta sunt ad primum argumentum iltius primi dubij. Ad tertium,secundum eos qui tenent relationem creationis immediatè fundari in subiectantia , & relationem à fundamento non distingui,faciliter responderetur quòd talis relatio non potest separari à creatura,quia est idem realiter quòd creatura,nos autem loquimur de passione quæ dicit entitatem à subiecto realiter distinctam , ideo ista authoritas non est ad propositum. Sequẽdo autem opinionem hãc quòd relatio distinguatur realiter à fundamento , quam opinionem superius ostendimus de mente sancti Thomæ esse:dicitur primò,quòd relatio creationis & omnis alia relatio consequens dependentiam creaturæ à Deo,non est passio creaturæ , sed est de ratione eius inquantum est ens à Deo dependens , quod ab ipsa nullo modo potest remoueri.non enim à Deo fieri potest vt creatura ab ipso non dependeat,sicut non potest facere quòd sine ipsius actione cõseruetur in esse.vnde licet sit accidẽs creaturæ talis relatio,est tamen de ratione eius,sicut accidẽtia Sortis quibus induiduatur,sunt de eius ratione , & ponerentur in diffinitione eius si diffiniretur inquantum induiduum est quantitatiuè & numeraliter ab aliis distinctum. Nam quamuis possit huiusmodi relatio dici proprietas & accidens rei , inquantum non constituit rei essennam,non est tamen propriè passio, quia est de ratione rei creatæ inquantum creatura existens est ens à Deo dependens. Et ad hunc sensum intelligitur dictum S. Th. prima parte,quæstione 44.articulo 1.ad primum,cùm ait quòd talis habitudo non intrat diffinitionem entis quod est caulatũ, sed sequitur ad ea quæ sunt de ratione eius.sensus est enim q̃ non ingreditur diffinitionem talis entis tanquam pars substantiæ & essentiæ eius,sed est accidens talem substantiam concomitans,inquantum talis est:est tamen de ratione eius inquantum est ens participãs esse ab alio.Nec obstat quòd datur exemplum de risibili,quia similitudo inter risibile & hanc relationẽ intelligitur quantum ad hoc quòd est esse extra essentiam & substantiam rei,non autem quantum ad hoc quòd est esse passionem.Quòd autem non sit passio creaturæ , manifestè habetur de potentia,quæst.3.artic.3. ad tertium : vbi inquit sanctus Thomas quòd est tale accidens quod nõ causatur ex principiis subiecti.Per hanc solutionem multæ aliæ possunt instantiæ solui quibus adducuntur aliqua pro passionibus rerum , eò quòd sint ipsarum accidentia,cùm tamen non sint propriè loquendo, passiones,sed sint de rei diffinitione,vti substantiæ determinationes,sicut & accidentia & induidualia sunt de ratione indiuidui. Dicitur secundò,quòd ex illo loco potius habetur q̃ Deus possit subiectum à passione separare,quam habeatur oppositum. Nam postquã dixit sanctus Thomas quòd Deus non potest facere quòd creatura sit sine relatione creationis & similibus accidentibus,quæ.f.dependentiam eius ad Deum consequuntur,subiungit quòd tamen posset facere quòd absque aliis accidentibus esset:& constat quòd loquitur de omnibus aliis accidentibus,quia hoc petebat argumẽtum ad quod respondet.

Ad quartum

Ad quartum posset primò dici,quòd passiones mathematicorum non distinguuntur realiter ab ipsis:ideo quòd triãgulus nõ possit esse quin habeat tres angulos æquales duobus rectis,nõ obstat proposito,quum nos loquamur de passione quæ à subiecto realiter distinguitur.sed quia non magis relatio æqualitatis angulorum trianguli ad angulos rectos videtur esse idem realiter cum suo fundamento quàm aliorum æqualitas.potest secundò melius dici,quòd triangulũ habere tres angulos duobus rectis æquales,potest dupliciter intelligi.Vno modo,quòd habeat actualiter relationem æqualitatis ad duos angulos rectos.Alio modo,quòd habeat illã æqualitatem fundamentaliter & radicaliter.i.quòd sit talis res ad quam naturali cõcomitantia nata est talis relatio sequi.Si primo modo intelligatur,dico quòd æqualitas potest separari à triangulo non solùm per diuinam potentiam,sed etiam naturaliter,si poneretur posse naturaliter fieri, vt in natura nulli essent anguli recti.nam remoto termino desineret esse relatio.Si autem intelligatur secundo modo,sic æqualitas illa non potest à triangulo separari,sicut à corpore bicubito potest separari, quòd non habeat relationem actualẽ dupli ad corpus vnius cubiti,puta si nullum esset corpus vnius cubiti: non potest tamen ab eo separari quin sit tale quòd ad sui naturam nata est sequi talis habitudo.

ET ad hũc sensum intellexit S.Th.à triãgulo nõ posse remoueri quin habeat tres angulos æquales duobus rectis.Sed tunc dicitur quòd habere tres angulos æquales duobus rectis , isto modo nõ est passio trianguli,sed est essentia & natura triãguli: nisi fortè diceretur ratio posterior habere modum passionis respectu rationis prioris,quo modo fortassis Euclides ista rationem trianguli per aliam eius rationem probat. Quòd autem ista sit mens san.Thomæ , patet quia ibidem connumerat hoc cum illis propositionibus quarum contraria nõ possunt fieri à Deo, quia à principiis formalibus rei sumuntur,sine quibus non potest à Deo fieri vt res sit in natura.Vnde dat exemplum de ista propositione,genus est prædicabile de specie,dicens quòd contrariũ eius Deus facere non potest.constat autẽ quòd esse prædicabile de specie,est de ratione & essentia generis inquantum genus est,cùm illud sit generis diffinitio:constat etiam quòd habere fundamentaliter relationẽ hanc quæ est prædicari de specie,necessariò conuenit & est de natura & essentia illius rei quæ est genus,non autem ipsa actualis relatio,cùm illa non conueniat rei nisi secundum quòd est in intellectu :ideo non accipit istas propositiones sanct.Th.tanquam propositiones per se in secundo modo,sed tanquam propositiones per se in primo modo:aut si accipit tanquam propositiones secundi modi , accipit eas vt prædicatum dicit aliquam rationem à ratione subiecti distinctam,& illa posteriorem,non autem vt dicit entitatem à subiecto realiter distinctam. Ad quintum dicitur quòd aliquid esse intellectiuũ dupliciter potest intelligi.Vno modo, quia habet essentiam.& naturã cui conuenit vt sit radix & primũ principium intelligendi,siue ad quam nata est sequi potentia intellectiua.Alio modo quia habet in se proximum principium intelligendi:in illo casu Angelus esset intellectiuus primo modo, non autem secundo modo,& similiter dicitur quòd illo modo sol esset lucidus.Non sequitur autem si primo modo sint talia, quòd effectus formalis sit absque sua forma,quia esse intellectiuum illo modo non est effectus potẽtiæ intellectiuæ,sed naturæ & essentiæ rei,imò potius est essentia & natura rei. Non sequitur etiam si secundo modo Angelus non sit intellectiuus, quòd sit absque eo quod est de essentia rei:quia esse illo modo intellectiuum non est de essentia rei,sed natutam & essentiam rei sibi derelictæ & per diuinam potentiam non impeditæ concomitatur.Istam responsionem intellexit sanctus Thomas 1.2. quæst.110.art.4.ad quartum.vbi ait quòd si anima esset sine suis potentiis,adhuc tamen diceretur intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet istas potentias,sed propter speciem talis essentiæ ex qua natæ sunt tales potentiæ effluere.

Patet itaque ad rationem principaliter adductam,quòd minor est falsa,& quòd rationes ad eius probationẽ adductæ non concludunt.

AD dubium contra vltimũ dictum dicitur primò quòd tũc rarefactio & condensatio habent pro subiecto ipsam quantitatem sacramenti,si sint motus ad qualitatem.si autem sint motus ad quantitatem,sunt ipsa quantitas:& sic non sequitur aliud accidens præter quantitatem sine subiecto esse. Dicitur secundò,quòd falsum est in rarefactione & condensatione corrumpi totaliter primam quantitatem,& nouam omnino aduenire. Potest enim quantitas eadẽ numero manens,nunc accipere maiorem extensionem,nunc minorem,vt videtur esse de mente S. Thomæ 4.Physic.1.1.q.5.1.art.2.ad primum:& 2.2. q.24. art.5. ad primum.Ad primam huius improbationem dicitur,quòd termini motus formaliter sumpti sunt incompossibiles , non autem sumpti materialiter , vt patet in intensione & remissione ciusdem formæ.Vnde si motus rarefactionis & condensationis ponatur primò ad quantitatem terminari,eadem quantitas est terminus à quo,& terminus ad quem,sed sub alio & alio gradu.Nã vt dicitur 2.2.quantitas inquantum est forma accidentalis , habet augmentum per modum intensionis & remissionis,sicut & aliæ formæ accidentales , licet hoc sibi non conueniat inquantum est quantitas. Si autẽ talis motus ponatur primò terminari ad qualitatem,ponendo quòd raritas & densitas sint qualitates, vt videtur velle sanctus Thomas 3.q.77.art.2.ad tertium , patet quòd terminus à quo,& terminus ad quem , non sunt omnino idem. Per hoc patet responsio ad secundam obiectionem. Nam ista consequentia non valet,quælibet pars rarioris est rarior, ergo est quanta noua quantitate. De hac materia vide apud Capreolum 2.dist.18.& 4. dist.12.quæst.1.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte actionis & passionis.

Caput 66.

Solutio quarundam difficultatum.

HIS autem consideratis, quæ ad quartam difficultatem pertinent cõsideranda sunt: circa quæ aliquid est quod de facili expediri potest : aliquid autẽ quod maiorem difficultatem prætendit.

Quòd enim in sacramẽto eædem actiones appareant quæ prius in substãtia panis & vini apparebãt:puta quòd similiter immutẽt sensũ:similiter etiam alterẽt aẽrẽ circunstantẽ vel quodlibet aliud odore aut colore:satis cõueniens videtur ex his quæ posita sunt. Dictum est enim quod in hoc sacramento remanent accidentia panis & vini:inter quæ sunt qualitates sensibiles,quæ sunt huiusmodi actionũ principia. Rursus circa passiones aliquas, puta quæ fiũt secundum alterationes huiusmodi accidẽtium,nõ sunt magna,etiam difficultas accidit si præmissa supponantur.Quũ enim præmissum sit quòd alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto: per eundem modũ circa huiusmodi subiectũ alteratio aliorum accidentium considerari potest , sicut si esset ibi substantia,vt puta si vinum esset calefactum & infrigidaretur, aut mutaret saporem,aut aliquod huiusmodi. Sed maxima difficultas apparet circa generationem & corruptionem quæ in hoc sacramẽto videtur accidere. nam siquis in magna quantitate hoc sacramentali cibo vteretur,sustentari posset,& vino etiam inebriari:secundum illud Apostoli 1.Corinth.11. Alius esurit, alius autem ebrius est. quæ quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro & sanguis generaretur:nam nutrimentum conuertitur in substantiam nutriti: quãuis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo nõ posse nutriri , sed solùm confortari & refocillari,sicut cùm ad odorem vini confortatur. sed hæc quidem confortatio ad horam accidere potest: non autem sufficit ad sustentandum hominem,si diu sine cibo permaneat:experimento autem de facili inuenirẽtur hominẽ diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramantali cibo posse nutriri,refugientes hoc sacramentum in carnem & sanguinẽ posse conuerti,cùm ad sensum appareat quòd per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris & pulueris , conuertatur: quod quidem difficile tamen videtur:eò quòd nec videatur possibile quòd ex accidẽtibus fiat substãtia,nec credi fas sit quod substantia corporis Christi,quæ est impassibilis,in aliam substantiã conuertatur. Siquis autem dicere velit quod sicut miraculosè panis in corpus Christi conuertitur, ita miraculosè accidentia in substantiam conuertũtur: primum quidem hoc non videtur miraculo esse conueniens,quòd hoc sacramẽtum putrefiat, vel per combustionem dissoluatur:deinde,quia putrefactio & combu

Universidad de Diego Portales
Biblioteca

suo consueto naturæ ordine huic sacramento accidere inueniuntur: quod non solet esse in his quæ miraculose fiunt. Ad hanc dubitationem tollendam quædam famosa positio est adinuenta, quæ à multis tenetur. Dicunt enim quòd quum contingit hoc sacramentum in carnē conuerti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem, aut combustionem, aut putrefactionem: non conuertuntur accidentia in substantiam, neque substantia corporis Christi: sed redit diuino miraculo substātia panis quæ prius fuerat, & ex ea generantur illa in quæ hoc sacramentum conuerti inuenitur. Sed hoc quidē omnino stare non potest. Ostensum est enim suprà, quòd substantia panis in substantiam corporis Christi conuertitur: quod autē in aliquid conuersum est, redire nō potest, nisi econuerso illud recōuertatur in ipsum. si igitur substantia panis redit, sequitur quòd substantia corporis Christi reconuertitur in panem: quod est absurdum.

2 Adhuc, si substantia panis redit, necesse est quòd vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis iam destructis. Speciebus quidem panis durātibus substantia panis redire non potest: quia quandiu species manent, manet sub eis substātia corporis Christi. sequeretur ergo quòd simul esset ibi substantia panis, & substātia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tum quia substantia panis non est sine proprijs speciebus: tū quia destructis speciebus panis iam generata est alia substantia, ad cuius generationē ponebatur quòd substantia panis rediret. Melius igitur dicēdum videtur quòd in ipsa consecratione sicut substantia panis in corpus Christi miraculose conuertitur, ita miraculosè accidentibus confertur quòd subsistant, quod est proprium substantiæ: & per cōsequens quòd omnia possint facere & pati, quæ substantia posset facere & pati si substantia adesset: vnde sine nouo miraculo & inebriare & nuttire, & incinerari & putrefieri possunt, eodem modo & ordine ac si substantia panis & vini adesset.

Super cap. 66.

QVANTVM ad quartam difficultatem dicit primò sanctus Thomas quòd in sacramento eatenus actiones apparere quæ prius in substantia panis & vini apparebant, satis conueniens videtur ex his quæ posita sunt. Dictum est enim quòd remanent accidētia panis & vini, inter quæ sunt qualitates sensibiles quæ sunt huiusmodi actionū principia. Similiter circa passiones aliquas, puta quæ fiunt secundum alterationem huiusmodi accidentiū, non magna est difficultas suppositis præmissis. Quum enim alia accidentia in quantitate fundētur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia, puta si vinum esset calefactum, & infrigidaretur, aut aliquid huiusmodi. Dicit secundò, quòd maxima difficultas apparet circa generationem & corruptionem quæ in hoc sacramento videtur accidere, quia si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo vteretur, sustentari posset, & vino etiam inebriari, secundum illud Apost. 1. Corinth 11. Alius esurit, &c. quod quidem fieri nō posset, nisi ex hoc sacramento caro & sanguis generarentur, nisi dicatur (vt dicunt quidam) quòd non potest homo hoc sacramentali cibo nutriri, sed tantum confortari & refocillari: quod falsum est, tum quia hæc confortatio ad horam quidem accidere potest, sed nō sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat. experimento autem de facili inueniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse, tum quia ad sensum apparet per putrefactionem vel combustionem hoc sacramentum in aliam substantiam, scilicet in cineris & pulueris conuerti. hoc autē difficile videtur, cùm nec videatur possibile quòd ex accidentibus generetur substantia, nec credi fas sit quòd substantia corporis Christi quæ est impassibilis, in aliam substantiam conuertatur. si dicatur hoc miraculose fieri, non videtur, tum quia non videtur miraculo conueniens vt hoc sacramentum putrescat & per consequens dissoluatur, tum quia putrefactio & combustio consueto ordine naturæ huic sacramento accidere videntur. Dicitur tertiò, quòd ad hanc difficultatem tollendam à multis dicitur in supradicto casu neque accidentia huius sacramenti neque substantiam corporis Christi in substantiam conuerti, sed redire diuino miraculo substantiam panis quæ prius fuerat, & ex ea generari illa in quæ hoc sacramentū conuerti inuenitur. Contra hoc autem arguitur, tum quia sequitur ex hoc quòd substantia corporis Christi reconuertatur in panem, cum substantia panis in ipsam sit conuersa: tum quia redire non potest, neque speciebus panis durantibus, quia cum quandiu manent, maneat sub eis substantia corporis Christi, simul tunc esset vtraque substantia, neque ipsis corruptis, tum quia substantia panis non est sine propriis accidentibus, tum quia illis destructis iam alia substantiā est generata, propter cuius generationem ponebatur substātia panis redire. Dicit quartò, quòd melius dicendum videtur, quòd sicut in ipsa cōsecratione substātia panis in corpus Christi miraculosè conuertitur, ita miraculose accidentibus confertur quòd subsistāt, quod est proprium substantiæ, & consequenter quòd omnia possint facere & pati quæ substantia posset si adesset, & hoc sine nouo miraculo.

CIRCA prædicta occurrunt dubia quædam ex Scoto 4. d. 12. Nam q. 3. arguit contra primum dictum responsionis, quòd inquam accidens separatum non possit agere ad formā substantialem neque virtute propria, neque virtute substantiæ quam informabat. Primum probat, quia tunc ageret virtute propria vltra suam speciem: secundum verò tum quia nec ageret per aliquod quod sit in substantia panis, quia ipsa substantia panis nihil est: nec per aliquid quod sit in accidēte, quia ibi nihil est ipso accidente nobilius: tum quia cum ipsa substantia panis non sit, non potest habere rationem agentis principalis, vt in virtute ipsius aliquid agat.

CONTRA vltimū verò dictum arguit q. 6. quòd scilicet cū ex accidentibus separatis generatur verius, forma substantialis noua non recipiatur subiectiuè in dimensionibus interminatis, cuius oppositum videtur in hac responsione velle san. Tho. tum quia forma substantialis determinatur ad materiam substantialem tāquam ad proprium susceptiuum: tum quia de potentia dimensionis non potest educi forma substantialis, cum ex natura rei non sit illa vt in proprio potentiali: tum quia ignis genitus ex illa dimensione & forma substantiali non esset vniuocè nec vniformiter ignis cum alio igne genito ex forma substantiali & ex materia ignis, & sic non vniuocè ageret comburendo hostiam sicut comburendo lignum: tum quia ignis sic genitus esset ignis mathematicus, ex quantitate scilicet & forma substantiali compositus: & sequi posset talis processus in generationibus & corruptionibus vsque ad finem mundi, si ex illo generaretur aqua, & ex aqua aer, & sic in infinitum: tum quia possibile esset ponere casum quòd puer nutritus ex istis speciebus vsque ad finem vitæ suæ, non resurgeret nisi compositus ex dimensionibus & forma substantiali.

Quomodo accidentia sacramenti possint agere ad generationem aut corruptionem.

AD euidentiam primi dubij cōsiderandum est primò, quòd aliter dicitur instrumentum agentis, aliquod separatū quo agēs vtitur ad suum effectum inducendum, & aliter forma inhærens qua substantia operatur. Nam instrumentum separatum se habet sicut agens quod, subordinatum tamen principali agenti: forma inhærens non se habet vt agens quod, sed sicut agens quo. Vna enim & eadem est actio substantiæ agentis & ipsius formæ: substantiæ quidem vt agentis quod elicit actionem, formæ verò vt quo ipsa actio elicitur, sicut calefactio elicitur à substantia ignis per calorem sibi inhærentem. Considerandum secundò, quòd aliquid dicitur agere in virtute alterius dupliciter, aut videlicet quia sibi superadditur aliqua virtus per quā operatur, sicut virtus artis superadditur serræ, aut quia ipsum est virtus ipsius, & in sua natura habet intrinsecam perfectionem ad agendum ex eo quòd est forma ejus, sicut calor naturalis anima lis agit in virtute substantiæ cui coniungitur ad conuersionem alimenti in substantiā animalis, non quia calori huiusmodi sit aliquid superadditum tanquam accidens eius, sed quia ipse intrinsecè & essentialiter habet vt possit ad illum effectū concurrere tanquā virtus qua animalis substantia operatur ex eo quòd est eius forma. Nam vt dicitur de spiritu artic. vltimo, ad decimū, forma accidentalis quæ est principiū actionis, ipsamet est virtus substantiæ agentis. In proposito ergo cum quæritur an quādo per ipsam vini qualitatē gutta aquæ apposita cōuertitur in vinum, accidentia sacramenti agant ad formam substātialem virtute propria, an virtute alterius: dicitur quòd possunt dici agere in virtute propria, & possunt dici agere in virtute alterius. Accidēs enim vini, puta calor eius naturalis, dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè, inquantū est accidens talis speciei de tali genere. Alio modo inquantum est accidēs talem substātiam determinatam concomitans, scilicet substantiā vini. Si accipiatur primo modo, sic potest dici agere virtute alterius, quia non habet tale accidens hanc perfectionem vt possit conuertere aquam in vinum inquantum calor est, sed inquātum est calor substantiam vini concomitans, & ideo ab alio hanc perfectionem sortitur. Si verò accipiatur secūdo modo, sic potest dici agere virtute propria, quia sibi conuenit hoc agere non per aliquid sibi superadditū, sed per propriam naturam secundum quā est forma accidentalis vini. Et quia accidentia quæ remanēt in sacramento retinent idem omnino esse & eandem perfectionē qualem habebant in substantia conuersa. ideo eodem modo dicendum est de ipsis quòd agunt in virtute propria vel aliena.

Hoc addito, quòd agunt etiam virtute diuina ipsi superadditā, quæ sicut ea sine substantia conseruat, ita ipsis largitur etiam virtutem vt possint agere sine substantia.

Vtrum autē ad huiusmodi effectus concurrāt qualitates actiuæ tantùm quæ erant in substantia conuersa, an etiam quātitas dimēsiua, videretur prima facie dicēdum, quòd solæ qualitates ad hoc concurrant, tum quia quantitas non est forma actiua, tū quia in substantia conuersa existens nō erat eius virtus qua ageret. Sed hoc non obstāte dicerē ego, saluo sēper meliori iudicio, quòd ipsa etiam quātitas ad hoc actiuè concurrat. sicut enim consertur sibi virtute diuina quòd alia accidentia sine substantia sustentent, & sic teneat vicem substātiæ, & sic videtur dicendum quòd qualitates actiuæ sint eius virtutes, sicut erāt virtutes substantiæ à qua sustētabantur, & cōsequenter quòd per eas agat, sicut & substantia cui inerant agebat. Licet enim quantitas secundum se non sit forma actiua: potest tamen virtute diuina sibi superaddita formæ actiuæ vicem agere, sicut licet ex se nō habeat vt subsistat sine subiecto, nec quòd aliis accidentibus sustentamentum præbeat, hoc tamen habet virtute diuina.

Ad primum itaque Scoti patet quid dicendū. Nam eo modo quo conceditur accidēs huiusmodi agere virtute propria, nō repugnat sibi agere vltra propriam speciem inquantum est virtus substātiæ cui inerat. agere enim hoc modo virtute propria non repugnat ei quod est agere virtute aliena modo dicto. Eo verò modo quò cōceditur agere in virtute alterius, patet ex dictis quòd non intelligitur hoc, quia agat per aliquòd absolutum quod esset in substantia quæ præerat, neque per aliquod accidēs sibi superadditum, sed quia aliquam perfectionem intrinsecam & essentialem contraxit inquantum erat accidens talis substantiæ, quam perfectionem etiam à substantia separatam retinet. vnde illa diuisio sumpta in prima ratione erat insufficiens.

Ad aliam rationem dicitur, quòd licet id quod non est, non possit habere rationem agentis principalis tanquam nouam actionem elicientis, & nouum motū causantis in instrumēto, potest tamen habere rationem agentis principalis, inquantum virtus agens ab ipso perfectionem habuit qua potest agere: & sic dicimus huiusmodi accidētia agere virtute substantiæ quæ præfuit, quia vt dictum est, erant dispositæ substantiæ virtus agendi, & ab ipsa perfectionem hanc contraxerunt, vt hunc effectum agere possent.

AD argumenta secundi dubij dicit Capreolus secundo Sententiarum, dist. 1. qu. 3. & quarto Sententiarum, dist. 12. quòd non procedunt contra mentem sancti Thomæ, quia nō est mens eius, cùm ex accidentibus Eucharistię generatur aliqua substantia quòd forma substantialis rei nouiter generatæ ex illis, recipiatur subiectiuè in solis dimensionibus interminatis, & non in aliqua materia, sed q. huiusmodi dimēsiones conuertūtur diuina virtute in materiam quantā, quæ est subiectū talis formæ, & pars cōpositi nouiter generati, vt patet quarto, d. 11. q. 1. ar. 2. q. 3. & tertio, quæst. 77. art. 5. ad tertium. In instanti enim generationis nouę substantiæ aduenit noua materia non nuda, sed sub noua quantitate, per conuersionem dimensionem sacramenti in ipsam substantiam quantum, & cōsequenter per corruptionem siue desitionem dimensionū vicem materiæ omni ex parte generātū, & substantiū omnibus transmutationibus præuiis pro ductioni formæ substantialis. Sed licet hanc viam dicat S. Thomas in locis præallegatis esse probabilem, aliam tamen viam dicit tertia parte probabiliorem esse, & hanc videtur etiam hoc loco tenere, scilicet quod ipsa dimēsio sacramētalis sit subiectum formæ substātialis rei quæ ex ipsa generatur. datur enim (inquit in tertia parte) in ipsa consecratione miraculosè quantitati dimēsiuæ panis & vini quòd sit primum subiectum subsequentium formarum, quod est proprium materiæ: & ideo ex consequenti datur sibi omne quod ad materiam pertinet. ideo quicquid posset generari ex materia panis, si esset, totum potest generari ex ipsa quantitate dimensiua, non quidem nouo miraculo, sed ex vi miraculi facti. Item respondendo ad primum argumētum quo modo possit aliquid generari ex dimensionibus, cùm ibi non sit materia, ait q. quanuis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur: quātitas tamen supplet vicē materiæ. Respōdendo quoq; ad secundum quomodo ex speciebus possit substantia generari, cùm sint accidentia, ait quòd sunt quidem accidētia, sed tamen

actum & vim substantiæ habent. Ex quibus apertè constat ipsum velle non quòd noua adueniat materia in generatione substātiæ ex speciebus sacramentalibus, in qua forma substātialis rei generatæ recipiatur, sed quòd ipsa quantitas sit loco materiæ, & quòd forma substantialis huiusmodi recipiatur in ipsa tanquam in primo subiecto, virtute diuina hoc sibi dante in consecratione. Quòd autem hanc viam etiam hoc loco sequatur, patet, tum quia dicit quòd in ipsa consecratione miraculosè accidentibus confertur quòd subsistant, quod est proprium substantiæ, & per consequens quòd omnia possint facere & pati quæ substantia posset si adesset. Constat autē quòd substātia panis si adesset, sic corrūperetur in aliam substantiā quòd eius materia esset subiectum formæ substantialis rei generatę ex ipsa. ergo & similiter dicendū est de quantitate, tum quia vult ex ipsis accidentibus generari substantiam sine nouo miraculo, cùm generetur consueto modo & ordine naturæ, quod in operibus miraculosis nō accidit. Constat autē quòd creatio nouæ materię, aut conuersio dimensionis in materiam non esset sine nouo miraculo. Ad id autem quod adducitur ex quarto sententiarum, potest dici quòd ibi illam sequitur opinionē, quæ etiam probabiliter sustineri posset. vel potest dici quòd illud non tenet absolutè, sed sub distinctione, vt patet in fine corporis articuli, vbi ait quòd vel ipsa eadem numero quantitate interminata remanente aduenit materia propter naturalem concomitantiam formæ ad materiam, vel ipsi dimēsioni dabitur virtute diuina materiæ propter propinquitatē ad ipsam. Et tunc ad sensum huius secundæ partis distinctiuæ possumus interpretari quod dicit in solutionibus argumentorum. Nam quum ait ad tertiū, quòd dimensiones fiunt vnum, scilicet materia dimensionata, non est sensus quòd ipsæ definentes esse conuertantur in materiam dimensionatam, sed quia ipsa habens naturam & proprietatem materiæ fit dimensionata dimensionibus terminatis substantiæ quæ generatur, sicut cùm aer conuertitur in ignem, materia aeris fit ignis, inquantum ipsa eadem manens suscipit formam ignis. Cū etiam dicit ad quartum, substantiæ redeuntes, vel creationem materiæ, vel conuersionem dimensionum in materiam esse miraculosam, per conuersionem dimensionum in materiam nō intelligit desitionem dimensionū, & successionē materiæ loco ipsarum, sed mutationem ipsius in proprietatem materiæ, inquantū ipsa eadem manens in consecratione vim & proprietatem materiæ miraculosè suscepit. Quod autem adducitur ex tertia parte, vbi videtur velle quantitatem dimensiuam panis transire in substantiam & dimensionem, non sic est intelligendum quasi ipsa quantitas definens conuertatur in substātiam, sed quia ipsa manens & vim substantiæ retinens suscipit formam substantialem & dimensionem illam consequentem, secundum quòd in materia aut in eo quod ad locū materię tenet recipitur. sic enim dicitur materia transire in aliquam substantiam dimēsionatam.

Sequendo igitur hanc viam dicitur ad primū Scoti quòd forma substantialis secundum naturæ cursum determinatur ad materiam substantialē, sed miraculosè etiam determinatur ad quātitatem tanquam ad proprium susceptiuum, inquantum virtute diuina quantitas habet vim & proprietatē materiæ substātialis. hoc autē non sic intelligo, quasi ipsa receptio formæ substātialis in tali quantitate sit miraculosa, sed quia miraculosum est quòd quantitas per se subsistat, & materiæ proprietatē habeat: ipsa tamen receptio formæ substantialis in quantitate taliter miraculosè effecta, est naturalis illa suppositione facta, vt videtur esse de mente sancti Thomæ in locis præallegatis. Ad secundū dicitur quòd de quantitate soli naturæ suæ dimissa forma substantialis educi non potest, sed bene de quantitate virtute diuina habente vim & proprietatem materiæ educi potest, & est in ipsa potentialiter sicut in tenente vicem proprij potentialis.

Ad tertiū negatur sequela: tum quia cùm vniuoca sint quorū ratio est vna, & ratio rei sumatur à forma, vbi aliqua eandē formam secundum speciem habent, illa dicūtur vniuoca: tum quia cùm quantitas huiusmodi omnem proprietatē substantiæ materialis habeant, eandem possunt dici habere materiam & quæ ex materia naturali constituuntur, & quæ constituuntur ex huiusmodi quantitate dispositionibus tali speciei conuenientibus affecta. Ad quartum dicitur quòd talis ignis non esset mathematicus, quia non constitueretur ex quantitate vt quātitas est, sed vt habet vim & proprietatem substantiæ. nec esset inconueniēs quòd sic procederetur in aliquibus generationibus & corruptionibus vsque ad finem mundi. Ad quintum dicitur quòd ille casus non est possibilis, quia nunquam tota materia nutriti desinit esse in ipso, sed semper aliquid ipsius manet. Vnde si aliquis vsque ad finem vitæ fuisset nutritus speciebus sacramentalibus, resurgeret ex forma substantiali & materia cōpositus, habens tamen aliquam partem materiæ quæ non esset vera & naturalis materia, sed quantitas vim & proprietatem materiæ habens. Vel dicendum, quòd Deus tunc supplere in resurrectione

Universidad de Deusto
Biblioteca

quicquid in hoc deficeret de materia, vt in alio proposito inquit sanct. Th. inferius, & quarto Sententiarum, distinctione 44.

ATTENDENDVM autem (quia facta est superius mentio de mensionibus interminatis,) quòd nō admittimus dimensiones interminatas coæternas materiæ, vt visus est velle Commentator: sed quòd eadem dimensio potest dici interminata, si consideretur absque determinatione ad hunc vel ad illum terminum, figuram scilicet aut gradū: & potest dici terminata inquantum habet determinatum gradum & determinatam figuram. Quum ergo dictum est in generatione substantiæ ex speciebus sacramentalibus formam substantialem rei generatæ recipi in dimensionibus subsistentibus, intelligitur de ipsis vt interminatæ sunt, quia constat quòd in substantia genita, puta verme, non habet quantitas eandem figurām & terminationem quam prius habebat. Siquis autem vellet tenere primam viam esse de mente S. Th. etiam in hoc loco & in tertia parte, posset dicere quòd in consecratione datur quantitati dimensiuæ miraculosè vt possit quicquid materia posset, inquātum datur sibi vt in materiam possit conuerti, imò, vt in materiam à Deo conuertatur, dum ex ipsa aliquid fuerit generandum: & hoc quidē non fit omnino nouo miraculo, sed vi primi miraculi: & quòd sic intelligitur dictum sancti Thomæ.

Idem tertia parte q. 77. ar. 7. Soluēdo quæ te difficultatis.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte fractionis.
Caput 67.

RESTAT autem ea quæ ad quintam difficultatem pertinent speculari. Manifestū est autem secundum prædicta, quòd fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes: nec tamen huiusmodi dimensionibus fractis frangitur substantia corporis Christi: eò quòd totū corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem etsi difficile videatur, tamen secundum ea quæ præmissa sunt exponi habet. dictum est enim suprà, quòd corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti: dimensiones autem corpus Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent econtrario ei secundum quòd corpus naturaliter est in loco: nam corpus naturale est in loco, mediantibus dimensionibus quibus loco commēsuratur. Alio autem modo se habet aliquid substātiale ad id in quo est, & alio modo aliquid quantū. nam quantum totū ita est in aliquo toto, quòd totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto. vnde & corpus naturale sic est in toto loco totum quòd non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eò quòd est in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquod substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte eius, sicut tota natura & species aquæ in qualibet parte aquæ est, & tota anima est in qualibet corporis parte. quia igitur corpus Christi est in sacramēto ratione suæ substantiæ in quam conuersa est substantia panis dimensionibus eius manentibus: sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum corpus Christi est sub qualibet parte earundem. non igitur fractio illa seu diuisio attingit ad corpus Christi, vt sit in illo sicut in subiecto; sed subiectū eius sunt dimēsiones panis vel vini remanentes: sicut & aliorum accidentium ibidem remanentium, diximus eas esse subiectum.

Super cap. 67.

AD quintam difficultatem dicit primò sanctus Thomas, quod secundum prædicta possumus ponere fractionis subiectum, dimensiones per se subsistentes. Dicit secundò, quòd huiusmodi dimensionibus fractis substantia corporis Christi non frangitur, eò quòd totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat, cum sit in hoc sacramento per substantiā suam ex vi sacramenti, dimensiones autem eius sunt ibi ex naturali concomitantia econtrario ei secundum quòd corpus naturaliter est in loco mediantibus dimensionibus quibus loco cōmensuratur. Dicit tertiò pro declaratione prædictorum quòd alio modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est, & alio modo aliquid. Quantū enim ita est totum in aliquo toto, quòd totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto: & simili modo est in loco, eò quòd sit in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquod substantiale totum sit in aliquo toto, etiam totum est in qualibet parte eius. declaratur in specie aquę & in anima. Quòd igitur corpus Christi est in sacramento ratione suæ substātiæ in qua conuersa est substantia panis dimensionibus eius manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionū, ita & integrum corpus Christi, & consequenter fractio illa non attingit corpus Christi, sed subiectum eius sunt dimensiones panis & vini, sicut & aliorum accidentium diximus eas esse subiectum.

Quomodo contingat fractionem eucharistiæ fieri.

CIRCA primum dictum aduertendum quòd in fractione sacramenti videtur duplex esse mutatio, scilicet motus localis partium, & corruptio quantitatis totalis. constat autem quòd motus localis est in eo quod localiter mouetur: similiter quòd corruptio formæ totius non est aliud quàm ipsa forma tendens de esse in non esse. cum ergo dicitur quòd talis fractio est subiectiuè in ipsis dimensionibus, intelligitur quātum ad ipsum motum localem partium. nam corruptio totalis quantitatis non est propriè loquendo in ipsa quantitate, neque in partibus eius fiunt in subiecto, sed est ipsa quantitas: & ideo sicut quātitas ipsa est sine subiecto, ita & talis corruptio.

CIRCA secundum dictum aduertendum, quòd iccirco ex eo quòd dimensiones corporis Christi sunt in sacramento per cōmitantiam ad substantiam, dicitur corpus ipsum esse econtrario ei secundum quòd corpus naturaliter est in loco, eo quòd corpus naturale sit in loco mediantibus dimensionibus quibus commensuratur loco, quia videlicet ipsæ dimensiones sunt sibi ratio existendi in loco: corpus autem Christi non est in sacramento mediantibus suis dimensionibus, cum illæ ibi nō sint ex vi sacramenti, sed econtrario ipsæ dimensiones in sacramento sunt ratione substantiæ corporis Christi, ita quòd ipsa corporis substantia est illis ratio quòd sint in sacramento.

Quomodo anima sit in qualibet parte.

CIRCA tertium dictum aduertendum, cum dicitur animā esse totam in qualibet parte, quòd hoc nō intelligitur de omni totalitate animæ, sed tantùm de totalitate essentiæ & perfectionis. Nam anima intellectiua secundum totalitatem virtutis non est in qualibet parte corporis, sed secundum diuersas virtutes est in diuersis partibus. Si quæ autem animæ sunt per accidens extensæ ad extensionem corporis, vt de animabus imperfectorum animalium existimatur, & de animabus plantarū, illæ neque secundum totalitatem virtutis, neque secundū totalitatē quantitatis dimensiuæ ipsis per accidens conuenientem sunt in qualibet parte totæ, sed diuersæ partes in diuersis partibus.

SED circa hoc tertium dictum occurrit dubium. Nō enim videtur sufficienter ostendere san. Th. quòd corpus Christi non diuidatur ad diuisionem dimensionum subsistētium, quia sit ibi ratione suæ substantiæ, sit autem substātia tota in qualibet parte. Posset enim dici, quòd licet substantia corporis Christi sit tota in qualibet parte secundum totalitatem essentiæ, non est tamen tota in qualibet parte secundum totalitatem dimensiuam quā habet etiā in sacramento existens: sicut albedo extensa est quidem tota secundum essentiam in qualibet parte albi, nō autem secundum totalitatem quantitatiuam: & ideo poterit diuidi corpus Christi ad diuisionē illarū dimensionū, sicut albedo dividitur ad diuisionem albi. Respondetur quòd optimè procedat san. Th. si bene inspiciatur. Vt enim dictū est suprà, licet quātitas corporis Christi det substantiæ existenti in sacramento esse diuisibile & partibile intrinsecè, nō tamē dat sibi partibilitatē in ordine ad extrinsecum, eò quòd ipsa substātia non habeat quòd sit præsens dimensionibus panis ratione propriarum dimensionum, sed econtrario dimensiones sunt ibi ratione substantiæ, & quia substantiæ inquantum substantia est conuenit vt indiuisibiliter sit in eo in quo est, & sit tota in qualibet parte. ideo & quantitas in sacramento eundem essendi modū habet: vnde non potest dici quòd substantia corporis Christi sit ibi tota secundum essentiam indiuisibiliter, diuisibiliter autem secundum quantitatem extensiuam, sicut albedo. Nam albedo in ipso subiecto in quo est, diuisibilis est, quia ipsam extensionem & diuisibilitatem habet ex ipsa quantitate subiecti.

Soluitio

Soluitio authoritatis suprà inductæ.

Caput 68.

HIS igitur difficultatibus remotis, manifestum est quòd id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil cōtinet impossibile Deo qui omnia potest. Nec etiam contra ecclesiæ traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos qui de hac doctrina scandalizari videbātur: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. nō enim per hoc dedit intelligere quòd vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia nō traditur manducanda carnaliter: vt scilicet sicut alij cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur: sed quia quodam spirituali modo sumitur præter consuetudinē aliorum ciborum carnalium.

Super cap. 68.

VLTIMO loco respondet sanctus Thomas authoritati ex qua impugnandi huius sacramenti veritatem hæretici occasionē sumpserunt, & ait quòd ex prędictis patet id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentū altaris, nihil Deo qui omnia potest, impossibile cōtinere: nec etiam contra traditionem ecclesiæ est quòd Dominus ait: Verba quæ ego locutus sum, spiritus & vita sunt: quia non est sensus quòd vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia quodam spirituali modo præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium sumitur, non autem carnaliter, tanquam scilicet in propria specie dilaceranda.

ADVERTENDVM quòd secundum interpretationem horum verborum hic positam sensus est, verba quæ locutus sum vobis de carne mea māducanda, spiritualem sensum habent, quia scilicet intelliguntur nō quòd caro mea sit carnaliter modo aliorum ciborum qui dentibus dilaniantur, manducāda, sed quòd spirituali modo sit sumenda: & sic intellecta sunt, vita, id est, vitam præstant. Alium quoque sensum addit sanctus Th. super Ioannem ad mentem Augustini, scilicet verba quæ locutus sum vobis, referenda sunt ad spiritum coniunctum carni, quia videlicet caro Christi secundum se considerata inquantum caro, non prodest quicquam. non enim alium habet effectū quā alia caro, sed coniuncta verbo & spiritui sancto multū prodest, & vitam æternam præstat: & sic intellecta vita sunt animæ, id est, id quod dicitur per ipsā, est vita animæ, quia anima spirituali vita per spiritum sanctum & diuinitatem viuit.

Ex quali pane & vino debet confici hoc sacramentum.

Caput 69.

QVIA verò (vt dictum est) ex pane & vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones seruari in pane & vino vt ex eis hoc sacramentum cōfici possit, quæ sunt de ratione panis & vini. Vinum autē nō dicitur nisi liquor qui ex vuis exprimitur: nec panis dicitur propriè nisi qui ex granis tritici conficitur. Alij verò qui dicūtur panes, pro defectu panis tritici ad eius supplemētum in vsum venerūt: & similiter alij liquores in vsum vini: vnde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentū cōfici posset: neque etiā si panis & vino rāta alienæ materię admixtio fieret, quod species solueretur. Si qua verò huiusmodi pani & vino accidūt quæ nō sunt de ratione panis & vini, manifestū est quòd his prætermissis potest verum cōfici sacramentū. vnde cùm esse fermentatum vel azymū non sit de ratione panis, sed vtrolibet existente species panis saluetur: ex vtrolibet pane potest cōfici sacramētum: & propter hoc diuersæ ecclesiæ diuersum in hoc vsum habent: & vtrunque congruere potest significationi sacramenti. Nam (vt Gregorius dicit in registro) Romana ecclesia offert azymos panes propterea quòd Dominus sine vlla commixtione carnem suscepit: sed cæteræ ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quòd verbum patris indutum est carne: & est verus Deus & verus homo: sicut & fermentum commiscetur farinæ. Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est, ecclesiæ quæ in hoc sacramento cōfiguratur, vsus azymi panis, secundum illud Apostoli 1. Corinth. 5. Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur in azymis synceritatis & veritatis. Per hoc autem excluditur error quorundam hæreticorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse: quod etiam euidenter euangelij authoritate destruitur. dicitur enim Mat. 26. & Mar. 14. & Lucæ 22. quòd Dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit: & tunc hoc sacramentum instituit. Quum autem non esset licitum secundum legem quòd prima die azymorum fermentatum in domibus Iudæorum inueniretur, vt patet Exodi 12. Dominus autem quandiu fuit in mundo, legem seruauerit, manifestum est quòd panem azymum in corpus suum conuertit, & discipulis sumendum dedit. stultum est igitur improbare in vsu ecclesiæ Latinorum quod Dominus in ipsa institutione huius sacramenti seruauit. Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum præuenisse diem azymorum propter passionem imminentem: & tunc fermentato pane eum vsum fuisse: quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primò ex hoc quod dicitur Ioannis 13. quòd ante diem festum paschæ Dominus cum discipulis cœnam celebrauit, in qua corpus suum cōsecrauit, sicut Apostolus tradit 1. Cor. 11. vnde videtur quòd Christus cœnam celebrauit ante diem azymorum: & sic in consecratione sui corporis vsus fuit pane fermentato. Hoc etiam cōfirmare volunt per hoc quod habetur Ioānis 18. quòd sexta feria qua Christus est crucifixus, Iudæi non intrauerunt prætorium Pilati, vt non cōtaminarētur, sed manducarent pascha: pascha autem dicūtur azyma: ergo concludunt quòd cœna fuit celebrata ante azyma. Ad hoc autem respondetur quòd sicut Dominus mandat Exodi 12. festum azymorū septē diebus celebrabatur. inter quos dies prima erat sancta atque solennis præcipuè inter alias: quod erat decimaquinta die mensis. Sed quia apud Iudæos solennitates à præcedenti vespere incipiebant: ideo decimaquarta die ad vesperā incipiebant comedere azyma, & comedebant per septem subsequentes dies. & ideo dicitur in eodem capitulo: Primo mense, decimaquarta die mensis ad vesperā comedetis azyma vsque ad diē vigesimamprimam eiusdē mensis ad vesperam: septem diebus fermentatū non inuenietur in domibus vestris. Et eadem decimaquarta die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azymorū à tribus euangelistis, Matthæo, Marco, Luca, dicitur decimaquarta die mensis: quia ad vesperam comedebant azyma, & tunc immolabatur pascha, id est, agnus paschalis: & hoc erat secundum Ioannem ante diē festum paschæ, id est, ante decimāquintam diē mensis, qui erat solennior inter omnes, in quo Iudæi volebant comedere pascha, id est panes azymos paschales, non autē agnum paschalem: & sic nulla discordia inter euangelistas existente, planum est quòd Christus ex azymo pane corpus suum consecrauit in cœna: vnde manifestum fit quòd Latinorum ecclesia rationabiliter pane azymo vtitur in hoc sacramento.

Super cap. 69.

POSTQVAM ostẽdit sanctus Thomas quæ sit mẽteria sacramenti Eucharistiæ,quia videlicet est panis & vinum,vult ostendere qualis huiusmodi materia esse debeat,scilicet qualis panis, & quale vinum:& ponit tres conclusiones.Prima est:Nec ex alio pane quàm qui ex granis tritici conficitur,neque ex alio liquore quàm qui ex vuis exprimitur, hoc sacramentum confici potest:neque si pani & vino tanta alienæ materiæ admixtio fieret,quòd species solueretur.Probatur:Necesse est eas conditiones panis & vini in hoc sacramento seruari,quæ sunt de ratione panis & vini,cùm ex pane & vino hoc sacramentum cõficiatur. sed vinum non dicitur nisi quod ex vuis exprimitur, nec panis dicitur propriè nisi qui ex granis tritici conficiturialij verò qui dicuntur panes,pro supplemento panis in vsum venerũt:& similiter alij liquores in vsum vini,ergo,&c.

Quid nomine panis tritici intelligatur.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q.74.& quarto Sententiarum,dist.11.q.2.quòd cùm generãs generet sibi simile in specie,si qua frumenta sint quæ ex semine tritici generati possint,sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo,panis ex tali frumento confectus potest esse materia huius sacramenti,licet frumẽtum illud alio nomine propter aliquam diuersitatem accidẽtium significetur.talis enim verè dicitur panis triticeus,cùm granum ex quo conficitur,eiusdẽ speciei sit cum grano tritici.ex aliis autẽ frumentis quæ nullo modo possunt ex grani semine generari,vt est ordeum, spelta, far, non potest confici panis qui sit materia conueniens huius sacramenti,quum non sint eiusdem speciei cum tritico.

Aduertendum secundò,quòd aliquando est tanta corruptio panis & vini,quòd soluitur species.id quod ex solutione continuitatis & ex saporis & coloris atque aliorum accidentium mutatione deprehendi potest:& tunc ex tali materia non potest cõfici,sicut ex aceto confici non potest,neque ex amido, cùm fiat ex tritico corrupto,licet quidam contrarium dicant.Aliquando verò est solùm dispositio ad corruptionẽ,quod aliqualis immutatio saporis declarat:& tunc ex tali materia potest confici sacramentum,sicut ex vino acido,licet conficiens peccet propter irreuerentiam sacramenti. Secunda conclusio est:Ex pane fermentato & ex pane azymo hoc sacramentum confici potest. probatur:Esse fermentatum vel esse azymum non est de ratione panis,sed vtrolibet existente,species panis saluatur, ergo, &c. Probatur consequẽtia,quia si qua pani triticeo & vino vero accidunt quæ nõ sunt de ratione panis & vini,iis prætermissis potest verum confici sacramentum. Confirmatur conclusio,primò,quia diuersæ ecclesiæ in hoc diuersum vsum habent. Confirmatur secundò,quia vtrunque congruere potest significationi sacramenti:azymi scilicet panes secundum Gregorium in registro puritati carnis Christi,fermentatum verò vnioni verbi diuini cum carne. Tertia conclusio est:Conuenit magis puritati corporis mystici,id est,ecclesiæ quæ in hoc sacramento configuratur,vsus azymi panis.declaratur authoritate Apost. 1. Cor. 5.dicentis:Pascha nostrum,&c. Per hoc excluditur error dicentium in azymo hoc sacramentum celebrari non posse, qui vtique error etiam euidenter euangelij authoritate destruitur, cùm & Matth.26.& Mar.14.& Lu.22.dicatur quòd Dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit. Constat enim quòd non erat licitum secundum legem vt prima die azymorum fermentatum in domibus Iudæorum inueniretur,vt patet Exodi 12.Vnde cùm Dominus quandiu fuit in mundo, legẽ seruauerit,manifestum est quòd panem azymorum in suum corpus conuertit,& discipulis sumendum dedit.Dicunt tamen quidam ipsum imminente passione diem azymorum præuenisse, & tunc fermentato pane cum fuisse vsum:quod nituntur ostendere tum ex eo quòd Ioannis 13.dicitur,Ante diem festum paschę, &c.tum ex eo quòd Ioannis 18.dicitur sexta feria qua Christus est crucifixus Iudæos non intrasse prætorium Pilati vt nõ contaminarentur,sed manducarent pascha.pascha autem dicuntur azyma:& sic concluditur quòd cœna fuit ante azyma celebrata.Sed ad hoc respõdet sanctus Thomas cùm festum azymorũ septem diebus celebraretur,inter quas prima erat sancta atque præcipuè solennis inter alias,scilicet decimaquinta mensis: & apud Iudæos solennitates à præcedenti vespere inciperent,dicti maquarta die ad vesperam incipiebant comedere pascha,vt patet Exodi 12.& eadem die immolabatur Agnus paschalis. Ideo ab aliis euangelistis prima dies azymorum dicitur decimaquarta dies mensis,quia ad vesperam comedebant azyma:& tũc immolabatur Agnus paschalis.hoc autem secundum Ioannẽ erat ante diem festum paschæ,id est,ante decimũquintum diem,qui erat solennior,in quo Iudæi volebant comedere pascha, id est, azymos panes,non autem Agnum paschalem. Ex istis infert S. Thomas planum esse quòd Christus ex azymo pane corpus suũ consecrauit: & ideo Latinorum ecclesia rationabiliter pane azymo vtitur in hoc sacramento.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Tho.in locis prælegatis quòd etiã consuetudo Græcorum aliquam rationem habet,videlicet & propter significationem quam tangit Gregorius,& in detestationem hæresis Nazarenorum siue Ebionitarum qui legalia euangelio miscebant.In primitiua enim ecclesia apostoli in azymis celebrabant:& hunc morem Romana ecclesia ab Apostolis accepit,vt Innocẽtius tradit:sed postea imminente hæresi quòd simul cum euãgelio essent obseruanda legalia,sancti patres,vt Leo papa dicit,ne eis viderentur consentire,voluerunt ad tempus hoc sacramentum ex fermẽtato confici.Cessante deinde hac hæresi ad pristinum morem Romana quidem rediit ecclesia,sed Græci ntorem illum ad tempus institutum seruare perpetuò voluerunt.

Ecclesia ab quando in azymis, ab quando in fermentato celebrauit.

ADVERTENDVM vlterius (vt inquit sanct.Th. In locis prælegatis)quòd licet in vtroque pane sacramentum confici possit,peccaret tamen presbyter in ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato.vt enim patet extra de celebratione miss.cap.per literas,punitur sacerdos qui in pane fermentato celebrare præsumpsit,peccaret etiam presbyter Græcus in ecclesia Græcorum celebrans de azymo pane, vtpote ecclesiæ suæ ritum peruertens.

Peccaret Latinus in fermentato celebrans, & Græcus in azymo.

De sacramento pœnitentiæ:& primò quòd homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt.

Caput 70.

QVANVIS autẽ per prædicta sacramẽta hominibus gratia coferatur, nõ tamẽ per acceptam gratiam impeccabiles fiũt. Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones. non enim homo secundum ea semper agit: nihil autem prohibet eum qui habitum habet,agere secundum habitum,vel contra eum:sicut grammaticus potest secundum grammaticam rectè loqui,vel etiam contra grammaticam loqui incongruè: & ita est etiam de habitibus virtutum moralium.potest enim qui iustitiæ habitum habet,iusta agere,& potest etiam contra iustitiam agere:quod ideo est,quia vsus habituum in nobis ex voluntate est:voluntas autem ad vtrunque oppositorum se habet.manifestum est igitur quòd suscipiens gratuita dona,peccare potest contra gratiam agendo.

2 Adhuc,impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis:immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quòd attingit vltimum finem.ex hoc enim voluntas immutabilis redditur, quòd totaliter impletur, ita quòd non habet quò diuertat ab eo in quo est firmata.impletio autem voluntatis non competit homini nisi vt finẽ vltimum attingenti.quandiu enim restat aliquid ad desiderandum,voluntas impleta non est.sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad vltimum finem perueniat:quod quidem nõ datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur: quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quòd est in via ad finem.non igitur ex gratia in sacramẽtis percepta aliquis impeccabilis redditur.

3 Amplius,omne peccatum ex quadam ignorantia cõtingit. Vnde Philosophus dicit quòd omnis malus est ignorans:& in Prouerbiis dicitur: Errant qui operantur malum.Tunc igitur solùm homo securus potest esse à peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia & errore.manifestum est autem quòd homo non redditur immunis ab omni ignorantia & errore per gratiam in sacramentis percepta.hoc enim est hominis secũdum intellectum illam veritatem inspicientis,quæ est certitudo omnium veritatum:quæ quidem inspectio est vltimus hominis finis, vt in tertio ostensum est.non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

4 Item,ad alterationem hominis quæ est secundum mẽtem & virtutẽ multũ operatur alteratio quæ est secundũ animę passiones.nã ex eo quòd ratione passiones animæ refrenãtur,homo virtuosus efficitur,& in virtute cõseruatur:ex eo verò quòd ratio sequitur passiões,homo redditur vitiosus.quandiu igitur homo est alterabilis secundum animæ passiones,est etiã alterabilis secundũ vitium & virtutem. alteratio autẽ quæ est secundũ animæ passiones,non tollitur per gratiam in sacramentis collatam:sed manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur. manifestum est igitur quòd per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

5 Prætera, superfluũ videtur eos admonere ne peccẽt, qui peccare non possunt:sed per euangelicã & Apostolicã doct. admonẽtur fideles iam per sacramẽta spi. sancti gratiã cõsecuti.dicitur enim Heb.12.Contemplantes ne quid desit gratiæ Dei:neq; radix amaritudinis sursũ germinãs impediat.Et Eph.4.Nolite cõtristare spi.sanctum Dei,in quo signati estis.& 1. Cor.10. Qui se existimat stare, videat ne cadat.ipse etiã Apost.de se dicit:Castigo corpus meũ,& in seruitutẽ redigo,ne fortè cũ aliis prædicauerim,ipse reprobꝰ efficiar.Non igitur per gratiã in sacramẽtis perceptam homines impeccabiles reddũtur. Per hoc excluditur quorundã hæreticorũ error, qui dicũt ꝙ homo postquã gratiã spi.san.percepit, peccare nõ potest:& si peccat,nunquã gratiã spi.sancti habuit.Assumunt autẽ in fulcimentũ sui erroris quod dicitur 1.Cor. 13.Charitas nunquã excidit.& 1.Ioan.3.dicitur: Omnis qui in eo manet,nõ peccat:&omnis qui peccat,nõ vidit nec cognouit eum.& infrà expresius:Omnis qui est ex Deo,peccatũ non facit,quoniã semẽ ipsius in eo manet: & nõ potest peccare, quoniã ex Deo natus est. Sed hæc ad eorũ propositũ ostendendũ efficacia non sunt. Non enim dicitur quòd charitas nunquã excidit, propter hoc ꝙ ille qui habet charitatẽ, eam quandoque non amittat: cùm dicat Apoc.2.Habeo aduersum te pauca,quòd charitatẽ tuam primã reliquisti:sed ideo dictũ est quòd charitas nunquã excidit, quia cùm cætera dona spiri. sancti de sui ratione imperfectionem habentia,vtpote spiritus prophetiæ,& huiusmodi,euacuentur cùm venerit quod perfectum est:charitas in illo perfectionis statu remanebit.Ea verò quæ ex epistola Ioannis inducta sunt, ideo dicuntur,quia bona spiritus sancti quibus homo adoptatur in filium,vel renascitur in filium Dei,quantum est de se, tantam habent virtutem,quòd hominem sine peccato conseruare possunt: nec homo peccare potest secundum ea viuens: potest tamen contra ea agere, & ab eis discedendo peccare. sic enim dictum est: Qui natus est ex Deo,nõ potest peccare:sicut si diceretur quòd calidũ nõ potest infrigidare:id tamẽ quod est calidũ,potest fieri frigidũ.& sic infrigidabit:vel sicut si diceretur, iustus iniusta non agit:scilicet inquantum est iustus.

Super cap. 70.

POSTQVAM determinauit S.Th.de sacramẽto Eucharistiæ,de pœnitentiæ sacramento incipit determinare. Circa hoc autẽ duo facit.Primò præmittit quædã necessaria ad propositũ. Secundò, huius sacramenti necessitatẽ ostendit.cap.72. Circa primũ duo facit.Quia enim homines post acceptã baptismi gratiã peccare nõ possent, aut post peccatũ ad gratiam nõ possent redire, nulla esset necessitas sacramẽti pœnitentiæ.Antequã huiusmodi necessitas ostendatur,primò ostendit ꝙ homines post acceptam gratiam impeccabiles non fiunt, secundò quòd post sacramentorum gratiam homo in peccatũ cadens ad gratiam reuerti potest,cap.sequenti. Circa primum duo facit.Primò probat intentum.Secundò rationes quasdam hæreticorum remouet.

Quantũ ad primũ arguit primò sic:Gratuita dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones, cũ nõ semper homo agat secundũ ea:ergo ea suscipiẽs peccare potest cõtra gratiã agẽdo. probatur consequentia,quia nihil prohibet eũ qui habitũ habet agere secundũ habitũ vel contra eũ,vt patet in grãmatico, & in habente habitũ iusticiæ. ratio est,quia vsus habituũ in nobis ex voluntate est,voluntas autem ad vtrunque oppositorũ se habet.

Quis proprie dicatur habere aliquod de super modum habitum.

ADVERTENDVM,quòd cum habitus medius sit inter potentiã & actũ perfectũ, propriè dicitur quis habere aliquod donũ per modum habitus,quando secundum ipsum non operatur actualiter,sed est in potentia proxima ad operandum:quando verò actualiter operatur secundũ ipsum,non dicitur illud habere per modũ habitus.vnde habens habitum propriè loquẽdo de habitu,non semper operatur secundũ ipsum,sed aliquãdo secundum ipsum non operatur:& ideo volens probare san.Th.do na gratuita recipi in anima sicut habituales dispositiones,adducit pro ratione ꝙ homo non semper secundũ ea agit. Secundò.Homini impeccabilitas non conuenit: antequam ad vltimũ finem perueniat,sed hoc non datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur,cum sacramenta sint in adiutorium hominis secundum quòd est in via ad finem,ergo &c.probatur maior quia impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis:hæc autem nõ potest homini competere nisi secundum quòd attingit vltimum finem, cum voluntas immutabilis reddatur ex hoc quòd totaliter impletur. hoc autem non conuenit homini nisi vt finem vltimum attingit. quandiu enim restat aliquid ad desiderandum,voluntas impleta non est.

Impeccabilitas in homine immutabilitas voluntatis.

ADVERTENDVM, quòd cum de ratione peccati sit vt sit voluntarium,necesse est vt hominis in gratia voluntas à bono mutetur in malũ dum peccat:& quandiu est huiusmodi mutabilitas voluntatis à bono in malum,tandiu est in homine peccabilitas.ideo si debeat homo impeccabilis reddi, necesse est vt voluntas in statu immutabilitatis constituatur. Non enim stant simul quòd homo peccare non possit, & quòd voluntas in malum conuerti possit, cum ipsa conuersio voluntatis ad malum sit peccatum. propterea bene inquit sanctus Thomas quòd impeccabilitas in homine esse nõ potest sine immutabilitate voluntatis. Quomodo autem voluntas impleri non possit antequam ad vltimum finem perueniat,ex iis quę dicta sunt in tertio libro, patere potest. Tertiò. Homo non redditur immunis ab omni ignorantia & errore per gratiam in sacramentis perceptã, cùm hoc sit hominis illam veritatẽ inspicientis quæ est certitudo omnium veritatũ,in quo est vltimus hominis finis,ergo &c. probatur consequentia, quia cùm omne peccatum ex aliqua ignorantia procedat,vt per philosophum patet, & per Sapientẽ in Prouerbiis: tunc solum homo securus potest esse à peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia & errore.Quartò.Alteratio quæ est secundum animæ passiones,non tollitur per gratiam in sacramentis collatam,sed manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur,ergo &c.probatur consequentia, quia ad alterationem hominis quæ est secundum malitiam & virtutem, multum operatur alteratio quæ est secundum animæ passiones. Nam ex eo quòd ratione refrenantur,redditur homo virtuosus,& in virtute conseruatur:ex eo verò quòd ratio sequitur passiones,homo redditur vitiosus.

Alteratio secundum animæ passiones manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur, animæ passiones manent etiam in beatis quibus non inest appetitus sensitiui motus.

CIRCA istam propositionem, Alteratio secundum animæ passiones manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur, aduertendum quòd non hoc ideo dicitur quasi quando fuerit anima corpori impassibili vnita, in homine nullo modo sint animę passiones(nam etiam in beatis erunt aliqui appetitus sensitiui motus,qui animæ passiones dicuntur) sed quia cùm anima corpori passibili vnitur in homine etiam iusto, passiones non solum præuise sed etiam subitæ, ex quibus iudicium rationis intercipi potest & impediri,sunt:& non solum passiones respectu boni,vt sũt gaudiũ, amor,& huiusmodi:sed etiã respectu mali & nocui,vt sunt timor,ira,& similia. Et quia dicitur propriè esse in homine alteratio secundũ animæ passiones,secundũ ꝙ homo afficitur aliqua subita passione,aut vehemẽti,aut remissa,& etiã secundum passionem respectu mali & nocui:ideo dicit san.Th.in homine esse huiusmodi alterationem quandiu anima corpori passibili vnitur,volens se ab illo statu præseruare in quo anima corpori impassibili coniungitur.In beatis enim non erit propriè alteratio secundum tales passiones, quia vt dicitur in q.vert.q.26.ar.8.in illis passiones appetitus sensitiui non erunt subitæ,quia in eis nullus motus appetitus sensitiui insurget nisi secundum dictamẽ rationis.Non erunt etiã passiones respectu mali, sed tantùm respectu boni. Quintò. Per euangelicam & Apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta spiritus sancti gratiam consecuti,ne peccent, vt patet ad Hebræ.12.Contemplantes &c.ad Ephes.quarto, Nolite contristare &c. primæ Corinthiorum decimo, Qui se existimat & cætera.

& Apostolus de se etiam dicit: Castigo &c. ergo &c. probatur cõsequentia, quia superfluum videtur eos admonere ne peccẽt, qui peccare nõ possunt. Quantum ad secundũ inquit sanctus Th. q. per hoc excluditur error quorundam hæreticorum dicentium q. homo postquam gratiam spiritus sancti percepit, peccare nõ potest: & si peccat, nũquam gratiam spiritus sancti habuit: quod quidẽ probat ex eo quod dicitur 1. Cor. 13. Charitas nunquam excidit. & 1. Ioan. 3. dicitur: Omnis qui in eo &c. & infrà: Omnis qui est ex Deo &c. Respondet autem S. Th. ad authoritatẽ Apo. quòd non video illud dicitur, quasi ille qui habet charitatem, nũquã eam amittat, cùm dicatur Apoc. 2. Habeo aduersum te &c. sed quia cùm cætera dona spi. sancti, vt prophetia & huiusmodi, euacuentur cùm venerit quod perfectũ est, charitas in illo etiam perfectionis statu remanebit. Ad auth. verò Ioan. dicit quòd sensus illorum verborum est, bona spir. sancti quibus homo adoptatur in filium Dei vel renascitur, tantam virtutem habere quãtum est de se, quòd hominem sine peccato conseruare possunt, nec homo potest peccare secundum ea viuens, quanuis possit contra ea agere, & ab eis discedendo peccare: & est simile ac si diceretur quòd calidum non potest fieri frigidũ, aut infrigidare, & quòd iustus iniusta non agit. i. inquantum est iustus.

ADVERTENDVM, sensum huius respõsionis esse, q. vertum Ioan. intelligitur, omnem natum ex Deo per dona spiritus non posse ex vi ipsorum donorum peccare, licet. s. ex libertate & mutabilitate volũtatis hoc possit: sicut nec aliquis habẽs aliquã formam, ex vi illius formæ potest operari contra illam formam, licet aliunde habeat vt illam formam possit amittere. cui sensui fauent exempla hic posita. licet enim caliditatis subiectum possit ratione suæ potentialitatis fieri frigidum, non potest tamen calidum ex vi caliditatis infrigidare. Et similiter licet homo qui habet iustitiæ habitum possit illam amittere, non potest tamen ex vi iustitiæ siue secundum iustitiam viuens operari iniusta. sic licet habens dona spiritus sancti possit illa amittere, & sic peccare, non tamen potest peccare ex vi ipsorum donorum siue secũdum huiusmodi dona viuens. De hac materia vide S. Tho. 2. 2. q. 24. ar. 11. & in q. vir. q. de charitate, art. 12. vbi ad prædictam auth. dat aliam rosponsionem, dicens illam intelligi secundum potestatem spir. sancti mouentis animam, cuius conseruatione immunes à peccato redduntur quos ipse mouet quantum voluerit. secundum enim hanc interpretationẽ sensus dictorum verborum est, quòd ille qui natus est ex Deo, non potest peccare, quãdo sic virtute spir. sancti regeneratur in filiũ Dei, quòd spi. san. vult illi dare perseuerantem diuinæ dilectionis motum.

Vtrũ quis per gratiã extra posse aliquo modo conseruari.

SED circa prædicta dubiũ occurrit. Videtur enim ex dictis, quòd nullus per gratiam viæ possit in bono confirmari, quum confirmatio in bono impeccabilitatẽ includat, dictum sit autem quòd per gratiam in via homo non potest impeccabilis reddi: hoc autem videtur esse contra id quod communiter tenetur de beata Virgine & apostolis, ergo &c. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ in quæst. de veritate, quæst. 24. art. 9. quòd dupliciter potest intelligi aliquis confirmari in bono. Vno modo totaliter ab intrinseco, quia videlicet sibi detur principium aliquod sufficiens suæ firmitatis per quod peccare non possit. Alio modo partim ab intrinseco, & partim ab extrinseco, quia videlicet & sibi detur aliquod gratiæ donum per quod ita inclinatur ad bonum, quòd non de facili possit à bono deflecti, licet per ipsum non ita retrahatur à malo, vt omnino peccare non possit. & diuina prouidentia ipsum, quandocunque peccati occasio se ingerit, ad resistendum excitante, custodiatur ne peccet. Primo modo nullus confirmari potest in bono rationibus dictis: & de hac confirmatione loquitur sanctus Thomas hoc loco. Sed bene secundo modo potest aliquis in bono confirmari, & sic intelliguntur beata Virgo & apostoli fuisse confirmati, & aliquo modo impeccabiles facti.

Quòd homo peccans post sacramentorum gratiam, potest ad gratiam conuerti.

Cap. 71.

EX præmissis autem apparebit vlterius quòd homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens iterum reparari potest ad gratiam. Vt enim ostensum est, quandiu hîc viuitur, voluntas immutabilis est secundum vitium & virtutem. sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita & à peccato (vt videtur) potest ad virtutem redire.

2 Item, manifestum est bonũ esse potentius malo, nã malum non agit nisi virtute boni, vt supra in 3. lib. * est ostensum. si igitur voluntas hominis à statu gratiæ per peccatum auertitur, multò magis per gratiam potest à peccato reuocari. **Capit. 3.*

3 Adhuc, immobilitas voluntatis non competit alicui quandiu est in via: sed quandiu hîc non viuit, est in via tendendi in vltimum finem. non igitur habet immobilẽ voluntatem in malo, vt non possit per diuinam gratiam reuerti ad bonum.

4 Amplius manifestũ est quòd à peccatis quæ quis ante gratiã perceptam in sacramentis commisit, per sacramentorũ gratiã liberatur. Dicit enim apost. 1. ad Cor. 6. Neque fornicarij, neque idolis seruiẽtes, neque adulteri, &c. regnũ Dei possidebũt: & hoc quidem fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, & in spiritu Dei nostri. Manifestũ est etiã quòd gratia in sacramentis collata naturæ bonũ non minuit, sed auget. pertinet autem hoc ad bonũ naturæ, quòd à peccato reducibilis sit in statũ iustitiæ. nã potentia ad bonũ, quoddã bonũ est. igitur si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum iustitiæ.

5 Adhuc, si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis: desperatio autẽ est via ad liberè peccandum. Dicitur enim ad Eph. 4. de quibusdã quod desperãtes tradiderunt semetipsos impudicitiæ in operationẽ omnis immunditiæ & auaritiæ. Periculosissima est igitur hæc positio quę in tãtã sententiã vitiorum homines inducit. Præterea ostensum est suprà quòd gratia in sacramentis percepta, non constituit hominem impeccabilem. si igitur post gratiã in sacramentis perceptã peccans ad statum iustitiæ redire nõ posset, periculosum esset sacramẽta percipere: quod patet esse inconueniens: non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur. Hoc etiam authoritate sacræ script. confirmatur. Dicitur enim Ioan. 2. Filioli mei, hæc scribo vobis, vt nõ peccetis: sed & si quis peccauerit, aduocatum habemus apud patrẽ Iesum Christum iustũ: & ipse est propitiatio pro peccatis nostris. quæ quidẽ verba manifestũ est quòd fidelibus iam renatis proponebantur. Paulus etiam de Cor. fornicario scribit 2. Corin. 2. Sufficit illi qui eiusmodi est, obiurgatio hæc quæ fit à pluribus: ita vt econtrario magis doleatis, & consolemini. & infrà 7. dicit: Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. dicitur etiam Hiere. 3. Tu autem fornicata es cum amatoribus multis: tamen reuertere ad me, dicit Dominus. & Thren. vlt. Conuerte nos Domine ad te, & cõuertemur: innoua dies nostros sicut à principio. Ex quibus omnib⁹ apparet quòd si fideles post gratiã lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem. Per hoc autem excluditur error Nouatianorum, qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autẽ sui erroris occasionem ex eo quòd dicitur Hebr. 6. Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, & gustauerunt donum cæleste, & participes sunt sancti spiritus sancti, gustauerunt nihilominus bonum verbum Dei, virtutésque seculi venturi, & prolapsi sunt: renouari rursum ad pœnitentiam. sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit, apparet ex hoc quod subditur: Rursus crucifigẽtes sibimet ipsis filiũ Dei, & ostentui habentes. Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renouari rursus ad pœnitentiam non possunt: quia filius Dei rursus crucifigendus non est: denegatur igitur illa renouatio in pœnitẽtiam, per quam homo simul crucifigitur Christo: quod quidẽ est per baptismum. dicitur enim Ro. 6.

Quicunque

Quicunque igitur baptizati sumus in Christo Iesu: in morte ipsius baptizati sumus. Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus: ita qui peccat post baptismum, non est rursus baptizandus: potest tamen rursus conuerti ad gratiam per pœnitentiam. vnde & Apostolus non dixit quòd impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus reuocari vel conuerti ad pœnitentiam: sed quòd impossibile sit renouari: quod baptismo attribuere solet: vt patet ad Titum tertio: Secundum misericordiã suam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis & renouationis spiritus sancti.

Super cap. 71.

SECVNDO loco ostendit san. Thom. ex præmissis, quòd homo post sacramentalem gratiam susceptã in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam. Circa hoc autẽ duo facit. Primò probat intẽtum. Secũdò excludit errorem quendam cum suo fundamento. Quantum ad primum arguit primò sic. Quandiu hîc viuitur, voluntas mutabilis est secundũ vitium & virtutem, vt est ostensum: ergo sicut homo post acceptam gratiam potest peccare, ita & à peccato, vt videtur, potest ad virtutem redire.

ADVERTENDVM quòd addidit san. Th. vt videtur, vt ostendat ad huiusmodi conclusiones necessarias simpliciter rationes adduci non posse, sed tantùm probabiles aut necessarias secundum quid. Secundò. Voluntas hominis à statu gratiæ per peccatum auertitur, ergo multo magis potest per gratiam à peccato reuocari. patet cõsequentia, quia bonum est potentius quã malum, cum malũ non agat nisi in virtute boni. Tertiò. Quãdiu hic homo viuit, est in via tendendi in vltimũ finem, ergo nõ habet immobilem voluntatem in malũ, cum immobilitas volũtaris non competat alicui in vita, ergo &c. Quartò. A peccatis quæ quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per gratiam sacramentorum liberatur, vt patet 1. Cor. 6. & ipsa gratia in sacramentis collata naturæ bonum non minuit, sed auget, ergo &c. probatur consequentia, quia pertinet ad bonum naturæ, quòd à peccato sit in statum naturæ reducibilis, cum potentia ad bonum, quoddam bonum sit.

ADVERTENDVM ex prima propositione haberi q⁹ in homine est potentia ad liberationẽ à peccato, alioquin per gratiam sacramentorum non liberaretur ab iis quæ ante ipsam cõmisit: ex secunda verò quòd per ipsam gratiam sacramentorum non tollitur talis potentia, cum sit bonum naturæ: vnde argumẽtum sic procedit. In homine est potentia ad resurgendum à peccato antequã habeat gratiã, sed hæc non tollitur per ipsam gratiam in sacramentis collatam: ergo si contingit hominem post gratiam peccare, adhuc reducibilis est ad statum iustitiæ, maior probatur, quia à peccatis ante sacramentorum susceptionẽ cõmissis per sacramentorum gratiam liberatur, vt patet per apostolum. minor verò probatur, quia gratia sacramentorum bonum naturæ non minuit, potentia autem huiusmodi ad bonum naturæ pertinet. Quintò. Si tolleretur peccantibus spes salutis, consequenter ex desperatione daretur via ad liberè peccandũ, iuxta illud quod ad Ephe. quarto dicitur de quibusdam quòd desperantes &c. ergo periculosa est hæc positio.

Sextò. Tunc periculosum esset sacramenta percipere, cum gratia in sacramentis percepta hominem nõ constituat impeccabilem.

ADVERTENDVM, fundamentum huius rationis esse, quia homo in peiorem statum cadere posset post sacramentorũ perceptionem, quàm ante perceptionẽ eorum esset, si non posset post sacramentorum gratiam peccans à peccato resurgere. ante eorũ enim perceptionẽ homo redire à peccato ad iustitiã potest sacramenta percipiendo, post eorũ verò perceptionem posset cadere in hunc statũ q⁹ à peccato resurgere non posset, quia etiam post sacramentorum gratiam peccare posset. & stante illa positione, post tale peccatum redire posset ad gratiam. Et sic periculosum esset percipere sacramenta. Confirmatur conclusio authoritate primæ Ioan. secundo: Filioli mei &c. secundæ Corin. 2. Sufficit illi &c. & 7. cap. gaudeo &c. Hier. tertio. Tu autem &c. & Thren. vltimo, Conuerte nos &c. Quantũ ad secũdũ excluditur per hoc (inquit sanctus Thomas) error Nouatianorum peccantibus post baptismũ indulgentiam denegantiũ in ex eo quod dicitur ad Heb. 6. Impossibile est eos &c. Dicitur autem q⁹ per illa verba Apost. (vt patet ex eo quod sequitur, rursus crucifigentes &c.) denegatur prolapsis post gratiã perceptã illa renouatio in pœnitentiam, per quam homo simul crucifigitur Christo, quod quidem fit per baptismum, iuxta illud Romano. 6.

Quicunque igitur baptizati sumus, &c. Sicut enim Christus nõ est iterum crucifigendus, ita qui peccauit post baptismum, non est rursus baptizandus. potest tamen rursus cõuerti ad gratiam per pœnitentiam: vnde dixit quòd impossibile est eos renouari: quod baptismo attribuere solet: iuxta illud Apost. ad Titum 3. Secundum misericordiam, &c.

Quomodo intelligitur hominem post peccatũ posse ad gratiam re dire.

A Deuidentiam huius conclusionis attendenda est distinctio quam ponit sanctus Thomas de veritate, quæst. 24. art. 11. Aliquẽ enim non posse à peccato reuerti dupliciter intelligi potest. Vno modo, ita q⁹ vires suæ nõ sufficiãt ad hoc vt à peccato totaliter liberetur: & sic quilibet in peccato mortali existens potest dici non posse ad iustitiam redire. Alio modo ita, quòd nec cooperati possit aliquo modo ad hoc quòd à peccato resurgat: & hoc non potest homini conuenire in via, licet aliqui difficultatẽ habeant propter malum habitum ad cooperandum suæ liberationi à peccato. Hoc itaque modo intelligimus hominem peccantem post sacramentorum gratiam redire posse ad iustitiam, quia potest Deo cooperari ad suam liberationem à peccato, non autem quia propriis viribus possit à peccato liberari.

De necessitate pœnitentiæ, & partium eius.

Cap. 72.

EX hoc igitur apparet quòd si aliquis post baptismũ peccet, remediũ sui peccati per pœnitentiã habere non potest: & quia abũdãtia diuinæ misericordiæ & efficacia gratiæ Christi hoc nõ patitur, vt absq; remedio dimittatur: institutũ est aliud sacramentale remediũ quo peccata purgentur: & hoc est pœnitentiæ sacramẽtũ, quod est quædam velut spiritualis sanatio. sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant, qui sit contrarius perfectioni vitæ, à morbo curari possunt, non quidem sic vt iteratò nascantur, sed quadam alteratione sanantur: ita baptismus qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa: sed pœnitentia quasi quadam spirituali alteratione sanantur. *Idẽ 4. sen. dist. 14.*

Considerandum est autem quòd corporalis sanatio quandoque quidẽ ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute naturæ curatur, quandoque autem ab intrinseco & extrinseco simul: vt puta quando naturæ operatio iuuatur exteriori beneficio medicinæ. Quòd autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit. habet enim adhuc in seipso principia vitę, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali verò curatione accidere non potest quòd totaliter ab intrinseco fiat. Ostensum est enim in tertio lib. quòd à culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiæ. Similiter etiam neque potest esse quòd spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori. non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. oportet igitur in pœnitentiæ sacramento spiritualem salutem & ab interiori & ab exteriori procedere. Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quòd aliquis à morbo corporali curetur perfectè, necesse est quòd ab omnibus incommodis liberetur quæ per morbum incurrit: sic & spiritualis curatio pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis subleuaretur in quæ inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mentis, secũdum quòd mens auertitur ab incommutabili bono, s. à Deo, & conuertitur ad peccatum. Secundum autẽ est quòd reatum pœnæ incurrit. vt enim in 3. li. * ostensum est, à iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa pœna debetur. Tertium est quædã debilitatio naturalis boni, secundum quòd homo peccando redditur promior ad peccandum, & tardior ad bene agendum. Primum igitur quod in pœnitentia requiritur, est ordinatio mentis, **Capit.*

Universidad de Piura
Biblioteca

vt scilicet mens conuertatur ad Deum, & auertatur à peccato dolens de commisso, & proponens non committendum: quod est de ratione contritionis.

Hæc verò mentis reordinatio sine gratia esse nõ potest. Nã mens nostra debitè ad Deũ conuerti nõ potest sine charitate: charitas autẽ sine gratia haberi nõ potest, vt patet ex his quæ in tertio libro *dicta sunt. Sic igitur per contritionẽ & offensa Dei tollitur, & à reatu pœnæ æternæ liberatur, qui cũ gratia & charitate esse non potest. Nõ enim æterna pœna est nisi per separationẽ à Deo cui gratia & charitate homo cõiungitur. hæc enim mentis reordinatio quæ in contritione consistit, ex interiori procedit, id est, à libero arbitrio cum adiutorio diuinę gratiæ. Quia verò suprà ostensum est quòd meritum CHRISTI pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorũ operatur: necesse est ad hoc quòd homo de peccato liberetur, quòd nõ solùm mente Deo adhæreat, sed etiã mediatori Dei & hominũ Iesu Christo, in quo datur remissio omniũ peccatorũ. Nam in cõuersione mentis ad Deũ salus spiritualis consistit: quam quidẽ salutem cõsequi non possumus nisi per medicum animarũ nostrarum Iesum Christũ, qui saluat populum suũ à peccatis eorũ: cuius quidẽ meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda. ipse est enim qui tollit peccata mundi, vt dicitur Ioannis primo: sed tamen non omnes effectum remissionis perfectè consequuntur: sed vnusquisque in tantum consequitur, inquãtum Christo pro peccatis patienti coniungitur. Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res sibi ipsam generat vt sit, sed à Christo qui nos regenerat in spem vitam: remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi coniungentis perfectè & integrè, vt non solùm impuritas peccati tollatur, sed etiam soluatur penitus omnis pœnæ reatus: nisi forte per accidens in his qui nõ consequuntur effectum sacramenti propter hoc quòd fictè accedunt. In hac verò spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram diuina gratia informatam. vnde non semper totaliter, nec omnes æqualiter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequuntur. potest enim esse conuersio mentis in Deum & in detestationem peccati tam vehemens, quòd perfectè remissionem peccati homo consequatur non solùm quantum ad purgationem culpæ, sed etiam quantum ad remissionem totius pœnæ: hoc autem non semper contingit. vnde quandoque per contritionem amota culpa, & reatu pœnæ æternæ soluto, vt dictum est, remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem: vt iustitia Dei soluetur, secundum quam culpa ordinatur per pœnam. Cùm autem subire pœnam pro culpa, iudicium quoddã requirat: oportet quòd pœnitens qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione pœnæ expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut & cætera sacramenta. Nullus autem potest iudicare de culpis quas ignorat: necessarium igitur fuit confessionem instituí quasi secundam partem huiusmodi sacramenti, vt culpa pœnitẽtis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrũ cui fit cõfessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui cõstitutus est iudex viuorum & mortuorum. Ad iudiciariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet authoritas cognoscendi de culpa: & potestas absoluendi vel condemnandi. Et hæc duo dicuntur duæ claues ecclesiæ, scilicet scientia discernendi, & potentia ligandi & soluendi, quas Dominus Petro commisit, iuxta illud Matthæi decimosexto: Tibi dabo claues regni cælorum. Non autem sic intelligitur Petro commississe vt ipse solus haberet, sed vt per eum deriuarentur ad alios: alias non esset sufficienter fidelium saluti prouisum.

Huiusmodi autem claues à passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuã regni cælestis: ideo sicut sine baptismo in quo operatur passio Christi, non potest esse salus hominibus, vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit: ita peccantibus post baptismum salus esse non potest nisi claubus ecclesiæ se subiiciant, vel actu confitendo, & iudicium ministrorum ecclesiæ subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo, vt impleatur tempore opportuno: quia (vt dicit Petrus Act. quarto) non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos saluos fieri, nisi nomen Domini nostri Iesu Christi. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione & proposito confitendi, vel quòd per prælatos eccl. siæ dispensari potest quòd ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt prælati ecclesiæ, vt claues frustrentur ecclesiæ, in quibus tota eorum potestas consistit: neque vt sine sacramento à passione Christi virtutem habente aliquis remissionem peccatorum consequatur. hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor & author. sicut igitur dispensari non potest per prælatos ecclesiæ vt aliquis sine baptismo saluetur, ita nec quòd aliquis remissionem sine confessione & absolutione consequatur. Considerandum tamen est quòd sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi: licet postmodum plenioremeffectum conferat in adeptione gratiæ, & in remissione culpæ cùm actu suscipitur, & quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia, & remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit: sic & claues eccl siæ efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum vt se eis subiiciat: plenioremtamen gratiam & remissionem consequitur dum se eis actu subiicit confitendo, & absolutionem percipiendo: & nihil prohibet quin aliquando virtute clauium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipsa confessione & absolutione plenior effectus gratiæ & remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum vtrumque obtinuit, manifestum est quòd virture clauium minister ecclesiæ absoluendo aliquid de pœna temporali dimittit, cuius debitor remansit pœnitens post contritionem: ad residuum verò sua iurisdictione obligat pœnitentem: cuius quidem obligationis impletio, satisfactio dicitur: quæ est tertia pœnitentiæ pars, per quam homo totaliter à reatu pœnæ liberatur, dum pœnam exsoluit quam debuit: & vlterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo à malis absuescit, & bonis assuescit, Deo spiritum subiiciendo per orationẽ: carnem verò domando per ieiunium, vt sit subiecta spiritui, & rebus exterioribus, per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiungendo, à quibus fuit separatus per culpam. Sic igitur patet quòd minister ecclesiæ in vtu clauium iudicium quoddam exercet: nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos: vnde manifestum est quòd non quilibet sacerdos quemliber potest absoluere à peccato, vt quidã mentiuntur, sed eum tantùm in quem accipit potestatem.

Super

Super cap. 72.

PRAEMISSIS iis quæ necessaria erant ad ostendẽdum pœnitentiæ necessitatem, consequenter vult ostendere S. Th. ipsum sacramentum pœnitentiæ necessarium esse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit huius sacramenti conuenientiam. Secundò necessitatem partiũ eius. Quantum ad primũ ponitur hæc conclusio: Sacramentũ pœnitentiæ cõuenienter est institutum. probatur: Abundantia diuinæ misericordiæ est efficacia gratiæ Christi, quæ nõ patitur vt peccans post baptismũ, absque remedio dimittatur: sed homo non potest hoc remedium habere per baptismũ, vt patuit, ergo conuenienter institutũ est aliud sacramentale remediũ quo peccata purgentur, scilicet pœnitentiæ sacramentũ, quod est quædam velut spiritualis sanatio. Declaratur ex similitudine corporaliũ, quia videlicet sicut qui vitã naturalem per generationẽ adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitæ, à morbo curari possunt, non quidem vt renascantur, sed vt quadam alteratione sanentur: ita baptismus non reiteratur contra peccata post ipsum commissa, sed pœnitentia quasi quadam alteratione sanatur.

Quantum ad secundum ostendit necessitatem partium pœnitentiæ. Circa hoc autem duo facit. Primò præmittit quædam necessaria. Secundò ostendit propositum. Quantum ad primum præmittit primò, quòd corporalis quidem sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, quandoque verò ab intrinseco & extrinseco simul, nunquam tamen est totaliter ab extrinseco: sed spiritualis sanatio non potest totaliter ab intrinseco fieri, cùm homo à culpa liberari non possit nisi auxilio gratiæ, vt ostensum est in tertio: neque etiam potest esse totaliter ab exteriori, quia non restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur: ex quo relinquitur quòd oportet ipsam ab interiori & ab exteriori esse.

Præmittit secundò, quòd sicut ad hoc vt aliquis à corporali morbo curetur perfectè, necesse est vt ab omnibus incommodis quæ per morbũ incurrit, liberetur, ita & spiritualis curatio pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis subleuaretur, in quę inductus est per peccatum, quę sunt inordinatio mentis, secundum q⁹ auertitur ab incommutabili bono. s. Deo, & conuertitur ad peccatum reatus, secundũ q⁹ à iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa pœna debetur: & debilitatio naturalis boni, secundum q⁹ homo peccando redditur pronior ad peccandum, & tardior ad bene agendum.

ISTIS præmissis ostendit necessitatem partium pœnitentię. Et primò contritionis. Secundò, confessionis. Tertiò satisfactionis. Quantum ad primum, prima conclusio est: Ad sanationẽ spiritualem necessaria est contritio. Probatur primò: In pœnitentia requiritur ordinatio mentis, vt scilicet mens conuertatur ad Deum, & auertatur à peccato, dolens de cõmisso, & proponens non committendum. sed hoc est de ratione contritionis, ergo contritio necessaria est in pœnitentia, siue in spirituali sanatione. Secundò, ad hanc sanationem requitur quòd offensa Dei tollatur, & homo à reatu pœnæ æternæ liberetur. sed hoc fit per contritionem, ergo &c. probatur minor: mentis reordinatio sine gratia esse non potest: sed reatus pœnæ æternæ non potest cum gratia & charitate esse, ergo &c. Probatur maior, quia mens nostra debitè ad Deum conuerti non potest sine charitate, charitas autem sine gratia haberi nõ potest. minor verò, quia non est æterna pœna nisi per separationem à Deo, cui gratia & charitate homo coniungitur.

ADVERTENDVM est, quum dicitur mentem debitè ad Deum conuerti non posse sine charitate, quę... ideo additum est debitè, vt excludatur imperfecta conuersio. Potest enim aliquis imperfectè cõuerti ad Deum sine charitate: sed perfecta cõuersio quæ sufficiat ad deletionem culpæ sine charitate esse non potest, vt patet ex dictis in tertio: & in quæstionibus de veritate, & prima secundæ.

QVIA verò dixit sanctus Thomas superius spiritualem sanationem oportere ab interiori & exteriori procedere, infert quòd ita constat esse in contritione, quia hæc mentis reordinatio quæ in contritione consistit, à libero arbitrio cum adiutorio diuinæ gratiæ procedit. Secunda conclusio est: Per contritionem non semper homo consequitur perfectè remissionem peccati, quantum scilicet ad purgationem culpæ, & quantum ad remissionem totius pœnæ, sed aliquando sic, aliquando verò remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem.

PRO HAC CONCLVSIONE præmittit sanctus Thomas primò, quòd necesse est hominem ad hoc vt à peccato liberetur, non solùm mente Deo adhærere, sed etiam mediatori Dei & hominum IESV CHRISTO, tum quia meritum Christi ad expiationem omnium peccatorum operatur, tum quia in conuersione mẽtis ad Deum salus spiritualis consistit, quam consequi non possumus, nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum, qui saluat populum suum à peccatis eorum.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Th. 3. quæst. 49. articulo primo, & tertio sentent. distinct. 19. quæstione prima articulo primò, quòd passio Christi est causa liberationis nostræ à peccato & per modum meriti, & per modum causæ efficientis. ideo hic tanguntur duæ rationes quare oporter mente adhærere Christo in liberatione à peccato. Prima est, quia meritũ passionis eius operatur ad expiationem peccatorum. secunda, quia est medicus animarum nostrarum, in quo quædam efficientia respectu sanitatis ostenditur. Præmittit secundò, quòd meritum Christi est quidem sufficiens ad omnia peccata totaliter tollenda, cum ipse tollat peccata mundi, vt dicitur Ioan. primo. non tamen omnes perfectæ remissionis effectum consequuntur, sed secũdum quòd vnusquisque Christo coniungitur.

EX hoc sequitur differentia inter baptismum & pœnitentiã. quia enim coniunctio nostri ad Christũ in baptismo, non est secundum operationem nostram, sed à Christo, cum nulla res sibi ipsam generet, remissio peccatorum in baptismo fit perfectè & integrè secundum potestatem ipsius Christi, vt non solùm impuritas peccati tollatur, sed etiam soluatur penitus omnis pœnæ reatus, nisi forte per accidens in fictè accidentibus. in hac verò spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram diuina gratia informatam, ideo nõ semper totaliter omnes æqualiter remissionis effectum per hanc coniunctionẽ consequimur, sed aliquando hoc consequitur homo propter vehementem conuersionem mentis in Deum & in meritũ Christi, atque in detestationem peccati: aliquando autem non, quando scilicet non est ita vehemens conuersio.

EX istis vult san. Th. habe e hanc rationem pro conclusione: In spirituali sanatione quæ est per contritionem, Christo cõiungimur secundum operationem nostram diuina gratia informatam, sed nostra operatio non est semper æqualis & perfecta, ergo non semper æqualiter coniungimur Christo: ergo non semper æqualiter & perfectè consequimur remissionẽ peccati, quãtum scilicet ad culpam & pœnam. ergo aliquando remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem. Secunda consequentia probatur, quia vnusquisque in tantum consequitur peccati remissionem quantum Christo coniungitur. vltima verò, quia diuina iustitia exigit vt culpa ordinetur per pœnam.

vehementia contritionis ex duobus attẽdi potest.

AD horum euidentiam considerandum primò ex doctrina san. Thomæ quarto distinct. 17. quæst. 2. artic. 5. quòd vehementia contritionis potest attendi & ex parte charitatis quæ displicientiam causat, & ex parte doloris sensibilis quem voluntas in contritione excitat: & vtroque modo potest sufficere ad deletionem pœnæ & culpæ, scilicet & ex intensione charitatis in suo actu, & ex intẽsione doloris sensibilis, quia etiam ille pœnaquædam est. Propter primũ dixit S. Th. quòd homo aliquando consequitur absolutionem totius reatus propter vehementem conuersionem mentis in Deum: propter secundũ addidit, & in detestationem peccati: ex vehementi enim tristitia & displicentia peccati dolor sensibilis excitatur. Considerandum secundò ex doctrina san. Tho. de veri. quæ 28. artic. quarto, & prima secundæ quæst. 113. quòd coniunctio nostri ad Christum & ad meritum passionis eius requisita ad hanc spiritualem sanationem quę est per pœnitentiam, est coniunctio per fidem, amorem, & spem. oportet enim ad hoc vt homo iustificetur, loquẽdo de adultis, quòd causam iustificantem attingat per actum proprium qui est actus intellectus & voluntatis: sicut & in corporalibus actio non perficitur nisi per mutuum contactum agentis & patientis, quando vtrunque natum est tangere & tangi. causa autem iustificans, & remissionem peccatorum causans, nõ tantùm est Deus, vt cõsideratur secundum solam diuinitatem, sed etiam Christus: ideo oportet etiam ipsi Christo & eius passioni adhærere. Et per fidem qua credimus ipsum esse saluatorem ac redẽptorem, suæque passionis merito nobis remissionem peccatorum meruisse, & per amorem cum spe veniæ ab ipso consequendæ. Consequerandum tertiò ex doctrina sancti Thomæ tertio quæstione sexagesimanona articulo secundo, quòd remissio peccatorum fit per baptismum, inquantum baptizatus incorporatur Christo tanquam eius membrum, & ideo communicatur sibi passio Christi ad remedium, ac si ipse passus & mortuus esset: vnde cũ ipsa Christi passio sufficiens sit satisfactio pro peccatis omnium hominum, baptizatus ita liberatur à reatu totius pœnæ sibi debitæ, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis. propterea bene hîc ostendit sanctus Thomas in baptismo remitti totaliter peccatum, quia remittitur secundum solam potestatem ipsius Christi, id est, secundum virtutẽ & sufficientiam passionis eius. In spirituali autem sanatione per contritionẽ non fit remissio per solã sufficientiam passionis Christi, sed ex applicatione illius ad nos per nostram operationem li-

Qua coniũctio mentis ad Christũ in spirituali ratione exigatur.

In sacramentali sanatione non sem per remittitur peccatum totaliter quantum ad pœnam. Quis detur ad baptismum fictus accedere.

arbitrij. Ideo non oportet vt semper totaliter in ipsa sanatione remittatur peccatum quantum ad pœnā, sed plus aut minus secundum perfectionem maiorem aut minorē nostræ operationis: virtus enim primæ causæ quandam in secunda causa limitationem recipit. Ideo bene offenditur non semper totaliter remitti nobis peccatum in hac spirituali sanatione ex eo quòd in ipsa contingunt Christo per operationem nostram.

Consideranduʒ quārtò, quòd ille dicitur ad baptismum fictus accedere, vt habetur ex doctrina S. Th. 3. quæstione 69. & 4. dist. 4. qui ostendit se velle vetera vitæ abrenunciare & noua inchoare per susceptionem baptismi, & tamen adhuc voluntas eius est in veritate peccati, aut quia fidem non habet, aut quia sacramē tum contemnit, aut quia ipsum recitè non celebrat, aut quia indenotus accedit, modo exhibet quòd talis qui baptizatur, remissionem peccati non consequitur, non quidem propter sacramenti insufficientiā, sed propter eius indispositionem. ideo bene dictū est, quòd per baptismum tollitur reatus omnis pœnæ, nisi fortè per accidens aliter eueniat in his qui effectum baptismi non consequuntur eo quòd accedant fictè.

SED duplex hoc loco dubium occurrit. Primum est, quia nō videtur bene dictum quòd communio nostri ad Christum in baptismo, non est secundum operationem nostram, sicut spiritualis sanatio. oppositum enim huius videtur dici 3. q. 68. ar. 6. & q. 86. ar. 2. vbi dicitur quòd interior confessio, qua scilicet homo peccata sua recognitans de eis dolet, requiritur ad baptismum.

Secundum dubium est, quia sicut baptismus est sacramentum, ita & pœnitentia: sacramenta autem non operantur nisi inquantum sunt instrumenta passionis Christi, ergo effectus pœnitentiæ pensandus est ex virtute passionis Christi tantùm, & non ex aliquo opere nostro, sicut & effectus baptismi: ergo non minus ex pœnitentia remittitur totaliter peccatum, quàm ex baptismo.

De differentia inter baptismum & pœnitentiā quantū ad existentiam actus humani.

AD EVIDENTIAM primi dubij considerandum est, quòd alia est communctio hominis ad Christum per baptismum, & alia communctio per pœnitentiam. illa enim est communctio per quandam incorporationem, inquantum homo fit membrum Christi: ista verò est per quandā amicitiæ redintegrationē. Ad primam vnionem cum Christo manifestum est quòd homo esse citrè non concurrit, quia talis incorporatio per generationem spiritualem fit nihil ante, vt inquit san. Th. seipsum generat. Ad secundam autem vnionē potest effectiue aliquo modo concurrere, inquantum actus humanus est de essentia sacramenti pœnitentiæ per quam talis vnio cauatur. Ad dubium ergo dicitur, quòd licet aliquis actus humani & ipsa interior pœnitētia requirantur ad baptismum tanquā dispositiones ad ipsum, vt dicitur 3. q. 84. ar. 1. nō tamen requiruntur tanquā de essentia sacramenti existentes: actus autē humani requiruntur ad spiritualem sanationem tanquā existentes de essentia sacramenti huiusmodi vnionem causantis: & secundum hunc sensum intelligenda est differentia hic posita inter baptismi vnionem & vnion cm pœnitentię

Differētia inter baptismū & pœnitentiam, quantū ad remotionē reatus.

Ad 2. dubium dicitur, q̄ licet pœnitentia sit sacramentum, &. operetur in virtute passionis Christi, hoc tamen est aliter & aliter in baptismo & in pœnitentia. Ad remotionem enim reatus pœnæ debitæ pro peccatis per baptismum, sola passio Christi operatur, & homo totaliter virtutem dictæ passionis participat, vt dicitur 3. quæ. 86 articulo quarto, ad tertium. & quarto Sententiarum, distinctione 18. quæstione prima, articulo tertio, quæstione secunda. Ad remotionem autem reatus per pœnitentiam non sola passio Christi concurrit, sed cōcurrunt etiam ipsi actus hominis pœnitentis, nec pœnitens necessariò participat totam virtutem passionis huiusmodi, sed secundum modum proprium actuum. Ideo quum passio Christi sit sufficiens ad tollendum omnem reatum, non autem omnis actus humanus ad hoc in suo etiam ordine sufficiat, in baptismo omnis reatus tollitur, non autem in omni spirituali sanatione, & in omni interiori aut exteriori actu pœnitentiæ.

De causa reatus remanentis post deletionem culpæ.

ADVERTENDVM est vlterius quòd reatus qui dicitur remanere post actum peccati, non est aliquid reale absolutum, neque aliqua relatio realis, vt videtur sancto Thomæ Scotus in 4. distinctione 14. quæstione prima imponere, sed est quidam respectus rationis. est enim obligatio ad pœnam futuram propter voluntariam transgressionem diuinæ legis, cuius proximum fundamentum est defectus ex peccato derelictus, vt dicitur secundo Sententiarum, distinctione 42. articulo secundo aut scilicet macula peccati, aut inæqualitas iustitiæ inter hominem & Deum, dum homo etiam post remissionem culpæ nondū satisfecit pro suo peccato, iste autē respectus habet quidem actuale esse & complementū per actum intellectus intelligentis peccantem in ordine ad pœnam, sed esse fundamentale habet in ipso homine peccante, qui a Deo ad solutionem obligatur. Vnde causa propria istius obligationis est voluntas peccātis, á qua prouenit actus peccati, & defectus qui huiusmodi actum consequitur: causa autem prima & remota est voluntas diuina statuēs vt transgredientes legem obligentur ad pœnam. De hac materia vide Capreolum 4. dist. 14. q. 1. con. 3. Secundo loco ostendit sanctus Thomas secundam partem pœnitentiæ, quæ est confessio, necessariam esse: & ponit tres conclusiones. Prima est: Necessarium fuit cōstitui hominem institui. Probatur sic: Subire pœnam pro culpa, ad quod videtur teneri is qui peccauit iudicium quoddam requirit: ergo oportet quòd pœnitens qui se Christo sanandum committit, Christi iudicium in sanatione pœnæ experiatur. ergo necesse fuit confessionem institui. probatur secunda consequentia, quia Christus cùm tale iudicium per suos ministros exhibeat, sicut & cætera sacramenta, nullus autem possit iudicare de culpis quas ignorat, necesse est vt culpa pœnitentis innotescat Christi ministro, quod fit per confessionem.

De confessione instituta Iacobo promulgatum.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Tho. in 4. quod præceptum de confessione à Deo habuit institutionem, & tuit à *sonni institutum.* Iacobo promulgatum. Quanuis autē non legatur huius expressa institutio à Christo, præfiguratio tamen eius inuenitur & in hoc quòd Ioanni cōfitebantur peccata sua qui baptismo ipsius ad gratiam Christi præparabantur. & in hoc quòd Dominus ad sacerdotes, in quibus noui testamenti sacerdotium significabatur, leprosos transmisit. Secunda conclusio est: Nō. cesse est ministrum cui fit confessio, habere authoritatem cognoscendi de culpa, & potestatem absoluendi vel condemnandi, quæ dicuntur, duę claues ecclesiæ. probatur, tum quia hæc duo ad iudiciariam potestātem requiruntur. oportet autem ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex viuorum & mortuorum: tum quia has Dominus Petro commisit, iuxta illud Matthæi decimosexto: Tibi dabo claues regni cælorum: vt scilicet per eum deriuaretur ad alios, alioquin non esset sufficienter fidelium saluti prouisum.

Tertia conclusio est: Peccantibus post baptismū salus esse nō potest nisi claubus ecclesiæ per confessionem se subiiciant vel actu vel proposito. Probatur, sine baptismo vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quādo necessitas, non cō temptus sacramentum excludit, non potest esse salus hominibus: ergo neque sine claubus. probatur consequentia, quia claues à passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit tanuam regni cælestis, sicut & ipsa passio in baptismo operatur.

De claubus ecclesiæ.

CIRCA istam rationem primò aduertendum est quòd per hoc quòd dicitur claues à passione Christi efficaciam habere, non intendit hoc solum sanctus Tho. quod virtutem saluandi à passione Christi habeant, vt videtur verba superficialiter sonare, sed quod sunt ad Deo ad saluten post peccatum actuale & instituтæ & datæ: & ideo sicut non consequitur quis salutem causandam virtute passionis Christi absque baptismo ad remotionem peccati originalis instituto, ita neque absque claubus ecclesiæ quis post actuale peccatum saluari potest. Aduertendum secundò, quòd dicitur necessitas sacramentum excludens, non autem contemptus, quando quis propositum sacramenti suscipiendi habet, sed ipsum executioni mandare non potest: & tunc dicitur sacramentum voto & proposito susceptum salutem operari, ac si actu susciperetur, quia, vt dicitur 4. d. 4. q. 3. ar. 1. q. 2. voluntas pro facto reputatur ei qui non habet tēpus operandi. Confirmatur conclusio auth. Petri Act. 4. Non est aliud nōmen &c.

Peccatum post baptismū non solum Christum pati dispensa.

ADVERTENDVM quod ista authoritas confirmat propositū, inquantū intendit neminem saluari posse nisi in fide Iesu Christi, & cōsequenter nisi per sacramēta à Christo ad remotionem peccati instituta. sic enim sequitur, quod sicut nullus saluari potest nisi in fide Iesu Christi, ita nec saluari potest nisi sacramēto pœnitentiæ actu vel proposito subiiciatur. Per hoc autem, inquit sanctus Thomas, excluditur quorundam error dicentium hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione & proposito confitendi, vel quòd per prælatos ecclesiæ dispēsari potest q̄ ad confessionem quis nō teneatur. hoc enim patet esse falsum, tum quia non possunt prælati ecclesiæ agere vt claues ecclesiæ frustrentur, in quibus tota potestas eorum cōsistit, supple: frustrarentur autem si sine ipsis quis posset remissionem peccatorum cōsequi. potestas enim clauium superflua esset, tum quia non possunt agere vt sine sacramento à passione Christi virtutē habēte, aliquis remissionē peccatorū consequatur, sicut neque q̄ aliquis sine baptismo saluetur, sed hoc est solius Christi, qui est sacramentorum institutor & author.

PRO huius declaratione aduertenda sunt duo ex doctrina S. Thomæ 4. d. 17. q. 3. art. 1. ad 5. Primum est, quòd institutio ecclesiæ præsupponitur ad operationem ministrorum: sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ, quum ministri ecclesiæ instituantur in ecclesia fundata, ecclesia autem fundatur in fide & sacramētis: ideo ad ministros ecclesiæ nec nouos articulos fidei edere, aut editos remouere, nec noua sacramēta instituere, aut instituta remouere pertinet, sed ad Christū, qui est ecclesię fundamentum:

Sacramēta non habent virtutem saluandi à passione Christi præter ipsa disposita.

fundamentū: & secundum hoc procedit secunda ratio san. Tho. nam quum dicit ministros non posse dispensare vt quis sine sacramento à passione Christi virtutem habentem remissionem consequatur, dat intelligere quòd si sacramentum haberet virtutem & efficaciam ab ipsis ministris, vtpote ab ipsis instituta, posset in illis dispensare: sed quia non habent ab ipsis virtutem, sed à passione Christi à quo sunt instituta, ideo in illis solus Christus potest dispensare, non autem ecclesiæ ministri.

Secundum est, quòd quum dicitur ministros dispensare non posse vt quis sine confessione remissionem peccatorum consequatur, hoc intelligitur de confessione secundum quòd obligat ex vi sacramenti, non autem secundum quòd obligat ex præcepto ecclesiæ. licet enim non possit papa dispensare vt qui peccatum mortale commisit, nunquam illud confiteatur, potest tamē dispensare vt possit diutius cōfessionem differre quàm sit ab ecclesia institutum. Quando autem quis teneatur confiteri ex obligatione iuris diuini, vide sanctum Thomam, articulo allegato, quæstione quarta.

Quid essentialiter pertinet huiusmodi claues eccle sie importe tur.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 17. in expositione literæ, quòd opinio prædicta quæ etiā à Magistro sententiarum recitatur, nunc est hæresis propter determinationem ecclesiæ sub Innocentio tertio, in cap. omnis vtriusque sexus. non enim quia sit explicitè contra aliquem articulum, vel sit præcedens aut sequens ad ipsum, est hæresis, sed quia implicitè continet aliquid contrarium fidei, scilicet quòd claues ecclesiæ non sint necessariæ ad salutem, quod vocat hoc loco sanctus Thomas frustrari claues, & per ecclesiam determinatum est quòd aliquid contrarium fidei sequatur. Vlterius, quia quantum ad necessitatem paria esse possit san. Th. baptismum & claues ecclesiæ quibus se homo per confessionem subiicit, notat quòd sicut baptismus efficaciam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito, in ipsa tamen actuali susceptione pleniorem effectum confert & gratiæ & remissionis, & quandoque confertur gratia, & remittitur culpa ei cui prius dimissa non fuit: ita & de clambus per omnia dicendum est.

De claubus ecclesiæ.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 18. q. 1. arti. 3. quòd aliquando præparatio sufficiēs ad susceptionem effectus baptismi & pœnitentiæ, ipsam sacramenti susceptionem præcedit tempore, & tunc in tali præparatione & dispositione cum proposito suscipiendi sacramentum confertur gratia & remissio culpæ, atque liberatio à reatu pœnæ æternæ, in ipsa autem actuali susceptione sacramenti augetur gratia vi sacramenti, & à reatu pœnæ homo absoluitur, aut totaliter, sicut in baptismo, aut quantum ad aliquam partem, vt in confessione: aliquando verò dispositio sufficiens ad effectum sacramenti, scilicet ad gratiam & remissionem peccatorum non præcedit tempore, licet aliqua insufficiens præparatio præcedat etiam cum proposito suscipiendi sacramentum: & tunc ex sacramento secundum quòd est in proposito, non confertur gratia, neque causatur remissio peccatorum, sed in ipsa susceptione sacramenti virtute ipsius gratia confertur, per quam culpa dimittitur, propterea quòd sufficiens dispositio in ipsa susceptione sacramenti caufetur, puta quando quis de attrito fit contritus: quod quidem in ipsa confessione & absolutione vi clauium fit, nisi quis obicē gratiæ ponat. Vnde bene dicitur hoc loco, quòd per baptismum & confessionem aliquando confertur gratia secundum quòd in proposito tantùm sunt, aliquando verò secundum quòd sunt actu. Quarta conclusio est: Minister ecclesiæ absoluendo virtute clauium aliquid de pœna temporali dimittit, cuius debitor remanst pœnitens post contritionem, ad residuum verò sua iniunctione obligat pœnitentem. Primam partē probat, quia in ipsa confessione & absolutione plenior effectus gratiæ & remissionis confertur. Secundam verò relinquit manifestam, quia quum remissio pœnæ non fiat nisi vi clauium: si per absolutionem non remittitur tota pœna, manifestum est illud quod remanet soluendum de pœna, oportere ex iudicio habentis claues taxari & inponi.

Virtute clauium non remittitur totaliter peccatum quantum ad pœnam. Quis detur peccatum remitti quantum ad pœnam.

ADVERTENDVM quum dicitur vi clauium aliquid pœnæ in absolutione dimitti, quòd hoc intelligitur supposito quòd contritio non fuerit sufficiens ad deletionem omnis pœnæ debitæ. Si enim fuisset tota pœna in contritione dimissa, non diuitteretur aliquid eius in absolutione.

Virtute clauium non remittitur totaliter peccatum quantum ad pœnam. Quis detur peccatum remitti quantum ad pœnam.

ADVERTENDVM EST etiam, quòd quantò maior gratia recipitur, tantò minus de impurabilitate peccati præcedentis manet, & ideo minor pœna purgans debetur, vt videtur in quarto Sententiarum, articulo prælegato. Idcirco cùm pleniori gratia in ipsa confessione & absolutione conferatur, bene infertur quòd aliquid de pœna cuius pœnitens debitor remanfit, post contritionem remittatur, aucta enim causa, necesse est & effectum augeri.

Virtute clauium non remittitur totaliter peccatum quantum ad pœnam. Quis detur peccatum remitti quantum ad pœnam.

ATTENDENDVM est tamen, quòd virtute clauium de pœnis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur, vt inquit san. Th. articulo prælegato quæst. 2. ad tertium, non autem æqualiter secundum absolutam æqualitatem. non enim si aliqua quantitas pœnæ magno peccato debitæ remittitur vi clauium, tanta quantitas pœnæ debitæ minori peccato remittitur, quia posset esse quòd minori peccato non deberetur maior quantitas pœnæ quàm sit illa quantitas maiori peccato debita quæ remittitur, & sic remaneret minus peccatum omnino sine pœna, quod non conuenit esse ex vi clauiū, licet ex vehementia contritionis illud possit accidere, vt dictum est superius: sed exteris paribus si per vnam absolutionem virtute clauium remittitur decima pars pœnæ debitæ maiori peccato, per eandem absolutionem remittitur decima pars pœnæ minori peccato debitæ: & sic de aliis partibus est dicendum.

Virtute clauium non remittitur totaliter peccatum quantum ad pœnam. Quis detur peccatum remitti quantum ad pœnam.

CIRCA essentiam clauium ecclesiæ de quibus sæpenumero facta mentio est, aduertendum quòd Scotus 4. sen. dist. 19. tenet huiusmodi claues secūdum essentiam à characterē sacerdotali distingui, quæ est potestas conficiendi corpus Christi, quia illa fuit apostolis collata in cœna Domini: potestas autem clauiū illis post resurrectionem collata fuit. Tenet etiam quòd duæ claues ecclesiæ, scilicet autoritas cognoscendi de culpa, & authoritas sententiādi siue absoluēdi & condēnandi, sunt essentialiter distinctæ, quia potest alicui dari vna authoritas absque alia. san. Th. autem 4. dist. 18. ar. 1. q. 2. ad primum, tenet characterem sacerdotalem & claues esse essentialiter eadem, & quòd non differunt nisi ratione in ordine ad diuersos effectus. Ad rationem autem Scoti dicitur ex sententia ipsius san. Thom. 4. dist. 24. q. 2. artic. tertio ad tertium, quòd potestas sacerdotalis quæ data est in cœna Domini quo ad primum & principalem actum, qui est conficere corpus Christi, eadem postmodum data est post resurrectionem quo ad secūdarium actum, qui est absoluere & ligare. Quo ad ipsas verò claues tenet etiam san. Tho. expressè dist. 18. ar. 1. q. 3 quòd secundum authoritatis essentiam est vna, sed distinguuntur duæ claues ex comparatione ad actus, quorū vnus altum præsupponit. Nec obstat quod dicit Scotus, quia vna authoritas absque alia conferri possit. nam non inconuenit aliqua in aliquibus esse diuersa separata, in aliquo verò vnum esse: sicut substantia intellectiua separata distinguitur à substantia sensitiua in bruris existente, & tamen in homine substantia intellectiua & sensitiua sunt realiter idem. Quantum ad tertium, scilicet de necessitate satisfactionis, ponitur hæc cōclusio. Satisfactio est necessaria: hanc autem non ponit san. Th. explicitè, sed implicitè ex præcedentibus deducitur, & ex probationibus conuincitur. Probatur autem primò sic: Absoluens obligat pœnitentem ad residuū pœnæ cuius remanet debitor post contritionem & remissionem vi clauium factam, ergo necessaria est satisfactio. probatur consequentia, quia dictæ obligationis impletio satisfactio dicitur.

Virtute clauium non remittitur totaliter peccatum quantum ad pœnam. Quis detur peccatum remitti quantum ad pœnam.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Th. tertio quæst. 90. artic. secundo, & quarto distin. 16. quæ. 1. ar. primo, quòd cum recompensatio offensæ quæ fit per pœnitentiam, fiat secundū arbitrium Dei in quem peccatur, eò quòd in tali recompēsatione redintegratio amicitiæ cum Deo quæratur, oportet vt fiat secūdum arbitrium ministri Dei. talis autem recompensatio secundum arbitrium Dei siue eius ministri dicitur satisfactio. ideo ex hoc quòd sacerdos obligat vi clauium pœnitentem ad solutionem alicuius pœnæ, optimè concluditur satisfactionem necessariam esse pœnitenti & volenti offensam Dei recompensare.

Probatur secundò. Ad spiritualem sanationem requiritur vt homo liberetur ab illa debilitatione naturalis boni quam per peccatum incurrit, vt superius dicebatur: sed hoc fit per satisfactionē, dum videlicet homo à malis abstinet, & assuescit bonis, Deo spiritum subiiciendo per orationem, carnem verò domando per ieiunium, vt fit subiecta spiritui: & rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiuogendo, à quibus fuit separatus, scilicet separatione charitatis per culpam, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd san. Tho. in iis verbis enumerat omnia opera satisfactoria posita à Magistro sententiarum quarto distinct. 15. quæ sunt, eleemosyna, ieiunium, & oratio. Nam per eleemosynam aliquid nobis ex bonis fortunæ subtrahimus, per ieiunium verò aliquid ex bonis corporalibus, sed per orationem bona animi totaliter Deo submittimus: & sic per huiusmodi opera satisfactoria sanatur debilitas illa naturalis boni quæ per peccatum contrahitur.

EX prædictis infert san. Th. hoc corollarium. Non quilibet sacerdos quemlibet potest absoluere à peccato, sed eum tantùm in quem accipit potestatem. probatur, quia minister ecclesiæ in vsu clauium iudicium quoddam exercet, nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos.

AD huius euidentiam duo sunt attendenda. Primum est ex doctrina san. Tho. quarto dist. 19. q. 1. artic. 3. quæstione prima

Quo patet quod habet sacerdos qui habet absol. potestatem in casu in quem accipit potestatem, nisi in casu necessitatis.

rit quod duplex est potestas, scilicet potestas ordinis, & potestas iurisdictionis. Potestas ordinis dicitur potestas quæ ordinem conferitur, puta potestas conficiendi corpus Christi, potestas ligandi, atque soluendi in foro animæ, & similia. Potestas autē iurisdictionis est qua aliquis alteri ius dicere potest, & eum ligare atque absoluere in foro contentioso. Potestas ordinis æqualiter est in omnibus sacerdotibus, & quantū est ex se, ad omnes & ad omnia peccata se extendit, quia videlicet in se sufficiens est omnem penitentem ab omni peccato absoluere. Sed potestas iurisdictionis nō est æqualiter in omnibus sacerdotibus, sed in Petro & successoribus eius est respectu omnium fidelium, in aliis verò est secundum limitationem eis à pontifice mediatè vel immediatè datam, quia data est Petro omnis iurisdictio indistinctè dum ei dictum est: Tibi dabo claues &c. & pascе oues meas, aliis autem secundum Petri commissionem diuiditur. Licet ergo potestas ordinis quantum est de se, ad omnem absoluendū se extendat, vsus tamen talis potestatis extendi non potest nisi in eū in quem sacerdos habet potestatem iurisdictionis, per quā is in quem vsus claudum exercetur, efficitur subiectus absolutioni. Ideo Papa omnem pœnitentem à peccato potest absoluere, quia in omnem Christianum iurisdictionem habet: alius autem sacerdos illos duntaxat potest absoluere, qui suæ iurisdictioni commissione pontificis sunt subiecti. Et hoc quidem dedit hoc loco intelligere san. Th. dum dixit quòd quia minister ecclesiæ in vsu claui num iudicium quoddā exercet, ideo non potest sacerdos absoluere nisi eū in quem accipit potestatem. In his enim verbis vult præter potestatem ordinis oportere esse in sacerdote absoluente potestatē etiam iurisdictionis in eum qui absolui debet. Nec obstat quòd pœnitentia sit sacramentū iudiciale voluntarium, quia licet sit voluntarium ex parte pœnitētis, quantū ad hoc quòd nullus eum inuitum absoluere potest, non tamen voluntarium quantum ad hoc quòd possit sibi quem voluerit confessorem eligere à quo absoluatur. Non obstat etiam quòd papa absolui potest ab eo cuius iurisdictioni non subditur, quia papa nullius curæ est particulariter commissus, omnes autem alij sunt eius curæ commissi, & eius quibus ipse voluerit: ideo non est simile de papa & de aliis hominibus. Secundò attendendū est, quòd ea quæ hic dicuntur, sunt intelligenda extra casum necessitatis. Nam in necessitatis articulo, quando scilicet nō adest copia proprij sacerdotis, & quis tenetur confiteri, vt in casu mortis, à quolibet sacerdote absolui potest secūdū san. Th. loco prælegato: & hoc dicit san. Th. in quarto dist. 20. q. 1. ar. primo quæst. 2. ad primum, esse de voluntate ecclesiæ quæ acceptat vt quilibet sacerdos quemlibet in articulo mortis possit absoluere. nec tamen propter hoc mutatur minister pœnitentiæ, sed solùm ab ecclesia aliquo modo habet vt vsum iurisdictionis in quemlibet in tali casu exercere possit, quem vsum extra hunc casum non habet. Vide de hac materia plenius apud Capreo. 4. distinct. 19.

Vltimo loco, quia in præcedentibus dictum est pœnitētiam & sacramentum esse, & habere partes enumeratas superius, vt cōpletior habeatur hic huiusce rei notitia, primò videndum est ex doctrina san. Tho. tam in tertia parte quam in quarto sent. quomodo pœnitentia sit sacramentum: secundò quomodo contritio, confessio, & satisfactio eius partes sint.

Quomodo pœnitentia dupliciter sumitur.

AD euidentiā primi considerandum primò, quòd pœnitentia dupliciter sumitur. Vno modo vt est virtus, alio modo vt est sacramentum. Primo modo est habitus in voluntate existens, quo quis dolet de peccato cum emendationis proposito, cuius actus interior est cōtritio, exterior verò confessio & satisfactio. Secūdo modo est aliquod sensibile signum quod sanctitatem significat & efficit, primò ad remotionem actualis peccati ordinatum.

Considerandum secundò, quòd cum in quolibet sacramento sint tria, scilicet id quod est sacramentum tantūm, quod inquam est solūmodo signum sanctitatis: ad quod est res & sacramentū, id est primus effectus sacramenti, qui est res causata à sensibili signo, & significat vltimum sacramenti effectum: & id quod est res tantūm, id est vltimus sacramenti effectus: in pœnitētia secūdum san. Th. sacramentū tantūm, est actus exterior tam per peccatorem pœnitentem exercitus quàm per sacerdotem absoluētem: res autem & sacramentum, est pœnitentia interior peccatis tristes tantūm, est remissio peccati.

Quomodo interior pœnitentia sit res & sacramentū.

SED circa hoc difficile dubium occurrit. Non enim videtur posse pœnitentia interior esse res & sacramentum sine primus effectus pœnitētiæ, tum quia contritio quæ est interior pœnitētia, ponitur pars sacramenti pœnitētiæ: pars autem sacramenti nō potest esse primus eius effectus, aliàs idem esset causa & effectus: tum quia pœnitētia interior præcedit confessionē & absolutionem, effectus autem suam causam non præcedit.

Verum præter interiorem pœnitentiam oportet ponere aliquid aliud quasi sacramentum in pœnitente.

Ad hanc dubietatem tollendam Cap. in 11. distinct. quarti sequens Petrum de palude ad hoc declinat, quòd in sacramento pœnitentiæ oportet secundum mentem san. Th. præter pœnitētiam interiorem ponere aliquem ornatum in anima qui sit primus effectus sacramenti, & dispositio ad gratiam per modum actus primi: & hunc dicit esse id quod sanct. Thomas gratiam sacramentalem vocat, id est effectum proprium ad quem pœnitentiæ sacramentum est institutū præter effectum communem omnibus sacramentis, qui est gratia, dicitque hunc ornatū prius natura effici & causari à sacramento pœnitentię, quàm interior pœnitentia sit effectus sacramenti, imò quòd forte habet aliquam causalitatem super ipsam quo ad eius complemētum. Ad id autem quod inquit sanctus Thomas pœnitētiam interiorem esse rem & sacramentum, dicit quòd non intelligitur hoc quātum ad essentiam & productionem ac inceptionem ipsius, sed quantum ad aliquod sui complementum, puta quantum ad eius intentionem, aut formationem per gratiam & charitatem, aut quantum ad virtutem sanandi peccatum, vnde pro illa duratione quæ præcedit absolutionem, non est res & sacramētum actu, sed tantūm aptitudine. Sed hæc opinio quantum ad hoc quòd oporteat ponere aliquem ornatum præter interiorem pœnitentiam qui sit pars sacramenti pœnitentiæ, quódque talis ornatus sit gratia quam sanctus Thomas sacramentalem vocat, nō videtur mihi ad mentem sancti Thomæ esse, quia quum vbi expono posito & particulariter de ipsa pœnitentia loquitur, dicat pœnitentiam interiorem esse id quod est res & sacramentum, vt patet 3. q. 84. art. 1. ad tertiū. & 4. dist. 22. q. 2. artic. 1. q. 2. de nullōque alio tanquam de re & sacramento huiusmodi mētionem faciat, non videtur mihi ab hac sententia discedendum propter aliqua communiter ab ipso dicta, quæ huic sententiæ aduersari videntur. Expressè autem eius menti repugnare videtur quòd gratia sacramentalis sit talis ornatus qui est dispositio ad gratiam. Nā apud ipsum (vt patet 4. dist. 1. q. 3. art. 4. q. 5.) gratia sacramentalis ponitur non dispositio ad gratiam, sed gratię, secundū quòd à sacramento causatur, effectus, sicut & dona & virtutes gratiæ effectus sunt. Non videtur quoque etiam posito tali ornatu quòd ipse possit habere aliquam causalitatem super pœnitentiam interiorem, quia sacramētum quantum ad omnem sui partem oportet præcedere primum sacramēti effectū saltem naturaliter. Pœnitentia autem interior aliquo modo est pars sacramenti pœnitētiæ secundum etiam Capreolum, ideo necesse est vt natura talem ornatum præcedat. Non obstat autē prædictis primò, quòd sanctus Thomas de veritate, quæst. 27. art. 1. inquit sacramenta pertinere ad proprios effectus qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quos sequitur influxio gratiæ gratum facientis, vel eius augmentum. Dicitur enim quòd duplex est proprius effectus sacramenti. Vnus qui est primus & immediatus, qui dicitur res & sacramentum, & dicitur in aliquibus characteralibus qui inter vltimos sacramenti effectus computatur, ad quem scilicet sacramētum est primò institutum: & vterque potest dici gratia sacramentalis, quia vterque habet habitudinem ad gratiam per sacramētum causatam: sed differunt primò, quia primus effectus est dispositio ad gratiam, & ipsam saltem ordine naturæ antecedit. Secundus autem est effectus gratiæ secundum quòd per sacramentum causatur. est enim effectus quidam consequens gratiā causatam per sacramentum ad reparandum aliquem defectum qui ex peccato incidit, & vocatur quandoque à sancto Thoma diuinum auxilium ad consequendum sacramenti finem: qui licet est remotio alicuius defectus ex peccato derelicti. Differunt secundo, quia primum effectum directè attingit sacramentum, secundum autem sacramētum nō attingit directè, sicut nec gratiam, sed tantūm dispositiuè. Omnia enim sacramenta ad gratia disponunt: sed secundum quòd sunt diuersa sacramenta, diuersi modè ad ipsam disponunt: secundum quòd ex gratia alij & alij effectus contra defectus ex peccato incidentes prouenunt. Dicū ergo sancti Thomæ intelligitur de gratia sacramentali primo modo, nō autem secundo modo, vt videtur Capr. intelligere. sed illa gratia sacramentalis non distinguitur in sacramento pœnitentiæ à pœnitentia interiori, secundum quòd est effectus sacramenti: sic enim se habet pœnitentia interior ad sacramentum pœnitentiæ, sicut character in aliis sacramētis habentibus characterem. Non obstat secūdò quod S. Thomas inquit 4. d. 27. q. 1. art 3. q. 2. ad 3. adultos posse per baptismum gratiam suscipere in dormiendo propter habitualem dispositionem ex motu liberi arbitrij præcedēte. Dicitur enim primò quod hoc dictū nō est ad propositum, quia nō loquimur hic de dispositione antecedente sacramentum, cuiusmodi est motus liberi arb. baptismi susceptionem præcedens, sed de dispositione ad gratiam per sacramentum producta, per cuius productionem dicitur sacramentum gratia producere, quæ in sacramento baptismi est character, nō autē motus liberi arb. Dicitur secundò, quod illa habitualis dispositio ex actu liberi arb. præcedente, non est aliquid reale ex actu liberi arb. derelictum, sed dicit tantūm quandam habitudinem rationis ad ipsum actum præcedentem. Ex hoc enim quòd aliquis habuit talem actum in vigilia, est dispositus ad gratiam per baptismum susceptiendam in dormiendo.

Non

Non obstat tertiò, quòd pœnitentiæ sacramētum in ficte accedente, recedente fictione habet effectum secundum san. Th. hoc autem non videtur posse esse nisi aliquem effectum post se relinquat aliam à motu liberi arbitrij. Dicitur enim quod minor est falsa. licet enim in baptismo & aliis sacramentis in quibus character imprimitur, recedente fictione quis dicatur cōsequi effectum & fructum sacramenti aliquo modo virtute sacramenti in quantum ex sacramento relinquitur character, qui remoto impedimento est talis effectus causa dispositiua, in sacramento tamen pœnitentiæ non dicitur quis fructum absolutionis recedente fictione consequi, quia ex ipsa absolutione remanet in ficto aliqua dispositio absoluta in qua virtus pœnitentiæ saluetur, sed quia fictio in sacramento pœnitentiæ existens quæ imperfectum dolorem de peccato siue imperfectam dispositionem importat, tollitur per veram contritionem quæ est dispositio ad remissionem peccatorum, qui est fructus natus ex sacramento pœnitentiæ consequi: & in homine qui fictus ac cessit, remanet habitudo rationis ad sacramentum susceptū. Vnde ex eo quòd quis sacramento confessionis se subiecit, accedente vera contritione consequitur diuina virtute agente id ad quod sacramentum confessionis est ordinatum, & nō tenetur amplius eadem peccata confiteri, sed tantūm suam fictionem, quia prius verum susceperat sacramentum. Potest etiam dici, & forte melius, quòd licet ex sacramento pœnitentiæ remanserit in ficto aliqua dispositio per quam recedente fictione, sacramēti effectum consequitur, illa tamen dispositio non est aliquid ab interiori pœnitentia distinctum, sed est ipsa pœnitentia facta aliquo modo perfectior per exterioris pœnitētiæ susceptionem, licet tantam perfectionem nō sit consecuta vt esset ad effectum vltimum pœnitentiæ sufficiens. Dicitur autem illa dispositio remanere actuali etiam dolore transeunte, eo modo quo in voluntate dicitur manere aliquid propositum habituliter, postquam actus transiit. Propterea sustinendo quòd per sacramentum pœnitentiæ non causetur in pœnitente aliquid quod sit res & sacramentum ab interiori pœnitentia distinctum, soluendum est dubium superius motum.

Contritio nō est pars integralis sacramenti pœnitentiæ, nec subiectiua, nec potentialis, nec aliquo alio modo sensibilis sacramenti.

AD CVIVS dissolutionem præmittendum est primò, quòd cum sacramētum rem aliquam sensibilem importet, quæ est signum & causa sanctificationis, & materia in sacramento pœnitentiæ non sit aliqua corporalis materia, sed actus pœnitentis, contritio non habet quòd sit pars materialis & integralis sacramenti pœnitētiæ nisi vt aliquo sensibili signo manifestatur. secundum enim quòd est in mēte, solùm est pars pœnitentiæ interioris, non autem pœnitentiæ exterioris, quæ est sacramentum.

Differētia pœnitentiæ interioris et sacramēti pœnitentiæ quod non in pro tanto.

PRAEMITTENDVM secundò, quòd licet in aliquibus sacramentis sacramentum secūdum quòd est in proposito, sit causa tantūm eius effectus qui dicitur res sine vltimus effectus sacramenti, nō autem causa eius quod dicitur res & sacramētum nisi cūm actu exhibetur, vt patet in baptismo, per quem non causatur character nisi cūm actu exhibetur in sacramento tamen pœnitentiæ in quo nō imprimitur aliqua indelebilis dispositio, & in quo ipsi actus humani sunt dispositio ad eius vltimum effectum, ipsum sacramentum non solùm secūdum quòd actu exhibetur, sed etiam secundum quòd est in proposito, esse ctiuè id quod est res & sacramentum causat. vnde cum sit causa effectiua gratiæ instrumentaliter, ex eo quòd causat id quod est res & sacramentum, quod est dispositio ad gratiam, sequitur quòd etiam secundum quòd est in proposito tantūm, est causa totius sui effectus.

Quomodo pœnitentia interior sit pars & sacramentum, & quomodo non.

PRAEMITTENDVM tertiò, quòd differt pœnitentiæ sacramentum ab aliis sacramentis quantum ad materiam, quia vt dicitur quarto Sententiarum dist. 21. art. 1. q. 1. ad 2. & 3. id quod est materiale in aliis, habet virtutem aliquam gratiæ causatiuam, & per consequens causatiuam dispositionis ad gratiam quæ est res & sacramentum. materiale autem in sacramento pœnitentiæ nullo modo est causatiuum gratiæ efficienter, & consequenter neque eius quod est res & sacramentum, sed tantūm id quod est formale in ipso, scilicet absolutio sacerdotis vi clauium facta. Et si aliquando inquit S. Thomas ex vi actuū pœnitentis causari peccatorum remissionem, vt ait 3. q. 86. ar. 6. intelligitur nō secūdum se, sed vt ex ipsis & eo quod est formale, siue vnum. ex eo enim quòd actus pœnitentis ordinem habent ad claues ecclesiæ quæ remissionem peccatorum efficiunt, possunt dici & ipsi eam remissionem aliquo modo causare, inquantum videlicet forma eius cuius sunt materia, virtutem eius causatiuam habet. Vnde sanctus Thomas de veri. q. 28. art. 8. ad 2. inquit quòd contritio si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis. sed si consideretur in quantum habet virtutem clauium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti pœnitētiæ. Addit quoque quòd ex hoc non habetur quòd contritio sit causa efficiens remissionis culpæ per se loquendo, sed virtus clauis.

PRAEMITTENDVM quartò, quòd pœnitentia interior dupliciter considerari potest, vt dicitur in quarto Sententiarum, articulo prælegato, quæstione secunda. Vno modo vt est quidam actus virtutis, prouenies scilicet ab habitu pœnitentiæ, quæ est virtus. Alio modo vt est actus operans ad sanationem peccati, quæ est vitima res sacramenti pœnitentiæ. primo modo non consideratur vt aliquid ad pœnitentiæ sacramētum pertinens: sed bene secundo modo.

Cōtritio est res & sacramētum exterioris tanquam id quod est res & sacramentum, secundum quòd habet efficaciam sanandi peccatum, non autem inquantū est actus virtutis. hanc autem efficaciam sanandi intelligo non exteriorē per modum efficientis, sed per modum dispositionis materialis: quod patet, quia san. Tho. in loco prælegato in secunda ratione in oppositū vult, quòd ieeirco pœnitentia interior est res pœnitētiæ exterioris, quia immediatè causat remissionē peccatorū, qui est pœnitētiæ exterioris vltima res: & dat exemplū de charactere. constat autem quòd character non causat immediatè vltimam rem sacramenti secundum ipsum, per modum efficientis, sed tantūm per modum dispositionis. ideo, &c.

Dicitur secundò, quòd hanc efficaciam à pœnitentia exteriori actu exhibita aliquando quidem habet simpliciter, sicut cū aliquis ad confessionem accedit non plenè contritus. tūc enim nisi quis ponat obicem, virtute clauium causatur plena contritio, quæ est sufficiens dispositio ad sanationem peccati. aliquando autem habet non simpliciter, sed secundum quandam ipsius intentionem, sicut cum quis plenè contritus ad confessionem accedit. tunc enim cūm actu pœnitentia exterior siue absolutio exhibetur, intenditur ipsa contritio, & fit perfectior dispositio ad sanationem peccati, propter quod augetur gratia, & fit perfectior sanatio. Cum autem instatur, Primò, quia contritio est pars pœnitentiæ, idem autem non potest esse effectus & causa: dicitur primò, quòd contritio non est effectus sūipsius, sed eius quod est formale in pœnitentia exterior, scilicet virtutis clauium, & absolutionis: quia vt dictum est, pars materialis huius sacramenti non est secundum se causa gratiæ. Non est autem inconueniens, id quod est formale in hoc sacramento, esse causam alicuius partis materialis quantum ad aliquam eius perfectionem. Dicitur secundò, quòd etiam si admittatur aliquo modo ex vnione ad claues, materiam huius sacramēti esse causam gratiæ: nō est inconueniens idem esse causam sūipsius secundū diuersa esse, & secundum diuersas rationes. sic autem contritio causa sūipsius, dicetur esse. Nam ipsa secundum quòd est aliquo sensibili signo manifestata, aut secundum quòd est in proposito talis manifestationis, est causa sui vt habet esse interius, nō quidem quantum ad sui essentiam, sed vt est sanativa peccati per modū dispositionis completæ. Nam voluntas dolens de peccato, habens propositum confitendi & huiusmodi dolorem manifestandi sacerdoti per aliquod sensibile signum, perfectum dolorem habet, & sufficientem ad sanationem peccati, quod nō esset nisi tali proposito esset coniuncta. similiter hunc dolorem augent & perficiunt ipsa actualis confessio, & alia signa sensibilia contritionis significatiua, adiuncta sacerdotis absolutione.

Cōtritio, cōfessio, & satisfactio sunt partes pœnitentiæ.

Cūm etiam instatur, quia contritio præcedit confessionem & absolutionem, dicitur quòd licet aliquo modo possit præcedere confessionem & absolutionem, non tamen vt est sanativa peccati. hanc enim virtutem non habet, nisi confessio & absolutio saltem in proposito & desiderio habeatur. vnde si accipiatur cōtritio secundum quòd est effectus pœnitentiæ exterioris in proposito existentis, sic non præcedit sacramentum pœnitentiæ, sed est poster ordine naturæ, cum virtute sanandi peccatum ab illo proposito habeat. Si etiam accipiatur secundum quòd est effectus pœnitentiæ secundum quòd actu exterius exhibetur, sic etiam non præcedit ipsum sacramentum, sed ipsum naturaliter sequitur, cum ab eo illam virtutem habeat aut simpliciter aut quantum ad eius intentionem: vnde pœnitentia interior nullo modo præcedit pœnitentiam exteriorem secundum quòd est eius effectus.

Quomodo contritio, cōfessio, & satisfactio sunt partes pœnitentiæ, & quomodo non.

AD EVIDENTIAM secundi considerandum primò, quòd pœnitentia est quoddā totum essentiale, & quoddam totum integrale, quemadmodum homo. Inquantum enim est totum essentiale, partes eius sunt materia & forma, inquantum verò est totum integrale, partes eius sunt partes materiæ. Pars ergo essentialis ipsius ex parte materiæ se tenens sunt actus pœnitentis, pars verò se tenens ex parte formæ est absolutio sacerdotis potestatem clauium habentis: sed partes integrales ipsius sunt contritio, confessio, & satisfactio. vnde istæ partes simul sumptæ comparatæ ad totum sacramentum compositū ex materia & forma, possunt dici pars essentialis pœnitentiæ: comparatæ autem ad ipsam totam materiā possunt dici partes mate-

Universidad de Navarra
Biblioteca

rtiales eius, & partes integrales, sicut partes corporis humani comparatæ ad totum compositũ ex anima & corpore, sunt eius pars essentialis: comparatæ verò ad solũ corpus hominis dicuntur partes eius materiales & integrales. Cũ ergo contritio, confessio, & satisfactio dicuntur partes pœnitentiæ sacramenti, intelligitur quòd sunt partes eius materiales & integrales. Vnde isti actus sunt quidem actus pœnitentiæ virtutis, non autẽ eius materia: pœnitentiæ autem quę est sacramentum, sunt materia, & partes materiales. Considerandum secundò, quòd quia actus pœnitentis, qui sunt materia pœnitentiæ, non sunt omnes simul, sed sibi inuicem succedunt, pœnitentia inquantũ est quoddam totum integrale, non est totum permanens, sed successiuũ: ideo non oportet quòd posita vna parte pœnitentiæ ponantur omnes eius partes, licet ad existentiam cuiuslibet partis dicatur aliquo modo ipsa pœnitentia esse. Nam in successiuis dicitur totum esse quando aliqua eius pars est in actu.

ADVERTENDVM, quòd hoc sacramentum non est absolutè de necessitate salutis, sed est necessariũ suppositio peccato, contra quod est institutum.

De sacramento extremæ vnctionis.

Caput 73.

Idem 4. sen. di. 23.

QVIA verò corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem est ad vsum principalis agentis: necesse est quòd talis sit dispositio instrumenti, vt competat principali agenti: vnde & corpus disponitur secundum quod congruit animæ. ex infirmitate igitur animæ, quæ est peccatũ, interdum infirmitas deriuatur ad corpus: hoc diuino iudicio dispensante: quæ quidem corporalis infirmitas interdũ vtilis est ad animæ sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter & patiẽter: & ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoq; impeditiua spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. conueniens igitur fuit vt contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur secundum quòd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis: per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando: cum scilicet expedit ad salutem: & ad hoc ordinatum est sacramentum extremæ vnctionis: de quo dicitur Iac. 5. Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiæ, & orẽt super eũ, vngẽtes eũ oleo in no. dom. & oratio fidei sanabit infirmũ. Nec præiudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur, nõ ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quandoque sanari corporaliter etiam dignè hoc sacramentũ sumentibus non est vtile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quanuis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis, inquantum consequitur ex peccato: manifestum est quòd contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum, & difficultas ad bonum: & tantò magis quãtò huiusmodi infirmitates animæ sunt propinquiores peccato, quàm infirmitas corporalis; & quidem huiusmodi infirmitates spirituales per pœnitentiam sunt curandæ: prout pœnitens per opera virtutis quibus satisfaciendo vtitur, à malis retrahitur, & ad bonum inclinatur. Sed quia homo vel per negligentiã aut per occupationes varias vitæ, aut etiam propter tẽporis breuitatẽ, aut propter alia huiusmodi, prædictos defectus in se perfectè non curat: salubriter ei prouidetur, vt per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur, & à reatu pœnæ temporalis liberetur: vt sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ à corpore cum possit à perceptione gloriæ impedire. Et ideo Iacobus addit: Et alleuiabit eum Dominus. Contingit etiam quòd homo omnium peccatorum quæ commisit, notitiam vel memoriam non habet, vt possit per pœnitentiam singula expurgare: sunt etiam quotidiana peccata sine quibus præsens vita non agitur, à quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, vt nihil inueniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet: & ideo addit Iacobus: quòd si in peccatis sit, dimittentur ei. vnde manifestum est quòd hoc sacramentum est vltimum & quodammodo consummatiuũ totius spiritualis curationis: quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur: vnde & extrema vnctio nuncupatur. Ex quo manifestum est quòd hoc sacramentum non quibuscunque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantùm qui ex infirmitate videntur morti propinquare: qui tamen si conualuerint, iteratò potest hoc sacramentũ ei cõferri, si ad similem statum deuenerint. Non enim huius sacramenti vnctio est ad consecrandum, sicut vnctio confirmationis, ablutio baptismi, & quædam aliæ vnctiones: quæ ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet dum res consecrata durat propter efficaciam diuinæ virtutis consecrantis. Ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum, medicina autem sanatiua totiens iterari debet, quotiens infirmitas iteratur.

Quibus infirmitatibus cõferatur.

Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, vt patet in his qui damnantur ad mortẽ, quia tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigerent: non tamen exhibendum est nisi infirmãti: cum sub specie corporalis medicinæ exhibeatur, quæ non competit nisi corporaliter infirmato. oportet enim in sacramentis significationem seruari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita. vnde etiam oleum est materia huius sacramenti: quia habet efficaciam ad sanãdum corporaliter mitigando dolores: sicut aqua quæ corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio. Inde etiã manifestũ est, sicut medicatio corporalis adhibẽda est ad infirmitatis originem: ita hæc vnctio illis partibus corporis adhibetur, ex quibus infirmitas peccati procedit: sicut sunt instrumenta sensuum, & manus, & pedes, quibus opera peccati exercentur: & secundum quorundam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget. Quia verò per hoc sacramentum peccata dimittũtur: peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam: manifestum est quòd in hoc sacramento gratia confertur. Ea verò in quibus gratia illuminans mentem confertur, exhibere solùm pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminatiuus: vt dicit Dionysius. Nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus, cum per hoc sacramentum non cõferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus: quia tamen hoc sacramentum perfectæ curationis effectum habet, & in eo requiritur copia gratiæ, competit huic sacramento quòd multi sacerdotes intersint, & quòd oratio totius Ecclesiæ ad effectum huius sacramenti coadiuuet: vnde Iacobus dicit: Inducat presbyteros Ecclesiæ, & oratio fidei sanabit infirmum. si tamen vnus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiæ cuius minister existit, & cuius personam gerit. Impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem suscipientis: sicut contingit & in aliis sacramentis.

Quòd ad sacerdotes cõferre pertinet.

Super

Super cap. 73.

QVOTQVAM determinauit sanctus Thomas de sacramento pœnitentiæ, consequenter de sacramento extremæ vnctionis determinat. Et ponit decem conclusiones, quarũ prima est. Sacramentũ extremę vnctionis conuenienter est institutum. Probatur. Ex infirmitate animę quæ est peccatũ, interdũ infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante, quæ licet interdum vtilis sit ad animæ sanitatem, prout eam quis sustinet patienter, & ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur, est tamen quandoque impeditiua spiritualis salutis, prout ex ea virtutes impediuntur: ergo conueniens fuit vt aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quòd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis, per quam sanet ir infirmitas corporalis, cum expedit ad salutem. ergo conuenienter extrema vnctio est instituta. Probatur prima consequentia, quia corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem cùm sit ad vsum principalis agentis, necesse est tale esse eius dispositionem, vt competat principali agenti, vnde & corpus disponitur, in naturali scilicet generatione, secundum quòd congruit animæ. Secunda verò probatur, quia ad illam sanationem ordinatum est extremæ vnctionis sacramentum, vt patet Iacobi 5. Infirmatur quis, &c.

Infirmitas corporalis deriuatur ad corpus à peccato.

ADVERTENDVM circa antecedens primò, quòd infirmitas corporis nõ est nata naturaliter ex actuali peccato cõsequi, sed tamen aliquando diuina dispositione consequitur, dũ Deus hominem propter eius peccata in ægritudinem inducit, aut vt sic pro peccato satisfaciat: aut vt per ægritudinem releuetur à peccato, aut propter aliquid huiusmodi propterea inquit sanct. Thomas quòd ex infirmitate animæ interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante.

Quæ ratio ne non damnatur damnata in ad mortem.

ADVERTENDVM secundò, cum dicitur in litera infirmitatem hominis quandoque ei imponam satisfactoriã computari, q̃ flagella quibus homo pro peccatis affligitur à Deo, fiunt aliquo modo ipsius hominis patientis, inquantũ ea ad purgationem peccatorum Deus acceptat: habent autem sic rationẽ satisfactionis, quia quando recompensatio offensæ fit ab ipso qui offendit, per aliquid sui, talis recompensatio rationem satisfactionis habet. De hoc vi le 4. dist. 15. q. 1. ar. 4.

SI DICATVR hoc sacramentum esse inefficax & inutile, quia quandoque infirmi quibus confertur, non ex toto liberantur. Respondet sanctus Thomas & dicit primò, quòd hoc non præiudicat virtuti sacramenti, quia quandoque sanari corporaliter, etiam dignè hoc sacramentum sumentibus, ad spirituale salutẽ non est vtile, scilicet hoc autẽ sacramentũ ordinatur ad corporalem salutem tunc inducendam, quando hoc ad spiritualem salutem confert. Dicit secundò, quòd non etiam inutiliter sumitur, quanuis corporalis sanitas nõ sequatur. tum quia cum ordinetur contra corporis infirmitatem inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quòd contra alias sequelas peccati ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum, & difficultas ad bonũ: & tantò magis, quantò sunt propinquiores peccato quàm corporalis infirmitas. quia nõ homo propter negligentiam aut alia huiusmodi prædictos defectus in se perfectè per satisfactionem non curat, salubriter ei prouidetur, vt per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur, & à reatu pœnæ temporalis liberetur, ne per aliquid in exitu animæ à corpore à perceptione gloriæ impediatur. ideo Apostolus Iacobus addit, Et alleuiabit eum Dominus. tum quia & cõtingit hominem omnium peccatorum quæ commisit notitiã vel memoriam nõ habere, vt possit per pœnitentiam singula expurgare, & sunt quotidiana peccata sine quibus præsens vita non agitur, à quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emũdari. ideo addidit Apostolus, quòd si in peccatis fuerit, dimittetur ei. Ex quibus infert sanctus Thomas manifestum esse quòd hoc sacramentuum est vltimum & quodãmodo consummatiũ totius spiritualis curationis, tum ex effectu, quia videlicet per ipsum homo quo ad perceptionem gloriæ præparatur: tum ex nomine, quia videlicet extrema vnctio nuncupatur.

CIRCA id quod dictum est hoc sacramentum ad salutem corporis ordinatum esse, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 23. q. 1. ar. 2. q. 1. q̃ hoc intelligitur secundariò, non autem primò. ordinatur enim primò ad animę sanitatem inducendam, secundariò verò ad sanitatem corporis. secundum quòd animæ saluti est vtile, non quidem inducendam ex naturali proprietate materiæ huius sacramenti, sed ex diuina virtute.

CONSIDERANDVM secundò, quòd iccirco nõ semper sequitur sanitas corporalis ex hoc sacramento, quia virtus operans nunquam inducit secũdarium effectum nisi secundum quòd ad principalem effectum expedit. tunc verò semper inducit, quando expedit. non autem expedit semper salus corporis ad animę salutem. ideo bene sanct. Thomas hac ratione probat non præiudicare virtuti huius sacramenti, quòd aliquando plena salus corporis non sequatur, quia aliquando non est vtile ad spiritualem salutem.

De effectibus ex. trema Eucharistiæ.

CIRCA effectus spirituales huius sacramenti quos hîc tangit sanctus Thomas, considerandum est primò ex doctrina ipsius articulo præallegato q. 1. quòd licet sacramentum extremę vnctionis tollat hęc tria, scilicet reliquias siue sequelas peccati, culpam tam mortalium quàm venialium, & reatum, non sunt tamen omnia ista æqualiter huius sacramenti effectus, sed principalis effectus eius ad quem scilicet primò & principaliter est institutum, est remissio peccatorũ quo ad eorum reliquias, quæ sunt debilitas & ineptitudo quædam ad fugam mali, & ad prosecutionem boni: remissio autem peccatorum quo ad culpam & quo ad reatum sunt eius effectus ex consequenti, inquãtum enim per hoc sacramentum datur robur quod gratia facit quæ secum peccatum non compatitur, ex consequenti si inuenit peccatum aliquod quo ad culpam, tollit ipsum: vnde nõ semper remouet culpam, sed tantùm quando ipsam inuenit. similiter ad remotionem huiusmodi debilitatis siue reliquiarum peccati sequitur liberatio à reatu, ideo & liberatio à reatu est eius secundarius effectus.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista debilitas animæ & ineptitudo ad actus gratiæ & gloriæ ex peccato derelicta, dicitur per extremam vnctionem remoueri, inquantũ per ipsam causatur quædam interior deuotio, scilicet habitualis, quæ est spiritualis vnctio, & est dispositio ad gratiam, & ad effectum ad quem principaliter est institutum. vnde talis interior deuotio est res & sacramentum, robur autem contra hanc debilitatem consequens gratiam secundum quòd ex huius sacramẽti susceptione causatur, est res sacramẽti: quod robur nihil aliud est quàm quædam dispositio & præparatio animæ ad actus gloriæ ad quos prius quodammodo contrariè ex pronitate ad malum erat inepta, quæ ineptitudo ex peccato causata est, & etiam remoto peccato quo ad culpam remanet, licet aliqualiter debilitata.

Quomodo per extremã vnctionem culpa remittatur.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur per extremæ vnctionis sacramentum remoueri posse culpam. cum enim culpa actualis non remoueatur nisi per pœnitentiam; si is qui extremam vnctionem recipit, pœnitentiæ suscepit sacramentum, non est amplius in eo culpa, & sic per extremam vnctionem nulla culpa delecur. si autem sacramentum pœnitentiæ non suscepit, sibi non remittitur culpa: & sic etiam sequitur quòd culpa per extremam vnctionem nõ dimittitur. aut oportet dicere quòd pœnitentiæ sacramentum nõ est necessarium peccantibus, sed sufficit extrema vnctio. Secundum est, quia videtur velle sanct. Thomas hoc loco ab omni reatu pœnæ temporalis per hoc sacramentum hominem liberari, cum dicat hac ratione ipsum à reatu liberari vt sic in ipso quod eum in exitu animæ à corpore possit à perceptione gloriæ impedire. Ex hoc autem sequitur, quòd ille qui suscepto hoc sacramento decedit, ad nullam satisfactionem teneatur post mortem, sed statim euoler ad gloriam, & sic non oportebit pro eo fieri suffragia aut orationes, quòd non videtur esse secundũ Ecclesiæ intentionem.

Quomodo per extremã vnctionem culpa remittatur.

AD PRIMVM horum dicitur ex doctrina sancti Thomæ loco allegato, quòd sic intelligitur dimitti culpa per extremam vnctionem, quòd tamen adsit pœnitentia in proposito ipsam extremam vnctionem suscipientis, quando ipsam exteriorẽ pœnitentiam suscipere non potest. tunc enim ex hoc sacramento simul cum proposito & desiderio confessionis confertur gratia per quam culpa remittitur, & sic non sequitur quòd pœnitentiæ sacramentum sit superfluum.

Quomodo per extremã vnctionem nõ remittatur reatus.

ATTENDENDVM autem cùm vult sanctus Thomas per hoc sacramentum emundari hominẽ à peccatis quæ in memoria non habet, quòd hoc intelligendum est quando talia peccata prius per pœnitentiam non sunt dimissa, puta quia homo non est vsus debita diligentia ad recolendum ea. tunc enim homo in extremo positus si adsit generalis dolor eorum quorum per incuriam fuit oblitus, per hoc sacramentum ab omnibus emundatur.

Quomodo per extremã vnctionem nõ remittatur reatus.

AD SECVNDVM dicitur primò, vt videtur de mente sancti Thomæ artic. præallegato ad secundum, quòd nõ remittitur semper totaliter reatus pœnæ temporalis, ita q̃ post mortem homo ad nullam satisfactionem teneatur, sed tunc tantùm quãdo adest interior dispositio ad remotionem talis reatus simul cum hoc sacramento sufficiens. Est enim hoc sacramẽtum ad remotionem omnis reatus remanentis post culpam ordinatum, quando in suscipiente est conueniens dispositio. Dicitur secundò, quòd semper aliquo modo remittitur reatus inquantum remota debilitate quæ erat ex peccato, fit lenior pœna. eandem enim pœnam leuius (inquit sanctus Thomas) portat fortis quàm debilis. Secunda conclusio est. Hoc sacramentum non

Universidad de Deusto
Biblioteca

quibuscunque infirmantibus est exhibēdum, sed iis tantùm qui ex infirmitate videntur mōrti appropinquare. Hanc conclusionem non probat san. Tho. sed eam ex præmissis manifestam relinquit. Si enim est vltimum sacramentum quo homo ad percipiendam gloriam præparatur, manifestum est quòd dari nō debet nisi ex hac vita ad gloriam exituris.

Extrema Vnct. non est quibuscunque aegrotantibus exhibēda.

ADVERTENDVM secundum doctrinam sancti Tho. quòd licet in qualibet ægritudine possit dari hoc sacramentum, ti genera tamen sentiunt ægritudinum, quia quælibet infirmitas aggrauata, mortē potest inducere, non tamen debet in quolibet statu ægritudinis dari, sed tātùm cum quis ex ægritudine est in mortis periculo. Ideo cum dicitur hic quòd non est exhibēdum hoc sacramentum quibuscunque infirmantibus, non est hoc referendum ad genera infirmitatum, sed ad eorum modum & statum. Tertia conclusio est. Potest iterari hoc sacramentum, cum homo qui conualuit, ad similem statum propinquitatis ad mortem deuenerit. probatur, quia quòd aliqua sacramenta non reiterentur, est quia vnctio eorum aut ablutio ad consecrandum ordinatur. consecratio enim semper manet, dum res cōsecrata durat, propter efficaciam diuinæ virtutis consecrantis. vnctio autem huius sacramenti non ordinatur ad consecrandum, sed est medicina ad sanandum ordinata, quæ totiens iterari debet, quotiens infirmitas iteratur, ergo &c.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Tho. quòd sacramentum habens perpetuum effectum iterari nō debet, quia si fieret iniuria, ex eo quòd offenderetur illud nō fuisse efficax ad effectum inducendū: propterea bene arguitur hic sacramentum quod ad consecrandum ordinatur, nō debere iterari, quia consecratio semper manet quandiu res consecrata durat.

Quarta conclusio est. Hoc sacramentum non debet dari propinquis morti absque infirmitate, puta damnationis ad mortē. probatur. Exhibetur hoc sacramentū sub specie corporalis medicinæ: quod patet, tum quia oportet in sacramentis significationem seruari, tum quia materia eius est oleū, quod habet efficaciam ad sanandū corporaliter, mitigando dolores: sicut aqua quæ corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio: corporalis autem medicina non competit nisi corporaliter infirmanti, ergo &c.

Quare extrema Vnctio exhibeatur tantum appropinquantibus ad mortem ex infirmitate.

ADVERTENDVM illā propositionem, oportet in sacramentis significationem seruari, sic debere intelligi, quòd oportet sacramentū sic disponi, vt per ipsum significetur id quod efficitur: sicut per ablutionem aquæ significatur animæ ablutio à peccato. vnde cum extrema vnctio ad sanationē animæ ordinetur, ex hoc optimè sequitur quòd ipsa tanquam medicina quædam corporis exhibeatur infirmo, tic enim suscipiens sacramentum significatur vt curatione indigens.

ADVERTENDVM etiam quòd confirmatio adducta ex hoc quòd oleum est materia huius sacramenti, non ponitur tanquā necessariò propositum cōcludens, sed tāquam aliqualis persuasio, cum aliis concurrentibus. Non enim hoc est signum adæquatum quòd aliquod sacramentum adhibeatur sub specie corporalis medicinæ, quia oleum sit eius materia, cum etiam in confirmatione oleum sit materia, & tamen confirmatio nō exhibeatur sub specie medicinæ corporalis. Quinta conclusio est. Hæc vnctio adhibetur conuenienter instrumentis sensuum, & manibus ac pedibus quibus opera peccati exercentur, atque etiam secundum aliquorum consuetudinem renibus in quibus vis libidinis viget. probatur. Hæc vnctio illis partibus adhibetur conuenienter, ex quibus infirmitas peccati procedit. Nam & medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originē, sed prædicta sunt talia, ergo &c.

Quibus partibus fit extrema Vnctio exhibenda.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Thom. in quarto, q. ista vnctio ab omnibus fit in organis quinque sensuum, scilicet in oculis, naribus, ore, auribus, & manibus, quasi ista sint de necessitate sacramenti, quia ista organa sunt principium cognitionis, & per consequens prima origo peccati. à quibusdam autem vnguntur renes propter vim appetitiuam concupiscibilem ibi vigentem, pedes autem propter motiuam virtutē, cuius sunt principalius instrumentum. Sed licet istud quandam habeat rationem, non tamen videtur esse de necessitate sacramenti, quia vis appetitiua & motiua nō sunt prima principia & prima radix peccati: vnde quidam non seruant vnctiones renum & pedum, quidam autem vnctionem pedum seruant, non autē renum. Cōuenientius tamen pedibus vnctio exhibetur, sicut & manibus ipsis opera peccati exercentur. Sexta conclusio est. In hoc sacramento gratia confertur. Probatur, per hoc sacramentū peccata dimittuntur, ergo in eo confertur gratia. probatur consequentia, quia peccatum non dimittitur nisi per gratiam.

Septima conclusio est. Conferre hoc sacramentū pertinet solùm ad sacerdotes. probatur, quia exhibere ea in quibus gratia illuminans mentem cōfertur, solùm ad sacerdotes pertinet, quorum ordo est illuminatiuus secundum Dionysium.

Octaua conclusio est. Non requiritur ad hoc sacramentum conferendum episcopus. probatur, quia per ipsum non confertur existētia status, sicut in illis quorum minister est episcopus.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. Nam per confirmationem non ponitur quis in status existentia, cùm omnibus exhibeatur, & tamen per episcopum confertur, ergo &c.

Per sacramentum confirmationis confertur quis in quasdam existentias.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 7. q. 2. art. 1. & dist. 23. quòd falsum est per sacramentū cōfirmationis nō poni hominem in quadam existentia status super alios fideles. datur enim ad perfectēdum fortiter in pugna qua quis nomē Christi confitetur. sti impugnat, cui pugnæ non omnes exponuntur, sed solùm cōfirmati. Cùm arguitur contra, quia omnibus confertur, dicitur quòd vtique omnibus cōfertur, quia ponit supra cōmunē statū quantū ad confessionem fidei, quæ existentia omnibus mēbris Ecclesiæ competit. secundum quòd sunt confirmati, sed per hoc non tollitur quin confirmati habeant status existentiam supra non confirmatos.

Dum sacram. existentiæ.

SI INSTETVR quia sanctus Thomas in quarto arguit non cōstitui hominem per extremā vnctionē in statu perfectionis supra alios, quia omnibus datur: Respondetur quòd illa ratio intelligenda est sic, quia omnibus datur absque alicuius characteris impressione, vt ibidem haberi potest ex responsione ad primum. Nona conclusio est. Competit huic sacramento quòd multi sacerdotes intersint. Probatur, quia perfectæ curationis habet effectum, & in eo confertur copia gratiæ: ad quem effectum inducendum conuenit vt oratio totius Ecclesiæ coadiuuet. Confirmatur authoritate Iacobi, Inducat presbyteros. &c. Addit autem sanctus Thomas quòd tamen si vnus solus presbyter adsit, intelligitur perficere hoc sacramentum in virtute Ecclesiæ cuius minister existit, & cuius persona gerit.

Decima cōclusio est. Impeditur huius sacramenti effectus per fictionem suscipientis. probatur, quia ita contingit in aliis sacramentis.

ADVERTENDVM, quod hoc sacramentum non est absolutè necessarium, sed tātùm ad bene esse. perficit enim pœnitentiam, inquantum per ipsum peccati reliquiæ remouentur.

De sacramento ordinis.

Caput 74.

Idē 4. Sen. dist. 24.

MANIFESTVM est autem ex prædictis quòd in omnibus sacramentis de quibus iam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. omnis autem actio debet esse proportionata agenti. oportet igitur quòd prædictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles spiritualem virtutem habentes. non enim angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: vnde & Apostolus dicit ad Hebræos quinto: Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum. Huius autem ratio aliunde sumi potest. sacramentorum enim institutio & virtus à Christo initium habet. de ipso enim dicit Apostolus ad Ephesios quinto, quòd Christus dilexit Ecclesiam, & seipsum tradidit pro ea, vt illam sanctificaret, mundans eam lauacro aquæ in verbo vitæ. Manifestum est etiam quòd Christus sacramentum sui corporis & sanguinis in cœna dedit, & frequentandum instituit: quæ sunt principalia sacramenta. quia igitur Christus corporalem sui præsentiam erat Ecclesiæ subtracturus, necessarium fuit vt alios institueret sibi ministros qui sacramenta fidelibus dispensarent: secundum illud Apostoli 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei. vnde discipulis consecrationem sui corporis & sanguinis commisit dicens: Hoc facite in meam commemorationem. eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud Ioannis 20. Quorum remiseritis peccata, remittūtur eis. Eisdem etiam docendi & baptizandi iniunxit officium, dicens Matthæi vltimo: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos. Minister autem comparatur ad Dominū sicut instrumentum ad principale agens. sicut enim instrumentum

strumentū mouetur ab agente ad aliquid efficiendū: sic minister mouetur imperio Domini ad aliquid exequēdum. oportet autem instrumētum esse proportionatum agenti: vnde & ministros Christi oportet esse eiconformes: Christus autem vt Dominus authoritate & virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus & homo: vt secundū id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur: secūdum autē quòd Deus, passio eius nobis fieret salutaris. oportet igitur ad ministros Christi homines esse, & aliquid diuinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem virtutē. Non est autem dicendum quòd potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis, quòd per eos ad alios deriuāda nō esset, data est enim eis ad Ecclesiæ ædificationem secundum Apostoli dictum. tandiu igitur oportet hanc potestatē perpetuari, quandiu necesse est ædificari Ecclesiam: hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi vsq; ad seculi finem. sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas, vt per eos deueniret ad alios: vnde & Dominus discipulos in persona aliorū fidelium alloquebatur: vt patet per id quod habetur Marci 13. Quod vobis dico, omnibus dico. & Matthæi vltimo, Dominus discipulis dixit: Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Quia igitur hæc spiritualis potestas à Christo in ministros Ecclesiæ deriuatur: spirituales autem effectus in nos à Christo deriuati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, vt ex supradictis patet: oportuit etiam quòd hæc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur: huius autem sunt certæ formæ verborū, determinati actus, pura impositio manuum, inunctio, & porrectio libri vel calicis aut alicuius huiusmodi, quod ad executionē spiritualis pertinet potestatis. Quandocunque autē aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramētum. manifestū est igitur quòd in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad diuinam autem liberalitatē pertinet, vt cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio conuenienter exerceri non potest. administratio autem sacramentorum ad quę ordinatur spiritualis potestas, conuenienter non fit nisi aliquis ad hoc à diuina gratia adiuuetur: & ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut & in aliis sacramentis. Quia verò potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur: inter sacramenta autē nobilissimum & cōsummatiuum aliorum est Eucharistiæ sacramentum, vt ex dictis patet: oportet quòd potestas ordinis considereture præcipuè secundum comparationem ad hoc sacramentum. nam vnumquodq; denominatur à fine: eiusdē autē virtutis esse videtur aliquā perfectionē tribuere, & ad susceptionem illius materiam præparare: sicut ignis virtutem habet vt formam suam transfundat in alterum, & vt materiam disponat ad formæ susceptionem. cum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat, vt sacramētum corporis Christi conficiat, & fidelibus tradat: oportet quòd eadem potestas ad hoc se extendat, quòd fideles aptos reddat & congruos ad huius sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus & congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc quòd est à peccato immunis. non enim potest aliter Christo spiritualiter vnitri, cui sacramentaliter coniungitur, hoc sacramētum percipiendo. oportet igitur quòd potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quæ ordinantur ad peccati remissionem: cuiusmodi sunt baptismus & pœnitentia, vt ex dictis patet. vnde vt dictum est, Dominus discipulis quibus commisit sui corporis consecrationē, dedit etiā potestatem remittendi peccata, quæ quidē potestas per claues intelligitur: de quibus Dominus Petro Matthæi 16. dixit: Tibi dabo claues regni cœlorum. Cœlum enim vnicuique clauditur & aperitur per hoc quòd peccato subiacet, vel à peccato purgatur: vnde & vsus harum clauium dicitur esse ligare & soluere, scilicet à peccatis: de quibus quidem clauibus suprà dictum est.

Super cap. 74.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de sacramento extremæ vnctionis, consequenter de sacramento ordinis determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò determinat de ipso ordinis sacramento. Secundò de ordinum distinctione capit. sequenti. Tertiò de ministro sacramentorum cui potestas ordinis confertur capit. 77. Quantum ad primum ponit sex conclusiones, quarum prima est. Necesse est prædictorū sacramentorum dispositionem fieri per homines visibiles spirituale virtutē habentes. Probatur primò sic. In omnibus prædictis sacramentis spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerū, ergo &c. probatur consequentia, quia omnis actio debet esse proportionata agenti. Secundò. Ista sacramentorum dispensatio angelis non competit, sed tātùm hominibus visibili carne indutis, ergo &c. probatur antecedens dupliciter, primò authoritate Apostoli ad Hebræos quinto dicentis: Omnis pontifex. &c. Secundò sic. Dispensatores sacramentorum oportet esse ministros Christi, ergo oportet illos esse Christo cōformes, ergo oportet illos homines esse, & aliquid diuinitatis eius participare secundū aliquam spiritualem potestatē, de qua dicit Apostolus 2. ad Corinth. vltimo, quòd potestatem dedit, &c. antecedens probatur primò sic. Sacramentorum institutio & virtus à Christo initium habet. Nam secundum Apostolū ad Ephesios quinto, baptismi institutie sacramentum, ipse etiam sacramentum sui corporis & sanguinis in cœna dedit, & frequentandum instituit, quæ principalia sunt sacramenta, ergo necessarium fuit vt alios institueret sibi ministros qui sacramenta fidelibus dispensarent, quia corporalem sui præsentiam erat ecclesiæ subtracturus, ergo tales dispensatores sunt ministri eius.

Secundò authoritate Apostoli dicētis 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet, &c. Tertiò, quia discipulis & consecrationem sui corporis & sanguinis commisit cum dixit: Hoc facite, &c. & tribuit potestatem remittendi peccata, iuxta illud Ioan. 20. Quorum remiseritis, &c. & docendi ac baptizandi iniunxit officium Matthæi vltimo, Euntes docete, &c. Prima verò consequentia probatur, quia minister comparatur ad Dominum sicut instrumentū ad principale agens, cum moueatur imperio Domini ad aliquid exequendum: sicut instrumentum mouetur ab agēte ad aliquid efficiendum. oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Secunda quoque consequentia probatur quo ad illationem totius consequentis, quia Christus vt Dominus operatus est authoritate & virtute propria nostram salutem, in quantum fuit Deus & homo, vt secundum vnum ad nostram redemptionem pateretur, secundum alterum passio eius nobis fieret salutaris. Quo verò ad illationem secundæ partis consequentis probatur, quia instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis.

CIRCA istius rationis antecedens considerandum est ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 64. art. 7. & 4. dist. 5. ar. vltimo, quòd sicut Deus potentiā suam sacramentis non alligauit, ita nec potestatem dispensandi sacramenta alligauit aliquibus ministris. vnde sicut hanc potestatem hominibus dedit, ita eam posset & angelis dare: sed licet non sit impossibile angelos esse sacramentorum dispensatores diuinitus sibi potestate concessa, hoc tamen nō cōgruit, sed magis vt per homines hæc dispensatio fiat, vt patet ratione inducta. Vnde nō dixit sanctus Thomas, quòd dispensatio sacramentorum non sit angelis possibilis, sed quòd illis non competit, id est, non congruit eorum naturæ, sed bene hominibus congruit. Secunda conclusio est. Sic data fuit discipulis Christi huiusmodi spiritualis potestas, vt per eos deueniret ad alios. probatur. Data est hæc potestas secundum Apostoli dictum ad Ecclesiæ ædificationem: ergo eam oportet tandiu perpetuari quandiu necesse est ædificari Ecclesiam. sed hoc

Dispensatio sacramentorum non cōgruit angelis.

necesse est post mortem discipulorũ vsq; ad seculi finẽ,ergo&c.

Cõfirmatur, quia Dominus discipulis in persona aliorum finem dedit, quousque baptizarent,vt patet Marc. 13.Quod vobis &c & Matth. vltimo,Ecce ego &c. Tertia conclusio est. In collatione huiusmodi spiritualis potestatis quoddam sacramentũ peragitur quod dicitur ordinis sacramentum.probatur. Oportuit vt hæc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur,quæ sunt certæ formæ verborum, determinati actus,vt impositio manuũ, inunctio, & porrectio libri vel calicis,vel alicuius huiusmodi,quod ad executionẽ spiritualis pertinet,vel alicuius potestatis,ergo &c.probatur cõsequentia, quia quãdocunque aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum.antecedens verò probatur, quia hæc spiritualis potestas à Christo in ministros Ecclesiæ deriuatur. spirituales autẽ effectus à Christo in nos deriuati sub quibusdã signis sensibilibus explentur, vt ex supradictis patet. Quarta conclusio est.In hoc sacramento confertur gratia sicut in aliis sacramentis.probatur. Administratio sacramentorum ad quæ ordinatur spirituali potestas,conuenienter nõ fit nisi aliquis ad hoc à diuina gratia adiuuetur,ergo &c.probatur consequentia,quia ad diuinam liberalitatem pertinet vt cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio conuenienter exerceri non potest.

In sacramento ordinis & confertur gratia & præexigitur.

ADVERTENDVM, ex doctrina san.Tho.in 4.d.24.q.1,art.2.q.1,ad tertium,quòd alio modo præsupponitur gratia in eo qui ad ordines accedit,& alio modo per sacramentum ordinis causatur. Præexigitur enim gratia sufficiens ad hoc vt quis dignè in plebe Christi connumeretur, confertur autem in susceptione ordinis amplius gratiæ munus per quod ad maiora reddatur idoneus. Quinta conclusio est.Potestas ordinis consideratur præcipuè secundum comparationem ad sacramentum Eucharistiæ, id est principaliter attenditur circa corpus Christi conficiendum.probatur. Potestas ordinis ad dispensationem sacramentorũ ordinatur,ergo præcipuè ordinatur ad id quod est perfectissimum & cõsummatissimum omnium aliorum, quia vnũquodque denominatur à fine.sed sacramentum Eucharistiæ est huiusmodi,ergo &c.Sexta conclusio est.Necesse est vt potestas ordinis se extendat ad remissionẽ peccatorum per dispensationem illorum sacramentorũ quæ ad hoc ordinantur,cuiusmodi sunt baptismus & pœnitẽtia.probatur.Eiusdem virtutis esse videtur aliquam perfectionẽ tribuere, & ad susceptionẽ illius materiã præparare,vt patet in virtute ignis:sed potestas ordinis ad hoc se extendit vt sacramentum corporis Christi conficiat& fidelibus tradat,ergo oportet vt eadem potestas ad hoc se extendat quòd fideles aptos reddat & congruos ad huius sacramenti perceptionem:sed ad hoc fidelis redditur aptus& congruus per hoc quòd est à peccato immunis,eum aliter non possit Christo spiritualiter vniri,ergo &c. Cõfirmatur, quia Dominus discipulis quibus commisit sui corporis consecrationem,dedit hãc potestatem intellectam per claues promissas Petro. Nam cœlum vnicuique aperitur & clauditur per hoc quòd peccato subiacet, vel à peccato purgat:cuius signum est,quòd vsus harum clauiũ dicitur esse ligare & soluere,scilicet à peccatis.

ATTENDENDVM,quòd vt dictum est supra de mente san. Tho.potestas conficiendi sacramẽtum corporis Christi, & potestas remittendi peccata,nõ sunt duæ potestates essentialiter distinctæ, sed tantùm ratione in ordine ad diuersos actus. ideo si sacramentum ordinis in tali potestate consistit,non sequitur quòd sacerdotium sit duo ordines, vt arguit Scotus in quarto dist. 24. sed fortassis illud sequeretur, si illæ potestates essent essentialiter distinctæ.

ADVERTENDVM autem quòd hoc sacramentum nõ est quidẽ necessitatis respectu huius aut illius singularis hominis,est tamen ecclesiæ necessariũ vt sit in ea aliquis gubernator.

De distinctione ordinum.

Caput 75.

Ide 4. sen. d.24.

CONSIDERANDVM est autem quòd potestas quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deseruientes: quod manifestè in artibus apparet.arti enim quę formam artificialem inducit, deseruiunt artes quæ disponunt materiam: & illa quæ formam inducit, deseruit arti ad quam pertinet artificiati finis:& vlterius quæ ordinatur ad anteriorem finem, deseruit illi ad quam pertinet vltimus finis,sicut ars quæ cædit ligna,deseruit nauifactiuæ: & hæc gubernatoriæ. quæ iterum deseruit œconomicæ vel militari, aut alicuius huiusmodi: secũdum quòd nauigatio ad diuersos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum,& fidelibus dispensandum,& ad fideles peccatis purgãdum: oportet esse aliquem principalem ordinem cuius potestas ad hoc principaliter se extendat: & hic est ordo sacerdotalis: alios autem qui eidẽ seruiant aliqualiter materiam disponẽdo:& hi sunt ordines ministrantiũ. Quia verò sacerdoralis potestas, vt dictum est,se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem à peccatis ad Eucharistiæ perceptionem: oportet quòd inferiores ordines ei deseruiant vel in vtroque,vel in altero tãtùm: & manifestum est quòd tãtò aliquis inter inferiores ordines superior est,quantò sacerdotali ordini deseruit in plurib⁹,vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deseruiunt sacerdotali ordini solùm in populi præparatione. Ostiarij quidem arcendo infideles à cœtu fidelium. Lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis:vnde eis scriptura veteris testamenti committitur legenda.Exorcistæ autem purgando eos qui iam instructi sunt,si aliqualiter à dæmone impediuntur à perceptione sacramentorum. Superiores verò ordines sacerdotali deseruiunt & in præparatione populi,& ad cõsummationem sacramenti.Nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra in quibus sacramenti materia præparatur: vnde eis vrceoli in sua ordinatione traduntur. Subdiaconi autem habent ministeria supra vasa sacra, & super dispositionem materiæ nondum consecratæ. Diaconi autem vlterius habent aliquod ministerium super materiam iam consecratam, prout sanguinẽ Christi dispensant fidelibus:& ideo hi tres ordines,scilicet sacerdotum, diaconorum, & subdiaconorum, sacri dicuntur: quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deseruiũt etiam superiores ordines in præparatione populi:vnde & diaconibus committitur euangelica doctrina populo proponenda: subdiaconibus apostolica:acolythis vt circa vtrunque exhibeant quod pertinet ad solennitatem doctrinæ, vt scilicet luminaria deferant, & alia huiusmodi administrent.

Super cap. 75.

STENSO quòd conuenienter est in Ecclesia sacramentum ordinis institutum, consequenter sanctus Thomas de ordinum distinctione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsis sacris ordinibus. Secundò de episcopali potestate per quam ipsi ordines dispensantur, c. seq. Quantum ad primum ponit duas conclusiones. Prima est. Oportet esse in Ecclesia ordinem sacerdotalem, & alios ei ministrantium ordines. Prima pars probatur. Potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum ac fidelibus dispensandum, & ad fideles à peccatis purgandum: ergo oportet esse aliquem principalem ordinem cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, qui est ordo sacerdotalis. Secunda verò pars probatur, quia potestas quæ ad aliquem principalem effectum ordinatur,nata est habere sub se inferiores potestates sibi deseruientes. declaratur in artibus. Secunda conclusio est.Cõuenienter ordines ministrantium tam infimi quàm superiores sunt instituti. declaratur, quia cum sacerdotalis potestas se extendat ad consecrationẽ corporis Christi, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem à peccatis ad Eucharistiæ perceptionem:oportet quòd inferiores ordines ei deseruiant vel in vtroque vel in altero tantùm: & tantò aliquis inter inferiores ordines superior est,quantò sacerdotali ordini in plaribus deseruit,vel in aliquo digniori. Infimi igitur solùm in populi præparatione illi deseruiunt. Ostiarij videlicet arcendo infideles à cœtu fidelium, lectores instruendo catechumenos. id est,eos qui instruuntur de fidei rudimentis:exorcistæ,id est,adiuratores purgando eos qui iã instructi sunt,si aliqualiter à dæmone impediũtur. superiores autem,illi deseruiunt & in præparatione populi,& ad consummationem sacramenti. Acolythi quidem habẽt ministerium super vasa non sacra,in quibus sacramenti materia præparatur. Subdiaconi super vasa sacra, & super dispositionem materiæ nondum consecratæ.Diaconi,verò super materiam iam consecratã, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus.Ex quibus infertur,quòd ordo sacerdotum,diaconorum,& subdiaconorum sacri ordines dicuntur, quia videlicet accipiunt ministerium circa sacra. Additur quoque quòd superiores ordines sacerdotali deseruiunt etiã in præparatione populi, cuius signum est quòd diaconibus committitur euangelica doctrina, subdiaconibus apostolica, acolythis vt exhibeant circa vtrunque quod ad solennitatem pertinet doctrinæ,vt scilicet luminaria deferant, & alia huiusmodi administrent.

Diuisio ordinum est dicti Thomæ in 4. dist.24.q.2. quòd ista diuisio ordinum non est diuisio alicuius totius integralis aut vniuersalis, sed est diuisio totius potestatiui,cuius natura est,quòd totum secũdum completam rationem est in vno,in aliis autem est aliqua participatio ipsius.

ATTENDENDVM primò secundum doctrinam sancti Thomæ in 4. dist.24.q.2. quòd ista diuisio ordinum non est diuisio alicuius totius integralis aut vniuersalis, sed est diuisio totius potestatiui,cuius natura est,quòd totum secũdum completam rationem est in vno,in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Nam & hic tota plenitudo ordinis est in sacerdotio, in aliis autem est quædam ordinis participatio. non est autem hoc sic intelligendum,quasi ratio & nomen sacramenti ordinis inferioribus ordinibus non conueniat,sed tantùm quædã participatio eius,sed quia perfecta potestas ordinis est in sacerdotio tantùm,inquantum continet virtualiter omnem potestatem etiam ad inferiores ordines pertinentem, in aliis autem inferioribus ordinibus non est tota & perfecta ordinis potestas, sed quædam eius pars.

Vtrũ duplex ordo sacerdotalis distinguatur.

ATTENDENDVM secundò,quòd ordo potest dici sacer dupliciter. Vno modo secundum se,& sic quilibet ordo est sacer,cum sit sacramentum. Alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum,& sic dictũ est esse tres tantùm ordines sacros. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent,copiosissimè declarat sanctus Thomas loco prælegato.

Vtrũ sacramenta ordinis sint ad sacra.

SED circa prædicta, dubia quædam oriuntur à Durando tacta. Primum est, quia videtur quòd isti qui dicuntur inferiores ordines,nõ debeant inter sacramenta cõputari.Nam quando plures actiones ordinantur ad vnum spiritualem effectum, ita quòd vna attingit illum,aliæ verò solùm disponunt, illa sola quæ principaliter attingit,est sacramẽtum,cæteræ verò sunt sacramentalia tantùm,vt patet de catechismo & exorcismo respectu ablutionis baptismalis:sed ita est in istis actionibus ordinũ, ergo &c. Secundum est,quia non videtur quòd aliquod illorum possit dici ordinis sacramentum. nam vt superiùs dicebatur,potestas ordinis vt est sacramentum, est ad cõficiendum vel conferendũ sacramenta.sed in ordinibus inferioribus non confertur aliqua huiusmodi potestas,vt patet,ergo &c. Confirmatur, quia in ipsis nõ cõfertur potestas ordinato per quã aliquid possit facere quod prius non poterat,vt accidit in collatione sacerdotij,sed solùm per quã licitè potest quod prius nõ licebat.

Videtur quòd inferiores ordines non sint sacramenta.

AD PRIMVM horum dicitur primò,quòd vtique vnumquodque illorum quæ prius enumerata sunt, est sacramentum, licet sit imperfectum in comparatione ad ordinem sacerdotij ad quẽ ordinatur.Dicitur secundò post cap.4.dist. 24. quòd assumptum fortassis est verum de actionibus ordinatis ab ecclesia ad principalem actionẽ institutam à Christo,præsertim quãdo illæ super eodem supposito fiunt. non est autem verum de actionibus ordinatis à Christo super diuersis suppositis & eum diuersis formis,sicut de actionibus ordinum inferiorum, quatum quælibet ex opere operato habet proprium effectum, licet illi non sint per se primò intenti, sed ad Eucharistiam tanquam ad effectum principalem sint ordinati.

AD SECVNDVM dubium dicitur, quòd quilibet illorum ordinum dicitur propriè ordinis sacramentum.Conuenit enim sibi diffinitio ordinis posita à Magistro in 24. dist. 4. vbi dicitur, quòd ordo est signaculum quoddam ecclesiæ per quod spiritualis potestas traditur ordinato. Patet enim discurrendo per singulos ordines iuxta ea quę hoc loco dicit sanctus Thomas,quòd hæc diffinitio illis omnibus competit.

CVM autem instatur primò:quia potestas huius sacramenti est ad conficiendum vel ministrandum sacramentum,dicitur quòd hoc intelligitur mediatè vel immediatè, siue quòd est ad conficiendum sacramentum,aut ad præparandũ vel ministrandum aliquid ad hoc ordinatum, & hoc cõuenit cuilibet ordini.

CVM instatur secundò,quia per istos ordines non confertur ordinato quòd aliquid possit quod prius non poterat: dicitur quòd non requiritur ad rationem sacramenti ordinis,vt per ipsum conferatur potestas ad faciẽdum aliquid quod prius facere nullo modo poterat,sed sufficit vt videtur velle san.Thom. 4.dist.24.q.1.art.2.ad 9. quòd per potestatem collatam possit agere licitè, aut ex officio, quod prius non poterat licitè, aut ex officio facere.

HOC autem postremò attendendum,quòd omnes septem ordines possunt dici aliquo modo septem sacramenta, scilicet materialiter, inquantum vnicuique illorum conuenit ratio sacramenti: & possunt dici vnum sacramentum,formaliter scilicet: & completiuè,inquantum omnia ad vnum finem ordinantur,scilicet ad Eucharistiam.Et quia forma est quę rei rationem complet,& ei dat vnitatem,ideo omnes ordines pro vno sacramento à doctoribus computantur, dum dicunt septem esse sacramenta Ecclesiæ,quorum vnum est ordo.

Omnes septem ordines possunt aliquo modo dici septem sacramenta: & aliquo modo vnum.

De episcopali dignitate, & quòd in ea vnus sit summus.

Cap. 76.

OVIA verò omnium horum ordinum collatio eum quodam sacramento perficitur, vt dictum est:sacramenta verò Ecclesiæ sunt per aliquos ministros Ecclesiæ dispensanda: ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicuius alterius ministerij,quæ ordinis sacramentum dispenset: & hæc est episcopalis potestas: quæ etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem,excedit tamen eam in his quæ pertinent ad fideles.nam & ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali deriuatur:& quicquid arduũ circa populum fidelem est agendum, episcopis reseruatur, quorum authoritate etiã sacerdotes possunt hoc quod eis agẽdum committitur.vnde & in his quæ sacerdotes agunt,vtuntur rebus per episcopũ consecratis:vt in Eucharistiæ consecratione vtuntur consecratis per episcopum calice,altari, & palliis.sic igitur manifestũ est quòd summa regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.manifestum est autem quòd quamuis populi distinguantur per diuersas dioceses & ciuitates,tamen sicut est vna Ecclesia, ita oportet esse vnum populum Christianum. sicut igitur in vno speciali populo vnius Ecclesiæ requiritur vnus episcopus qui sit totius populi caput: ita in toto populo Christiano requiritur quòd vnus sit totius Ecclesiæ caput.

2 Item,ad vnitatem Ecclesiæ requiritur quòd omnes fideles in fide conueniant. circa verò ea quæ fidei sunt, contingit quæstiones moueri: per diuersitatem autem sententiarum diuideretur Ecclesia, nisi in vnitate per vnius sententiam conseruaretur.exigitur ergo ad vnitatem Ecclesiæ conseruandam, quòd sit vnus qui toti Ecclesiæ præsit.manifestum est autem quòd Christus Ecclesiæ in necessariis non defecit,quam dilexit, & pro ea sanguinem suum fudit:eum & de synagoga dicatur per Dominum:Quid vltrà debui facere vineæ meæ, & non feci?Esaię 5.non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi vnus toti Ecclesiæ præsit.

3 Adhuc, nulli dubium esse debet quin Ecclesiæ regimen sit optimè ordinatum: vtpote per eum dispositum,per quem reges regnant,& legum conditores iusta decernunt. optimum autem regimen multitudinis est, vt regatur per vnum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax.pax enim & vnitas subditorum est finis regẽtis. vnitatis autem congruentior causa est vnus quàm multi.manifestum est igitur regimen Ecclesiæ sic esse dispositum, vt vnus toti Ecclesiæ præsit.

4 Amplius,Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem deriuatur:vnde & Ioannes in Apocalyp. vidit Hierusalem descendentem de cœlo: & Moysi dictum est quòd faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. in triumphanti autem Ecclesia vnus præsidet: qui etiam præsidet in toto vniuerso: sci-

Universidad de Navarra Biblioteca

ficet Deus. Dicitur enim Apocal. 21. Ipsi populus eius erunt, & ipse cum eis erit eorum Deus. ergo & in Ecclesia militante vnus est qui præsidet vniuersis. Hinc est quod Oseæ 1. dicitur, Congregabuntur filij Iuda & filij Israel pariter, & ponent sibi caput vnum. & Dominus dicit Ioan. 10. Fiet vnum ouile, & vnus pastor. Siquis autē dicat quòd vnū caput & vnus pastor est Christus, qui est vnus vnius Ecclesiæ sponsus: non sufficienter respōdet. manifestū est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit. ipse enim est qui baptizat: ipse est qui peccata remittit: ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, & cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: & tamen quia corporaliter nō cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, eligit ministros, per quos prædicta fidelibus dispensaret, vt suprà dictum est. eadem igitur ratione quia præsentiam corporalē erat Ecclesiæ subtracturus, oportuit vt alicui cōmitteret qui loco sui vniuersalis Ecclesiæ gereret curam. Hinc est quòd Petro dixit ante ascensionem: Pasce oues meas, Ioannis vltimo. & ante passionem: Tu iterum conuersus confirma fratres tuos. Lucæ 22. & ei soli promisit: Tibi dabo claues regni cęlorum, vt ostenderetur potestas clauiū per eum ad alios deriuanda ad conseruandam Ecclesiæ vnitatem. Non potest autem dici quòd etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios nō deriuatur. Manifestum est enim quòd Christus Ecclesiam sic instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura: secundum illud Esa. 9. Super solium Dauid & super regnum eius sedebit: vt confirmet illud & corroboret in iudicio & iustitia amodo & vsq; in sempiternum. manifestum est igitur quòd ita illos qui tunc erant, in ministerio constituit, vt eorum potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate Ecclesiæ vsque ad finem seculi: præsertim cum ipse dicat Mat. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Per hoc autem excluditur quorundam præsumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia & subiectione Petri, successorem eius Romanum pontificem vniuersalis Ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

Exclusio ab actionum.

Exclusio erroris.

Super cap. 76.

ENVMERATIS omnibus ordinibus ad sacramentum Eucharistiæ ordinatis, vult sanctus Thomas de potestate per quam huiusmodi ordines dispēsantur, quæ dicitur potestas episcopalis, determinare. Et ponit duas conclusiones, quarū prima est. Necesse est esse in Ecclesia potestatem episcopalem. probatur. Omnium ordinum dictorum collatio cum quodam sacramento perficitur, vt superiùs dictum est. ergo necesse est esse aliquā superiorem potestatem in Ecclesia alicuius altioris ministerij quæ ordines dispenset: hæc autem est episcopalis potestas. ergo &c. probatur prima consequentia, quia sacramenta Ecclesiæ sunt per aliquos ministros Ecclesiæ dispēsanda. Si dicatur quòd potestas episcopalis sacerdotalem potestatem non excedit, respondet sanctus Thomas quòd licet non excedat quantum ad consecrationem corporis Christi, excedit tamen in iis quæ ad fideles pertinent, & ad eum summa regiminis fidelis populi pertinet: quod patet, tum quia sacerdotalis potestas ex episcopali deriuatur, & quicquid ordinum circa populum fidelē est agendum, episcopis reseruatur, quorum authoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur: tum quia & in iis quæ sacerdotes agunt, vtuntur rebus per episcopū consecratis, vt calice, altari, & palliis, in Eucharistiæ consecratione.

Potestas episcopalis qua ratione sit aliis ordinibus superior.

AD EVIDENTIAM rationis inductæ pro cōclusione, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ 1. q. 104. & ex dictis superiùs, q̄ contentū sub aliqua specie non potest esse primò & per se causa illius speciei inquantū huiusmodi. Sortes enim qui sub specie humana cōtinetur, nō potest esse primò & per se causa hominis inquantum homo est, quia tūc esset causa sui ipsius. quod enim est causa primò & per se alicuius, inquantū huiusmodi, est causa eius, in quocunque inueniatur secundum eandem rationem. Similiter tale quod est causa per se primò alicuius, non potest esse inferioris ordinis ab illo, cùm causa prior & per se agens non sit ignobilior suo effectu: ideo necesse est vt sit alicuius superioris ordinis. Ex quo sequitur, quod vbi aliquid inuenitur primò & per se causū omniū vna ratione participantium, oportet vt illud alicuius superioris ordinis sit suprà ea quæ illa ratione participant. Secundum ergo hoc fundamentum procedit ratio san. Thom. Quia enim omnes ordines ad eucharistiam cōficiendam ordinati, cum quodam sacramēto conferunt ur, infert san. Thom. non solùm quod necesse est esse aliquam potestatem à qua huiusmodi ordines dispensentur, sed etiam quod oportet illam potestatem quam vocamus episcopalem, potestat em esse alicuius superioris ordinis & ministerij, vtpote existentem per se omnium illorum sacramentorum causam.

SED resultat ex iis dubium. Videtur enim ex hac ratione san. Th. sequi, quod potestas episcopalis per quam ordines dispensantur, sit sacramentum: & cum non possit reduci ad aliud sacramentum quàm ad sacramentum ordinis, sequitur quod episcopatus sit ordo qui est sacramentum, cuius oppositū tenet sanctus Thomas in quarto distinctione 25. Quod autē illud sequatur, patet, quia dictum est in præcedentibus, quod potestas dispensandi sacramenta ad sacramentum pertinet, cùm hominibus sub quibusdam signis sensibilibus tradatur: eadem ergo ratione cùm potestas episcopalis sub quibusdam signis sensibilibus tradatur, vt in episcopi consecratione patet, si ipsa est potestas dispensandi sacramenta à potestate sacerdotali distincta, sequitur quod ipsa ad ordinis sacramentum pertineat, & ita episcopatus erit sacramentum.

Verum episcopatus sit ordo.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina san. Tho. loco præallegato, quod aliud est dicere episcopatum (vt à sacerdotio distinguitur) esse ordinē, & aliud ipsū esse ordinis sacramentum. Nam nomen ordinis dicitur & de ordine quod est sacramentum, & de officio quodam respectu quarumcunque sacrarum actionū. secūdo enim modo episcopatus est ordo, quia habet potestatē in dictis actionibus respectu corporis mystici: sed primo modo non est ordo, quia sacramentum ordinatur ad sacramentum eucharistiæ secūdum quod actu perficitur, aut scilicet ad præparandum aliquid ad ipsum pertinens, sicut inferiores ordines: aut ad ipsum conficiendum, vt ordo sacerdotalis. episcopatus autem licet ordinetur ad collationem ordinū ad eucharistiam ordinatorum, nō tamen ad ipsam eucharistiam vt actu perficitur, ordinatur. Ad dubium ergo negatur quod illud ex ratione san. Th. sequatur. Ad probationem dicitur de mēte san. Tho. loco præallegato. q. tertia articulo secundo, quæst. 2. ad secundum, quod non quælibet potestas dispensandi sacramenta sub sensibilibus signis tradita, est ordinis sacramentum, sed illa quæ specialiter & directè ordinatur aut ad sacramentum eucharistiæ actualiter conficiendum, aut ad actualem consecrationem eucharistiæ, & est character Christo configurans in eucharistia contento: potestas autē spiritualis in sua promotione episcopo data respectu quorundam sacramentorum non est character, nec immediatè & directè ordinatur ad corpus Christi verum, secundum quod actualiter conseratur, sed ad corpus Christi mysticum, scilicet ad fideles confirmādos & ordinandos atque benedicendos, & huiusmodi: ideo ratio nō sequitur. Si autem instetur, quia sacramentū est inuisibilis gratiæ visibilis forma &c. hoc autem videtur cōuenire episcopatui, cū in eo per sensibilia signa cōferatur gratia, & sic videtur quod sit aliquod sacramentum, dato quod non sit sacramentum ordinis: potest dici, quod licet conferatur gratia in collatione potestatis episcopalis, non tamen tanquam per causam instrumētaliter agentem ex virtute ei inexistēte, quod est de ratione sacramenti, sed ficut ex dispositione & causa sine qua non.

Quando episcopalis potestas sit sacerdotalem excellat.

CIRCA id quod dictum est episcopalem potestatem excedere sacerdotalem in iis quæ pertinent ad fideles, non autē quātum ad consecrationem corporis Christi: cōsiderandū est quod duplex actus attribuitur potestati sacerdotali. Scilicet corpus Christi, & præparare populum ad eucharistiæ susceptionem per absolutionem à peccatis: & sic vnus actus sacerdotis est circa verum corpus Christi, alius verò est circa corpus mysticum, siue fit per fideles. Intentio ergo san. Th. est, quòd potestas episcopalis non est superior potestate sacerdotali quo ad actū primū, neq; excellentior, sed bene quo ad actum secundum. Nam vt dicitur in quarto, quantum ad actum primum non dependet sacerdotalis potestas ab alia superiori potestate quàm diuina: vnde potest sacerdos quālibet materiam à Christo determinatam consecrare, nec aliud requiritur de necessitate sacramenti. Sed bene quātum ad actum secundum dependet ab aliqua superiori potestate etiam humana: vnde sacerdos non potest absoluere aliquē à peccatis, nisi ab aliquo superiori in eum iurisdictionem accipiat, vt superius dicebatur.

SED tunc occurrit dubium. Nam dictum est in hoc capite, quod necesse est esse aliquā superiorem potestatem, à qua ordines dispensantur, quæ est potestas episcopalis, & quòd ex hac sacerdotalis dependet potestas. ergo cum sacerdotalis ordo ad consecrationē corporis Christi principaliter ordinetur, episcopalis potestas est superior sacerdotali quo ad actū qui est corpus Christi verum. Dicitur quòd illa consequentia nō tenet. aliud est enim loqui de executione actus sacerdotalis qui est conficere corpus Christi, & aliud de receptione sacerdotalis potestatis, qua quis ad illum actum ordinem habet. Nam per receptionem talis potestatis homo ad corpus Christi mysticum ordinem habet, cuius est pars. nō enim esset talis potestatis susceptiuus, nisi esset pars populi Christiani. per executionem verò actus sacerdotalis circa eucharistiæ consecrationem, ad corpus Christi verum habet ordinem: vnde ex hoc quòd potestas episcopalis est superior ordine sacerdotali ordinato principaliter ad actum circa corpus Christi verum tanquam talis ordinis dispensatiua, sequitur quòd sit illo superior quantum ad actum circa corpus Christi mysticum, inquantum episcopus non solùm potest absoluere, & alios actus circa fideles exercere, in quos & simplex sacerdos potest, sed etiam habet ipsum sacerdotalem conferre ordinem, non autem quantum ad actum qui immediatè circa corpus Christi verum exercetur, quia nec talis actus simplicis sacerdotis quantum ad sui executionem ab episcopali dependet potestate, nec aliquid potest episcopus circa actum consecrandi eucharistiam quantum ad ea quæ sunt de necessitate sacramenti, quod simplex sacerdos non possit.

Vtrum episcopalis potestas sit ordo distinctus à sacerdotali.

CONSIDERANDVM vlterius, vt est de mente sancti Thomæ in quarto distinctione supradicta quæstione tertia articulo secundo quæstione secunda ad tertium, quòd potestas episcopalis est potestas non solùm iurisdictionis, sed etiam ordinis, non secundum quòd ordo est sacramentum, sed secundum quòd est officium respectu quarundam actionum sacrarū. ideo cum dicitur quòd episcopalis potestas est superior sacerdotis potestate in iis quæ pertinent ad fideles, ista superioritas est superioritas non solùm iurisdictionis, sed etiam ordinis modo exposito. De ista comparatione episcopalis potestatis ad sacerdotalem, vide apud Capreolum in quarto distinctione vigesimaquinta. Secunda conclusio est. Necesse est vt in toto populo Christiano sit vnus qui sit totius ecclesiæ caput. probatur primò, In vno speciali populo vnius ecclesiæ requiritur vnus episcopus qui sit totius populi caput. ergo ita requiritur & in toto populo Christiano. probatur consequentia, quia quamuis populi distinguantur per diuersas diœceses & ciuitates, oportet tamen esse vnum populum Christianum, sicut est vna ecclesia.

ADVERTE, quòd ratio fundatur in hoc, quòd sicut quia Christiani vnius diœcesis sunt vnus populus, & ideo illis conuenit vnus episcopus: ita cum omnes Christiani sint vnus populus vnius vniuersalis ecclesiæ, requiritur vt omnium Christianorum sit vnus episcopus, qui omnium sit caput.

Secundò, ad vnitatem ecclesiæ cōseruandam requiritur quòd sit vnus qui toti ecclesiæ præsit. ergo non est dubitandum quin ex ordinatione Christi ita sit in ecclesia. probatur antecedens, quia ad vnitatem ecclesiæ requiritur quòd omnes fideles in fide conueniant. hoc autem esse non posset, nisi in vnitate per vnius sententiam conseruaretur, quia cum cōtingat circa ea quæ sunt fidei, quæstiones moueri, diuersæ possent esse sententiæ de fide, & sic per diuersitatem sententiarum diuideretur ecclesia: consequentia verò probatur, quia Christus ecclesiæ quam dilexit, & pro qua suum sanguinem fudit, in necessariis non defecit, cum & de synagoga dicat Dominus: Quid vltra, &c.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ secunda secundæ quæstione secunda articulo decimo quòd determinare finaliter ea quæ sunt fidei, ad authoritatē summi pontificis pertinet, vt ab omnibus inconcussa fide teneātur: & ideo ad eius solā authoritatem pertinet noua symboli editio, propterea hic ex vnitate fidei conuenienter arguitur oportere in ecclesia vnum caput esse. Tertiò. Optimum regimen multitudinis est vt regatur per vnū. ergo & regimē ecclesiæ sic debet esse dispositum, vt vnus toti ecclesiæ præsit. antecedens probatur, quia vnitatis quæ est finis regiminis, congruentior causa est vnus quàm multi. consequentia verò probatur, quia nulli dubium esse debet quin ecclesiæ regimen sit optimè ordinatū, vt pote per eum dispositum, per quem reges regnant, & legum conditores iusta decernunt. Quartò. In triumphanti ecclesia vnus præsidet, scilicet Deus, qui etiam toti præsidet vniuerso. ergo & in ecclesia militante vnus est qui præsidet vniuersis. probatur antecedens per illud Apoc. 21. Ipsi populus, &c. consequentia verò probatur, quia ecclesia militans ex triumphanti ecclesia per similitudinem deriuatur, iuxta illud Apocalyp. Vidi Hierusalem, &c. vnde & Moysi dictum est quòd faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum.

Confirmatur conclusio authoritate Oseæ 1. dicentis. Cōgregabuntur, &c. & Ioā. 10. Fiet vnū ouile, &c. Siquis autem dicat

quòd vnum caput & vnus pastor est Christus, qui est vnus vnius ecclesiæ sponsus, nō sufficienter respondet: quia quamuis omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficiat, vt pareat discurrendo per singula, tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, eligit ministros per quos prædicta fidelibus ministraret: eadem ratione quia præsentiam corporalem erat ecclesiæ subtracturus, oportuit vt alicui committeret, qui loco sui vniuersalis ecclesiæ gereret curā: propter quod ante Ascensionem dixit Petro, Ioannis vltimo: Pasce oues meas. & ante Passionem: Tu iterum conuersus, &c. Lucæ 22. & ei soli promisit, Tibi dabo, &c. vt ostenderetur potestas clauium per eum ad alios deriuanda ad vnitatem ecclesiæ conseruandam. Nam Christus sic ecclesiam instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura, secundum illud Isa. 9. Super solium, &c. & eodem modo dicitur de aliis qui tunc erant, quia ita illos in ministerium constituit, vt eorum potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate ecclesiæ vsque ad finem seculi, cum ipse dicat Matthæi vltimo: Ecce ego vobiscum, &c. Per hoc excluditur præsumptuosus error subducentium se ab obedientia & subiectione Petri, eius successorem vniuersalis ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

De potestate Papæ.

AD euidentiam huius considerandum est ex doctrina sancti Thomæ secundo Sententiarum distinctione vltima in expositione literæ, quòd summus pontifex habet in ecclesia apicem & excellentiam potestatis, non solùm spiritualis, sed etiam secularis: ideo illi præ omnibus obediendum est & in iis quæ ad salutem animæ pertinent, & in iis quæ ad bonum pertinent ciuile. Similiter, vt dicit idemmet sanctus Thomas in libro de regimine principū libro tertio, capitulo decimo, & decimo nono, potest ratione supremæ huius potestatis vnūquemque ratione delicti punire, & tallias atque collectas pro reipublicæ Christianæ cōseruatione imponere, sicut & rex in suo regno potest. Dicit etiam super epistola secunda ad Corinthios capite vndecimo, lectione secunda in fine, quòd pro necessitate vnius patriæ potest accipere subsidium ab aliis partibus mundi, quia ecclesia est vnum corpus: videmus autem in corpore naturali, quòd quando deficit virtus in vno membro, natura subministrat humores & virtutem ab aliis accipiens membris. Sed tamen quia non est absolutus Papa ab obseruatione diuinæ & naturalis legis, inrelligitur ista posse facere, & vnumquemque Christianum illi teneri obedire, salua iustitiæ æqualitate: non autem sibi pro libito res vniuscuiusque vsurpare, aut alteri dare potest, quoniam licet vniuersalem iurisdictionem habeat in ecclesia, non habet tamen omnium rerum immediatam administrationem. vnde inquit sanctus Thomas quarto Sententiarum distinctione vigesimaquinta, quæstione tertia, articulo tertio, ad secundum, quòd quanuis res ecclesiæ sint aliquo modo Papæ, non sunt tamen eius omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet: & ideo si pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret. Dicit etiam super epistola ad Philippenses circa finem, quòd Papa potest ab vna ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine omni causa.

Papa est supra vniuersale concilium.

EX prædictis constat vanam esse, & à fide Christiana alienam opinionem dicentium concilij & ecclesiam esse supra Papam, & ipsum Papam ab ecclesia authoritatem habere tāquam ab ipsa institutum. Nam manifestū est ex prædictis, quòd Christus ipse regimen ecclesiæ suæ instituit, non autem ipsa ecclesia, aut populus Christianus, & quòd in ecclesia Petrum suum vicarium & successores eius instituit, sicut & ad sacramenta dispensanda instituit ministros. Vnde cum dixit Petro, Pasce oues meas, præmisit interrogationem: Simon Ioannis diligis me plus his? vt ostenderet se authoritatē Petro dare vt distinctо ab aliis discipulis præsentibus. propter quod exponens Chrysostomus prædicta verba ait, Præteriens alios, Petro loquitur: Præpositus loco mei esto, & caput fratrum tuorum.

Quòd per malos ministros sacramenta dispensari possunt.

Caput. 77.

EX his quæ præmissa sunt, manifestum est quòd ministri ecclesiæ porentiam quandam in ordinis susceptione diuinitus susciptiunt ad sacramenta fidelibus dispēsanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuò in eo manet: vnde nihil consecratum iteratò consecratur. potestas igitur ordinis perpetuò in ministris ecclesiæ manet. non ergo tollitur per peccatum. possunt ergo etiam à peccatoribus & malis, dum modo ordi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

2 Item, nihil potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate. quod tam in naturalibus quàm in ciuilibus patet. non enim aqua calefacere posset nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne: neque balnius ciues coërcere posset nisi accepta potestate à rege. ea autem quæ in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, vt ex præmissis patet. ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispẽsandi. bonitati autem hominis malitia opponitur & peccatum. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

3 Adhuc, homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium: quæ sunt habitus quidam: habitus autem à potentia in hoc differt, quòd per potentiam sumus potentes aliquid facere; per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendũ, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel malè agẽdum. per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, vt bene vel malè aliquid agamus. non igitur ex hoc quòd aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

4 Amplius, quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti. non enim domus assimilatur instrumẽtis quibus artifex vtitur, sed arti ipsius. ministri autem ecclesiæ in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo: Hic est qui baptizat. vnde & sicut instrumentum, mihi stri agere dicuntur. ministret enim est sicut instrumentum animatum. non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur à Christo.

5 Præterea, de bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest. hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute: nec conscientia eius remaneret libera à peccato. incõueniens igitur videtur quòd spem suæ salutis in bonitate puri hominis quis ponat. dicitur enim Hiere. 17. Maledictus homo qui confidit in homine. si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi à bono ministro dispensata, videretur spem suæ salutis aliqualiter in homine ponere. vt ergo spem nostræ salutis in Christo ponamus, qui est Deus & homo, consitendum est quòd sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos siue per malos ministros dispensentur. Hoc etiam apparet per hoc quòd Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitãda. dicit enim Matth. 24. Supet cathedram Moysi sederunt Scribæ & Pharisæi: quæ ergo dixerint vobis, seruate & facite: secundum autem opera eorum nolite facere. multò autẽ magis obediẽdum est aliquibus propter hoc quòd suscipiunt ministerium à Christo, quàm propter cathedram Moysi. est ergo etiam malis ministris obediẽdum: quod non esset nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali. Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium quòd omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

Exclusio erroris.

Super cap. 77.

POSTQVAM de sacramẽto ordinis in quo ministris Ecclesiæ quædã datur potestas ad dispensanda fidelibus sacramenta, determinauit S. Th. consequenter de ministris sacramẽtorũ, quibus potestas ordinis est collata, in generali determinat, quãtũ scilicet ad idoneitatẽ ipsorum. Et ponit hãc cõclusionem. A peccatoribus & malis, dummodo ordinem habeãt, ecclesiastica possunt sacramenta conferri. Probatur primò sic. Potestas ordinis perpetuò in ministris Ecclesiæ manet: ergo non tollitur per peccatum. ergo &c. ambæ consequentiæ notæ. probatur verò antecedẽs, quia ministri Ecclesiæ potentiã quandam in ordinis susceptione. per quandam videlicet consecrationẽ, suscipiunt. quod autem aliqui per consecrationem acquiritur, perpetuò in eo manet. cuius signũ est, quod nihil consecratum iteratò cõsecratur, scilicet integrum manens. Secundò. Nullus potest sacramenta dispensare quantũcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispẽsandi. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accipit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit. cõsequentia probatur, quia bonitati hominis opponitur malitia & peccatũ. antecedẽs verò probatur, quia ea quæ in sacramentis aguntur, facultatẽ humanam excedũt: nihil autẽ potest in id quod eius facultatẽ excedit, nisi accepta aliunde potestate. declaratur in aqua respectu calefactionis, & in balneo respectu coërcendi ciues.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis est, quòd sicut ex bonitate non habet quis vt possit sacramenta dispensare, ita ex malitia quæ bonitati opponitur, non habet ille qui potestatem accipit, à tali sacramentorum dispensatione impediri. Tertiò. Per habitum non datur neque tollitur nobis aliquod posse, sed tantùm datur vt bene vel malè aliquid agamus, in quo à potẽtia differt. ergo ex hoc quòd aliquis sit bonus vel malus, non est potens vel impotens ad dispẽsandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum. probatur consequentia, quia homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, qui sunt habitus quidam.

Malus minister potest sacramenta conferre.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Thomæ tertio quæstione sexagesimaquarta. articu. sexto. & in quarto distinctione 5. quæst. 2. art. 2. quòd mali ecclesiastica sacramenta ministrantes peccant, eò quòd non conformentur ei cuius sunt instrumenta. propterea hinc dicitur quòd malus non est idoneus ad bene dispensandum, id est, ad dispensandum secundum congruentiam & congruentiam sacramenti, licet sit idoneus ad dispensandum sacramenta simpliciter idoneitate sufficiente. Sufficit enim ad hoc vt quis sacramentũ conferat, quòd sit homo potestatem ordinis habens. Quartò. Ministri Ecclesiæ in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo: Hic est qui baptizat. ergo malitia ministrorum non impedit quin fideles salutem per sacramenta cõsequãtur à Christo. probatur consequentia, quia quod agit in virtute alterius, nõ assimilat sibi patiens, sed principali agenti, vt patet in instrumẽtis domus. antecedens verò probatur, quia ministri sicut instrumentum agere dicuntur.

Malus minister potest sacramenta conferre.

SED videtur quòd hæc ratio non sit efficax. Nam licet instrumentum non assimilet sibi effectum, sed principali agenti, si tamen sit indispositum & ineptum, non potest effectum ad simi litudinem principalis agentis perducere: sicut propter defectũ & malitiam instrumenti nõ potest quandoque artifex effectum intentum inducere: & sic licet malus minister non impediatur à dispensatione sacramenti, quia oporteat effectum illi assimilari, vt scilicet ex ipso malus effectus producatur, potest tamen impediri propter eius indispositionem & ineptitudinem ad effectũ principalis agentis, scilicet Christi.

Duplex instrumentum. 1o potest esse dispositum.

Respondetur, quòd duplex potest esse dispositio in instrumento, vna per quam indisponitur ad suscipiendam motionẽ & virtutem principalis agentis, quæ scilicet est exentia alicuius perfectionis sibi debitæ, inquantum est instrumentum: alia per quam in seipso est imperfectum, vtpote carens aliqua perfectione sibi debita, inquantum est talis res, non autem inquantum est instrumentum. Per primam imperfectionem potest instrumentum impediri à productione effectus principalis agentis, non autem per secundam, quia ista accidentaliter se habet ad ipsum, inquantum est instrumentum, sicut chirurgici manus si fit aridas, ita vt non possit ab ipso moueri, ab ipsa non potest prouenire curatio quam chirurgicus intendit: sed si fit dispositus ad suscipiendum motum à chirurgico, quamuis aliqua ægritudine laboret, puta lepra, non impeditur à productione effectus principaliter intenti. Homo ergo malus licet sit indispositus in seipso per priuationem virtutis quam habere deberet, non est tamen indispositus inquantum est instrumentum diuinæ virtutis. ad hoc enim vt secundum ordinationem possit moueri

moueri à Deo ad causandum instrumentaliter salutem & gratiã per quam quis Christo assimilatur per sacramenti ministrationem, sufficit quòd sit homo ordinem habẽs, & ideo per malitiã non impeditur quin verum sacramentum conferre possit: secus autem esset si effectum oporteret ipsi malo ministro assimulari: quia cum ipse sit malè affectus secundum mentem, & sit gratia diuina priuatus, non posset in altero bonam mentis dispositionẽ & gratiam effectiuè causare. & ad hunc sensum procedit ratio san. Th. Quintò. Si malitia ministri sacramenti effectum impedire posset, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera à peccato. sed hoc est inconueniens, ergo, &c. probatur sequela: quia de malitia vel bonitate alterius hominis homo iudicare non potest, sed hoc est solius Dei qui occulta cordis rimatur. Cõfirmatur ista ratio, quia si homo salutem cõsequi per sacramenta non speraret nisi à bono ministro dispensata, videretur spem suæ salutis in homine aliqualiter ponere. hoc autem est contra id quod dicitur Hiere. 17. Maledictus, &c. confitendum est igitur quòd sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos siue per malos ministros dispensentur. Sextò. Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen opera non sunt imitanda, vt patet Mat. 23. ergo & malis ministris est obediendum. ergo in eis manet ordinis potestas. ergo habent potestatem dispensandi sacramenta. probatur prima consequentia, quia multo magis obediendũ est aliquibus propter hoc quòd susceperũt ministerium à Christo, quàm propter cathedrã Moysi. secunda verò probatur, quia propter ordinis potestatem eis obeditur.

SED videtur quòd hæc ratio non sit efficax. Alicui enim obediendum est propter potestatem iurisdictionis in ipso existentem. ergo ex eo quòd malis prælatis aut malis ministris est obediendum, non sequitur quòd possint sacramenta ministrare, sed tantùm quòd in subditos possint iurisdictionem exercere.

Dicitur quòd non solùm propter potestatem iurisdictionis est alicui obediendum, sed etiam propter ordinis potestatem. Nam confitens tenetur obedire sacerdoti sibi potentiam satisfactoriam iniungenti: & de tali potestate ratio procedit. vnde vt ostẽderet sanctus Thomas se de hac ordinis potestate loqui, non autem de potestate iurisdictionis, assumpsit quòd propter ordinis potestatem malis ministris obeditur.

PER hoc autem, inquit sanctus Thomas, excluditur error dicentium quòd omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

De sacramento matrimonij.

Caput 78.

Videtur quòd non sit a humano.

VANVIS autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem. cuius rationem suprà *ostendimus, quæcunque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat vsque ad mundi finem: necessarium fuit hoc per generationem fieri: per quàm etiã humana species perpetuatur. Considerandum est autem quòd quando aliquid ad diuersos fines ordinatur, indiget habere diuersa dirigentia in finem: quia finis est proportionatus agenti. generatio autem humana ad multa ordinatur. s. ad perpetuitatem speciei, & ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua ciuitate: ordinatur etiã ad perpetuitatem ecclesiæ, quæ in fidelium collectione consistit. vnde oportet quòd huiusmodi generatio à diuersis dirigatur. Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturæ, quod est perpetuitas speciei: dirigitur in finem à natura inclinante in hunc finem: & sic dicitur esse naturæ officium. Inquantum verò ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi ciuilis legis. Inquantũ autem ordinatur ad bonum ecclesiæ, oportet quòd subiaceat regimini ecclesiæ. ea autem quæ populo per ministros ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimoniũ igitur secundum quòd consistit in cõiunctione maris & fœminę intendentiũ prolem ad cultũ Dei generare & educare, est ecclesiæ sacramentũ: vnde & quædã benedictio nubentibus per ministros ecclesiæ adhibetur: & sicut in aliis sacramẽtis per ea quæ exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur: sic & in hoc sacramẽto per coniunctionem maris & fœminæ coniunctio Christi & ecclesiæ figuratur: secundum illud Apostoli ad Ephe. 5. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo & ecclesia. Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quòd nubẽtibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad vnionem Christi & ecclesiæ pertineant: quod eis maximè necessarium est, vt sic carnalibus & terrenis intendant, quòd à Christo & ecclesia nõ disiungantur. Quia igitur per coniunctionẽ maris & fœminæ, Christi & ecclesiæ coniunctio designatur: oportet quòd figura significato respondeat: cõiunctio autẽ Christi & ecclesiæ est vnius ad vnam perpetuò habendã. est enim vna ecclesia, secundũ illud Canti. 6. Vna est columba mea, perfecta mea. nec vnquam Christus à sua ecclesia separabitur. dicit enim ipse Matth. vlt. Ecce ego vobiscũ sum vsque ad consummationem seculi. & vlterius, semper cum Domino erimus, vt dicitur 1. Thessal. 4. necesse est igitur quòd matrimonium secundum quòd est ecclesiæ sacramentum, sit vnius ad vnam indiuisibiliter habendam: & hoc pertinet ad fidem qua sibi inuicem vir & vxor obligãtur. Sic igitur tria sunt bona matrimonij, secundum quòd est ecclesiæ sacramentum, scilicet proles ad cultum Dei suscipienda & educãda: fides, prout vnus vir vni vxori obligatur: & sacramentum, secundum quòd indiuisibilitatẽ habet matrimonialis coniunctio: inquantum est cõiunctionis Christi & ecclesiæ sacramentum. cætera autem quæ in matrimonio consideranda sunt, suprà in tertio libro *pertractauimus.

**Cap. 123. & inde.*

Super cap. 78.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de ordinis sacramento, vltimo loco de sacramento matrimonij determinat, & ponit quatuor conclusiones: quarum prima est: Oportet in populo fideli generationem esse. probatur. Oportet populum fidelium perpetuari vsque ad finẽ mundi. ergo, &c. probatur consequentia, quia quamuis per sacramenta homines ad gratiam restaurentur, non tamen mox restaurãtur ad immortalitatem. quæcunque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Secunda conclusio est. Matrimonium secundum quòd consistit in coniunctione maris & fœminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare & educare, est ecclesiæ sacramentum.

AD huius euidentiam notat sanctus Thomas, quòd cùm generatio humana ordinetur ad perpetuitatem speciei, ad perpetuitatẽ alicuius boni politici, puta populi in aliqua ciuitate, atque ad perpetuitatem ecclesiæ quæ in fidelium collectione consistit: oportet vt huiusmodi generatio à diuersis dirigatur, quia quando aliquid ad diuersos fines ordinatur, indiget diuersis dirigentibus in finem, cum finis proportionetur agenti. Vnde quantum ad primum oportet vt dirigatur à natura in hunc finem inclinante, & sic dicitur quòd naturæ officium quantum ad secundum, subiacet ordinationi ciuilis legis: quantum verò ad tertium, oportet vt regimini subiaceat ecclesiastico. Isto supposito arguitur sic. Ea quæ populo per ministros ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur: matrimonium est huiusmodi, quia quædam benedictio nubentibus per ministros ecclesiæ exhibetur, ergo, &c.

Ea quæ populo per ministros ecclesiæ dispẽsantur, sacramenta dicuntur.

CIRCA hanc rationem aduertendum primò, quòd propositio hæc, Ea quæ populo per ministros ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur, indiget limitatione: intelligitur enim de iis quæ in remedium alicuius spiritualis defectus sunt instituta, quemadmodum matrimonium ad reprimendam concupiscentiam est ordinatum. vnde sanct. Thomas in quarto distinctione trigesimaoctaua quæstione prima, articulo quinto, ad secundum inquit, quòd consecratio virginum, inunctio regum, & huiusmodi, non sunt sacramenta, licet in ipsis gratia detur, quia non sunt instituta ad curationẽ morbi peccati, sicut alia sacramẽta.

Matrimonium quamodo per ministros ecclesiæ dispẽsatur.

ADVERTENDVM secundò, quòd matrimonium dicitur per ministros ecclesiæ dispensari, non quidem quantum ad aliquid quod sit essentia sacramenti, sed quantum ad aliquid accidentale quod est completiuum eius & perfectiuum, est nubentium benedictio. nullus enim actus ministri ecclesiæ est de

Universidad de Bibliotecas

ius essentia,sed tantùm actus contrahentium secundum sanctum Thomam. Nam verba exprimentia consensum sunt matrimonij forma,alij autem actus contrahentium sunt materia. Vnde & sanctus Thomas adiucit pio signo dispensationis huiusmodi,quòd quædam benedictio nubentibus per ministros ecclesiæ exhibetur. Aliquid enim indigere ministro, aux ex necessitate,aut quantum ad solennitatem,est signum quòd sit ecclesiæ sacramentum,si ad aliquod remedium spirituale causandum exhibeatur. Secunda conclusio est. In hoc sacramento per coniunctionem maris & fœminæ,coniunctio Christi & ecclesiæ figuratur,sicut & in aliis sacramentis per ea quæ exterius aguntur,spirituale aliquid significatur.probatur per illud Apostoli Ephe.5.Sacramentum hoc,&c.

In sacramẽto matrimonij sunt tria,sicut et in aliis sacramentis.

ADVERTENDVM quòd sicut in aliis sacrãmẽtis sunt tria,scilicet sacramentũ tantùm,res & sacramentum,& res tantùm:ita etiam est in matrimonio. Nam secundum san. Tho. 4. d.2.26.q.2.ar.1.sacramentum tantùm sunt actus exterius apparentes,qui vt sunt sacramentum,rem interiorem per ipsos causatam vt sanctificat continent, & vnionem Christi & ecclesiæ ex diuina institutione repræsentãt.Res & sacrãmẽtum est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem ex huiusmodi actibus consensum interiorem exprimentibus: siue est quædam spiritualis coniunctio & vnio contrahentium,ex mutuo consensu & ex exterioribus actibus consensum exprimẽtibus causata,quæ quidem videtur esse potestas quædam quam se inuicem coniuges accipiũt cum reali relatione vnius ad alterum:sicut & vnio in aliis dicit aliquod absolutũ,in quo res vniuntur, & relationem super illo absoluto fundatam. Res autem est effectus ad quem hoc sacramentum est institutum,scilicet repressio concupiscentiæ per gratiam adiutricem,& vnio Christi & ecclesiæ.

ADVERTENDVM etiam ex doctrina sancti Thomæ loco prælegato,quòd cum duplex sit res in hoc sacramento: vna,scilicet repressio concupiscentiæ per gratiam,est significata & contenta aliquo modo virtualiter in ipso, tanquam quæ instrumentaliter & dispositiuè causatur.Alia verò,scilicet coniunctio Christi & ecclesiæ,est significata tantùm, non autem contenta. Tertia conclusio est:Credendum est quòd nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur,per quam contrahentes ad vnionem Christi & ecclesiæ pertineant. probatur, tum quia sacramenta efficiunt quod figurãt,tum quia hoc ipsis maximè necessarium est,vt sic carnalibus & terrenis intendant, & à Christo & ecclesia non disiungantur.

Matrimonium Christi & ecclesiæ causat.

ADVERTENDVM, quòd vnio Christi & ecclesiæ dupliciter considerari potest.Vno modo absolutè & in communi, & sic sacramentum matrimonij ipsam non efficit,sed tantùm significat.propterea dicit sanctus Thomas in quarto,quòd est res nõ contenta,neque causata.Alio modo vt determinatur ad istos pertinentes ad ecclesiam & Christo vnitos,& sic hanc vnionem efficit matrimonium dispositiuè & instrumentaliter causando gratiam,per quam quis completè ad ecclesiã pertinet,& Christo per charitatem vnitur. Et ad hunc sensum intelligitur hic, quòd hanc vnionem matrimonium efficit.

Verum in matrimonio gratia cõferatur.

CIRCA autem hanc conclusionem dubium occurrit ex Durando apud Capreolum 4.d.26.Videtur enim quòd matrimonium gratiam non conferat,tum quia videtur deficere à perfectiori statũ.i.à statu cõtinentiæ,qui est perfectior statu cõiugali secundum Apostolum 1.Cor.7.tum quia Canonistæ videntur hoc tenere,' ac scilicet ratione,quia in matrimonio pretia intercueniunt,& conditiones pecuniariæ apponuntur, nec eorum scripta quo ad hoc sunt ab ecclesia reprobata.

AD primum horum dicitur,quòd vtique matrimonũ gratiam confert non habenti,nisi obicem ponat:habenti autẽ eam auget,sicut & alia sacramenta. Dicitur secundò, quòd comparando statum continentiæ ad statum coniugalem absolutè, & actum ad actum secundum genus,melior est status continentiæ quàm status coniugalis,& hoc modo continentiam comparat Apostolus statui coniugali:sed comparando statum continentiæ ad coniugium secundum quòd est sacramentum,sic coniugium est perfectius continentia quantum ad opus operatum. Nam per opus operatũ matrimonij,id est,per ipsum sacramentum,siue per ipsos actus exteriores cõtrahentium, quibus ipsorum consensus exprimitur,confertur gratia:non autem per statum continentis,cuius non est effectiuè gratiã causare,sicut causant sacramenta,licet contineas ex opere operante, id est, ex actione sua maiorem gratiam mereatur quàm status nuptialis. vnde non est verum quòd matrimonium inquantum est sacramentum deficiat à statu perfectiori,licet hoc faciat inquantum est status quidam aut pars temperantiæ.

AD secundum dicitur primò,quòd dictum illorum Canonistarum non est in hac parte tenendum, nec eorum motiuum valet.Nam secundum S.Th.pactũ pecuniariũ non interuenit in matrimonio ex ea parte qua est sacramentũ, quo modo habet gratiam conferre:vnde pro benedictione nuptiali aliquid accepere simonia est,sed ex ea parte qua est in officiũ naturæ, sicut & in aliis officiis ciuilibus & corporalibus,non incõuenit conditionem rei tẽporalis interponere. Dicitur secũdò,quod forsan sis hanc opinionẽ Romana ecclesia dissimulat, licet sit cõtraria dictis sanctorum,sicut & multas alias opiniones. Quarta conclusio est.Necesse est quod matrimoniũ secundũ q̃ est Ecclesiæ sacramentũ,sit vnius ad vnã indiuisibiliter habẽdam.probatur, tum quia Christi & Ecclesiæ coniunctio est vnius ad vnam perpetuò habendã,cum Ecclesia sit vna,iuxta illud Cant.6.Vna est, &c.nec sit vnquam Christus ab ea separandus, iuxta illud Mat. vlt.Ecce ego,&c.& 1.Thess.4.Semper cũ Domino erimus.oportet autẽ quod figura signato respondeat,tũ quia hoc pertinet ad fidem qua sibi inuicẽ vir & vxor obligantur. Ex his infert san. T.corollariè,quod tria sunt bona matrimonij secundũ quod est Ecclesiæ sacramentũ,scilicet proles ad cultum Dei susciptẽ.& educanda:fides,prout vnus vir vni vxori obligatur:& sacramentum,secundum quòd indiuisibilitatem habet matrimonialis cõiunctio,inquantum est coniunctionis Christi & Ecclesiæ sacramentum.

Quomodo sacramentum inter bonamatrimonij computatur.

ADVERTENDVM ex doctrina S.T.4.d.31.q.1.ar.2. ad vltimũ,quod dupliciter possumus intelligere sacramẽtum cõputari inter matrimonij bona. Vno modo accipiendo sacramentum non pro ipso matrimonij sacramento,sed pro inseparabilitate ipsius,qua idẽ significat quod matrimoniũ, scilicet inseparabilem coniunctionẽ Christi & Ecclesiæ. sic enim potest dici sacramentum,quia est sacræ rei signum.Alio modo accipiendo sacramentum pro ipso matrimonij sacramento,inquantũ est sacramentum.sic enim ponitur bonũ matrimonij honestãs ipsum in quantũ est in officium naturæ:& sic nomine sacramenti non solùm intelligitur inseparabilitas, sed etiã omnia quæ ad ipsius significationem pertinẽt. Videtur autem san. Tho. primo modo hic accipere sacramentum. Cætera inquit san.Tho. quæ circa matrimoniũ sunt consideranda, superius pertractata sunt in 3. libro,vbi scilicet de matrimonio,non inquantum est sacramentum,sed inquantum est in officium naturæ, & ad ciuilitatẽ spectat, est determinatum.

ADVERTE,quod hoc sacramentũ nõ est necessitas simpliciter,sed est ad bene esse, inquantum Ecclesiæ multitudinem per propagationem conseruat. Postremò, circa hanc determinationem de sacramentis considerandum est,quòd S.T. hoc loco summariè de sacramentis determinat,& pauca de ipsis tãgit, quia cum aduersus gentes hunc librum ediderit,non oportebat rationem omnium quæ in sacramentis geruntur, adducere,sed sufficiebat sibi ostendere vsum sacramentorum in Ecclesia esse rationabiliter institutum,& aliam rationem vnumquodque habere sacramẽtum.in 4.autem Sent.& in tertia parte,vbi ea quæ fidei sunt intendit fidelibus explanare,de sacramenti exactiorẽ determinationem facit.

Quòd per Christum resurrectio corporum sit futura.

Caput 79.

VIA verò supra ostẽsũ est q̃ per Christũ liberati sumus ab his quæ per peccatũ primi hominis incurrimus:peccãte autẽ primo homine nõ solũ in nos peccatũ deriuatũ est, sed etiã mors quæ est pœna peccati,secundũ illud Apost.ad Ro.5.Per vnũ hominẽ peccatũ in hũc mundũ intrauit,& per peccatũ mors:necessariũ est q̃ per Christum ab vtroque liberemur,& à culpa, ſ ilicet & à morte.Vnde & ibidem dicit Apost.Si in vni delicto mors regnauit per vnum:multo magis accipientes abundantiam donationis & iustitiæ, in vitã regnabunt per vnum Iesum Christum,Vt igitur vtrunque nobis in seipso demonstraret, & mori,& resurgere voluit. Mori quidem voluit, vt nos à peccato purgaret; vnde Apostolus dicit ad Hebræos 9.Quemadmodum statutũ est hominibus semel mori,sic & Christus semel oblatus est ad multorum exhauriẽda peccata.Resurgere autem voluit,vt nos à morte liberaret:vnde Apo.1 Corint.15. Christus resurrexit à mortuis primitiæ dormientium: quoniam quidem per hominem mors,& per hominẽ resurrectio mortuorum.effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissiot em cul

1de 4.sent. dist.43.

1.Cap.56.

pæ.dictum est enim supra * quòd sacramenta in virtute passionis Christi operãtur:effectum autem resurrectionis Christi quãtum ad liberationem à morte in fine seculi consequemur,quando omnes per Christi virtutem resurgemus.Vnde dicit Apostolus 1.Cor.15.Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis, quomodo quidã dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorũ non est, neque Christus resurrexit?si autem Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra:inanis est & fides nostra.est igitur de necessitate fidei credere resurrectionẽ mortuorum futuram. Quidam verò hoc peruersè intelligentes,resurrectionem corporum futuram nõ credunt:sed quod de resurrectione legitur in scripturis, ad spiritualem resurrectionem referre conantur,secundum quòd aliqui à morte peccati resurgũt per gratiam. Hic autẽ error ab ipso Apostolo reprobatur. dicit enim 2. Timoth.2.Prophana & vaniloquia deuita.multũ enim proficiunt ad impietatem:& sermo eorum vt cãcer serpit:ex quibus est Hymenæus & Philetus, qui à veritate fidei exciderunt,dicentes resurrectionem iam factam esse.quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali.est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spi itualem,& negare corporalem.

Obiectio erronea.

2 Præterea,manifestum est ex his quæ Apostolus Corinthiis dicit,quòd præmissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda.nam post pauca subdit:Seminatur corpus animale,surget corpus spirituale. vbi manifestè corporis resurrectionem tangit: & postmodum subdit:Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem:& mortale hoc induere immortalitatem. hoc autem corruptibile & mortale, est corpus: corpus igitur est quod resurget.

3 Adhuc, Dominus Ioannis 5.vtramque resurrectionem promittit.dicit enim,Amen amen dico vobis:quia venit hora,& nunc est,quando mortui audient vocem filij Dei:& qui audierint,viuẽt.quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur: quæ tunc iam fieri incipiebat,dum aliqui per fidem Christo adhærebant:sed postmodum corporalem resurrectionẽ exprimit dicens:Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt,audient vocem filij Dei. Manifestum est enim quòd animæ in monumentis nõ sunt,sed corpora: prædicitur ergo hîc corporum resurrectio. Expressè etiam corporum resurrectio prænunciatur à Iob:dicitur enim Iob decimonono:Scio quòd redemptor meus viuit:& in nouissimo die de terra surrecturus sum;& rursus circundabor pelle mea:& in carne mea videbo Deum. Ad ostendendam etiam resurrectionem carnis futurã euidens ratio suffragatur suppositis his quæ in superioribus sunt ostensa. Ostensum est enim in secundo *, animas hominum immortales esse:remanent igitur post corpora à corporibus absolutæ. Manifestum est etiam ex his quæ in secundo*dicta sunt,quòd anima corpori naturaliter vnitur,est enim secundum suam essentiam corporis forma:est igitur contra naturam animæ absque corpore esse:nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum:non igitur perpetuò erit anima absque corpore cum igitur perpetuò maneat,oportet eam corpori iteratò coniungi:quod est resurgere. immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

4 Adhuc,ostensum est suprà in tertio * naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere:felicitas autem vltima est felicis perfectio.cuicũque igitur deest aliquid ad perfectionem,nondum habet felicitatem perfectam: quia nondum eius desiderium totaliter quietatur.omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit:anima autem à corpore separata,est aliquo modo imperfecta:sicut omnis pars extra suum totum existens, anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ.non igitur homo potest vltimam felicitatem consequi nisi anima iteratò corpori coniungatur:præsertim cũ ostensum sit quòd homo in hac vita nõ potest ad felicitatem vltimam peruenire.

5 Item,sicut in tertio libro * ostensum est, ex diuina prouidentia peccantibus pœna debetur, & bene agentibus præmium:in hac autem vita homines ex anima & corpore compositi peccãt, vel rectè agunt.debetur igitur hominibus & secundum animam & secundum corpus præmium vel pœna.Manifestum est autem quòd in hac vita præmium vltimæ felicitatis consequi non possunt,ex his quæ in tertio sunt ostensa.multotiens etiam peccata in hac vita nõ puniũtur:quinimò vt dicitur Iob vigesimoprimo capite:Hic impij viuunt,cõfortati sunt, sublimatique diuitiis.necessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus coniunctionem, vt homo in corpore & anima præmiari & puniri possit.

1.Cap.136.

Super cap. 79.

POSTQVAM determinauit san.Th.de sacramẽtis per quæ à Christo incarnato liberamur à culpa,cõsequenter de corporum resurrectione determinat, per quam etiam à Christo liberamur à morte.Circa hoc autem duo facit.Primò de ipsa resurrectione determinat:secundò de finali iudicio resurrectionẽ concomitante.ca.nonagesimosexto.Circa primum duo facit. Primò determinat de ipsa corporum resurrectione quantum ad an est.Secundò quantum ad qualitatem resurgentium,cap.82. Circa primum tria facit.Primò ostendit corporum resurrectionem esse futuram. Secundò mouet quasdam obiectiones cap.sequenti. Tertiò eas soluit. Quantum ad primum duas ponit conclusiones.Prima est,de necessitate fidei est credere resurrectionem mortuorum futuram.Sed antequam cõclusionem probet,præmittit primò,quòd cum per Christum liberati simus ab iis quæ per peccatum primi hominis incurrimus,& primo homine peccante,non solum peccatum in nos deriuatũ sit,sed etiam mors quæ est pœna peccati,iuxta illud Roman.5.Per vnum hominem, &c.necessarium est quòd per Christum ab vtroque liberemur: vnde subdit Apostolus,Si in vnius,&c.Præmittit secundò, quòd Christus vt vtrunque nobis in seipso demonstraret,& mori voluit,vt nos à peccato purgaret,iuxta illud Hebræorum nono, Quemadmodũ,&c.& resurgere,vt nos liberaret à morte iuxta illud primæ Cor.15.Christus resurrexit,&c.

Præmittit tertiò,quòd effectum mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpę,vt ex superioribus patet;effectum autem resurrectionis eius quãtum ad liberationem à morte in fine seculi cõsequemur,quãdo omnes per Christi virtutem resurgemus.Istis præmissis arguitur primò ad conclusionem per ea quæ dicit Apostolus primæ Cor.15.Si Christus prædicatur,&c. Si dicatur,vt quidam peruersè intelligunt, hoc,&c.quæ in scripturis de resurrectione leguntur,ad resurrectionem animæ esse referendum,secundũ quòd aliqui à morte peccati per gratiam resurgunt:Contrà arguitur, quia ipse Apostolus 2.Tim.2.ait,Prophana & vaniloquia,&c.quod non poterat intelligi de resurrectione spirituali,tum quia ad Corint.post verba adducta subiungit, Seminatur corpus, &c.vbi manifestè corporum resurrectionẽ tangit.vnde etiam subdit:Oportet corruptibile hoc,&c.tum quia Dominus vtranque resurrectionem Io.5.promittit,spiritualem quidem quum dicit:Amen amẽ dico vobis,quia venit hora & nunc est,&c. Tunc enim spiritualis resurrectio fieri incipiebat,dum aliqui per fidem Christo adhærebant.corporalem verò,cum ait:Venit hora in qua omnes, &c. Secundò Iob.19.Scio quòd redemptor meus,&c.ergo,&c.

Quomodo resurrectio nostra resurrectio Christi sit causa.

CIRCA id quod dictum est nostram liberationem à morte,quando omnes resurgemus,esse effectũ resurrectionis Christi, attẽdendũ ex doctrina san.Th.in quarto,d.43.ar.2.quòd resurrectio Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, non quia agat resurrectionẽ nostram,sed quia principium resurrectionis Christi,scilicet virtus diuinitatis existens in Christo, nostrã resurrectionem facit ad similitudinem resurrectionis illius:sicut si homo albus generet hominem album,dicitur albedo generantis causa albedinis generati,non quia geniti albedinem effectiuè producat,sed quia principia eius in generante sunt prin-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cipiũ generatiua facientia albedinem in generato.

SED licet Christi resurrectio non sit causa principalis nostræ resurrectionis, potest tamen dici ratione diuinitatis adiunctæ causa instrumentalis, vt etiam dicitur 3.q.56.art.1. Nam & operationes diuinæ secundum Damascenum tertio libro agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo.

POTEST etiam dici causa exemplaris, inquantum nostra resurrectio ad similitudinem fiet resurrectionis Christi. Secunda conclusio est. Ad ostendendam resurrectionem carnis futurã, euidens ratio suffragatur. Aduertendum autem quòd non intendit sanctus Thomas corporum resurrectionem demonstratiua ratione probari posse. hoc enim est nobis impossibile, cum sit de pertinentibus ad fidem simpliciter: sed intendit ostendere quòd aliqua probabili ratione suaderi potest, suppositis iis quæ in præcedentibus sunt ostensa. & hoc haberi potest ex 4. dist. 43. ar. 1. q. 3. ad 2. Sic enim ostenditur quòd positio fidei irrationabilis nõ est. Adducit autẽ tres probabiles rationes. Pro prima ratione supponit duo in præcedentibus demonstrata. Primum est, q animæ hominũ sunt immortales, & consequẽter remanent post corpora à corporalibus separatæ. Secundum est, quòd anima corpori naturaliter vnitur, cum sit secundum essentiam suã corporis forma. hæc enim in 2. lib. sunt ostensa. Tunc arguitur primò sic ex animę immortalitate. Alia corpori naturaliter vnitur, ergo est contra naturã animæ absque corpore esse, ergo non est perpetuò absque corpore, ergo oportet eã corpori iteratò coniungi, quod est resurgere. consequentia prima nota est. Secunda verò probatur, quia nihil quod est cõtra naturã, potest esse perpetuum. Vltima autem probatur, quia anima perpetuò manet.

AD hanc rationem respondet Scotus in 4. dist. 43. q. 2. dupliciter. Primò, quòd duplex est inclinatio naturalis, vna ad actum primum, & imperfecti ad perfectum: & sic quod est contra naturam, nõ est perpetuum. Alia est ad actum secundum, & sic nõ inconuenit quod est cõtra naturam, perpetuũ esse. Animæ autem inclinatio ad corpus est naturalis secũdo modo. nõ autẽ primo modo, ideo nõ inconuenit ipsam perpetuò remanere à corpore separatam. Secundò respondet secundũ mentẽ Auicẽnæ quòd cõiunctio animæ ad corpus est ad hoc, vt anima mediante corpore suam perfectionem acquirat: semel autem coniuncta acquisiuit quantum simpliciter appetit acquirere illo modo.

SED nulla istarũ responsionum satisfacit argumento. Non quidem prima, quia manifestè falsum est naturalem inclinationem animæ ad corpus esse tanquam ad actum secundum, nõ autem tãquam ad actum primum: cõstat enim quòd inclinatur ad corpus vt illi coniuncta habeat suæ speciei complementũ. cum enim essentialiter sit pars speciei, ipsa nõ est quid completum in specie, sed naturaliter ad constitutionem speciei humanæ ordinatur: quod quia separata à corpore consequi non potest, ideo naturaliter ad corporis vnionem inclinatur, vt inde suæ perfectionis complementum consequatur.

NON etiam secunda responsio satisfacit, quia nõ solùm inclinatur anima ad corpus vt suam accidentalem perfectionem mediãte corpore acquirat, sed etiã vt habeat complementũ suæ naturæ specificæ: & ideo nõ inest sibi naturalis appetitus ad huiusmodi vnionẽ solùm in principio sui esse, sed semper, & nũquã

Ratio ostendens resurrectionem futurã ex appetitu animæ ad vnionem cũ corpore, nõ necessario concludit.

huiusmodi appetitus tamen nisi dum vnita corpori manet.

IDEO potest ad hanc rationem melius secundum mentem sanctum Th. in 4. d. 43. & de veri. q. 14. ar. 10. ad 1. pro Philosophis responderi, quòd vtiq; vnio animæ & corporis est naturalis, & naturaliter anima ad huiusmodi vnionẽ inclinatur, sicut graue naturaliter inclinatur deorsum: & cõsequenter separatio animæ à corpore est cõtra naturã: sed negatur vltima consequẽtia. Cũ probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuũ, respondetur, quòd verũ est vbi in natura remanet aliquod principiũ naturale, ad inducendũ id quod est secundum naturã, falsum est autẽ vbi nullum tale principiũ remanet. Sic autem est in proposito. nã separata anima à corpore, nullũ remanet actiuũ principium naturale potens ipsam corpori reunire, cum dispositio ad animã intellectiuam non possit ab agente naturali nisi ex semine per generationẽ induci: & consequenter nõ remanet aliquod principiũ naturale passiuũ sufficiens ad hanc vnionem, cum potentia passiua naturalis habeat per agens naturale in actum reduci. Vnde inquit S. Th. quòd resurrectio est naturalis quantũ ad terminum, non autẽ quãtum ad principiũ, inquantũ videlicet vnio animæ intellectiuæ est absolutè cõsiderata naturalis, & potest ab agente naturali dispositiuè causari, sed ipsis per corruptionẽ separatis nõ potest amplius per agens naturale induci, sicut visus naturaliter vnitur corpori absolutè cõsideratus: sed supposito quòd aliquis visum amiserit, & sit cæcus effectus, iam per agẽs naturale nõ potest visum acquirere. Secũdò. Naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit, sed hanc nõ potest cõsequi nisi anima iteratò corpori cõiungatur, ergo, &c. probatur minor, felicitas vltima est felicis perfectio: ergo cui aliquid ad perfectionẽ deest, nondũ habet felicitatẽ perfectã, quia nondum eius desiderio totaliter quietatur: sed anima à corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suũ totũ, ergo felicitatẽ consequi nõ potest nisi sit vnita corpori: sed homo non potest in hac vita ad vltimã felicitatem peruenire, ergo oportet vt postquã fuerit anima à corpore separata, iterũ corpori reuniatur.

Ratio ex appetitu naturali nõ necessaria.

AD HANC rationẽ respondet Scotus, q̃ illa propositio, omnis pars extra suũ totũ est imperfecta, nõ est vera nisi de parte quæ recipit aliquam perfectionẽ in toto: anima autẽ rationalis non recipit perfectionẽ, sed cõmunicat. Sed ista responsio nulla est. superius enim ostensum est animã esse simpliciter imperfectam separatã à toto imperfectione speciei, & q̃ perfectionẽ aliquã accipit in toto, licet sit aliquo modo perfectior quã cõiuncta. Vnde melius dici posset quòd aliud est desiderium naturale quo anima desiderat vniri corpori suæ q̃; speciei, & aliud naturale desiderium quo appetit beatitudinẽ. Primum enim consequitur ipsam animæ subsistentiam, secundũ verò consequitur volumtatem: vnde quies vnius desiderij nõ excludit aliud desiderium, cum nõ opponãtur, sed illud secum cõpatitur. anima ergo separata potest consequi perfectam beatitudinem ad quã secundum voluntatis inclinationem ordinatur, & habere complementum suæ perfectionis accidentalis, quæ imperfecta cognitione consistit: & potest desiderium eius de beatitudine cõsequenda totaliter quietari, licet desiderium naturale vnionis ad corpus nõ quietetur, id est, non reducatur in actũ propter defectum naturalis principij potentis illud desiderium ad actum reducere. Vnde minor argumenti est falsa. Ad probationẽ negatur consequentia, si intelligatur consequens de carentia perfectionis subsistentialis & specificæ, præcipuè cum anima separata sit per se subsistens, & ad suũ esse nullo indigeat: sed bene sequitur q̃ is cui aliquid ad perfectionem accidentalem deest in qua beatitudo consistit, nondum habet felicitatem cõpletam. Si dicatur anima separata cognoscit se esse partem alicuius perfecti in specie, & suæ perfectionis specificæ cõplementum esse dum est corpori vnitæ: ergo etiã desiderio voluntatis appetit vniri corpori: ergo si nunquam videtur separata, non potest totaliter consequi quod desiderat. & sic desiderium voluntatis eius nunquã totaliter quietari poterit: negatur prima consequentia, quia sicut separata à corpore cognoscit se esse cõpositi partem, ita cognoscit se vniri corpori non posse, propter defectum principij actiui naturalis: ideo non sequitur vt desiderio cognitionem sequẽtem illam vnionem desideret, quia tale desiderium non est ad impossibile, ita pũto Philosophi responderent. Tertiò. In hac vita homines ex anima & corpore compositi peccant vel rectè agunt, igitur eis debetur secũdum animam & secũdum corpus pœna vel præmium: ergo necesse est ponere iteratam animæ ad corpus cõiunctionem probatur consequentia, quia ex diuina prouidentia peccantibus debetur pœna, & bene agentibus præmium. Secunda verò, quia in hac vita homines præmium vltimæ felicitatis consequi non possunt, multotiens etiam peccata nõ puniuntur, quinimo vt dicitur Iob 21. Hic impij viuunt, &c.

Ratio ex pœna & præmio ostendens animã separatam esse naturaliter immortalem & posse naturaliter vniri corpori.

AD HANC rationem dicit Scotus primò, quòd non apparet per rationem naturalem, quòd sit vnus rector hominum secundum leges iustitiæ retributiuę & punitiuæ. Dicit secundò, quòd si hoc esset, diceretur vnicuique in suo actu fieri retributionem sufficienter.

SED quòd hæc responsio nulla sit, patet ex superioribus, vbi ostensum est actus hominum puniri & præmiari à Deo, & q̃ peccata puniuntur à Deo per experientiam alicuius nociui.

POSSET autem ad hanc rationem melius dici secundum Philosophos animæ immortalitatem tenẽtes, quòd sufficiat animam separatam à corpore puniri aut præmiari, quia ipsa per voluntatem est primum & principale principium bonarum aut malarum operationum, corpus autem ad huiusmodi operationes non concurrit nisi instrumentaliter, & vt ab anima mouetur. Et sic patet huiusmodi rationes corporum resurrectionem probantes ex probabilibus tantùm procedere, non autẽ ex necessariis. Hoc autem dixerim, nequis putet resurrectionem non pertinere simpliciter ad fidem, sed esse aliquid demonstrabile per principia naturalia.

Ratio sumpta ex pœna & præmio non demonstrat.

SED licet non sit naturali ratione resurrectio demonstrabilis, potest tamen ex dictis scripturæ efficaciter ostendi, sicut Dominus subtilissimè ostendit Matth. 22. ex hoc quod dicitur: Ego sum Deus Abrahã, Deus Isaac, & Deus Iacob. cum enim nõ sit Deus nisi viuentium, oportet Abrahã, Isaac, & Iacob viuere: qui cũ actu non viuant, oportet quòd hoc sit ex ordine animæ & corporis ad resurrectionem, vt deducit sanctus Thomas in 4. dist. 43. art. 1. q. 1. ad 2.

Obiectio

Obiectiones contra resurrectionem.

Caput 80.

VNT autem quædam quæ resurrectionis fidem impugnare videntur. In nullo enim naturalium rerum inuenitur, id quod corruptum est, idem numero redire in esse: sicut nec ab aliqua priuatione ad habitum videtur posse reduci: & ideo quia quæ corrumpuntur, eadem numero iterari non possunt: natura intendit vt id quod corrumpitur, idem specie per generationem cõseruetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsúmque corpus hominis vsque ad prima elementa resoluatur: non videtur quòd idem numero homo possit reparari ad vitam.

2 Itẽ, impossibile est esse idem numero, cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse nõ potest: nam essentiali principio variato, semper variatur essentia rei per quam res sicut est, ita & vna est. quod autem omnino redit in nihilum, idẽ numero resumi nõ potest. potius enim erit nouæ rei creatio, quã eiusdẽ reparatio. Videtur autẽ plura principiorũ essentialiũ hominis per eius mortẽ in nihilum redire. Et primò quidem ipsa corporeitas & forma mixtionis, cum corpus manifestè dissoluatur. Deinde pars animæ sensitiua & nutritiua, quæ sine corporeis organis esse non possunt. Vlterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas: quæ dicitur esse forma totius, anima à corpore separata: impossibile igitur videtur quòd homo idem numero resurgat.

3 Adhuc, quod non est continuum, idem numero esse non videtur: quod quidem non solùm in magnitudinibus & motibus manifestum est, sed etiã in qualitatibus & formis. si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iteratò sanetur: non redibit eadem sanitas numero. manifestum est autem quòd per mortẽ esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. impossibile est igitur quòd esse hominis idem numero reiteretur: neque igitur erit idem homo numero: quæ enim sunt eadem numero: secundum esse sunt idem.

4 Amplius, si idem hominis corpus reparatur ad vitã, pari ratione oportet quòd quicquid in corpore hominis fuit, eidẽ restituatur: ad hoc autẽ maxima indecentia sequitur nõ solũ propter capillos & vngues & pilos, qui manifestè quotidiana præcisione tolluntur: sed etiã propter alias partes corporis quæ occultè per actionem naturalis caloris resoluuntur: quæ omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget: nõ videtur igitur quòd homo sit post mortẽ resurrecturus.

5 Præterea, cõtingens est quãdoque aliquos homines carnibus humanis vesci, & solũ tali nutrimẽto nutriri, & sic nutritos filios generare: caro igitur eadẽ in pluribus hominibus inueniretur: nõ est autẽ possibile q̃ in pluribus resurgat: nec aliter videtur esse vniuersalis resurrectio & integra, si vnicuiq; nõ restituatur quod hîc habuit. videtur igitur ipossibile q̃ sit hominũ resurrectio futura.

6 Itẽ, illud quod est cõmune omnibus existentibus in aliqua specie, videtur esse naturale illi speciei: nõ est autẽ hominis resurrectio naturalis: nõ enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum, vt communiter omnes homines resurgant: non igitur communiter omnes homines resurgent.

7 Adhuc, si per Christũ liberamur & à culpa, & à morte quæ est peccati effectus: illi soli videntur liberãdi esse à morte per resurrectionem, qui fuerunt participes mysteriorum Christi quibus liberarentur à culpa: hoc autem non est omnium hominum: non igitur omnes homines resurgent, vt videtur.

Super cap. 80.

CONTRA fidẽ resurrectionis, aliquæ adducuntur obiectiones, quas vt refellat, adducit sanct. Th. Prima est, quia in nulla naturaliũ rerum inuenitur id quod corruptũ est, idem numero redire in esse: homines autẽ per mortẽ corrumpuntur, ipsúmque corpus hominis vsque ad prima elementa resoluitur. Secunda est, quia plura principiorũ essentialiũ hominis videtur per eius mortẽ in nihilũ redire, scilicet corporeitas & forma mixtionis, pars animæ sensitiua, & nutritiua, & ipsa humanitas, quæ dicitur esse forma totius. impossibile est autẽ idem esse numero, cuius aliquod essentialiũ principiorum idem numero esse nõ potest. Tertia est, quia per mortẽ esse hominis aufertur: quod autẽ non est continuũ tam in qualitatibus & formis quãm in magnitudinibus & motibus, idẽ numero nõ videtur esse. Quarta est, quia oportebit vequicquid in homine fuit, scilicet de pilis, vnguibus, capillis, & partibus corporis quæ occultè per actionem caloris naturalis resoluuntur, hominibus restituatur, & sic homini resurgenti indecens magnitudo cõsurget. Quinta est, quia potest esse vt caro cadẽ in pluribus hominibus inueniatur, puta si homo humanis carnibus vescatur, & hoc solo nutrimento nutriatur, & sic filios generet. non est autem possibile vt illa in pluribus resurgat, quia non videtur vniuersalis & integra resurrectio nisi vnicuique restituatur quod hîc habuit. Sexta, quia si omnes resurgẽt, videtur quòd resurrectio sit naturalis, cum illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, naturale esse videatur illi speciei. Septima est, quia illi soli videntur per Christum liberandi à morte, quæ est peccati effectus, qui fuerunt participes mysteriorum Christi quibus liberarentur à culpa, hoc autem non est omnium hominum.

Solutio præmissarum obiectionum. Cap. 81.

AD horũ igitur solutionẽ considerãdum est quòd Deus (sicut suprà *dictũ est) in institutione humanæ naturæ aliquid cor pori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatẽ quandã, per quã cõuenienter suæ formæ coaptaretur: vt sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animã posset perpetuò viuere: & talis quidẽ incorruptibilitas etiã si non esset naturalis quantum ad actiuũ principiũ, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finẽ, vt s. materia proportionaretur suæ naturali formæ quæ est finis materiæ. animæ igitur præter ordinem suæ naturæ à Deo auersæ, subtracta est dispositio quæ eius corpori diuinitus indita erat, vt sibi proportionaliter responderet. & secuta est mors: est igitur mors quasi per accidẽs superueniẽs homini per peccatũ, cõsiderata institutione humanæ naturæ. Hoc autẽ accidens sublatũ est per Christũ, qui merito suæ passionis mortẽ moriẽdo destruxit, ex hoc igitur cõsequitur quòd diuina virtute quæ corpori incorruptionẽ dedit, iteratò corpus de morte ad vitã reparetur. Secundũ hoc igitur ad primũ dicendũ quòd virtus naturæ deficiẽs est à virtute diuina, sicut virtus instrumẽti à virtute principalis agentis. quãuis igitur operatione naturæ hoc fieri nõ possit, vt corpus corruptũ reparetur ad vitã: tamẽ virtute diuina id fieri potest. nam quòd natura hoc facere nõ possit, ideo est, quia natura semper per formã aliquã operatur; quod autẽ habet formã, iã est: vnde nihil seipsum generare potest: sed generat aliquid aliud sibi secundũ speciẽ simile: cum verò corruptum est, formam amisit quæ poterat esse actionis principium: vnde operatione naturæ, quod corruptũ est, idem numero reparari nõ potest: sed diuina virtus quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur, quòd absque ea effectum naturæ producere potest, vt superiùs ostensum est. vnde cum virtus diuina maneat eadem etiam in rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

**Cap. 52. huius lib.*

Ad primã obiectionẽ.

Quod verò secundò obiiciebatur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum. nam anima rationalis, quæ est

Ad secundam.

forma hominis, manet post mortē, vt superiùs *est ostensum. Materia etiam manet, quæ talī formæ fuit subiecta, sub dimēsionibus ipsis eisdem ex quibus habebat vt esset individualis materia. ex coniunctione igitur eiusdē animæ numero ad eandem materiam numero, homo vnus numero reparabitur. Corporeitas autē dupliciter accipi potest. vno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiæ collocatur; & sic corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud quā forma substantialis eius secundum quam in genere & specie colloçatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. non enim sunt diuersæ formæ substantiales in vno & eodem, per quarum vna colloçatur in genere supremo: puta substantiæ, & per aliam in genere proximo: puta in genere corporalis vel animalis: & per aliam in specie, puta hominis aut equi: quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formæ iam aduenirent ei quod est hoc aliquid in actu, & subsistens in natura: & sic posteriores formæ non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid, sicut formæ accidentales. oportet igitur quòd corporeitas prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quàm anima rationalis quæ in sua materia hoc requirit quòd habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis: & sic corporeitas nihil aliud est quàm tres dimensiones quæ corporis rationem constituunt. Etsi igitur hæc corporeitas in nihilum cedit corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat: eò quòd corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet. Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Vno modo vt per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti: & sic cum in homine non sit alia forma substantialis quàm anima ra-
*Li.2.c.58. tionalis, vt ostensum est *: nec poterit dici quòd forma mixti prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam composita & contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quæ ita se habeat ad formā substantialem corporis mixti, sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. vnde si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non præiudicat vnitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendū est & de parte nutritiua & sensitiua. si enim per partem sensitiuam & nutritiuam intelligantur ipsæ potentiæ quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis compositū: corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur vnitas resurgētis. si verò per partes prædictas intelligatur ipsa substātia animæ sensitiuæ & nutritiuæ, vtraque earum est eadem cum anima rationali. non enim sunt in homine tres animæ sed vna tantùm, vt in secundo libro *ostensum est. De humanitate verò non est intelligendum quòd sit quædam forma consurgens ex coniunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab vtroque: quia cum per formam materia
Tex.9. fiat hoc aliquid actu, vt dicitur secundo de Anima: illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quòd forma partis eadem est & forma totius. sed dicitur forma partis secundum quòd facit materiam esse in actu: forma verò totius dicitur secundum quòd complet speciei rationem: & secundum hoc humanitas non est aliud realiter quàm anima rationalis. vnde patet quòd corrupto corpore non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis: essentia autem rei est quam signat diffinitio: diffinitio autē rei naturalis non signat tantùm formā secundum formam & materiā: necessariū est quod humanitas aliquid significet cōpositum ex materia & forma: sicut & homo: differenter tamen. nā humanitas significat principia essentialia speciei tam formalia quàm materialia cū præcisione principiorum individualium, dicitur enim humanitas secundū quam aliquis est homo: homo autē nō est aliquis ex hoc quòd habet principia individualia, sed ex hoc solùm quòd habet principia essentialia speciei. humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia. vnde significatur per modū partis. homo autē significat quædā principia essentialia speciei: sed nō excludit principia individuātia à sua significatione. nā homo dicitur qui habet humanitatē: ex quo nō excluditur quin alia habere possit. & propter hoc homo significat per modum totius. significat enim principia speciei essentialia in actu, individuātia verò in potētia: Socrates verò significat vtraque in actu: sicut & diffrentiā genus habet potestate, species verò actu: vnde patet quòd & homo redit idē numero in resurrectione: & humanitas eadem numero propter animæ rationalis permanentiam, & materiæ vnitatem. *Ad tertiū.

Quod verò tertiò obiicitur, quòd esse non est vnum, quia nō est continuū, falsō innititur fundamēto. manifestum est enim quòd materiæ & formæ vnū est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formā. Differt tamē quantū ad hoc anima rationalis ab aliis formis: nā esse aliarū formarum non est nisi in concretione formarum ad materiā: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari: anima verò rationalis manifestum est quòd excedit materiam in operari. habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis scilicet intelligere. vnde & esse suum non est solùm in concretione ad materiam: esse igitur eius quod erat cōpositi, manet in ipso corpore dissoluto: & reparato corpore in resurrectione in idē esse reducitur, quod remānsit in anima. Quod etiā quartò obiicitur, resurgē- *Ad quartum.
tis vnitatem non tollit. quod enim non impedit vnitatem secundum numerum in homine dū cōtinuè vnitur, manifestum est quòd non potest impedire vnitatem resurgentis. in corpore autem hominis quandiu vnitur non semper sunt eædē partes secundū materiā, sed solùm secundū speciem: secundum verò materiā partes fluunt & refluūt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit vnus numerò à principio vitæ vsque in finem: cuius exemplū accipi potest ex igne qui cum continuè ardet, vnus numero dicitur: propter hoc per species eius manet, licet ligna consumātur, & de nouo apponantur. sic etiam est in corpore humano. nam forma & species singularium partium eius continuè manet per totam vitam; sed materia partium & resoluitur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum. non est autem alius numero homo secundum diuersas partes & ætates: quanuis non quicquid materialiter est in homine secundum vnum statum, sit in eo secundum alium. sic igitur non requiritur ad hoc quòd resurgat homo idem numero, quòd quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitæ suæ, resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis: & præcipuè illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma & specie humanitatis consistens. Quid verò defuit ad complementum debitæ quantitatis, vel quia aliquis præuentus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret: vel quia fortè aliquis mutilatus est membro: aliunde hoc diuina supplebit potentia: nec tamen hoc impediet resurgētis corporis vnitatem: quia etiam opere naturæ super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, vt ad perfectam perueniat quantitatem: nec talis additio facit alium numero: idē enim numero est homo, & puer, & adultus. Ex quo etiā patet quòd nec resurrectionis fidem impedire potest, etiā si aliqui carnibus humanis vescātur, vt quintò obiiciebatur. nō enim est necessarium (vt ostensum est) quòd quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: & iterum si aliquid deest, suppleri potest per potētiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primò fuit anima rationalis perfecta: in secundo verò, si non solis carnibus humanis est pastus, sed & aliis cibis, resurgere poterit tantùm de alio quod ei materialiter aduenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si verò solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod à generantibus traxit: & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. quòd & si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, vt sic & eorum semen quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit: resurget quidem semē in eo qui est natus ex semine: loco cuius ei cuius carnes comestæ sunt, supplebitur aliunde. hoc enim in resurrectione seruabitur. quòd si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. vnde si fuit in vno vt radicale semen ex quo est generatus, in alio verò sicut superueniēs nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si verò in vno fuit vt pertinēs ad perfectionē individui, in alio autem vt deputatum ad perfectionem speciei: resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui: vnde semen resurget in genito & nō in generante: & costa Adæ resurget in Eua, non in Adam, in quo fuit sicut in naturæ principio. Si autē secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroque, resurget in eo in quo primitus fuit. Ad id verò quod sextò obiectum est, ex his quæ dicta sunt iam, pater solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animæ esse corpori vnitum: sed principium eius actiuum non est naturale, sed sola virtute diuina causatur. Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quanuis non omnes per fidem Christo adhæreant, nec eius mysteriis sint imbuti. Filius Dei propter hoc naturam humanam assumpsit, vt eam repararet. id igitur quod est defectus naturæ, in omnibus reparabitur. vnde omnes à morte redibunt ad vitā: sed defectus perfectè non reparabitur nisi in illis qui Christo adhæserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum. *Ad sextū.

Super cap. 81.

PRo responsione ad has obiectiones præmittit S. Thomas quòd Deus in institutione humanæ naturæ corpori humano supta id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, incorruptibilitatem quandam tribuit, per quam conueniēter suæ formæ cuius est vita perpetua coaptatur.

Præmittit secundò q̄ talis incorruptibilitas erat quantum ad actiuum principium non esset naturalis, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, vt scilicet materia proportionaretur naturali formæ, quæ est finis materiæ.

Præmittit tertiò, quòd animæ præter ordinem suæ naturæ auersæ à Deo subtracta est talis dispositio quæ corpori eius diuinitus indita erat, & secuta est mors. Ex quo sequitur q̄ mors est quasi per accidens superuenies homini per peccatum, considerata institutione humanæ naturæ. Præmittit quartò, quòd hoc accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ passionis mortem moriendo destruxit, & ex hoc sequitur quòd diuina virtute quæ corpori incorruptionem dedit, iteratò corpus de morte ad vitam reparetur.

CIRCA primū quod præmittitur, dubium occurrit. Nam opposītum eius dici videtur 1.q.97.artic.1. Ibi enim vult sanctus Thomas quòd primus homo non erat immortalis formaliter per aliquem vigorem in eius corpore existentem, sed effectiuè tantùm inquantum inerat animæ vis quædam supernaturaliter diuinitus data per quam poterat corpus ab omni corruptione præseruare quandiu ipsa Deo subiecta manisset: hîc autem dicitur quòd ipsi corpori inerat incorruptibilitas tanquam dispositio per quam animæ coaptabatur. Responderi potest quòd aliud est dicere corpus esse immortale & incorruptibile per aliquam qualitatem in eo existentem habentem vigorem ipsum à corruptione præseruantem, & aliud dicere corpus habere in se aliquam dispositionem per quam aptum sit ab anima incorruptionem eò sequi. Primum enim pertinet ad formalem causam. secundum verò ad causam materialem. Nam dispositio materiæ ad formā, ad genus causæ materialis reducitur. Vult ergo sanctus Thomas hoc loco Deum dedisse Adæ dispositionē quandam ad hoc vt posset ab anima incorruptibilis seruari, quā dispositionem incorruptibilitatem vocat: vnde dicit ipsam datam corpori vt conuenienter suæ formæ coaptaretur, & vt per animam posset perpetuò viuere: in prima parte autem negat corpus fuisse incorruptibile per formam sibi inhærentem dantem sibi formaliter incorruptibilitatem. *Quomodo primus homo fuit immortalis.*

ADVERTENDVM tamen quòd nec etiam animæ inerat vis, vt omnino posset corpus ab omni extrinseco nocuo præseruare, sed vt posset ab intrinseca corruptione prohibere, per cibi tamen sumptionem. A corruptione autem ab extrinseco prouenīente fuisset præseruatum, partim quidem ex ratione præcauente nocua, partim verò ex diuina prouidentia ipsum sic tuente, vt nihil ei ex improuiso occurreret à quo læderetur, vt dicitur prima parte, & de veri.q.24.artī.9.

CIRCA secundum quod præmittitur, attendēdum quòd naturale ex principio actiuo dicitur, quòd ab agente naturali producitur naturale verò ex ordine ad finē, dicitur quod conuenit rei vt ad finem naturalem ordinatur. quia ergò ista corporis incorruptibilitas sibi non conueniebat ex agente naturali, erat autem data vt esset proportionatum animæ ad quam fieret ad finem ordinatur, ideo bene dicitur quòd non erat naturalis quantum ad principium actiuum, sed ex ordine ad finem: additur autem, quodammodo, quia simpliciter dispositio materiæ non dicitur naturalis nisi quæ ab agente naturali introducitur in materiam.

CIRCA tertium quod præmittitur, considerādum quòd mors dupliciter comparari potest ad humanam naturam. Vno modo, vt secundum sua principia essentialia tantùm considerātur, & sic mors non conuenit homini per accidēs, sed per se, saltem quantum ad possibilitatem moriendi: quia cùm corpus humanum sit ex contrariis compositum, de necessitate est corruptibile. Alio modo secundum quòd considerātur quantum ad omnia quæ sibi in eius institutione collata fuerunt: & sic accidentaliter aduenit homini, inquantum contigit hominem per peccatum priuari ea virtute quæ ipsum incorruptibilem poterat conseruare. Nam stāte natura in ea integritate & perfectione in qua fuerat instituta, non erat homo corruptibilis & mortalis, sed magis incorruptibilis & immortalis. ideo bene hîc dicitur quòd mors quasi accidentaliter aduenit homini per peccatum, considerata naturæ humanæ institutione, id est, nō simpliciter aduenit accidentaliter, sed secundum quòd taliter natura est instituta. *Quomodo mors aduenit per se, et quomodo per accidens.*

CIRCA quartum quod præmittitur, attendendum, quòd cùm non subtrahatur mortalitas ab homine nisi per restitutionem immortalitatis, si per Christū virtute diuina mortalitas est ablata, sequitur quòd per ipsum sit immortalitas restituta, dāda scilicet secundum diuinæ voluntatis dispositionē. & sic sequitur quòd diuina virtus quæ corpori in institutione humanæ naturæ incorruptionē dedit, eadem iteratò corpus ad vitam repararet, & immortalitatem. & hoc est quod sanc. Tho. intendit. *Quare non restituit naturalem reparationem quo ad omnes.*

ISTIS præmissis ad primam obiectionem dicitur primò, quòd quanuis operatione naturæ fieri nō possit vt corpus corruptum separetur ad vitam, id tamē virtute diuina fieri potest.

Dicitur secundò quòd natura hoc facere nō potest, vt corruptum idē numero reparetur, quia natura semper per aliquam formam operatur: quod autē corruptū est, formam amisit quæ poterat esse actionis principiū: sed virtus diuina quæ res produxit in esse, sic per naturā operatur, quòd absque ea effectum naturæ producere potest. Vnde quum virtus diuina eadē maneat etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare. *Eadem numero reparari non potest.*

CIRCA rationem qua probatur virtute naturæ nō posse corruptum idem numero reparari, aduertendum quòd probat non posse per naturam ipsius corrupti rem corruptam reparari, non autem quòd per naturam alterius naturaliter agētis re-

Universidad de Navarra
Biblioteca

parari non posſit. ſufficiebat enim hoc obiectioni quæ ex hoc procedere videtur, quòd in nullo naturalium rerum videtur id quod corruptum eſt, idem numero redire in eſſe, tanquã videlicet ſit in virtute ipſius redire ad eſſe. ſicut is qui cecidit de ſcamno, propria virtute ſurgit. Vtrum autẽ aliquod agẽs naturale poſſit ſua virtute idem numero quod corruptum eſt ad eſſe reuocare, tenet ſanc. Tho. quolib. quinto quæſtione quinta, quòd non quia agens naturale nõ poteſt huiuſmodi corruptibilia ſine motu producere in eſſe motus autem & actio interrupta nõ eſt vna, ſed plures, ideo ſi agens naturale reaſſumat actionẽ productiuam alicuius, non reaſſumit eandem numero actionem, & conſequenter non eſt idem numero productum, licet idem ſecundum ſpeciem producere poſſit, ſi eadem materia adſit, quo modo intelligitur dictũ philoſophi octauo Metaphyſicæ, cum inquit, quòd ſi agens fuerit idem, & materia eadẽ, effectus erit idem. Non obſtat autem rationi inductæ quod inquit Scotus in quarto, di. 43. q. 1. quòd ſcilicet plures motus locales ad eundem terminum poſſunt terminari: & in propoſito quòd reſurrectio & naturalis propagatio ad idem numero terminantur, & tamen ſunt actiones etiam ſpecie differentes. Dicitur enim primò, quòd cum dicimus plures actiones ad idẽ numero terminari non poſſe, intelligimus de actionibus quarum termini per ipſas producuntur in eſſe, non autem per quas alicui terminus præexiſtens acquiritur, ſicut accidit in motu locali. quanuis etiã poſſit dici quòd non acquiritur idem numero terminus intrinſecus per diuerſos motus locales, quia non acquiritur idem vbi licet idem terminus extrinſecus, ſcilicet locus, acquiratur. Dicitur ſecundò, quòd illud etiam intelligitur de actionibus creaturarum, non autem de actionibus qua vna eſt actio creaturæ, alia verò eſt actio diuina, ſicut ſunt generatio rei & reſurrectio. quia enim diuina actio omni actioni creaturæ æqualet, imò omnem excedit, non inconuenit vt per diuinam actionem abſque actione creaturæ quæ eſt cum motu, producitur idem numero, quod per actionem creaturæ fuerat productum, poſtquam per corruptionem eſſe deſierit.

Vtrum in materia remaneat potentialitas ad formam quam amiſit.

SED circa prædicta occurrit dubium tactum à Scoto loco prælegato. q. 3. Cùm enim potentia ad formam ſemel productam remanſerit in materia, deſtructa illa forma, cuius ſignum, quòd faceret per ſe vnum eũ ea ſi à Deo in ipſam inducerẽtur: maneat etiam in materia eadem negatio quæ præerat rei generationi: non videtur quare non poſſit ab agente naturali idem numero reparari.

AD huius euidentiam conſiderandum eſt primò, quòd cum potentialitas materiæ ad formam, nihil aliud ſit quàm ipſa materia cum habitudine ad formam in ipſam inducibilem per aliquod agens ſecundum quòd reducibilis eſt ad actum formæ ab agentibus diuerſarum rationum, ita & ipſa eius potentialitas diuerſificatur. Nã ſi ab agente naturali nata ſit reduci ad actum formæ, dicitur potentia naturalis: ſi autem ab agente tantùm ſupernaturali, dicitur potentia obedientialis. Quia ergo materia antequam reciperet formam de ipſa educibilem, poterat per agens naturale reduci in actum, poſtquam autẽ amiſit formam, non poteſt amplius per agens naturale in actũ reduci, eò quòd eandem numero actionem tale agens reſumere non poſſit, ſed tantùm per agens ſupernaturale, cuius operatio vna numero ſemper manet: ideo potentia materiæ antequam reciperet formam, erat potentia naturalis: amiſſa autem forma, eſt potentia tantùm obedientialis: & ſic licet ſit eadem potentia materialiter antè & poſt, quia vtraque eſt ipſa entitas materiæ cum habitudine ad formam materialiter ſumptam, nõ eſt tamen eadem formaliter propter reſpectus diuerſarũ rationum nomine potentiæ importatos reſpicientes formam, vt inducibilem in materia ab aliquo agente. Videtur autem hoc eſſe de mente ſancti Thomæ in quarto diſtinctione quadrageſimaterria articulo quarto quæſtione tertia, vbi tenet quòd in cineribus à quibus fiet reſurrectio, nulla eſt naturalis inclinatio ad reſurrectionẽ, ſed ſolùm ex ordine diuinæ prouidentiæ ſtatuentis illos cineres iterum animæ coniungi debere. Eodem modo dicitur de negatione formæ, quòd eſt alterius & alterius rationis ante receptionem formæ in materia, & poſt amiſſionem formæ. Nam prima eſt negatio formæ educibilis de potentia materiæ per agens naturale: ſecunda verò eſt negatio formæ inducibilis in materiã per agens tantùm ſupernaturale. vnde ſicut tunc diuerſificatur formæ ratio inquãtum eſt inducibilis in materiam, licet ſit eadem forma materialiter, ita & ratio negationis formaliter diuerſificatur. Conſiderandum ſecundò, quòd materia nõ reſpicit primò & per ſe formam indiuidualem, ſed formam ſpecificam. ideo licet poſt amiſſionem formæ indiuidualis non remaneat eadem potentiæ ratio in ordine ad formam indiuidualem, remanet tamen eadem in ordine ad formam ſpecificam: quia licet non poſſit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amiſit, poteſt tamen ſimilem ſecundum ſpeciem recipere, & ſic poteſt dici quòd ſimpliciter remanet eadem potentia materiæ.

Dicitur ergo ad Scotum primò, quòd non manet eadem potentia formaliter in materia in ordine ad hanc formam numeralem, quod requiritur ad hoc vt iterum poſſit in materiam ab agente naturali induci, ſed bene remanet eadem potentia materialiter. i. ipſa materiæ ſubſtantia. Cùm probatur, quia ex materia & forma fieret vnum per ſe ſicut prius, dicitur quod hoc eſt propter vnitatem materialem potentiæ in ordine ad hanc formã materialiter ſumptam, & propter vnitatem formalem ipſius in ordine ad rationem ſpecificam formæ.

Dicitur ſecundò, quòd ſi intelligat Scotus remanere eandem materiæ potentiam vt reſpicit formam ſpecificam, illo admiſſo negatur iſta conſequentia: ergo eadem numero forma quã materia amiſit, poteſt per agens naturale recuperare: ſed bene ſequitur de eadem ſecundum ſpeciem. Dicitur tertiò, quòd non eſt eadem negatio formaliter antè & poſt, ſed tantùm materialiter propter materialem vnitatem ſubiecti, & propter materialem vnitatem formæ: niſi fortè diceretur, ſicut de vnitate potentiæ: quod eſt eadem etiam formaliter vt reſpicit formã ſpecificã abſolutè: ſed tunc non ſequitur quòd materia eui ineſt talis negatio, eãdem numero formam recipere poſſit, ſed tantùm quod eandem ſecundum ſpeciem.

per diuinã virtutem poſſe ſicut corrupta in integrum reuocare

CIRCA id quod dicitur diuinam virtutem poſſe corrupta in integrum reuocare, attendendum eſt ex doctrina S. Thomæ in eodem quolib. quòd hoc intelligitur de rebus permanentibus, non autem de rebus ſucceſſiuis. cùm enim vnitas rei ſucceſſiuæ, puta temporis & motus, in ſui ratione habeat durationis continuitatem, remota tali continuitate non poteſt eſſe eadem ſiue vna numero: ideo impoſſibile eſt vt idem numero tempus aut motus qui ceſſauit, reparetur. ſequereturque enim quòd eſſet vnus, & quòd non eſſet vnus. Diceretur enim vnus ex eo quòd ponitur idem numero reparari: non eſſet verò vnus, quia non eſſet cõtinuitas durationis, quæ eſt de ratione vnitatis numeralis motus & temporis.

eadem numero res.

SED tunc occurrit dubium. Videtur enim S. Thomas quarto, diſt. 44. q. 1. art. 2. ad tertium, dicere oppoſitum eius quod hic dicit. Nam ibi videtur velle quòd idem permanens, puta anima ſenſitiua, ſi fuerit corruptum, reparari nõ poteſt. d. etiã 12. ar. 2. & 3. q. 77. ar. 5. tenet id quod in nihilum redigitur, non poſſe reire idem numero: hic autem dicit per diuinam virtutem poſſe corrupta in integrum reparari. Ad id quòd primo loco adducitur, reſpondetur quod conſiderauit ibi S. Th. id quod philoſophi dicerẽt, ponentes eandem numero formam quæ omnino deſit eſſe iterum in eſſe redire non poſſe. Secundum enim hanc poſitionem ſi ponamus animam ſenſitiuam in homine eſſe aliã ab intellectiua: & conſequenter per hominis corruptionem deſinere eſſe, non poterit ſaluari identitas reſurgẽtis, quia non redibit eadem anima ſenſitiua ſecundum numerum, ſed tantùm ſecundum ſpeciem. Vnde nõ ponit S. Thomas illud de mente ſua, ſed tanquam de mente philoſophorum ſupponit: hic autem loquitur ſecundum veritatem, & ſecundum ſuam poſitionem.

Quomodo res annihilata poſſit eadem numero reparari.

Ad id verò quod ſecundo loco adducitur, poteſt dupliciter reſponderi. Primò, quòd intendit rem annihilatam eandem numero redire non poſſe per actionem agentis naturalis, non autem nõ poſſe ipſam per diuinã redire actionem. Patet hæc expoſitio, quia adducit hanc propoſitionem contra illos qui dicebãt in corruptione ſpecierum ſacramẽti per actionem naturalis agentis facta, ſubſtantiam panis aut ſecundum totum aut ſecundum partem redire. Secundò poteſt reſponderi quòd non intendit rem annihilatam nõ poſſe eandem numero redire per diuinam potentiam abſolutè, ſed quòd non poteſt redire ſecundũ potentiam diuinam ſua ſapientia regulatam: & tunc non poſſe, exponendum eſt pro non decere. Non enim decet Deum vt rẽ omnino annihilatam, iterum ad eſſe reducat. Nam cùm annihilatio ad hoc tendat, vt res omnino non ſit, ſuperfluè videretur Deus aliquid annihilare, ſi iterum illud vellet in eſſe reſtituere. Vnde quia determinauit hominem corruptum ad vitam reuocare, non omnino ipſum annihilat, licet ipſum permittat corrũpi ſic eius natura exigente: ſed partes eſſentiales. ſ. materiã & formam, etiam cùm abinuicem ſunt ſeparatæ, in eſſe conſeruat. Vnde non dicit ſanctus Thomas in locis prælegatis, quòd annihilatum non poſſit idem numero per diuinam potentiam reparari. ſed in quarto ait, quòd redactum in nihilum non poteſt iterum idem numero ſumi. in tertia verò parte quod redactum in nihilum non redit idẽ numero; quod ſanè intelligi cõueniter poteſt ordine diuinæ ſapientiæ conſiderato. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. diſt. 43. q. 1.

Ad ſecundam obiectionem dicit primò S. Tho. quod nullum principiorum eſſentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum, ſed manet anima rationalis & materia ſub eiſdẽ dimenſionibus ex quibus habeat vt eſſet indiuidualis materia, ex quorum

quorum coniunctione vnus numero homo reparabitur.

Dimenſionibus in terminatis

Dicit ſecũdò quòd corporeitas dupliciter accipi poteſt. Vno modo pro forma ſubſtantiali corporis, ſecundũ quam in genere & ſpecie ſubſtantiæ collocatur, ex qua debetur rei corporali quòd habeat tres dimenſiones: & hæc in homine non eſt aliud quàm anima rationalis, quæ in ſua materia requirit quòd habeat tres dimenſiones, quia nõ ſunt diuerſæ formæ ſubſtãtiales in vno & eodẽ, per quarum vnã collocetur in genere ſubſtãtiæ, per aliã in genere corporis vel animalis, & per aliã in ſpecie hominis aut equi: quia ſi prima faceret ſubſtantiã, ſequẽtes formæ iam aduenirẽt ei quod eſt hoc aliquid in actu, & conſequenter eſſent formæ accidentales. Alio modo pro forma accidentali, pro ipſis. ſ. tribus dimẽſionibus quæ corporis rationem conſtituunt. Quanuis igitur hæc corporeitas in nihilum cedat corpore humano corrupto, non põt tamen impedire quin idẽ numero reſurgat, eò quòd corporeitas primo modo dicta non cedat in nihilum, ſed eadẽ maneat. Dicit tertiò, quòd forma mixti dupliciter accipi poteſt. Vno modo pro forma ſubſtantiali corporis mixti: & ſic cùm non ſit aliud in homine quàm anima rationalis, nõ poteſt dici quòd homine moriente cedat in nihilũ, alio modo pro qualitate quadam compoſita & cõtemperata ex mixtione ſimplicium qualitatum: & ſic ſi cedat in nihilum, non præiudicat vnitati corporis reſurgẽtis. Dicit quartò, quòd ſimiliter ſi per partem ſenſitiuam & nutritiuã intelligantur ipſæ potentiæ quæ ſunt proprietates naturales animæ, vel magis compoſiti, corrupto quidem corpore corrumpuntur: ſed per hoc non impeditur vnitas reſurgentis. ſi verò intelligatur ipſa ſubſtantia animæ ſenſitiuæ & nutritiuæ, vtraque eſt eadẽ cum anima rationali. Dicit quintò quòd humanitas non eſt intelligenda tanquã forma quædã conſurgens ex coniunctione formæ ad materiam, quaſi realiter ſit alia ab vtroque, quia tunc eſſet forma accidentalis: ſed dicunt quidam formã partis eandem eſſe & formam totius quæ forma partis dicitur, inquãtum materiam facit eſſe in actu, forma verò totius inquantum complet ſpeciei rationẽ. & ſecundũ hæc patet quòd non cedit in nihilũ, quia nõ eſt aliud quàm anima rationalis. hoc autẽ eſſe non poteſt, quia cùm humanitas hominis ſit quam ſignificat diffinitio, rei autẽ materialis diffinitio ſignificat formã & materiã, neceſſe eſt vt humanitas ſignificet compoſitum ex materia & forma, ſicut & homo: differenter tamẽ, quia humanitas ſignificat principia omnia eſſentialia ſpeciei cum præciſione principiorũ indiuiduantium, eò quòd ſit qua aliquis eſt homo, & ideo per modum partis ſignificatur: homo autẽ ſignificat quidem principia eſſentialia ſpeciei, ſed non excludit principia indiuduantia, imò illa potentialiter includit. dicitur enim homo qui habet humanitatẽ, ex quo nõ excluditur quin alia habere poſſit: ideo ſignificatur per modũ totius: Sortes verò ſignificat vtraque in actu. ſ. vt eſſentialia principia, & indiuidualia, ſicut & genus habet differentiã poteſtate, ſpecies verò actu. Ex hoc patet quòd homo redit idẽ numero in reſurrectione, & humanitas eadẽ numero propter animæ rationalis permanentiam, & materiæ vnitatem.

De dimenſionibus in terminatis

ATTENDENDVM quòd in iſta reſponſione vult negare ſanctus Thomas quòd aliquod principiorum eſſentialium hominis per eius mortem in nihilum redeat. manet enim forma ſubſtantialis, manet materia, manet & ipſa humanitas quantũ ad ſuas partes, licet in ſe non maneat, ſed corrumpatur.

CIRCA primum dictum reſponſionis, aduertendum primò, quòd ſanctus Thomas hoc loco ſequitur opinionẽ Commentatoris de dimẽſionibus interminatis, quòd. ſ. ſunt coæternæ materiæ, & ab ipſa inſeparabiles, præcedãtque formam in materia, & ſtent cum diuerſis formis. cuius tamen oppoſitũ tenet 1. q. 77. arti. 6. & lib. de anima. Ratio autem tenendi hic Commentatoris opinionem eſt, quia cùm aduerſus gentes diſputet, melius ea quę fidei ſunt defenduntur, ſi ex cõceſſis ab ipſis procedatur. Aduertendum ſecundò, quòd per illud dictum non intendit ſanctus Thomas excludere quin ſi ceſſã aliquod principiorum eſſentialium rei eſſet annihilatum, poſſet eadem res numero per diuinam potẽtiam reparari, ſed reſpondet tantùm ad id quod obiectio pro fundamẽto aſſumit. ſ. quòd multa principiorum eſſentialium hominis per mortẽ annihilantur, oſtenditque aſſumptum illud falſum eſſe etiam ſecundum ipſorum philoſophorum opinionem, ſuppoſita animæ immortalitate.

CIRCA ſecundum dictum conſiderãdum quòd cùm accidentia indiuiduantia quæ ad vnitatem materialem rei materialis pertinent ſecundum ordinem cauſæ formalis formã ſubſtantialem ſequantur vt eius effectus, licet ſecundum ordinem cauſæ materialis intelligantur præcedere. ſi eadẽ forma remaneat, licet accidentia ſubſtantiæ varientur, remanet tamen ipſa accidentium cauſa, & ſic ipſa accidẽtia in ſua cauſa remanente dicuntur: non obſtãtque quin eadem numero ſubſtantia poſſit reparari ab agente potente formam quæ remiſit iterum materiæ reunire. propterea bene hic dicitur quòd quanuis corporeitas quæ eſt accidens, in nihilum cedat: quia tamen reuiuiſcit corporeitas quæ eſt forma ſubſtantialis, non impeditur quin idem numero homo reſurgat.

Quomodo corporeitas in rei corruptione annihilari intelligatur.

SED occurrit dubium. Videtur enim quòd in hoc ſecundo dicto dicitur contradicere ei quod dictum eſt in primo. Nã ibi dicitur quòd materia remanet ſub eiſdem dimenſionibus: hic verò dicitur quòd corporeitas accidentalis. ipſæ tres dimenſiones, in nihilum per mortẽ hominis cedit. Reſpondetur ad hoc dupliciter poteſt. Primò quòd non loquitur ſanctus Thomas in hoc ſecundo dicto abſolutè, ſed ſub cõditione. ſ. quòd ſi ponatur corporeitas hæc in nihilũ cedere, non impeditur propter hoc quin idẽ homo reſurgat. Secundò poteſt reſponderi, quòd cùm quantitas quæ eſt in materia, dupliciter conſiderari poſſit, ſcilicet vt eſt indifferẽs ſecundum naturã ſuam ad diuerſas terminationes, & vt eſt terminata termino conuenienti huic homini ex ſua forma ſubſtantiali: in primo dicto intelligit quòd manent in materia dimenſiones huius hominis, vt conſideranter interminatæ huius formæ terminatæ. ſecundo autem dicto intendit quòd cedunt in nihilum, quantum ad terminationem quam ex hac determinata forma habebant.

De forma mixti quæ eſt qualitas ad formam ſubſtantialem diſponens.

CIRCA tertium dictum conſiderandũ eſt, quòd formam mixtionis quæ eſt qualitas, dupliciter poſſumus intelligere. Vno modo quòd ſit quædã qualitas ſimplex media inter qualitates elementorum, in qua virtualiter qualitates elementorum continentur, quæ quidem qualitas differat à qualitatibus elementorum, non ſicut remiſſum ab intenſo, ſed ſpecificè, ſicut rubedo differt ab albedine & nigredine. & ſic tenet Herueus in tractatu de pluralitate formarum, elementa in mixto per huiuſmodi qualitatem contineri. Alio modo quòd hæc qualitas media virtualiter continens elementa ſit compoſita ex partibus diuerſarum rationum, habeãtque in ſe formaliter aliquid de calore, & aliquid de frigiditate, & ſic de aliis qualitatibus: ita quòd quandoq; intendatur vna eius pars, & alia remittatur, & ſecundũ hoc mixtum magis ad hoc elementum appropinquet vel ab illud. Et hanc viã ſequitur Capreolus in 2. dist. 25. videturque eſſe de mente ſancti Thomæ in tractatu de natura materiæ. Poſſet etiã idem haberi ex eo quod dicitur 1. q. 76. arti. 4 ad quartum vbi dicitur quòd manent in mixto qualitates elementorum propriæ, licet remiſſæ, in quibus eſt virtus formarum elementarium, & quòd huiuſmodi qualitas eſt diſpoſitio propria ad formam ſubſtantialẽ mixti. Ex eo enim quòd prius dicit in plurali manere qualitates elementorum, poſtmodum verò ſubiungit in ſingulari quòd huiuſmodi qualitas &c. datur intelligere formam mixtionis vnam eſſe qualitatem, nõ vnitate ſimplicitatis, ſed vnitate compoſitionis ex pluribus qualitatibus. Poteſt etiam hoc haberi ex eo quòd hic dicitur formam mixtionis eſſe qualitatem compoſitam & contemperatam ex mixtione ſimplicium qualitatum. Nam compoſitio non eſt niſi ex partibus. ideo opinio Capreoli magis videtur ad mentem ſancti Thomæ accedere, quanuis & opinio Heruei ſuſtentari poſſit. De hoc etiam dictum eſt in ſecundo lib. cap. 56.

De diſtinctione totius à ſuis partibus ſimul ſumptis.

CIRCA quartum dictum, aduertendum quòd licet potentiæ ſenſitiuæ & vegetatiuæ corrupto corpore corrumpatur ſecundum ſe, remanent tamen radicaliter in anima rationali ſeparata, vt inquit ſanctus Thomas 1. q. 76. art. vlti. quia anima rationalis virtualiter continet & animam ſenſitiuam, & animam vegetatiuam: ideo redeunte anima rationali ad corpus per reſurrectionem, redeunt & ipſæ.

CIRCA quintum dictum aduertendum quòd forma totius & à qualibet parte per ſe ſumpta diſtinguitur, & ab omnibus partibus ſimul ſumptis, ſed aliter & aliter. Nam à qualibet parte per ſe ſumpta diſtinguitur, quia includit in ſua ratione aliam partẽ: & ſic addit aliquid reale ſupra ipſam, quod eſt pars totius. Ab omnibus verò partibus ſimul ſumptis diſtinguitur, non quidẽ tanquam entitas à partibus ipſis præciſa, & ab ipſis omnino diſtincta, quẽadmodum lapis diſtinguitur à ligno, ſed tanquam ipſas partes includens. partes enim totius eſſentialis ſunt de integritate eſſentiæ, quæ eſt forma totius. Vnde inquit ſanctus Thomas quòd humanitas aliquid ſignificat cõpoſitum ex materia & forma. Et ſic intelligitur cum dicitur hic non eſſe intelligendum quòd humanitas ſit quædam forma conſurgens ex cõiunctione formæ ad materiã quaſi realiter alia ab vtroque. non enim vult negare humanitatẽ realiter diſtingui à ſuis partibus abſolutè, cùm in tertia parte, & tertio ac quarto Sententiarũ expreſſè teneat ipſam à ſuis partibus realiter diſtingui: ſed negat quòd ab illis diſtinguatur per omnimodam præciſionem, veluti quædam forma eniue ſit actuare materiam, quemadmodum anima rationalis diſtinguitur à materia.

SED tunc rem inet dubiũ quomodo humanitas à materia & forma coniunctis realiter diſtinguatur, & tamen illa eſſentialiter includat. Nũ videtur enim poſſe realiter ab illis diſtingui niſi aliquid reale addat: quæritur autem de illo reali addito quid

sic. Si enim est aliqua entitas partialis à materia & forma distincta, tunc nō sola materia & forma erunt partes essentiales eius, sed etiam illa entitas: & sic ex illis tribus componetur humanitas. Si autem est ipsa entitas humanitatis secundū se sumpta, hoc non videtur posse esse, quia aut humanitas quæ seipsa distinguitur à materia & forma, materiā & formam includit, aut non. si primū, hoc nō potest esse, tum quia quod includit materiam & formā, non potest esse illud quo tanquā addito ad materiam & formā, aliquid ab illis realiter distinguitur: sicut quia dicimus Sortem distingui realiter ab humanitate per aliquod realiter additū humanitati, scilicet per principia indiuiduantia, ideo ipsa principia indiuiduantia nō includunt in sua substantia humanitatem, sed ab illa sunt secundum entitatē præcisa. Si secundum, sic oportebit dicere humanitatē ipsam secundū præcisionē à materia & forma distingui, cuius oppositum dictum est.

A D huius rei euidentiam considerandum est, quòd difficultatem in hac re facit, quia imaginamur totum à partibus vnitis realiter distingui, tanquā dicens ipsas partes, & aliquid aliud superaddens quod sit pars ipsius totius significati, ita quòd totum in sua substantia illas partes includat, & illud aliud superadditum, tanquā videlicet plura partialia ipsum totū integrantia, eo modo quo dicimus humanitatem à materia realiter distingui, quia includit illam, & addit animā rationalem, ita quòd vtrumque ad essentiam humanitatis velut eius pars pertinet, sed hæc imaginatio longè abest à proposito. Non enim sic distinguitur humanitas à materia & forma tanquam aliquid addens supra materiam & formā quod sit eius pars, simul cum illis humanitatis entitatem constituens, sed tanquā includens materiam & formam veluti partes ipsam cōstituentes. & seipsam totā, id est perfectam supra materiam & formam addens: vnde humanitas dicit & ipsam naturam tanquam totū, & materiam & formam tanquam partes naturam constituentes. Ad dubium ergo dicitur, quòd humanitas addit aliquid reale supra partes. Cū vlterius quæritur quid est illud reale additum, dicitur quòd est ipsa natura humanitatis quæ dicitur totum, non autem aliqua eius pars. Cùm verò quæritur, vtrum illas partes includat humanitas, dicitur quòd vtique, cum sint eius partes essentiales, eas includit. Ad improbationem negatur assumptum. stat enim quòd aliquid includat materiam & formam tāquam partes, & tamen sit id quo ab illis realiter differt, non quidem tanquam parte, sed tanquam ipsa tota natura.

Quomodo humanitas sola principia essentialia significat.

CIRCA id quod inquit sanctus Thomas humanitatē significare sola principia essentialia, aduertēdum quòd intelligitur fieri exclusio ab aliis principiis quæ dicuntur individualia principia, non autem ab omni alia entitate, quasi humanitatis homen nihil aliud significet quàm principia essentialia hominis, dictum est enim quòd humanitas non est ipsa principia essentialia, sed quòd est aliquid ex illis compositum, & ab eis realiter distinctum.

CIRCA id quod dicitur genus habere differentiam potestate, aduertendum quòd intelligitur de differentia constitutiua speciei. illam enim genus in sua ratione non includit, sed potest per ipsam limitari & determinari ad speciem.

Ad tertiam obiectionem dicitur, quòd falsō innititur fundamento, scilicet quòd esse hominis per mortem auferatur. hoc enim falsum est, quia esse hominis, cum sit esse animæ rationalis, sicut & in aliis idem est esse materiæ & formæ, & illud nō sit solùm in concretione ad materiam, sicut esse aliarum formarum, cum absque participatione organi corporalis intelligat, manet ipso corpore dissoluto, & reparato corpore in resurrectione ipsum idem esse reducitur quod remanſit in anima.

Quod non est cōtinuū idem numero non est.

ADVERTENDVM, quòd illa propositio assumpta in obiectione, quod nō est continuū, idem numero non est, nō habet veritatē de continuitate durationis in rebus permanentibus, vt ex superius dictis patet, sed ipsam nō negat sanc. Tho. neque etiam affirmat, quia alia propositio quam negat, manifestius falsa est. Cùm enim aduersus gentes disputet, illa duntaxat negat quorum falsitas etiā ex concessis ab ipsis manifestius ostendi potest. Ad quartam obiectionē dicitur primò, quòd non requiritur ad hoc vt resurgat idem homo numero, quòd quicquid fuit materialiter in eo secundū tempus vitæ suæ, resumatur, sed tantùm ex eo, quantū sufficit ad complementum debitæ quātitatis: quia etiā in corpore hominis quandiu viuit, nō semper sunt eædem partes secundū materiā, sed solùm secundum speciē: nec propter hoc impeditur quin sit vnus numero à principio vitæ vsque ad finem. Declaratur exemplo ignis, qui cum cōtinuè ardet, vnus numero dicitur, licet ligna consumantur, & continuè apponantur. quod autem non impedit vnitatem secundum numerum in homine dum viuit continuè, non potest vnitatem resurgētis impedire. Dicitur secundò, quòd præcipuè illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma & specie humanitatis consistens. Dicitur tertiò, quòd si quid defuit ad complementum debitæ quantitatis, aliunde hoc diuina supplebit potentia, nec hoc impediet resurgētis corporis vnitatem, quia etiam opere naturæ puero additur aliūde, absque præiudicio vnitatis eius, vnde ad perfectam perueniat quantitatem.

Quòdo in homine secundum eadem partes secundū speciē, non autem secundum materiam.

A D euidentiam huius responsionis considerandū primò ex Philosopho primo de generatione, quòd dupliciter accipi pōt hominis pars puta caro, os, & huiusmodi. f. secundum speciem, & secundum materiam: quæ quidem distinctio non est accipienda sic, vt quidam accipiunt, quod per partem secundum speciem intelligatur id quod primò humanam accipit speciem, sumiturque à generante: per partem verò secundum materiam intelligatur id quod ex alimento generatur, sed est accipienda vt exponit sanctus Thomas, & ibidem, & 1.q.119.art.1 ad hūc sensum, quòd eadem pars principalis, puta caro, dupliciter considerari potest, vno modo secundum id quod est formale in ipsa. f. quantum ad naturam & dispositionem carnis absolutè, & secundum id quod est materiale. f. secundum particulares carnis partes ex quibus integratur, quarum tamen quælibet est caro. Pars ergo huiusmodi secundum speciem semper manet. Nam semper manet natura & dispositio carnis, & nunquam (manente homine) per quamcunque actionem caloris naturalis efficitur quòd in homine non sit caro. pars verò secundam materiam nō semper manet, quia per actionem caloris naturalis continuè consumitur, & restauratur. Nam continuè aliqua pars carnis deperditur, & loco eius ex alimento alia restauratur. quod dicitur de carne, dicitur etiam de aljis partibus materialibus hominis. Propterea bene inquit sanctus Thomas quòd in corpore humano forma & species singularium partium manet, sed materia partium & resoluitur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum. Considerandum secundò ex sancto Thoma loco prælegato, & secundo Sententiarum, di. 30. quòd aliter dicendum esset si tota caro simul deperderetur, & ex alimento alia loco illius substitueretur: & aliter si non tota deperdatur simul, sed paulatim vna pars illius post aliam deperdatur, & loco partis deperditæ alia per nutritionem adiungatur: quia in primo casu nullo modo remaneret eadem caro numero, in secūdo verò remanet eadem, quia pars addita efficitur vnum cum eo cui additur, & transit in præexistens; & sic non obstante tali innouatione partium materialium remanet idem numero individuum, quia remanet eadem numero materia, & eadem numero forma.

Quomodo remanent idē numero vno individuo dū à principio vsque ad finem.

Considerandum tertiò, quòd licet dicatur manere idem numero individuum à principio vitæ vsque ad finem: non est tamen intelligendum hoc secundum omnimodam identitatem, quasi nulla sit variatio. implicat enim contradictionē quod aliquid sit omnibus modis idem, & tamen aliquid eius sit varium: sed potest dici quòd manet vnus & idem homo simpliciter à principio vsque ad finem vitæ, propter vnitatem numeralem formæ, & propter aliquam identitatem materiæ, quia semper aliquid de priori materia manet. est autem alius & alius secūdum quid, propter continuam variationem partium materialium. Eodem modo dicēdum est de homine resurgente, quia si per diuinam potentiam corpori resurgētis supplеatur de aliquo quod sibi ad complementum perfectæ quantitatis deficiebat, est idem numero homo simpliciter & absolutè, sed secundum quid est alius, quia aliquam partem materiæ habet quam prius non habebat.

Quomodo cum cinere sua fit appositio cinis combustibilis, manet idem numero.

CIRCA id quod dicitur ignem qui continuè ardet, vnum numero dici, licet ligna cōsumantur, & de nouo apponantur, attendendum ex doctrina san. Thomę in secundo de anima, quod hoc intelligendum est secundum exteriorem apparentiam, non autem secundum rei veritatem. Nam propriè loquendo, ignis non nutritur, cùm non sit animatus: & ideo dū ignī additur no na materia, illa non actuatur forma ignis præexistentis, sed in ea alia noua forma generatur: & sic non fit vnus numero ignis, sed vnus tātùm per coacernationem plurium ignium: sed tamē quantum ad exteriorem sensum videtur esse vnus numero simpliciter qui ex oppositione lignorū nutriatur, sicut animata ex alimento addito nutriuntur. Ad quintam obiectionem dicitur primò, quòd fidei resurrectio nō impedit, etiamsi aliqui carnibus humanis vescantur, quia (vt dictum est) nō est necessariū vt quicquid in homine materialiter fuit, resurgat in eo: & si aliquid deest, suppleri potest per diuinam potentiam.

Dicitur secundò, quòd caro comesta resurget in eo in quo primò fuit anima rationali perfecta, in secūdo verò si non solis humanis carnibus est pastus, resurgere poterit tātum de alio, quod ei materialiter aduenit, quātum necessarium ei erit ad debitam corporis quantitatem restaurandam. Si verò solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo id quod à parentibus traxit: & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. Quòd si etiā parentes solis carnibus humanis pasti fuerint, & sic semen eorū sit ex alienis carnibus generatum, resurget semen in eo qui natus est ex semine, & loco eius supplebitur aliunde ei cuius carnes comestæ sunt. Dicitur tertiò, quòd si aliquid materialiter in pluribus hominibus fuit, resurget in eo ad cuius perfectionē magis pertinebat. Vnde si in vno fuit sicut radicale semen, id est, sicut semen ex quo genitus est, in alio verò sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo qui ex eo sicut ex semine est generatus. Si verò in vno fuit vt pertinens ad perfectionē individui, in alio verò vt ad perfectionem speciei deputatū, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui: vnde semen resurget in genito, & costa Adæ in Eua. Si autē secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroque, resurget in eo in quo primitus fuit. De hac materia vide etiā apud sanctum Thomā in quarto, dist. 44. Ad sextam obiectionem dicitur, quòd resurrectio naturalis est quantum ad finem, inquantum naturale est animæ esse corpori vnitam, non autem quantum ad principium actiuum.

Resurrectio erit naturalis quā tum ad finem, supernaturalis tamen per agentem.

ADVERTE quòd naturalis dicitur esse resurrectio quantum ad finem, quia terminatur ad vnionem animæ & corporis, quæ quidem vnio est secundum naturalem animæ inclinationem, & absolutè loquendo nata est etiā ab agente naturali vniri corpori, vt superius dicebatur: licet facta hac suppositione quòd sit per mortem separata à corpore, nō possit iterum materiæ virtute naturalis agētis vniri, propter quod dicitur resurrectio supernaturalis esse ex parte agentis. Ad vltimam obiectionem dicitur quòd quia filius propter hoc naturam humanam assumpsit vt eam repararet: ideo quod est defectus naturæ, in omnibus reparabitur: & sic omnes à morte redibunt ad vitam: sed defectus personæ nō reparabitur nisi in his qui Christo adhæserunt, vel credendo in ipsum, vel per fidei sacramentum.

Ex his vult negare Sanc. Tho. illam cōsequentiam: Per Christum liberamur à culpa & à morte, qui est effectus peccati: ergo illi soli sunt à morte liberandi per resurrectionem, qui fuerunt participes mysteriorum Dei, quibus liberentur à culpa.

SED circa hanc responsionem duplex occurrit dubium. Vnum est, quia consequentia quæ negatur, nō videtur bene negari. Nam si mors est effectus peccati, non videtur esse liberandus à morte, nisi qui à culpa liberatur, cùm effectus non videatur remouēdus nisi remoueatur causa ad quam necessariò consequitur. Si ergo per Christum homo liberatur à morte, ille solus videtur liberandus, qui etiam liberatur à culpa.

Defectus naturæ reparabitur in omnibus

Alterum est, quia non videtur verum quòd defectus naturæ in omnibus reparabitur, quia multi cum originali peccato decedunt, à quo nunquam liberabuntur, cuius signum est, quòd in perpetuum diuina visione priuabuntur.

A D primum dicitur ex doctrina sancti Thomæ quarto, dist. 43. q. 1. arti. 1. q. 2. ad quartum, quòd pœna peccati originalis est mori aliquando, non autem morte in perpetuum detineri: ideo qui moriuntur in peccato originali, moriendo exoluerunt pœnam illi peccato debitam: possunt tamen resurgere non obstante culpa originali propter cōformitatem ad Christum in naturalibus. Vnde argumentum supponit falsum, scilicet quòd perpetua detentio à morte sit effectus culpæ originalis eam necessariò concomitans. Ad secundū dicitur (vt patet cap. sequenti) quòd propositio S. Tho. intelligitur de defectu naturæ habēte rationem pœnæ concomitantis peccatum, non autē de effectu habente rationē culpæ, cuiusmodi est originale peccatum, quod est peccatum & naturæ & personæ, inquātum est pars naturæ. sic enim aliquo modo est volitum à persona & homine singulari, vt superius dicebatur. Vnde ratio nulla est.

patientur.

2 Præterea, illud quod est in perpetuum duraturum, non est destructum. si igitur homines resurgētes adhuc iterum morientur, vt sic mors in perpetuum duret: nullo modo mors per mortem Christi destructa est: est autem destructa nunc quidē in causa, quod Dominus per Osee prædixerat dicens, Ero mors tua ò mors. Osee 13. Vltimò autem destruetur in actu, secundum illud, Nouissimè inimica destruetur mors, 1. Corinth. 15. Est igitur secundum fidem ecclesiæ hoc tenendum, quòd resurgentes non iterum morientur.

3 Adhuc, effectus similatur suæ causæ: resurrectio autem Christi causa est futuræ resurrectionis, vt dictum est. sic autem resurrexit Christus, vt non vlterius moreretur: secundum illud Rom. 6. Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur. Homines igitur sic resurgent vt vlterius non moriantur.

4 Ampl. si homines resurgētes iterum moriantur: aut iterū ab illa morte iteratò resurgent, aut non. si non resurgēt, remanebunt perpetuò animæ separatæ: quod est inconueniens, vt suprà dictum est: ad quod euitandum ponuntur post resurgere. vel si post secundam mortem non resurgant, nulla erit causa quare post primā resurgant. si autē post secundam mortē iteratò resurgēt, aut resurgent iterū morituri, aut non. si non iterū morituri, eadē ratione hoc erit ponendum & in prima resurrectione. si verò iterum morituri, procedet in infinitū alternatio mortis & vitæ in eodē subiecto. quod videtur inconueniens. oportet enim quòd intertio Dei suscitantis ad aliquid determinatū feratur: ipsa autem mortis & vitæ alternatio successiua, est quasi quædā trāsmutatio, quæ finis esse non potest. est enim contra rationē motus quòd sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

5 Præterea, intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatē fertur. Omnis enim naturæ inferioris actio ad generationē ordinatur: cuius quidē finis est vt conseruetur esse perpetuū speciei: vnde natura nō intendit hoc individuum sicut vltimū finem, sed speciei conseruationem in ipso: & hoc habet natura inquantū agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis. vnde etiā finis generationis esse ponitur à Philosopho vt generata participēt esse diuinum secundum perpetuitatē. multò igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit: resurrectio autē non ordinatur ad perpetuitatem speciei: hæc enim per generationem poterat cōseruari: oportet igitur quòd ordinetur ad perpetuitatē individui, non autē secundum animam tantùm: hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem: ergo secundum compositum. homo igitur resurgens perpetuò viuet.

6 Adhuc, anima & corpus diuerso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, & resurrectionem eiusdem. Nam secundū generationem primam creatio animæ sequitur generationem corporis. præparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit. in resurrectione autem corpus animæ præexistenti coaptabitur. prima autem vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quòd per mortē priuatur vita. vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur, erit perpetua secundū conditionem incorruptibilis animæ.

7 Item, si in infinitum succedant sibi in eodem vita & mors, ipsa alternatio vitæ & mortis habebit speciem circulationis cuiusdam: omnis autem circulatio in rebus generabilibus & corruptibilibus à prima circulatione incorruptibilium corporum causatur; nam prima

Quòd homines resurgent immortales.

Caput 82.

EX quo etiam patet quòd in futura resurrectione homines non sic resurgent, vt sint iterum morituri. Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proueniens: Christus autem merito suæ passionis naturæ defectus reparauit, qui in ipsum ex peccato prouenerunt. Vt enim dicit Apostol. Romanorum quinto, Non sicut delictū, ita & donum. Si enim vnius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abūdauit. Ex quo habetur quòd efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quàm peccatum Adæ ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent à morte liberati, mortem vlterius non

circulatio in motu locali inuenitur: & secundum eius similitudinem ad motus alios deriuatur. cauſabitur igitur alternatio mortis & vitæ à corpore cœlesti quod esse nõ potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam, facultatem actionis naturæ excedit. non igitur est ponẽda huiusmodi alternatio mortis & vitæ: nec per consequens quòd resurgentia corpora moriantur.

8 Amplius, quæcunque succedũt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus. omnia autẽ huiusmodi, subiecta sunt motui cœli, quem tempus consequitur: anima autẽ separata non est subiecta motui cœli: quia excedit totam naturam corporalẽ. alternatio igitur separationis eius, & vnionis ad corpus, non subiacet motui cœli. non igitur est talis circulatio in alternatione mortis & vitæ, qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. resurgent igitur de cætero nõ morituri. Hinc est quod dicitur Isaiæ vigesimoquinto: Præcipitabit Dominus mortem in sempiternum. & Apocalypsis vigesimoprimo: Mors vltrà nõ erit. Per hoc autẽ excluditur error quorundam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum temporaliúmque rerum volumina repeti: verbi gratia, sicut in isto seculo Plato philosophus in vrbe Athenienſi & in eadem schola quæ Academia dicta est, discipulos docuit: ita per innumerabilia retro secula multis quidem prolixis interuallis, sed tamẽ certis & idem Plato, & eadem ciuitas, & eadem schola, iisdémque discipuli repetiti, & per innumerabilia demum secula repetẽdi sunt, vt Augustinus introducit in duodecimo de ciuitate Dei *. Ad quod (vt ipse ibidem dicit) quidã referre volunt illud quod dicitur Ecclesiastæ primo: Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. nihil sub sole nouum: nec valet quisquã dicere, ecce hoc recens est. iam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos. Quod quidem non sic intelligendum est, quòd eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, vt Augustinus ibidem soluit: & Aristoteles in fine de generatione hoc ipsum docuit contra prædictam sectam loquens.

*Cap. 3.

Super cap. 82.

DOSTQVAM ostendit sanctus Thomas corporum resurrectionem esse futuram, consequenter de qualitate resurgentium determinat. Circa hoc duo facit. Primò ostendit qualitatẽ hominum resurgentium. Secundò, qualitatẽ partium ipsorum, cap. 84. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò infert quoddam corollarium, cap. sequenti.

Quantum ad primum ponit tres conclusiones. Prima est in hoc capite, & est, quòd homines in futura resurrectione non resurgent iterum morituri, sed immortales. Ex qua vnum corollarium in sequenti capite infert.

ARGVITVR autem primò sic ad conclusionẽ: Necessitas moriẽdi est defectus in humanam naturã ex peccato proueniens: sed huiusmodi defectus Christus merito suæ passionis reparauit: ergo qui per meritum Christi resurgent à morte liberati, mortem vlterius non patientur. Probatur minor authoritate Apostoli Romanorum quinto, volẽtis quòd efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quàm peccatum Adæ ad inducendum. Secundò, si homines resurgentes iterũ moriuntur, vt sic mors in perpetuum duret: non est mors per mortem Christi destructa, quia quod est in perpetuum duraturum, non est destructum. sed hoc est falsum, quia nunc est destructa in causa: id quod Dominus Osee decimotertio prædixerat. Vltimò autem destruetur in actu, secundum illud 1. ad Corinth. decimoquinto: Nouissimè &c. ergo &c. Tertiò, Christus resurrexit non iterum moriturus, vt dicitur ad Romanos sexto, ergo &c. Probatur consequentia, quia resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis: effectus autem suæ causæ assimilatur.

ADVERTENDVM, quòd ista ratio procedere videtur ex causalitate causæ exemplaris, non autẽ causæ efficientis. Nã, vt dictum est superius, resurrectio Christi est causa instrumentalis resurrectionis nostræ in genere causæ efficientis: effectum autem non oportet assimilari instrumento: ideo non videtur sequi ex hac causalitate, quòd nostra resurrectio assimiletur resurrectioni Christi, sed quia non solùm est causa efficiens, sed etiã exemplaris, & effectum oportet suo exemplari assimilari. ideo bene sequitur, quòd nostra resurrectio ex ista causalitate resurrectioni Christi assimiletur. Quartò. Si resurgentes iterũ moriantur, aut iterum ab illa morte resurgent, aut nõ, si secundum, remanebunt animæ perpetuò separatæ, quod est inconueniens, vt suprà dictum est. si primum, aut resurgent iterum morituri, aut non: si secundum, eadem ratione hoc ponendũ erit & in prima resurrectione: si secundum, proceder in infinitum alternatio mortis & vitæ in eodem subiecto. hoc autem est inconueniens: quia oportet intentionem Dei resuscitantis ad aliquid determinatum ferri, hæc autem successiua alternatio mortis & vitæ finis esse non potest, cum sit quædam transmutatio quæ in aliud tẽdit, ergo &c.

Resurrectio Christi est causa instrumentalis resurrectionis nostræ.

ADVERTENDVM, quòd hæc ratio procedit ex comparatione actionis diuinæ qua aliquod de genere generabiliũ immediatè à Deo producitur in esse, ad actionẽ naturæ qua individuum eiusdem naturæ per generationem producitur.

SED occurrit dubium. videtur enim quòd Adam in sua prima productione debuit immortalis produci etiam secũdum suã naturam, & non solùm per donum gratuitum: & similiter quòd omnia animalia à Deo immediatè producta debuerint esse perpetua secũdũ individuũ, si ratio hîc assignata tenet. Nã ista sunt à Deo immediatè producta, sicut homines à Deo immediatè resuscitantur. si ergo quia actione diuina quæ tẽdit ad aliquod perpetuum, homines resurgẽt, oportet individuum hominis resurgentis esse perpetuum: eadem ratione & ea quæ dicta sunt oportuit perpetua esse, cuius oppositum constat esse verum.

Respõdetur: quòd alia ratio est de suscitatione hominis post mortem, & alia de creatione Adam & aliorum animalium. nam suscitatio hominis non ordinatur ad hoc vt fiat hominum multiplicatio per generationem, qua esse perpetuum speciei intenditur: sed ad hoc vt ipse homo qui mortuus fuerat, habeat iterũ esse: ideo non intenditur esse perpetuum speciei tantùm per huiusmodi actionem, sed etiam esse perpetuum individui: creatio autem hominis & cæterorum animalium fuit ad hoc vt per generationem multiplicarentur in esse: ideo talis actio ordinabatur ad esse perpetuum, non individui, sed speciei, non quidem simpliciter, sed quousque status generationis permaneret.

Alternatio perpetua mortis & vitæ nõ est intenta à Deo.

Sextò, prima vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur ordinationem corruptibilis corporis in hoc quòd per mortem priuatur vita, ergo & secunda vita erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animæ. consequentia declaratur: quia sicut secundum primam generationem creatio animæ sequitur corporis generationem, ita econtrario in resurrectione corpus animæ præexistenti coaptabitur.

Septimò: si in isto statu succedant sibi in eodem vita & mors: ipsa alternatio mortis & vitæ habebit speciem circulationis cuiusdam, ergo cauſabitur à corpore cælesti. hoc autẽ esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam, facultatem actionis naturæ excedit. ergo non est ponẽda huiusmodi alternatio, ergo &c.

ergo &c. Probatur prima consequentia, quia omnis circulatio in rebus generabilibus & corruptibilibus à prima circulatione corporum incorruptibilium cauſatur.

ADVERTẽ quòd ista ratio procedit secundum considerationem ordinis in rebus creatis inuẽti, qui habet vt omnis mutatio à motu locali orbium cœlestium dependeat: non autem secundum considerationem diuinæ potentiæ. Nam posset diuina potẽtia dictam alternationẽ mortis & vitæ cauſare nulla interueniente cauſalitate corporũ cœlestium. Octauò, anima separata non est subiecta motui cœli, cùm excedat totã naturam corporalem, ergo alternatio separationis eius & vnionis ad corpus non subiacet motui cœli: ergo non est talis circulatio qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia quæcunque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus: omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui cœli, quem tempus consequitur.

aliter comparatur anima ad motum cœli, & aliter corpus. & aliter sepa rata.

ADVERTENDVM primò, quòd aliter comparatur anima ad motum cœli & ad tempus dum est coniuncta corpori, & aliter dum est separata. nam dum est coniuncta, subditur per accidens motui huiusmodi, & quantum ad esse, & quantum ad operari. Quantum ad esse quidem, vt est de mente sancti Thomæ de potentia, q. 3. arti. 10. ad octauum, non simpliciter, sed vt ipsum corpori communicat, quod est subiectum variationi & tempori: & ideo potest à corpore per huiusmodi motum separari. Quantũ verò ad operari, quia indiget in sua operatione viribus sensitiuis quæ organis corporeis sunt affixæ, & ideireo variationi & tempori sunt subiectæ: separata autem à corpore, nullo modo subditur motui cœli: quia nec esse suum tunc alicui rei variabili communicatur, nec in sua operatione vtitur sensuum ministerio: ideo nõ dicit absolutè sanctus Thomas quòd anima non subdatur motui cœli, sed quòd anima separata huic motui non subditur, vt virtute illius iterum possit corpori reuniri. Aduertendum secundò, quòd ea quæ sibi in eodem subiecto succedunt, sunt de numero variabilium: variabilia autem habent determinatum periodum suæ durationis. ideo bene hîc dicitur quòd quæcunque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus. Confirmatur conclusio authoritate Isaiæ 25. & Apocal. 21. Per hoc excluditur error quorundam Gentilium, adductus ab Augustino 12. de ciuitate Dei, credentium eadem temporum temporaliúmque rerum volumina repeti, &c. Ad quod (teste ipso Augustino) quidam referri volunt illud Ecclesiastæ 1. Quid est quod fuit &c. Sed dicitur quòd illud nõ est sic intelligẽdum quasi eadem numero per generationes varias repetantur, sed eadem secundum speciem, vt Augustinus ibidem soluit, & docet Aristoteles in fine libri de generatione.

Quòd in resurrectione non erit vsus ciborum & venereorum.

Caput 83.

EX præmissis autẽ ostenditur quòd apud homines resurgentes non erit venereorum & ciborum vsus. Remota enim vita corruptibili, necesse est remoueri ea quæ corruptibili vitæ deseruiunt. Manifestum est autẽ quòd ciborum vsus corruptibili vitæ deseruit. ad hoc enim cibos assumimus, vt corruptio quæ posset accidere ex cõsumptione naturalis humidi, euitetur. Est etiam in præsenti ciborum vsus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit: quia homines in debita quantitate resurgent, vt ex dictis patet. Similiter cõmixtio maris & fœminæ corruptibili vitæ deseruit: ordinatur enim ad generationẽ: per quã quod perpetuò conseruari non potest secundũ individuum, in specie cõseruatur. ostensum est autẽ quòd resurgentium vita incorruptibilis erit: non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum vsus.

2 Adhuc, vita resurgentium non minus ordinata erit quàm præsens vita, sed magis: quia ad illam homo perueniet solo Deo agente: hanc autem consequitur cooperante natura: sed in hac vita ciborum vsus ordinatur ad aliquem finem. ad hoc enim cibus assumitur, vt per digestionem conuertatur in corpus. si igitur tunc erit ciborum vsus, oportebit quòd ad hoc sit, quòd conuertatur in corpus. cùm ergo à corpore nihil resoluatur, eò quòd corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quòd totum quod conuertitur ex alimento, transeat in augmẽtum: resurget autem homo in debita quantitate, vt suprà dictum est: ergo perueniet ad immoderatã quantitatem. immoderata est enim quantitas, quæ debitam quantitatem excedit.

3 Amplius, homo resurgens in perpetuum viuet. aut igitur semper cibo vtetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. si autem semper cibo vtetur, cùm cibus in corpus cõuersus sit, à quo nihil resoluitur: necesse est quòd augmentum faciat secundũ aliquam dimensionem. oportebit ergo dicere quòd corpus hominis resurgẽtis in infinitum augeatur: quod esse non potest: quia augmentum est motus naturalis: intentio autem virtutis naturalis mouentis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum: quia (vt dicitur in secundo de anima *) omnium natura cõstantium terminus est magnitudinis & augmenti. Si autem non semper cibo vtetur homo resurgens, semper autem viuet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non vtetur: quare hoc à principio faciendum est. non igitur homo resurgens cibo vtetur. Si autem non vtetur cibo, sequitur quòd neque venereorum vsum habebit, ad quẽ requiritur decisio seminis: à corpore autẽ resurgentis semen decidi non poterit, neque ex substãtia eius: tũ quia hoc est contra rationẽ seminis: esset enim semen in corrumpi, & à natura recedens: & sic non posset esse naturalis actionis principium, vt patet per Philosophum in libro de generatione animaliũ: tum etiã quia à substantia illorum corporũ incorruptibilium existẽtium nihil resolui poterit: nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non vtuntur, vt ostensum est. non igitur in resurgentibus erit venereorum vsus.

*2. de anim. 42.

2 Item, venereorum vsus ad generationẽ ordinatur. si igitur post resurrectionem erit venereorum vsus, nisi sit frustrà, sequitur quòd tunc etiam erit hominum generatio sicut & nunc: multi igitur homines erunt post resurrectionẽ, qui ante resurrectionẽ non fuerunt: frustrà igitur tantùm differtur resurrectio mortuorum, vt omnes simul vitã accipiant, qui eandẽ habent naturam.

3 Amplius, si post resurrectionem erit hominum generatio: aut igitur illi qui generabuntur, iterũ corrumpentur, aut incorruptibiles erunt, & immortales. si autem erunt incorruptibiles & immortales, multa incõuenientia sequuntur. Primò quidem, quia oportebit ponere quòd illi homines sine peccato nascantur originali, cùm necessitas moriendi sit pœna consequens peccatum originale: quod est contra Apostolum dicentem Rom. 5. quòd per vnum hominem peccatum in omnes homines pertransiit: & per peccatum mors. Deinde sequitur quòd non omnes indigeant redemptione, quæ est à Christo, si aliqui sine peccato originali & necessitate moriendi nascantur: & sic Christus non erit omnium hominum caput: quod est contra sententiã Apostoli dicẽtis 1. Cor. 15. quòd sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur. Sequitur etiam & aliud inconueniens, vt quorum est similis generatio, non sit simul generationis terminus. homines enim per generationẽ quæ est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. Si autẽ homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt & morientur, si iteratò non resurgunt, sequetur quòd eorum animæ perpetuò remanebunt à corporibus separatæ: quod est inconueniens, cùm sint

Universidad de Deusto
Biblioteca

ciusdem speciei cum animabus hominũ resurgentium. Si autem & ipsi resurgent, debuit & eorum resurrectio ab aliis expectari: vt simul omnibus qui vnam naturam participant, beneficium cõferatur resurrectionis: quod ad naturæ reparationem pertinet, vt ex dictis patet. Et præterea nõ videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendũ, si non omnes expectãtur.

4 Adhuc, si homines resurgentes venereis vtentur & generabunt, aut hoc erit semper, aut nõ semper: si semper, sequetur quòd multiplicatio hominũ erit in infinitum: intentio autẽ naturæ generantis post resurrectionem non poterit esse ad aliũ finem quàm ad multiplicationem hominum. non enim erit ad conseruationẽ speciei per generationem: cùm homines incorruptibiliter sint victuri. sequitur igitur quòd intentio naturæ generantis sit ad infinitũ: quod est impossibile. Si verò non semper generabũt, sed ad aliquod determinatum tempus: post illud igitur tempus non generabunt: quare & à principio hoc eis attribuendum est, vt venereis non vtantur, nec generent. Siquis autem dicat quòd in resurgentibus erit vsus ciborum & venereorum nõ propter conseruationem vel augmentum corporis, neque conseruationem speciei, vel multiplicationẽ hominum, sed propter solam delectationẽ quæ in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in vltima remuneratione desit: Patet quidem multipliciter hoc inconuenienter dici. Primò quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quàm vita nostra, vt suprà dictũ est: in hac autem vita inordinatum & vitiosum est siquis cibis & venereis vratur propter solam delectationẽ, & nõ propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis educandæ. Et hoc rationabiliter: nã delectationes quæ sunt in præmissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis ecõuerso. natura enim ad hoc ordinauit delectationes in istis actibus, ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturæ desisterent: quod cõtingeret, nisi delectatione prouocarentur. Est ergo ordo præposterus & indecens, si operationes propter solas delectationes exercẽtur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

2 Adhuc, vita resurgentium ad conseruandam perfectam beatitudinem ordinatur: perfecta autem beatitudo & felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quæ sunt delectationes ciborum & venereorum, vt in tertio libro * ostensum est: non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse. *Cap.27.

3 Amplius, actus virtutum ordinantur ab beatitudinem sicut ad finem. si igitur in statu futuræ beatitudinis essent delectationes ciborum & venereorum quasi ad beatitudinem pertinẽtes, sequeretur quòd in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliqualiter delectationes prædictæ; quod rationem temperantiæ excludit. est enim contra temperantiæ rationem, vt aliquis à delectationibus nunc abstineat, vt postmodum eis frui magis possit. redderetur igitur omnis castitas impudica: & omnis abstinentia gulosa. Si verò prædictæ delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, vt oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt: hoc esse nõ potest, quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Prædictæ autem delectationes si erunt propter alterum, non enim erunt propter actiones ordinatas ad finẽ naturæ, vt iam ostẽsum est. relinquitur igitur quòd erunt propter seipsas. omne autem quod est huiusmodi, vel est beatitudo, vel pars beatitudinis. oportet igitur si delectationes prædictæ in vita resurgentium erunt, quòd ad beatitudinẽ eorum pertineãt: quod esse non potest: vt ostensum est. nullo igitur modo huiusmodi delectationes erunt in tura vita.

2 Præterea, ridiculũ videtur delectationes quærere corporales (in quibus nobiscũ animalia bruta cõmunicant) vbi expectãtur delectationes altissimæ, in quib* cũ angelis cõmunicamus, quæ erũt in Dei visione, quæ nobis & angelis erit cõmunis, vt in tertio libro * est ostensum: ni si fortè quis dicere velit beatitudinẽ angelorũ esse imperfectã, quia desunt eis delectationes brutorũ: quod est omnino absurdũ. Hinc est quòd Dominus dicit Mat. 22. quòd in resurrectione neque nubẽt, neque nubẽtur, sed erũt sicut angeli Dei. Per hoc autẽ excluditur error Iudæorũ & Saracenorum, qui ponunt quòd in resurrectione homines cibis & venereis vtentur sicut & nunc. Quos etiam quidã Christiani hæretici sunt sequuti, qui ponentes regnum Christi futurũ in terris terrenum per mille annos, in ipso spacio temporis dicũt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissimè carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus aut potus, vt nõ solùm nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. nullo autẽ modo ista possunt nisi à carnalibus credi. Hi autẽ qui spirituales sunt, istos ista credẽtes Chiliastas appellãt Græco vocabulo: quod verbũ è verbo exprimẽtes nos possumus millenarios nuncupare, vt Augustinus dicit vigesimo de ciuitate Dei. *Cap.7. Sunt autẽ quædam quæ huic opinioni suffragari videntur. Et primò quidem, quia Adã ante peccatũ vitã habuit immortalem: & tamẽ cibis & venereis vti potuit in illo statu, quũ ante peccatum illi sit dictũ: Crescite & multiplicamini. & iterum: De omni ligno quod est in paradiso, comedes. Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse & bibisse. Dicitur enim Lucæ vltimo, quòd cùm manducassent coram discipulis, sumens reliquias dedit eis. Et Actuum decimo dicit Petrus: Hunc, scilicet Iesum, Deus suscitauit tertia die, & dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo, nobis, qui manducauimus & bibimus cum illo postquam resurrexit à mortuis. Sunt etiam quædam authoritates quæ ciborum vsum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim Isaiæ vigesimoquinto: Facit Dominus exercituum omnibus populis in mõte hoc conuiuium pinguium medullatorum vindemiæ defæcatæ: & quòd intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: Præcipitabit mortem in sempiternum: & auferet Dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie. Dicitur etiã Isaiæ 65. Ecce serui mei comedent, & vos esurietis; ecce serui mei bibent, & vos sitietis. & quòd hoc referendum sit ad statum futuræ vitæ, patet ex eo quod postea subditur: Ecce ego creabo cælum nouum, & terram nouam, &c. Dominus etiam dicit Matthæi vigesimosexto: Non bibam amodo de hoc genimine vitis vsque ad diem illum, quum illud bibam vobiscum nouum in regno patris mei. & Lucæ vigesimosecundo dicit: Ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo. Et Apocal. etiam 22. dicitur quòd ex vtraque parte fluminis quod erit in ciuitate beatorum, erit lignum vitæ, afferens fructus duodecim. & 20. dicitur, Vidi animas decollatorum propter testamentum Iesu: & vixerunt & regnauerunt cũ Christo mille annis. cæteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. Ex quibus omnibus prædictorum hæreticorum opinio confirmari videtur.

Hæc

Hæc autem non difficile est soluere. Quod enim primò obiicitur de Adam, efficaciam non habet. Adã enim perfectionem quandam habuit personalem, nondum tamẽ erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere institutus. ergo fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis: & ideo oportuit quòd generaret ad multiplicationem humani generis, & per consequens quòd ciboris vteretur. sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perueniente, numero electorum iam completo: & ideo generatio locũ non habebit, nec alimenti vsus: propter quod & alia erit immortalitas & incorruptio resurgentiũ, & alia quæ fuit in Adam. resurgentes enim sic immortales erunt & incorruptibiles, vt mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolui. Adam autem sic fuit immortalis, vt posset non mori si non peccaret: & posset mori si peccaret: & eius immortalitas sic conseruari poterat: nõ quòd nihil resolueretur ab eius corpore: sed vt contra resolutionem humidi naturalis ei subueniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perueniret. De Christo autem dicendum est quòd post resurrectionẽ comedit, non propter necessitatẽ, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem: vnde cibus ille non fuit conuersus in carnem, sed resolutus in præsentem materiam. hæc autẽ causa comedendi non erit in resurrectione cõmuni. Authoritates verò quæ ciborũ vsum post resurrectionẽ repromittere videntur, spiritualiter intelligẽdæ sunt. Proponit enim nobis diuina scrip. intelligibilia sub similitudine sensibilium, vt animus noster ex his quæ nouit discat incognita amare: & secundum hunc modum delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per vsum ciborum in sacra scriptura consueuit designari, secundum illud Prouerbiorum nono, quod de sapientia dicitur: Miscuit vinum, & proposuit mensam suam. Et in sapientibus loquuta est: Venite, comedite panem meum, & bibite vinum quod miscui vobis. Et Ecclesiastici decimoquinto dicitur: Cibabit illum Dominus pane vitæ & intellectus, aqua sapientiæ salutaris potabit illum. De ipsa etiam sapientia dicitur Prouerbiorum tertio: Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam: & qui tenuerit eam, beatus. Non igitur prædictæ authoritates cogunt dicere quòd resurgentes cibis vtantur: hoc tamen quod propositum est de verbis Domini quæ habentur Matthæi vigesimosexto, potest & aliter intelligi, vt referatur ad hoc quòd ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, & bibit, nouum quidem vinum, id est, nouo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demõstrationem: & dicit, in regno patris mei: quia in resurrectione CHRISTI regnum immortalitatis demonstrari incepit. Quod verò in Apocalypsi dicitur de mille annis, & prima resurrectione martyrum, intelligendum est quòd prima resurrectio est animarum, prout à peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli Ephesiorũ quinto: Exurge à mortuis, & illuminabit te CHRISTVS. Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiæ in quo martyres regnãt cum CHRISTO, & alij sancti, tam in præsenti Ecclesia, quæ regnum Dei dicitur, quàm etiam in cælesti patria quantum ad animas. millenarius enim numerus perfectionẽ significat, quia est numerus cubicus, id est, figura solida: & radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. sic ergo manifestum fit quòd resurgentes non vacabunt cibis & potibus, neque venereis actibus. Ex quo vltimo haberi potest, quòd omnes occupationes actiuæ vitæ cessabunt quæ ordinari videntur ad vsum ciborum & venereorum, & ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. sola ergo occupatio contemplatiuæ vitæ in resurgentibus remanebit: propter quod Lucæ decimo dicitur de Maria contemplante, quòd optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Inde est etiam quod dicitur Iob cap. septimo: Qui descenderit ad inferos, non ascendet, nec reuertetur vltrà in domum suam: neque cognoscet eum amplius locus eius. in quibus verbis talem resurrectionem Iob negat qualem quidam posuerunt, dicentes quòd post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet: vt scilicet ædificet domos, & alia huiusmodi exerceat officia.

Super cap. 83.

EX prædicta conclusione infert san. Tho. corollariè quòd apud homines resurgentes non erit venereorum & ciborum vsus. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò errorem excludit. Tertiò infert quoddam corollarium.

Quantum ad primum arguitur primò sic. Ciborum vsus corruptibili vitæ deseruit, & similiter commixtio maris & fœminæ, ille quidem vt corruptio quæ posset accidere ex consumptione naturalis humidi, euitetur, & vt sit debitum augmentum: iste autem inquantum ordinatur ad generationem, per quam quod perpetuò conseruari non potest secundum individuum, in specie conseruatur: ergo non erit in resurgentibus. probatur consequentia: quia remota vita corruptibili, necesse est remoueri ea quæ corruptibili vitæ deseruiunt. resurgentium autem vita incorruptibilis erit. Secundò, si tunc erit ciborum vsus, oportebit quòd ad hoc fit vt conuertatur in corpus, ergo perueniet homo ad immoderatam quãtitatem: hoc est falsum: quia homo resurget in debita quantitate, ergo &c. probatur antecedens: quia vita resurgentium non erit minus ordinata quàm præsens vita, sed magis. in hac autem vita ciborum vsus ordinatur ad hoc vt cibus per digestionem conuertatur in corpus. consequẽtia verò probatur: quia tunc à corpore nihil resoluetur, eò quòd erit incorruptibile, & ideo tantum quod conuertitur ex alimento transiret in augmentum.

Tertiò, aut homo resurgens semper vtetur cibo, aut non semper, si primum, cum cibus in corpus conuersus à quo nihil resoluitur, augmentum secundum aliquam dimensionem faciat, corpus hominis in infinitum augebitur: hoc autem non potest esse, quia augmentum est motus naturalis, naturæ autem intentio nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum, vt dicitur secundo de anima. Si secundum, ergo erit aliquod tempus in quo homo semper viuens non vtetur cibo: ergo & hoc à principio faciendum est.

EX HOC vlterius sequitur, quòd neque etiam venereorum vsus erit. probatur, quia à corpore resurgentis semen decidi non poterit, neque inquam ex substantia eius, tum quia hoc est contra naturam seminis: quia esset corruptum, & à natura recedens, & sic non posset esse naturalis actionis principium, vt patet per philosophum in libro de generatione animalium: tum quia à subiecto corporum incorruptibilium nihil resolui poterit: neque etiam ex superfluo alimenti, si resurgentes cibis non vtantur, ergo &c.

ADVERTENDVM, vt in primo physicorum declarauimus, quòd ista propositio quã assumit sanctus Thomas, scilicet intentio virtutis naturalis mouentis semper est ad aliquid certum, habet veritatem tam de intentione naturæ specificæ, quàm de intentione naturæ individuæ. est enim aliquis terminus magnitudinis in specie humana vltra quem species humana saluari non posset. nam possit dari maximus homo, ita quòd ipso non potest in natura humana maior esse: similiter est aliquis terminus magnitudinis cuiuslibet individui, vltra quem virtute propriæ formæ non potest extendi. sed licet propositio tam in specie quàm in individuo habeat veritatem, hic tamẽ sumitur secundum quòd de individua virtute verificatur, quia hoc ad propositum ad quod inducitur sufficit.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina sancti Thomæ prima parte, artic. vltim. quòd nomine seminis non potest accipi id quod iam conuersum est in substantiam membrorum per quandam resolutionem: quia si non retineret naturam eius à quo resoluitur, tunc recederet à natura gene-

rantis quasi in via corruptionis existens: & tunc non haberet virtutem conuertendi aliud in similem naturam. si verò naturam eius, à quo resoluitur retineret, tunc esset contractum ad determinatum partem, & non haberet virtutem mouendi ad naturam totius. Vnde cùm arguit sanctus Thomas semen non posse decidi ex substantia corporis, quia esset corruptum, & à natura recedens, & sic non posset esse principium actionis naturalis: sic intelligendum est, quòd scilicet semen decisum aut esset in via corruptionis, vtpote si non plenè & completè recessisset à natura eius à quo decidit: sed esset in ipso recessu, aut esset corruptum, videlicet si plenè ab illa natura recessisset, & vtroq; modo nõ posset esse naturalis actionis principiũ, illius scilicet actionis qua aliud conuertitur in naturam similem illi à qua semen dicitur. quod enim ab aliqua natura per corruptionem recedit, non habet virtutem similem naturam inducendi, cùm amittat formã quæ est principium similem naturam inducendi.

Quartò, si erit venereorum vsus, erit etiam hominum generatio, sicut & nunc, quia talis vsus ad generationem ordinatur: ergo & erunt multi homines post resurrectionem qui ante non fuerunt. ergo frustrà tantùm differtur resurrectio mortuorum, vt omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

CIRCA vltimam consequentiam aduertendum est quòd supponit sanctus Thomas rationem doctorum, quare tantùm differtur resurrectio, hanc scilicet vt omnes homines simul vitã accipiant per resurrectionem. tunc enim patet ob hanc rationẽ frustrà differri resurrectionem, si post resurrectionem erit generatio. nam manifestum est si homines alij post resurrectionem futuri sunt qui antea non fuerunt, quòd non simul omnes naturam humanã habentes, vitam simul per resurrectionẽ habebũt.

Quintò, si post resurrectionem erit hominum generatio, aut illi qui generabuntur, iterum corrumpentur, aut non. si secundã, tunc oportebit ponere illos homines sine peccato originali nasci, quum necessitas moriendi sit pœna peccatum originale consequens, scilicet in prima hominis natiuitate. Hoc autem est contra Apostolum, Romanorum quinto. Sequitur vlterius quòd non omnes indigent redemptione, quæ est à Christo: & sic Christus non erit omnium caput, contra sententiam Apostoli, primæ Corinthiorum decimoquinto. Sequitur etiam quòd quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus: quia nunc homines per generationem corruptibilem vitam consequuntur, tunc autem immortalem. Hoc autem est inconueniens. si verò primum, si iteratò non resurgent, tunc eorum animæ remanebunt perpetuò à corpore separatæ: quod est inconueniens. si autem & ipsi resurgent, debuit & eorum resurrectio ab aliis expectari, tum vt simul omnibus vnam naturam participantibus resurrectionis beneficium conferatur: tum quia non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur. Sextò, si homines resurgentes venereis vtentur & generabunt, aut hoc erit semper, aut non semper, sed ad aliquod determinatum tempus. si primum, ergo generatio hominum erit in infinitum: ergo intentio naturæ generantis erit ad infinitum, quod est impossibile. Probatur secunda consequen. quia tunc intentio naturæ generantis non poterit esse ad alium finem quàm ad hominum multiplicationem. non enim erit ad conseruationem speciei per generationem, quum homines incorruptibiliter sint victuri. si autem secundum, igitur post illud tempus non generabunt, ergo & hoc à principio eis tribuendum est, vt venereis non vtantur, nec generent.

ATTENDENDVM est quòd ista ratio procedit ex suppositione hac quòd post resurrectionem non erit amplius corruptionis status, sed incorruptionis: quod constat ex eo, quòd tunc non erit motus corporum cælestium à quo omnes alij motus dependent. ideo assumit quòd post resurrectionem homines incorruptibiliter sunt victuri. illam autem suppositionem videntur etiam illi contra quos arguit concedere, ideo ex illa contra ipsos procedit. Si ad omnes adductas rationes dicatur, quòd in resurgentibus erit vsus ciborum & venereorum propter solam delectationem quæ in his actibus consistit, ne aliqua delectatio hominibus in vltima remuneratione desit: quòd hoc inconuenienter dicatur, ostenditur multipliciter: primò sic: In hac vita inordinatum & vitiosum est si quis cibis & venereis vtatur propter solam delectationem, ergo hoc in resurgentibus non erit. Probatur consequentia, quia vita resurgentium ordinatior erit quàm nostra. Antecedens verò probatur, quia quum delectationes quæ in præmissis actionibus sunt, non sint fines actionum, sed magis econuerso, vtpote ordinatæ à natura, ne animalia propter laborem alijs istis actibus naturæ necessariis desisterent, ordo præposterus & indecens est, si operationes propter solas delectationes exercentur. Secundò, perfecta beatitudo & felicitas hominis non consistit in huiusmodi delectationibus corporalibus, ergo, &c. Probatur consequentia, quia vita resurgentium ad conseruandam perfectam beatitudinem ordinatur.

Tertiò, aut huiusmodi delectationes in statu futuræ beatitudinis sunt, tanquam ad beatitudinem pertinentes, aut non. non primum, quia tunc essent aliqualiter in intentione eorũ qui virtuosa agunt, quum actus virtutum ad beatitudinem ordinetur sicut ad finem. Hoc autem rationem temperantiæ excludit, contra quam est quòd quis à delectationibus nũc abstineat, vt post modum iis frui magis possit. sic enim redderetur omnis castitas impudica, & omnis abstinentia gulosa. Non etiam secundum, quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. delectationes autẽ huiusmodi non erunt propter alterum, quia non propter actiones ordinatas ad finem naturæ, ergo erunt propter se: omne autem huiusmodi vel est beatitudo, vel pars beatitudinis, ergo &c. Quartò, ridiculum videtur quærere delectationes corporales in quibus nobiscum bruta communicãt, vbi expectantur delectationes altissimæ nobis & angelis cõmunes: misi forte quis dicat beatitudinem angelorũ esse imperfectam, quia delectationibus brutorum careut, quod est omnino absurdum, ergo &c.

Confirmatur authoritate Domini dicentis Matthæi 22. quòd in resurrectione neque nubent neque nubentur.

De ordine delectationis ad operationem.

ADVERTENDVM est, quũ dicitur delectationes eiborum & venereorum non esse propter se, sed propter operationes, quod aliud est dicere delectationes esse propter operationes, & aliud ipsas quæri propter operationes. Nam ipsas esse propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundum vtrumque institutionem ab authore naturæ, & secundum naturæ intentionem. Deus enim qui naturam instituit, ordinauit præ dictas operationes ad conseruationem individui & speciei; illis autem operationibus addidit delectationes, vt ex harum appetitu huiusmodi operationibus animalia intenderent, & sic voluit delectationes propter operationes esse. Delectationes autem quæri propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundum quòd terminant actum appetitus: & tunc si comparentur ad appetitum intellectiuum sequẽtem rationem, sic etiam quæruntur delectationes propter dictas operationes quibus cõiunguntur. i. non quæruntur, nisi inquãtum istis operationibus cõiungũtur, quibus homo vacat propter proprij corporis sustentationem, & propter prolem procreandam. si autem ad appetitum sensitiuum comparentur, sic non quæruntur delectationes propter operationes, sed ecõtrario operationes propter delectationes. vt inquit sanctus Thomas prima secundæ, quæstione quarta, articulo secundo, ad secundum. Huius autem ratio est, quia non attingit apprehensio sensitiua ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. illud enim indicat bonum quod est secũdum sensum delectabile. Quod ergo hîc dicitur de delectationibus & operationibus eiborum & venereorum, intelligendum est secundum comparationem ipsorum ad naturæ institutorem, ad ipsãmque naturam, & secundum comparationem ad appetitum intellectiuum, non autem secundum comparationem ad appetitum sensitiuum. Quantum ad secundum excludit sanctus Thomas errorem Iudæorum & Sarracenorũ, & primò ipsum errorem exponit cum suis motiuis, secundò ad eorum motiua respondet. Dicit ergo primò quòd ex prædictis excluditur prædictorum error ponentium quod in resurrectione homines cibis & venereis vtentur, sicut & nunc: quos etiam quidam Christiani hæretici sunt sequuti, ponentes regnum Christi futurum inter ris terrenum per mille annos, quo spacio dicunt eos qui tũc resurrexerint, immoderatissimè carnalibus epulis vacaturos: hos autem viri spirituales Chiliastas appellant, id est, millenarios, vt inquit Augustinus 20. de ciuitate Dei.

Huic errori videtur primò suffragari quòd Adam ante peccatum habuit vitam immortalem, & tamen cibis & venereis tũc vti potuit, vt patet ex scriptura.

Secundò, quia ipse Christus legitur comedisse & bibisse post resurrectionem, vt patet Lucæ vltimo, & Actuũ decimo.

Tertiò, quia videtur hoc resurgentibus promitti, cum dicitur Isaiæ vigesimoquinto: Faciet Dominus exercituũ omnibus populis in monte hoc conuiuium pinguium medullatorum, &c. & 65. Ecce serui mei comedent, & vos esurietis: ecce serui mei bibent, & vos sitietis. Quartò, quia Dominus hoc videtur dicere Matthæi vigesimosexto, & Lucæ vigesimosecundo. Quintò, quia videtur dici Apocalypsis vigesimoprimo.

Vltimò, quia de mille annis videtur dici Apocal. 20.

AD PRIMVM autem horum dicit sanctus Thomas quod non est eadam ratio de Adam & de hominibus resurgentibus, quia quum tunc natura humana nondum esset totaliter perfecta, nõdum multiplicato genere humano institutus fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis: & ideo oportuit vt ad multiplicationem eius generaret, & per consequens vteretur cibis.

In perfe

In perfectione autem resurgentium natura humana totaliter ad suã perfectionem perueniet, numero electorum iam completo: ideo generatio locum non habebit, nec alimentorum vsus.

Dicit secundò, quòd alia erit immortalitas resurgentium, & alia quæ fuit Adam: quia illi nec mori poterunt, nec ex eorum corporibus poterit aliquid resolui. Adam autem potuit non mori si nõ peccaret, & potuit mori si peccaret, poteratque immortalis conseruari, non quòd nihil resolueretur ex eius corpore, sed vt contra resolutionem humidi naturalis ei per ciborum sumptionem subueniri posset ne ad corruptionem perueniret.

Ad secundum dicit, quòd Christus non propter necessitatem comedit, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem: vnde cibus ille non fuit conuersus in carnem, sed in præiacentẽ materiam resolutus, hæc autem causa non erit in resurrectione communi.

ADVERTENDVM primò ex doctrina san. Tho. quarto distinctione quadragesimaquarta quæstione prima, primo artic. tertio quæstione quarta ad primum, quòd Christus dispensatione dicitur post resurrectionem manducasse, inquantum propter prædictam causam intermisit id quod est communiter resurgentium, scilicet non vti cibis: non erit autem necessaria in communi resurrectione demonstratio veritatis resurrectionis: quia omnibus nota erit: ideo nulla erit causa manducationis. Consiliderandum secundò ex doctrina eiusdem 3. q. 55. articulo sexto ad secundum, quòd à Christo postquam resurrexit inducebantur quædam argumenta ad probandam veritatem humanæ naturę, quædam verò ad probandam gloriam resurrectionis. Manducatio ergo inducebatur non ad gloriam resurrectionis comprobandam, sed ad ostendendum quòd secundum veram humanam naturam resurrexerat: ideo bene hic dicitur quòd Christus comedit ad suæ resurrectionis veritatem demonstrandam.

AD authoritates posterius inductas quæ ciborum vsum post resurrectionem repromittere videntur, dicitur primò communiter quòd spiritualiter sunt intelligendæ, vt scilicet delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum per vsum eiborum designetur, iuxta illud Prouerbiorum nono de Sapientia, Miscuit vinũ, & cætera. & Ecclesiastici decimoquinto, Cibabit illum &c. & Prouerbiorum tertio, Lignum vitæ &c. Proponit enim nobis diuina scriptura intelligibilia sub similitudinibus corporalium, vt animus noster ex iis quæ nouit, discat incognita amare.

Dicitur secundò, quòd verba Domini quæ adduenuntur Matthæi vigesimosexto, possunt etiam referri ad hoc quòd ipse post resurrectionem cum discipulis comedit, & bibit nouum vinum, id est nouo modo. scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationẽ. dicit autem in regno meo, quia in eius resurrectione immortalitatis regnum demonstrari incepit. Ad vltimum dicitur primò, quòd prima resurrectio est animarũ, prout à peccatis resurgunt, iuxta illud ad Ephesios quinto, Exurge &c. Dicitur secundò, quòd per mille annos intelligitur totum tempus ecclesiæ in quo martyres & alij sancti regnant cum Christo quantum ad animas, & in præsenti ecclesia quæ regnum Dei dicitur, & in cælesti patria. Nam millenarius numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, & radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem designare.

ADVERTENDVM primò ex Boetio in sua Arithmetica, quòd numerus cubicus dicitur qui resultat ex numero ducto in seipsum bis, & radix eius est ille numerus qui ducitur in seipsum. constat autem quòd millenarius resultat ex numero denario in seipsum bis replicato. Nam decies decem decies faciunt mille. ideo bene dicitur quòd est numerus cubicus, & quòd radix eius est decem.

ADVERTENDVM secundò, vt inquit san. Tho. primo Metaphysicę lec. septima, quòd numerus denarius est perfectus, quia est quasi primus terminus numerorum, & comprehendit in se omnium numerorum naturam, eò quòd omnes alij numeri non sint nisi quædam repetitio denarij: ideo bene hîc dicitur quòd solet perfectionem designare.

Quantum ad tertium ponit san. Tho. hoc corollarium, quòd omnes occupationes actiuæ vitæ in resurrectione cessabunt, & sola occupatio contemplatiuæ vitæ remanebit. probatur, tum quia illæ ordinati videntur ad vsum eiborum & venereorum, & ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. tum quia Lucæ decimo de Maria contemplante dicitur. Optimam partem &c. tum quia Iob septimo dicitur: Qui descendit ad inferos &c.

Quòd corpora resurgentia erunt eiusdem naturæ sicut prius. Cap. 84.

OCCASIONE autẽ præmissorũ quidã circa conditiones resurgentium erranerunt. Quia enim corpus ex contrariis cõpositũ videtur ex necessitate corrũpi: fuerunt aliqui qui dixerũt homines resurgẽtes huiusmodi corpora ex contrariis cõposita non habere: quorũ aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritũ, moti ex eo quod Apostolus dicit 1. Cor. 15. Seminatur corpus animale, surget spirituale. Alij verò ex eodem verbo sunt moti vt dicerent quòd corpora nostra in resurrectione erũt subtilia, & aeri & ventis similia. Nã & spiritus aer dicitur: vt sic spiritualia aerea intelligãtur. Alij verò dixerũt quòd in resurrectione animæ resument corpora non quidem terrena, sed cælestia: occasionẽ accipiẽtes ex eo quod Apostolus dicit 1. Corin. 15. de resurrectione loquens: Sũt corpora cælestia, & corpora terrestria. Quib⁹ omnibus suffragari videtur quod Apostolis ibidẽ dicit, quòd caro & sanguis regnum Dei non possidebunt. & sic videtur quòd corpora resurgentium non habebunt carnem & sanguinem, & per consequens nec aliquos humores.

Sed harum opinionum error manifestè apparet. Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli Philippensium tertio: Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. Christus autem post resurrectionẽ non habuit corpus palpabile, ex carnibus & ossibus cõsistens: quia (vt dicitur Lucæ vltimo) post resurrectionem discipulis dixit: Palpate & videte quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. ergo & alij homines resurgentes corpora palpabilia habebunt ex carnibus & ossibus composita.

2 Adhuc, anima vnitur corpori sicut forma materiæ. omnis autem forma habet determinatam materiam. oportet enim esse proportionem actus & potentiæ. cùm igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quòd habeat eandem materiam secundum speciem. erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem, & ante: & sic oportet quòd sit consistens ex carnibus & ossibus, & aliis huiusmodi partibus.

3 Amplius, cùm in diffinitione rerum naturalium quæ significat essentiam speciei, ponitur materia: necessariũ est quòd variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. homo autem res naturalis est. si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus & ossibus, & huiusmodi partibus, sicut nũc habet: non erit qui resurget, eiusdem speciei: sed dicetur homo tantùm æquiuocè.

4 Item, magis distat ab anima vnius hominis, corpus alterius speciei, quàm corpus humanum alterius hominis: sed anima non potest iteratò vniri corpori alterius hominis, vt in secundo ostensum est. multò igitur minus poterit in resurrectione vniri corpori alterius speciei.

5 Præterea, ad hoc quòd homo idẽ numero resurgat, necessarium est quòd partes eius essentiales sint eædem numero. si igitur corp⁹ hominis resurgentis non erit ex his carnibus & his ossibus ex quibus nũc componitur, non erit homo resurgens idem numero. Has autem omnes falsas opiniones manifestissimè Iob excludit dicens, Rursum circumdabor pelle meã: & in carne meã videbo Deum, quem visurus sum ego ipse, & non alius.

Incōuenientia quæ sequuntur ex prædi. opinione.

Habent autē & singulæ prædictarū opinionū propria inconuenientia. Ponere enim corpus trāsire in spiritū, est omnino impossibile. non enim trāseunt in inuicē nisi quæ in materia cōmunicant: spiritualiū autem & corporaliū nō potest esse cōmunicatio in materia, cùm substātiæ spirituales sint omnino immateriales, vt in 2. lib. *ostēsum est. impossibile est igitur quòd corpus humanū trans eat in substantiā spiritualē. Item, si transeat in substantiā spiritualē corpus humanū, aut transibit in ipsam spiritualē substantiā quæ est anima, aut in aliquam aliā. si in ipsam, tunc post resurrectionē non esset in homine nisi anima, sicut & ante resurrectionē. non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem.

Cap. 44. Secundum.

Tertium. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quòd ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid vnum in natura: quod est omnino impossibile: quia quælibet substantia spiritualis est per se subsistens. Similiter etiam impossibile est quòd corpus hominis resurgentis sit quasi aereum, & ventis simile. oportet enim corpus hominis & cuiuslibet animalis habere determinatam figuram in toto & in partibus. corpus autem habens determinatam figuram, oportet quòd sit in se terminabile: quia figura est quæ termino vel terminis comprehenditur: aer autem non est in se terminabilis, sed solùm termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quòd corpus hominis resurgentis sit aereum, vel ventis simile. Præterea, corpus hominis resurgentis oportet esse tactiuum, quia sine tactu nullum est animal. oportet autem vt resurgens sit animal, si sit homo: corpus autem aereum non potest esse tactiuum, sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, vt sit quodammodo in potentia ad eas, vt Philosophus probat in secundo lib. de anima *. impossibile est igitur quòd corpus hominis resurgentis sit aereum, & si mile ventis. Ex quo etiam apparet quòd non poterit esse corpus cæleste. oportet enim corpus hominis & cuiuslibet animalis esse susceptiuum tangibilium qualitatum, vt iam dictum est. hoc autem corpori cælesti non potest conuenire, quia non est neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque siccum, neque aliquid huiusmodi vel actu vel potentia: vt probatur in primo de cælo *. corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus cæleste. Adhæc, corpora cælestia sunt incorruptibilia, & ita transmutari nō possunt à sua naturali dispositione: naturaliter autem eis debetur figura sphærica, vt probatur in 2. de cælo & mundo *. non est igitur possibile quòd accipiant figuram quæ naturaliter humano corpori debetur, impossibile est igitur quòd corpora resurgentium sint de natura cælestium corporum.

Quartum.

Text. com. 100. 11. Quintum.

Text. com. 15. et in de Sextum.

Tex. cō. 2.

Super cap. 83.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quales futuri sint homines resurgentes, consequenter vult ostendere quales sint resurgentium partes. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit qualia sint resurgentium corpora: secundò quales sint ipsorum animæ ante resurrectionem, capitul. 90. Circa primum duo facit. Primò ostendit qualia sint futura quantum ad naturam: secundò qualia sint futura quantum ad conditiones superadditas naturæ, cap. seq. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Homines resurgentes corpora habebunt palpabilia, ex carnibus & ossibus composita. Circa hanc autem conclusionem duo facit. Primò quosdam errores adducit: secundò illos reprobat. Quantum ad primum, inquit quòd occasione præmissorum quidam circa conditiones resurgentium errauerunt dicentes ipsos corpora ex contrariis composita non habere, quia corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi. Vnde quidam dixerunt illa in spiritum transmutari, moti authoritate Apost. 1. Cor. 15. dicentis: Seminatur &c. Alij verò quòd erunt subtilia, aeri & ventis similia. Alij autem quòd in resurrectione animæ resument corpora non terrena, sed cælestia, moti ex eo quod dicitur loco allegato, Sunt corpora cælestia &c. Et rursus, Caro & sanguis &c. Quantum ad secundum arguit sanctus Thomas contra istos errores: & primò generaliter contra omnes, secundò singulatim contra eorū vnūquemq;. Arguit igitur primò sic: Christus post resurrectionē habuit corpus palpabile ex carnibus & ossibus consistens, vt ostenditur Lucæ vlt. ergo & alij homines resurgentes. Probatur consequentia, quia nostra resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, iuxta illud Phil. 3. Reformabit &c. Secundò, anima est eadem secundum speciem, ergo habebit eandem materiam secundum speciem: ergo erit idem corpus secundum speciem post resurrectionē & ante, ergo &c. probatur prima consequentia, quia anima vnitur corpori sicut forma materiæ, omnis autem forma habet determinatam materiā, cùm oporteat esse proportionem actus & potentiæ. Tertiò, si homo post resurrectionem nō habebit corpus huiusmodi, sicut nūc habet, non erit qui resurgent eiusdem speciei, sed dicetur homo tātùm æquiuocè, quia homo res naturalis est, variata autem materia secundum speciem variatur species rei naturalis, cùm in diffinitione rerum naturaliū ponatur materia. Quartò, anima non potest iteratò vniri corpori alterius hominis, vt in secundo ostēsum est, ergo multò minus poterit vniri corpori alterius speciei. probatur consequentia, quia magis distat ab anima vnius hominis corpus alterius speciei, quam corpus humanū alterius hominis. Quintò, si corpus resurgentis non erit ex his carnibus & his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit idem numero homo resurgens, quia ad hoc necesse est quòd partes eius essentiales sint eædem numero. Confirmatur cōclusio authoritate Iob dicentis: Rursum circundabor, &c. Secundò specialiter arguit contra vnūquemque illorum errorem. Contra primum quidem primò sic: Spiritualium & corporalium non potest esse communicatio in materia: ergo impossibile est vt corpus humanū transeat in substantiam spiritualem. probatur consequentia, quia non transeūt in inuicem nisi quæ in materia communicant. Secundò, aut trāsibit in ipsam animam, aut in aliam substantiam spiritualem. Si in animam, tunc post resurrectionem non erit in homine nisi anima, sicut & ante, ergo non mutabitur conditio hominis post resurrectionem. si in aliam, tunc ex duabus substantiis spiritualibus, cū quælibet substantia spiritualis sit per se subsistens.

Ex duabus substantiis spiritualibus non potest fieri vnum in natura.

ADVERTE quòd sicut in resurrectione ponitur quòd anima reunitur corpori, ita ponitur quòd ex illis vnum efficitur. sicut & ante resurrectionem. si igitur ponamus corpus in resurrectione in substantiam spiritualē conuerti, oportebit dicere quòd anima illi substantiæ spirituali, in quam corpus humanū conuertitur vnitur, & quòd ex illis fit vnum in natura, sicut ex anima & corpore. Ideo bene infert sanctus Thomas quòd sequetur ex duabus substantiis spiritualibus effici vnum in natura.

ADVERTENDVM etiam ex Aristotele nono Metaphysicę quòd ad hoc vt ex duobus fiat vnum per se, necesse est vt vnum se habeat sicut actus, aliud verò sicut potentia. ideo ex duobus quorum quilibet est actus, non potest fieri vnum per se. propterea bene arguit san. Thomas non posse ex duabus substantiis spiritualibus fieri vnum in natura, id est, vnum eius naturale, quia quælibet est per se subsistens, id est, est actus ex se habens esse, non autem ex alio formaliter, & à nullo subiecto secundum suum esse dependet. Contra secundum errorem arguitur primò sic: Aer non est in se terminabilis, sed solùm termino alieno, ergo non est possibile quòd corpus hominis resurgentis sit aereum vel ventis simile. Probatur consequentia, quia oportet corpus hominis & cuiuslibet animalis habere determinatam figuram in toto & in partibus: tale autem oportet vt sit in se terminabile, quum figura sit quæ termino vel terminis comprehenditur. Secundò, corpus aereum non potest esse tactiuum, id est, non potest habere potentiam tactus, sicut nec etiam aliud corpus simplex, cùm tale corpus oporteat esse medium inter qualitates tangibiles, vt sit quodammodo in potentia ad eas, vt dicitur secundo de anima, ergo &c. probatur consequentia, quia corpus hominis resurgentis oportet esse tactiuum, cùm homo sit animal. Contra tertium errorem arguitur primò sic: Corpus cæleste non est susceptiuum qualitatum tangibilium, cùm non sit calidum, neque frigidum, neque aliquid huiusmodi vel actu vel potentia, vt probatur primo de cælo. ergo corpus hominis resurgentis nō erit cæleste, patet consequētia ex dictis. Secundò, corporibus cælestibus naturaliter debetur figura sphærica, vt probatur secūdo cæli: ergo non possunt accipere figuram quæ naturaliter humano corpori debetur, ergo, &c. probatur consequentia, quia illa corpora sunt intransmutabilia, & sic transmutari non possunt à sua naturali dispositione.

Quòd

Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante.

Cap. 85.

Prima va-

VANVIS autem corpora resurgentiū sint futura eiusdē speciei cuius nunc sunt corpora nostra: tamen aliam dispositionē habebunt. Et primò quidem quantum ad hoc, quòd omnia resurgētium corpora tam bonorum quàm malorum, incorruptibilia erunt: cuius quidem ratio triplex est. Vna quidem sumitur ex fine resurrectionis. ad hoc enim resurgent tā boni quàm mali, vt etiam in propriis corporibus præmium consequantur per pœnam pro his quæ gesserunt dum vixerūt in corpore. præmium autem bonorū quod est fœlicitas, erit perpetuū: similiter etiam peccato mortali debetur pœna perpetua, quorum vtrūque patet ex his quæ in tertio lib. *determinata sunt. Oportet igitur quòd vtrinque corpus incorruptibile recipiatur. Alia ratio potest sumi à causa formali resurgentium, quæ est anima. Dictum est enim suprà, quòd ne anima in perpetuū remaneat à corpore separata, iteratò per resurrectionē corpus resumet. quia igitur in hoc perfectioni animæ prouidetur quòd corpus recipiat: conueniens erit vt corpus secundum quòd competit animæ disponatur. est autem anima incorruptibilis, vnde & corpus ei incorruptibile reddetur.

Cap. 144 tium.

Tertia verò ratio sumi potest ex causa actiua resurrectionis. Deus enim qui corpora iam corrupta reparabit ad vitā, multò fortius hoc corporibus præstare poterit, vt recuperata vita in eis perpetuò conseruetur. In cuius rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cùm voluit, à corruptione seruauit illæsa: sicut corpora trium puerorum in fornace. Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur: ita quòd anima in ipsum perfectè dominabitur quantum ad hoc quòd ipsum viuificet: nec talis communicatio vitæ à quocunque alio poterit impediri. Vnde & Apostolus dicit 1. Cor. 15. Oportet corruptibile hoc induere in corruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem. non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit: quòd aliud corpus incorruptibile resumat, vt prædictæ opiniones posuerunt: sed quia hoc ipsum quod non est corruptibile, incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt: quòd in statu resurgentium corruptio tolletur carnis & sanguinis: substantia tamen carnis & sanguinis remanente: vnde subiungit, neque corruptio incorruptelam possidebit.

Super cap. 85.

POSTQVAM ostēdit sanctus Thomas corpora resurgentium futura esse eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, consequenter ostendit quòd futura sunt alterius conditionis superadditæ naturæ. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit conditionem corporum tam bonorum quàm malorum. Secundò particulariter conditionem corporum beatorum, capit. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit omnia humana corpora futura incorruptibilia. Secundò ostendit quomodo sit huiusmodi incorruptibilitas intelligenda.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Omnia resurgentium corpora tam bonorum quàm malorum incorruptibilia erunt. Probatur primò ex fine resurrectionis, præmium bonorum & pœna malorum erunt perpetua, vt patet ex his quæ in tertio determinata sunt, ergo oportet vt vtrunque in corpus incorruptibile recipiatur. Probatur consequentia, quia ad hoc resurgent tam boni quàm mali, vt etiam in propriis corporibus præmium consequantur vel pœnam pro his quæ gesserunt dum vixerūt in corpore. Secundò probatur ex causa formali eius gentium: Anima iteratò per resurrectionem corpus resumet. ne in perpetuum remaneat à corpore separata, ergo cōueniens est vt corpus secundum quòd conuenit animæ disponatur, ergo quòd sit incorruptibile. probatur prima consequentia, quia in illo perfectioni animæ prouidetur. Secunda verò, quia anima est incorruptibilis.

Cōuenienter datum est hominem suam ex vnione ad corpus requiescere, sicut posteā cum est in statu separata.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. eadem ratione concluderetur quòd principio debebat anima corpori incorruptibili vniri, cum ita tunc esset incorruptibilis, & ita perfectio nem suam ex vnione ad corpus requireret, sicut posteā cum est in statu separata. Respondetur, quod aliter loquendum est de institutione naturæ à Deo, & aliter de reparatione ad vitam per resurrectionem. In prima enim institutione naturæ conueniēs fuit vt *in aliquo* Deus vnicuique daret quod sibi secundū naturam conueniebat: & quia naturæ animæ intellectiuæ quam oportet cognitionē ex *in resurre-* sensibilibus accipere, conueniebat vt haberet corpus ex contra *ctione* riis compositum, ad quod ex necessitate materiæ sequitur vt sit *incorrupti-* corruptibile, conueniens fuit vt sibi daretur corpus per naturā *bile.* corruptibile: quod etiam etsi per gratiā factum esset aliquo modo incorruptibile, omnino tamen incorruptibile non esset, sed posset ad corruptibilitatem ex peccato hominis deuenire. in resurrectione autem per quam prouideretur ne anima sua specifica perfectione perpetuò priuetur, conuenit vt sibi incorruptibile corpus aptetur, ne iterum ad illam imperfectionem deueniat, propter quam tollendam corpori reuniturus. Tertiò probatur ex causa actiua resurrectionis. Deus corpora corrupta reparabit ad vitam, ergo multo fortius hoc illis præstare poterit vt recuperata vita in eis perpetuò conseruetur. Confirmatur hoc exemplo, quia etiam corpora corruptibilia, cum voluit, à corruptione seruauit illæsa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Quantum ad secundum ostendit san. Th. qualis sit ista incorruptibilitas, & ait quòd intelligenda est sic, quòd hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur, ita quòd anima in ipsum perfectè dominabitur quantum ad hoc quòd ipsum viuificet: nec talis communicatio vitæ à quocūque alio poterit impediri. Hoc autem significat Apostolus primæ Cor. 15. dicens, Oportet corruptibile &c.

EX hoc sequitur quòd non resurget homo immortalis, quia aliud corpus incorruptibile reassumat, vt prædicti posuerunt, sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet. Vnde & quod dicit Apostolus quòd caro & sanguis regnum Dei non possidebunt, intelligitur quòd tunc tollerur corruptio carnis & sanguinis, eorum tamen natura remanente: vnde subiungit, neque corruptio incorruptelam possidebit.

CIRCA hoc vltimum dictum, scilicet quòd natura sanguinis remanebit, dubium occurrit. Nam vt ex superioribus constat, corpora resurgentium alimento non indigebunt, sed sanguis non datur animalibus à natura nisi alimenti gratia. vt enim dicitur secundo de partibus animalium cap. tertio & sequētibus, sanguis est vltimū alimentum in animalibus, ergo videtur quòd in corporibus resurgentium non debeat esse sanguis. Respondeo & dico primò, quòd vtique oportet dicere secundū catholicam fidem in corporibus resurgentium sanguinem contineri. Nam cum in Christo ponamus esse sanguinē, alioquin nō posset nunc vinum per consecrationem in eius sanguinem trāsmutari, necesse est vt & in aliis resurgentibus esse sanguinē ponamus. nostra enim resurrectio Christi resurrectioni assimilabitur. Dico secundò, & secundū opinionem eorum qui tenent sanguinem esse intellectiua anima informatum, & esse actu partem corporis: sanguis non solùm ponitur in animalibus gratia alimēti, sed etiam inquantū ad integritatem corporis pertinet, vt eius pars in actu: & ideo licet in resurrectione officio alimenti nō vtatur, manet tamen in resurgentibus ad hoc vt naturæ habeant integritatem: sicut & alia quædam membra in ipsis erunt quæ tamen propriis officiis non fungentur. Secundum verò ponentes sanguinem nō esse propriè actu partem hominis, sed impropriè, inquantum videlicet est potentia proxima totū corpus, & ab anima intellectiua effectiuè perficitur, licet nō formaliter, id quod mihi conformius videtur doctrinæ san. Th. & tenetur à Cap. 4. d. 10. q. 2. ex iis quæ habentur 3. q 31. ar. 5. ad primum, dicendum est quòd licet sanguis sit vltimum alimentum, est tamē de veritate humanæ naturæ, non quidem tanquam pars propriè in actu, sed tanquam proximus parti, & partibus affinis: est etiam sedes animæ, inquantum per sanguinē in corde generatum vitalis operatio in omnia membra diffunditur, vt inquit san. Th. in quarto d. 11. in ex. lit. Licet ergo in resurgentibus non remaneat sanguis sub ratione alimenti, remanet tamen vt ad humanæ naturæ integritatem pertineus, ad virtutis naturalis ostentionem, quæ

Universidad de Buenos Aires
Biblioteca

De incorruptibilitate corporum resurgentium.

mediante sanguine exercebatur, sicut de membris generationi deseruientibus erit. habetur hæc responsio 4. distinct. 44 q. 2. art. 2. secunda ad secundum.

CIRCA incorruptibilitatem corporum resurgentium aduertendum quòd S. Thomas tangit hic vnam causam intrinsecam omnibus communem, scilicet perfectum dominium animę super corpus sibi virtute diuina cõueniens. in quarto autem Sententiarum, distinctione 44. quæst. 3. articulo primo, aliam causam assignat in corporibus damnatorum, scilicet cessationem motus cæli, sine quo nulla naturalis mutatio esse potest, quæ est causa extrinseca. Videtur que ibidem negare quòd in damnatorum corporibus sit incorruptibilitas ex aliquo intrinseco corruptionem impediente.

SED dupliciter potest ad hoc dici. Primò, quòd non negat sanctus Thomas in quarto, omnino causam intrinsecam incorruptibilitatis in dãnatis, sed illam causam quæ est diuina gratia, qualis causa erat in Adam, & est in beatis: vel illam quæ est qualitas ab anima affluens in corpus ipsum, à corrumpentibus præseruans. Secundò, quòd negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam. hæc enim in solis beatis erit. non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundò (vt ex capite sequenti haberi potest) quòd dominium perfectum animæ in corpus est duplex. Quum enim dominium hoc intelligatur inquãtum corpus animæ absque resistentia obedit, & à nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse & quantum ad omnem actionem & passionem corporis, aut quantum ad esse tantùm. Primum dominium erit in beatis tantùm: secundum autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet sanctus Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, non esse perfectum dominium primo modo, sed tantùm secundo modo, quum dixisset quòd anima in corpus perfectè dominatur, addidit, quantum ad hoc quòd ipsum viuificet.

Duplex erit dominiũ perfectum animæ super corpus in beatum damnatis autem vnum tantum.

De qualitate corporum glorificatorum.

Cap. 86.

Idẽ 4. sen. dist. 44.

SVANVIS autẽ merito Christi defectꝰ naturæ in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis quàm malis, remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quæ personaliter vtrisque conueniunt. Est autem de ratione naturę, quòd anima humana sit corporis forma, ipsum viuificans, & in esse conseruans: sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi. disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animæ: vt scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante: eò quòd materia corporis humani diuina virtute animæ humanæ quantum ad hoc subiiceretur omnino. sed ex claritate & virtute animæ ad diuinã visionem eleuatæ corpus sibi vnitum aliquid amplius cõsequetur. Erit enim totaliter subiectum animæ, diuina virtute hoc faciente, non solùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates. Sicut igitur anima diuina visione fruẽs, quadã spirituali claritate replebitur, ita per quandã redundantiã ex anima in corpus ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur. Vnde dicit Apostol⁹ 1. Corinth. 15. Seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria: quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud Matth. 13. Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris mei. Anima etiam quæ diuina visione fruetur, vltimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum: & quia ex desiderio animæ mouetur corpus, consequens erit quòd corpus omnino spiritui ad motum obediet. vnde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia: & hoc est quod Apostolus dicit ibidem: Seminatur in infirmitate, surget in virtute. Infirmitatũ enim experimur in corpore, quia inualidum inuenitur ad satisfaciendũ desiderio animæ in motibus & actionibus quas anima imperat: quæ infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex anima Deo coniuncta. Propter quod etiam Sapien. 3. dicitur de iustis, quòd tanquam scintillæ in arundineto discurrent. non quòd motus sit in eis propter necessitates, quum nullo indigeant, qui Deũ habẽt, sed ad virtutis demonstrationem. Sicut autem anima Deo fruẽs habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem: ita etiam eius desiderium impletum erit quantũ ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locũ nõ habet aliquod malum: & corpus igitur perfectum per animã proportionaliter animæ immune erit ab omni malo, & quantum ad actum & quantũ ad potentiã. Quantũ ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quãtum ad potentiã verò, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum: & propter hoc impassibilia erũt: quæ tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quæ est de ratione sensus. vtentur enim sensibus ad delectationẽ secundũ illa quæ statui incorruptionis nõ repugnãt. Ad hanc igitur eorũ impassibilitatẽ ostendendam Apostolus dicit: Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Rursus anima Deo fruẽs, ipsi perfectissimè adhærebit, & eius bonitatẽ participabit in summo secundũ modũ suum: sic igitur & corpus perfectè subdetur animæ, & eius proprietates participabit quantũ possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitꝰ, & in omnimoda perfectione naturę. tãto enim aliquid perfectius est in natura, quãto eius natura perfectius subditur formæ: & propter hoc dicit Apostolus: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Spirituale quidem corpus resurgentis erit: nõ quia sit spiritus, vt quidam malè intellexerunt, siue per spiritum intelligatur spiritualis substantia, siue aer aut ventus: sed quia erit omnino subiectum spiritui: sicut & nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed animalibus passionibus subiacet, & alimonia indiget. Patet igitur ex prædictis quòd sicut anima hominis eleuabitur ad gloriam spirituum cælestium, vt Deum per essentiã videat, sicut in tertio lib*. est ostensum: ita eius corpus sublimabitur ad proprietates cælestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile absque difficultate & labore mobile, & perfectissimè sua forma perfectũ: & sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse cælestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriã. vnde cùm dixisset quod sunt corpora cælestia, & sunt terrestria corpora: subiungit quod alia est cęlestium gloria, alia terrestrium. Sicut autẽ gloria in quam humana anima subleuatur, excedit naturalem virtutem cælestium spirituum, vt in 3. lib.* ostensum est, ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cælestium corporum, vt sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas & diuinitas naturæ perfectior.

**Cap. 58.*

**Cap. 58.*

Super cap. 86.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas omnium corporum resurgentium communem conditionem, consequenter ostendit singulatim vtrorumque corporum conditionem: & primò corporum glorificatorum, secundò corporum damnatorum. cap. 89. Circa primum tria facit. Primò ostendit corporum glorificatorum conditionem quantum ad corporeas qualitates quæ dicuntur eius dotes. Secundò quantum ad locum, cap. sequenti. Tertiò, quantum ad sexum & ætatem, cap. 88.

Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones, quarũ prima est: Corpora beatorum habebunt claritatem.

SED antequam probetur hæc conclusio, præmittitur primò quòd

mò quòd quamuis merito Christi defectus naturæ in resurrectione communiter ab omnibus remouebitur, remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quæ personaliter vtrisque conueniunt.

Præmittitur secundò quòd de ratione naturæ est, vt anima humana sit corporis forma ipsum viuificans, & in esse conseruans: ex actibus autem humanis meretur anima vel in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi: ideo omnium corpus communiter disponetur secundum condecentiam animæ, vt scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtute diuina animæ omnino subiecta, sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuatæ hoc amplius corpus sibi vnitum consequetur, vt diuina virtute faciente, non solùm quantum ad esse, sed etiam quantũ ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates sit illi subiectum.

Quomodo claritas animæ beatæ in corpus redundabit.

ISTIS præmissis probatur conclusio sic: Anima diuina visione fruens quadam spirituali qualitate replebitur, ergo & corpus suo modo claritatis gloria induetur. probatur consequentia, quia ab anima per quandam redundantiam in corpus deueniet. Confirmatur authoritate Apostoli primæ Corinthiorum decimoquinto: Seminatur corpus in ignobilitate, surget &c. Item Matthæi decimotertio: Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris mei.

ADVERTENDVM, quòd non sic intelligendum est claritatem animæ videntis Deum, in corpus redũdare, quasi claritas animæ & claritas corporis gloriosi sit vna & eadem, aut sit eiusdem rationis, sed quia ex ipsa animæ claritate resultat & effluit in corpus quædã claritas quæ est qualitas corporalis. Vnde hic dicitur quòd ipsum corpus suo modo, id est corporaliter, non autem spiritualiter claritatis gloria induetur. Hoc autem videtur sentire sanctus Thomas 4. distinctione 44. quæstione secunda, articulo quarto, quæstione secunda, ad primum, vbi dicit quòd claritas gloriæ erit alterius generis quàm claritas naturæ quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Si enim ista claritas corporis gloriosi est eiusdem speciei cum claritate naturæ, manifestum est q̃ non est eiusdem rationis cum animæ claritate, quia alterius rationis & alterius generis est claritas naturæ corporalis, & claritas animæ spiritualis, præsertim claritas gratiæ. Secunda conclusio est, corpora huiusmodi erunt agilia. Probatur: Anima vltimo fini coniuncta in omnibus experietur suum desiderium adimpletum, ergo corpus omnino spiritui ad motum obediet, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia ex desiderio animæ mouetur corpus.

Agilitas corporũ glorioso.

CIRCA hanc probationem consequentiæ, aduertendũ est quòd vult sanctus Thomas ostendere ex oppositis cõsequentis inferri oppositum antecedentis. Si enim corpus non obediet omnino spiritui ad motum, sequitur quòd non erit in omnibus impletũ desiderium animæ ex quo corpus mouetur.

Confirmatur authoritate Apostoli dicentis quòd surget in virtute. Et Sapientiæ tertio dicitur quòd tanquam scintillæ in arundineto discurrent, non quidem quasi sit motus in eis propter necessitatem, sed ad virtutis demonstrationem.

Non erit in beatis motus propter necessitatem.

CIRCA ipsam agilitatem corporum glorificatorum duo attendenda sunt ex doctrina sanctus Thomas quarto Sententiarum, quæstione allegata, articulo tertio. Primum est, quòd ista agilitas tria includit. Primum est perfectio ipsius animæ secundũ quam perfectè dominabitur corpori, negatio resistentis voluntati & desiderio animæ, & perfectio quædam effluens ab anima glorificata in corpus per quam habile redditur & expeditum ad obediendum animæ inquantum est corporis motor. Secundum est quòd per huiusmodi agilitatem corpus gloriosum redderetur habile & expeditum ad obediendum animæ, non solùm ad motum localem, sed etiam ad omnes animæ operationes quæ per corpus exercentur, vt sunt sensus operationes.

CIRCA id quod dicitur motum non esse in beatis propter necessitatem, aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ loco prælegato, quòd hoc intelligendum est quantum ad indigentiam simpliciter, quæ est quando quis indiget eo sine quo non potest finem intentum habere, vel non ita bene vel non tali modo. Non poterunt enim manifestare virtutem motiuam in eis existentem per experimentum, nisi moueantur. & hoc significauit sanctus Thomas cùm dixit quòd erit in eis motus ad virtutis demonstrationem. Tertia conclusio est: corpora beatorum impassibilia erunt. Probatur: Huiusmodi corpus immune erit ab omni malo & quantum ad actum: quia in eis nulla erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus: & quantum ad potentiam: quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, ergo &c. Probatur antecedens: Anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono malum locum non habet, ergo corpus perfectum per animam proportionaliter animæ immune erit ab omni malo & quantum ad actum, quia in ipso nullus erit defectus & quantum ad potentiam, quia nihil molestum pati poterit, ergo &c. Declarat autem sanctus Thomas conclusionem, inquiẽs quòd hæc impassibilitas non excludit ab iis corporibus passionem quæ est de ratione sensus: quia sensibus ad delectationem vtentur secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnãt.

Corpus beatorum perfectum per animã proportionabiliter animæ immune erit ab omni malo.

Confirmatur ex eo quod dicitur ab apostolo, Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.

CIRCA primum consequens aduertendum, quòd si proportionabiliter animæ, dupliciter exponi potest. Vno modo vt determinet li perfectum, & erit sensus quòd corpus quod est in resurrectione perfectum secundum conuenientiam ad animam, inquantum scilicet habet esse incorruptibile, quemadmodum anima est incorruptibilis, immune erit ab omni malo. Alio modo vt determinet li immune erit: & erit sensus, quòd corpus perfectum per animam fruentem Deo, immune erit ab omni malo secundum proportionem ad ipsam animam, inquantum videlicet sicut in huiusmodi anima nullum est malum culpæ, neque in actu, quia per gratiam consummatam omne peccatum excluditur neque in potentia, quia peccare non poterit eò quòd sit cõfirmata in bonitate & in corpore per illam animã perfecto nullum erit malum, neque actu, neque potentia. Vtraque expositio adaptari conuenienter potest litteræ: secunda tamen mihi magis placet.

Perfectum per animam proportionabiliter immune erit ab omni malo.

CIRCA declarationem conclusionis attendendum est, quòd ideo postquam dixit sanctus Thomas, quòd beati vtentur sensibus ad delectationem, addidit secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant, vt excluderet vsum sensuum circa sumptionem cibi corporalis & circa venerea, de quibus ostẽtum est quòd statui incorruptionis repugnant: vtpote ad statum corruptionis duntaxat pertinentia.

ATTENDENDVM vlterius, quòd dupliciter differt passio quæ est de ratione sensus, à passionibus aliis corporalibus quæ dicuntur passiones naturæ. Primò: quia passio sensus est per receptionem formæ sensibilis secundũ modũ spirituale & immateriale: passio autẽ naturę est per receptionẽ formæ secundũ suum esse materiale. Secũdò: quia passio sensus est perfectiua: sensus enim ex receptione formę sensibilis fit in actu ad hoc vt propriã operationem possit elicere. passio autem naturæ si proprie accipiatur, est corruptiua vel afflictiua vel abiectiua, quia est motus præter naturam: quia ergo à beatis remouetur passio abiectiua & afflictiua, non autem passio perfectiua, ideo non est mirum si in beatis inueniatur passio sensus, non autem passio naturæ.

Quare in beatis inuenitur passio sensus non autem passio naturæ.

SED occurrit dubium circa illud quod ait sanctus Th. beatos vsuros sensibus propter delectationem. Hoc enim videtur repugnare superius ab eo dictis, vbi impugnauit opinionem illorum qui dicebant in resurrectione futurum esse vsum ciborum & venereorum propter delectationẽ tantùm, hac ratione, quia delectationes illæ non sunt fines actionum, sed econuerso.

Vtrum beati sint vsuri sensibus propter delectationẽ.

AD HVIVS euidentiam considerandũ est primò ex doctrina sancti Thomæ, in quarto, distinctione quadragesimanona quæstione tertia articulo primo & quinto, quòd aliter loquendum est de delectationibus tactus quæ in vsu ciborum & venereorum consistunt, & aliter de delectationibus aliorum sensuum. delectationes enim tactus maximè materiales sunt & maximè vehementes, eò quòd tangibile delectationem tactus causans, nobis realiter coniungatur: & sunt etiam maximè bestiales. Nam bruta non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, vt dicitur tertio Ethicorum, & ipsas tactus delectationes maximè prosequuntur: delectationes autem aliorum sensuum spiritualiores sunt: quia ipsi sensus spiritualius sua obiecta recipiunt. non enim coniunguntur nobis eorum obiecta secundum esse materiale, sed tantùm secundũ suas intentiones. vnde licet huiusmodi delectationes corporales sint, inquantum sunt motus appetitus sensitiui consequentis apprehensionem sensus quæ per corpus exercetur, appropinquant tamen ad spirituales delectationes, & quodammodo in earum genus cadunt, inquantum consequuntur vnionem spiritualem obiecti sentibilis cum sentiente, non autem vnionem realem & naturalem. ideo nõ est inconueniens si delectationes tactus prædictæ in beatis non inueniantur qui spiritualem vitam viuent, inueniantur autem in eis aliorum sensuum delectationes, & etiam delectationes tactꝰ quæ solum coniunctionem spiritualem tangibilis consequuntur, vt est delectatio consequens spiritualem immutationẽ tantùm à calido aut frigido proportionato. Considerandum secundò ex doctrina sanctus Thomæ loco prælegato, & prima secundæ quæst. 31. articulo quinto & sexto, q̃ duplex potest esse delectatio sensus, vna de ipso sensibili spiritualiter coniuncto, alia de ipsa cognitione sensibilis. Prima est secundum quam quis de re

Duplex potest esse delectatio sensus.

cognita & apprehẽsa per sensum delectatur, puta de colore, aut de consonantia & harmonia vocum: alia est qua quis delectatur de ipsa cognitione coloris, harmoniæ, & huiusmodi. Prima est in brutis, nõ autem secunda: sed vtraque in hominibus inuenitur, & etiam in beatis. Prima quidem consequitur coniunctionem sensibilis cum sensu: secunda verò apprehensionem ipsius cognitionis tanquam perfectionis propriæ, quæ quidem apprehensio est per vires interiores, aut etiam per intellectum.

Considerandum tertiò, quòd sensus diliguntur propter duo, scilicet propter cognitionem & propter vtilitatem, vt dicitur primo Metaphysicæ, & vtroq; modo est delectatio secundũ sensum, sed prima hominibus tantùm conuenit: quia ipsius solius est apprehendere ipsam cognitionem tanquam proprium bonum: secunda autem communis est hominibus & brutis: ideo prima in beatis inuenitur: quia cognitio ipsa sensus non repugnat statui incorruptionis. secũda autẽ ipsis non cõuenit: quia vtilitas sensibiliũ quæ attenditur in ordine ad cõseruationẽ naturę animalis, conuenit tantùm statui corruptionis in quo natura indiget aliquo extrinseco tam ad conseruationem individui, quàm ad conseruationem speciei. Ad obiectionem igitur dicendum, quòd non intendit san. Tho. in beatis esse vsum sensuũ propter delectationem, quasi beati operationem sensus ad delectationem ordinent tanquam ad finem, vt illi quos improbat san. Th. dicebãt de delectationibus tactus, sed quòd vtuntur sensibus propter ipsam cognitionem sensus ipsis secundum se delectabilem, non autem propter aliquam vtilitatem ad naturæ conseruationem ordinatam, cum eorum natura incorruptibilis sit, non indigeatque extrinseco conseruante.

De causa impassibilitatis corporum beatorum.

CIRCA ipsam impassibilitatem corporum beatorum aduertendũ est haberi potest ex doctrina S. Tho. in quarto distinct. 44. quòd hæc impassibilitas prouenit ex pleno dominio animæ immobiliter Deo fruentis supra corpus. nam quia corpus humanum, & quicquid est in eo, erit perfectè subiectum animæ, sicut ipsa perfectè subiecta erit Deo, ideo nulla in corpore glorioso poterit mutatio esse contra illam dispositionem qua perficitur ab anima. Vtrum autẽ præter virtutẽ & dominiũ animæ oportet ponere aliquam qualitatem positiuam in ipso corpore glorioso quæ omnem passionem prohibeat, videtur dicere S. Tho. in loco prælegato quòd non, sed quòd impassibilitas solam priuationem & negationem secundum se importat, habet tamen causam positiuam, scilicet ipsum animæ dominium super corp⁹. Nam ipsa anima quæ plenè corpori dominatur, ligat omnino eius potentiam passiuam, vt nullam possit recipere dispositionẽ contrariam formæ. Sed licet expresse non habeatur à san. Th. ibidem impassibilitatem dicere formam positiuam in corpore existentem, hoc tamen dat intelligere ex eo quòd ipsam computat inter dotes corporis 4. d. 49. q. 4. vbi dicit dispositiones quæ sunt in corpore glorioso ex quibus efficitur animæ perfectę subiectum, corporis dotes dicificut & dispositiones quæ sunt in anima ad perfectam operationem qua Deo coniungitur, dicuntur animi dotes. Idem etiam habetur distin. 44. quæstione 2. articulo 3. quæst. 1.

Virũ oporteat aliquã qualitatẽ in corpore glorioso ponere quæ omnem passionem prohibeat.

ET secundum hoc dicendum est, quòd sicut agilitas dicit quandam qualitatem effluentem ab anima glorificata in corpus per quam habile redditur ad motum & omnes operationes animæ, ita impassibilitas dicit qualitatem ab anima in corpus effluẽtem per quam corpus redditur habile ad subiectionem animæ, vt est eius forma ipsum in esse conseruans, & per quam omni dispositioni quæ est contraria formæ, resistit, ita quòd formaliter impassibilitas dicit negationem: materialiter autem dicit aliquit positiuum.

SED cõtra prædicta dubia quædam occurrunt. Arguit enim Scotus in quarto, quòd huiusmodi impassibilitas ex dominio animæ supra corpus non proueniat ratione qualitatis effluentis in corpus, Primò, quia aut esset qualitas cælestis, aut qualitas elementaris vel mixtionis, non primum: quia corpus humanũ non est susceptiuum qualitatis cælestis. non etiam secundum: quia tunc esset eiusdem generis cum aliis, & per consequens nõ prohiberet omnem actionem illarum. Secundò, si repugnaret aliis qualitatibus, non prohiberet omnem actionem: quia esset eiusdem rationis cum eis. si autem non repugnaret, non prohiberet actionem alicuius illarum, cũ istæ aliæ sint inter se repugnantes.

Aureolus autem arguit huiusmodi impassibilitatẽ non prouenire ex aliqua forma corpori inhærente, tum quia impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non videtur habere corpus per aliquam qualitatẽ, alioquin per ipsam fieret fortius & vniuersalius in resistẽdo quã sit quæcunq; potẽtia creata in agendo: cũ quia cõposito ex elemẽtis cõuenit per se secundo modo pati & corrumpi, nulla autem virtus creata potest auferre illud quod conuenit alicui in secundo modo dicendi per se. Durandus etiam idem probat hac ratione: quia impassibilitas & incorruptibilitas sibi correspõdent: incorruptibilitas autem corporum beatorum non erit per aliquam virtutem eis inhærentem: quia illa erit communis & bonis & malis, in malis autem non erit per aliquam formam inhærentem, vt videtur ab aliis concedi.

Duplex est causa impassibilitatis in corporib. beatorũ. s. per remota & propinqua.

PRO HORVM solutione præmittendum est quòd huius impassibilitatis corporum beatorum secundum quòd negationem importat, duplicem causam iuxta prædicta oportet assignare, vnam scilicet remotam, alteram propinquam. Remota est quædam virtus supernaturaliter indita animæ per quam pienè corpori dominatur quantum ad eius conseruationem: & dictum est hanc impassibilitatem ex pleno dominio animæ proueniere. Proxima autem est qualitas quædam ab ipsa anima glorificata in corpus effluens, per quam corpus sit aptum vt perfectè animæ subiaciatur quantum ad sui conseruationem, omnem dispositionem contrariam animæ prohibendo: & quia hæc qualitas effluit ab anima vt beata est, & supernaturali qualitate dotata: ideo & ipsa supernaturalis est qualitas, non autem elementaris aut cælestis, aut ex corporis mixtione proueniens: & propterea non oportet ipsam eiusdem generis esse cum qualitatibus ex quibus ipsum corpus componitur, quæ sunt naturales, & de potentia subiecti eductæ: licet in eodem susceptiuo recipiantur. & per hoc patet responsio ad primum Scoti.

Dupliciter dicitur aliqua qualitas agere in aliquid.

Ad secundum eiusdem dicitur quòd qualitatem vnam alteri qualitati aut eius actioni repugnare, dupliciter potest intelligi. Vno modo formali repugnantia, quæ est per oppositionẽ formæ ad formam, quarum vna alteram ab eodem subiecto ex sua actione pellit, quo modo caliditas frigiditati repugnat. Alio modo repugnantia materiali, quæ scilicet est repugnantia materiæ seu dispositionis materialis ad formam: quando inquam aliqua qualitas reddit subiectum omnino indispositum & inhabile ad suscipiendam aliquam formam aut eius actionem: sicut dicimus qualitates ignis repugnare animæ intellectiuæ, & qualitates corporis cęlestis repugnare qualitatibus & formis corruptibilibus: quia per eas redditur materia ad has formas indisposita. Quum enim forma requirat determinatam materiam, & similiter agẽs creatum, si sit aliqua qualitas quæ reddat materiam alicui formæ aut agenti improportionatam & indispositã, illa dicitur ramæ aut agenti materialiter repugnare. Quum ergo quæsit Scotus an hæc qualitas repugnet qualitatibus corporis, néene: dicitur quod repugnat materialiter, non autem formaliter, quia videlicet facit corpus inhabile ad inordinatas actiones illarum suscipiendas, non autem quia illarum actiones sua actione prohibeat. Quum instatur primò, quòd si repugnat, tunc nõ prohiberet omnem actionem, quia est eiusdem rationis, dicitur quòd consequentia non tenet, & eius probatio nulla est. Non enim si materialiter repugnat, est eiusdem generis cum illis. sed bene esset eiusdem generis si formaliter repugnaret. formæ enim contrariæ ad idem genus pertinent, nõ autem formæ disparatæ. Quum instatur secundò, quòd si non repugnat, non prohibet actionem alicuius illarum, dicitur quòd hoc vtique verum esset, si neque formaliter neque materialiter illis repugnaret. Quomodò dicimus quòd materialiter repugnat, & ideo omnes immoderatas illarum actiones prohibet.

Duplex est impassibilitas corporis beati etiã aliqua particularis causa repetitur.

AD PRIMVM Aureoli potest primò responderi, quòd impassibilitas quam dicimus corpori ex aliqua qualitate inhærẽte prouenire, intelligitur præseruatiua à passione corruptiua, aut abiectiua alicuius intrinsecæ dispositionis, non autem à translatione de loco ad locum: quia fortassis ista est non ex qualitate inhærente, sed ex diuina protectione.

Potest secundò responderi conformiter ad prædicta, quòd sicut ad hoc vt aliquid sit ab aliquo agente alicuius formæ susceptiuum, requiritur vt sit dispositum dispositione determinata ad illam formam, & ad actionem illius agentis suscipiendam, ita ad hoc vt sit mutabile de loco ad locum ab aliquo mouente, requiritur vt sit dispositum ad susceptionem motus à tali agente: & ideo sicut ad aliquam qualitatem potest indisponi materia, & reddi inhabilis ad suscipiendam actionem alicuius agentis, ita potest fieri inhabilis & indisposita ad suscipiendum motum à mouente: vnde negatur quòd impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non habeat corpus glorium per qualitatem positiuam. Quum probatur quia tunc per ipsum fieret fortius & vniuersalius in resistẽdo quàm quælibet potentia creata in agendo, dicitur quòd si loquamur de resistentia formali quæ est secũdum contrarietatem formæ ad formam, illud non sequitur. si autem loquamur de resistẽtia materiali quæ est in reddendo subiectum inhabile & indispositum ad susceptionem motus ab agente creato, illud inconueniens non est. Potest enim forma supernaturalis, vt pote superioris ordinis quàm sit forma naturalis, indisponere materiam & inhabilem reddere ad susceptionem actionis & motus à quacunque virtute creata.

AD SECVNDVM negatur quòd pati & corrũpi conueniat

ueniat per se, sed secundo modo cõposito & elementis, sed bene sibi per se cõuenit habere potẽtiam ad passionem & corruptionem, & hæc semper erit in corporibus gloriosis quantum ad suam entitatem: sed vt dicitur in quarto distinctione quadragesimaquarta, talis potentia erit ligata ne possit in actum exire propter victoriam animæ supra corpus.

Est aliqua communis causa incorruptibilitatis in beatis & damnatis, sed non beatis etiã aliqua particularis causa reperitur.

AD SECVNDVM dicitur, quòd vtique est aliqua communis causa incorruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus cœli, & dominium animæ supra corpus quantũ ad eius viuificationem & conseruationẽ in esse: sed præter has cõmunes causas est aliqua particularis causa in beatis quæ non est in damnatis, scilicet gloria animæ, & qualitas ab anima glorificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quàm in damnatis: quia isti patientur aliqua passione afflictiua, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inhærentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim assignantur dotes corporibus damnatorũ, sed bene beatorum corporibus. Quarta conclusio est: corpus resurgentis erit subiectũ animæ in omnimoda perfectione naturæ. Probatur: anima Deo fruens, ipsi perfectissimè adhęrebit, & eius bonitatem participabit in summo secũdum modum suum, ergo & corpus perfectè subderetur animæ, ergo & eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, & in omnimoda perfectione naturæ. probatur secunda consequentia: quia tantò aliquid perfectius est in natura, quandò materia eius perfectius subditur formæ. Non probat sanctus Thomas primam consequentiam, sed relinquit eam manifestam ex hoc quòd ita se habebit corpus ad animam suo modo, sicut anima suo modo se habebit ad Deum.

Confirmatur authoritate Apostoli dicentis quòd surget corpus spirituale, non quidem sic intelligendo, quia sit spiritus, id est substantia spiritualis, siue aër, aut ventus, sed quia erit omnino subiectum spiritui, sicut & nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalis passionibus subiacet, & indiget alimonia.

De dote subtilitatis corporum beatorum.

CIRCA hanc conclusionem aduertendum quòd sanctus Thomas per ipsam vult dare intelligere corporibus beatorum aliam dotem in esse quæ subtilitatis dos dicitur. Per hanc enim nihil aliud intelligitur, vt declarat in quarto, quàm omnimoda & perfecta subiectio corporis ad animam ad participandum esse specificum. quia enim vt dicitur ibidem, nomen subtilitatis à penetrandi virtute sumptum est, & aliquid est penetratiuum, & ratione paruitatis quantitatis, præcipuè secundum latitudinem & profunditatem & ratione paucitatis materiæ: in corporibus autem raris forma magis dominatur materiæ, ideo transfatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optimè subsistũt formæ, & perficiuntur ab ea perfectissimo modo.

Quomodo corpus sensuũ & inferiora appetitus ordinata sunt ad subtilitatis dotẽ pertinent.

ADVERTENDVM quoque circa alia quæ enumerauit sanctus Thomas, scilicet corpus participare animę proprietates quantum ad perspicuitatem sensuum & quantum ad ordinationẽ corporei appetitus, quòd ista neq; omnibus modis ad dotem subtilitatis pertinent, vt videtur voluisse Durandus, neque omnino à dote subtilitatis excluduntur, vt videtur voluisse Capreolus, ista doti agilitatis attribuens, sed aliquo modo ad dotem agilitatis, & aliquo modo ad subtilitatis dotẽ pertinent. sensus enim & appetitus dupliciter comparari possunt ad suas operationes. Vno modo quãtum ad facilitatem & expedimentũ operandi, & sic ad dotem agilitatis pertinent. dictum est enim superius de mente sancti Thomæ, quòd agilitate corpus redditur expeditum ad obediendum animæ quantum ad motum, & ad operationes animæ quæ per corpus exercentur. Alio modo quantum ad perspicuitatem sentiendi, & quantum ad debitam ordinationem appetendi, vt scilicet inferior appetitus feratur in suum obiectum secundum superioris appetitus inclinationem: & sic ad dotem subtilitatis pertinent per quam corpus perfectè subditur animæ quantum ad perfectionem naturæ. quãtò enim natura perfectior fuerit, tantò & sensus est perspicacior, & appetitus inferior est magis regulatus.

QVOD autem hoc sit de mente sancti Thomæ patet, tum quia hic ista cõnumerat inter ea quæ ad dotem subtilitatis pertinent, tum quia inferius cap. 89. declarat corpora damnatorum nõ esse subtilia futura: quia eorum anima per affectum erit carnalis. Ex hoc enim dat intelligere ad subtilitatem corporũ pertinere quòd affectus & appetitus animæ corporeus spiritui subdatur, siue inclinationi superioris appetitus.

ADVERTENDVM vlterius, quòd sicut ex gloria animæ & ex pleno eius dominio supra corpus, effluit in ipsum corpus qualitas per quam aptum est ad obediendum animæ quantum ad motus & operationes, quæ dicitur agilitas, & alia per quam natum est obedire illi quantum ad prohibitionem omnis abiectiuæ passionis, quæ dicitur impassibilitas, ita & subtilitas nominat aliquam qualitatem ab anima effluentem in corpus, per quam aptum est ad subiectionem animæ quãtum ad omnimodam perfectionem specificam. hoc enim ponit sanctus Thomas in quarto distinctione quadragesimaquarta, quęstione secunda, articulo tertio, quæstione prima. Ex prædictis infert primò sanctus Thomas, capitulariter dotes corporis colligendo, quòd sicut anima hominis eleuabitur ad gloriã cœlestium spirituum, vt scilicet Deum per essentiam videat, ita eius corpus sublimabitur ad cœlestium corporũ proprietates: quia erit clarum, impassibile, absque labore & difficultate mobile, & perfectissimè sua forma perfectũ: propter quod Apostolus resurgentium corpora, cœlestia vocat, non scilicet quãtum ad naturam, sed quantum ad gloriã: vnde postea subiungit quòd alia est cœlestium gloria, alia terrestrium. Infert secundò, quòd sicut gloria animæ naturalem virtutem cœlestium spirituum excedit, ita & gloria resurgẽtium corporum excedit naturalem perfectionem cœlestium corporum, vt sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior, & diguitas naturæ perfectior.

Impassibilitas corporũ resurgentium firmior est quàm impassibilitas corporum cœlestium.

ADVERTE quòd dicitur impassibilitas resurgentium firmior quàm impassibilitas corporum cœlestium, nõ quia corpora cœlestia à sua impassibilitate mutari possint, sed propter maiorem & perfectiorem impassibilitatis causam, vt dicit sanctus Thomas de beatis. licet enim impassibilitas sit in illis æqualiter, si secundum se consideretur, quantum scilicet ad negationem quam dicit, est tamen maior in vno quàm in alio quantum ad passibilitatis causam.

De loco corporum glorificatorum.

Caput 87.

Exclusio frũuolæ obiectionis.

QVIA verò locus debet proportionari locato: consequens est quòd cùm corpora resurgẽtium proprietatem cœlestium corporum consequentur, etiam in cœlis locum habeant, vel magis super omnes cœlos. vt simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur: de quo dicit Apostolus ad Ephesios 4. Qui ascendit super omnes cælos, vt adimpleret omnia. Friuolum autem videtur contra hanc diuinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit, corpus hominis, cum sit terreum, & secundum suam naturam infimum locũ habens, supra elementa leuia eleuari. Manifestum est enim quòd ex virtute animæ est quòd corpus ab anima perfectum, elementorum inclinationes non sequatur. ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quandiu viuimus, ne ex contrarietate elementorum dissoluatur: & virtute etiam animæ moriuæ corpus in altum eleuatur: & tãtò amplius, quãtò virtus motiua fortior fuerit. Manifestum est autem quòd tunc anima perfectæ virtutis erit, quando Deo per visionem coniungetur: nõ igitur debet graue videri, si tunc virtute animæ corpus & ab omni corruptione seruetur immune, & supra quæcunque corpora eleuetur. Neque etiam huic promissioni diuinæ impossibilitatem affert, quòd corpora cœlestia frangi non possunt, vt super ea gloriosa corpora subleuentur: quia à virtute diuina hoc fiet, vt gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cuius rei iudicium in corpore Christi præcessit, dum ad discipulos ianuis clausis intrauit.

Super cap. 87.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de dotibus corporum beatorum, consequenter de eorum loco determinat, & ponit hanc conclusionem: corpora beatorum in cœlis, vel magis super cœlos locum habebunt. circa hoc autem duo facit. Primò probat conclusionem. Secundò remouet quasdam obiectiones. Quantum ad primum probatur prima pars diuisiuæ sic: corpora huiusmodi proprietatem cœlestium corporum consequentur, ergo &c. probatur consequentia: quia locus debet proportionari locato. Secũda verò pars probatur, conueniens est vt corpora beatorũ simul sint cum Christo: quia eius virtute ad hanc gloriam perducẽtur: sed ipse est super om-

nes cœlos, vt dicitur Ephe. 4. ergo &c.

Corpora beatorum erũt super omnes cœlos.

AVERTENDVM, quòd licet sub disiunctione loquatur sanctus Thomas inquiens corpora beatorum habere locum in cœlo vel super omnes cœlos, videtur tamen magis declinare ad hoc q̃ sint super omnes cœlos, tertia parte quæst. 57. artic. 4. quod. 6. art. 1. & etiam hoc, cum ait quòd magis supra omnes cœlos locum habent. Quantum ad secundum remouet duas obiectiones. Prima est, quia cum corpus hominis sit terrenum, & secundum suam naturã infimum locũ habeat, non videtur quòd supra elementa leuia possit eleuari. Secunda est, quia corpora cœlestia frangi non possunt, vt super ea corpora gloriosa eleuẽtur. Sed ad primam respõdet quòd friuola est, quia sicut nũc virtute animæ continetur corpus quandiu viuimus, ne ex contrarietate elemẽtorum dissoluatur, & virtute motiua ipsius in altũ eleuatur, tantóque amplius quanto virtus motiua fuerit fortior, ita quia tunc anima perfecta virtutis erit quando Deo per visionẽ coniungetur, virtute ipsius poterit corpus ab omni corruptione immune seruari, & supra quæcunque eleuari corporea.

Ad secũdam autem dicit quòd virtute diuina fiet vt corpora gloriosa simul cũ aliis corporibus esse possint, cuius signum est quòd Christus ad discipulos ianuis clausis intrauit.

Corpora beatorũ nõ possunt simul esse cũ aliis corporibus nisi virtute diuina.

ATTENDENDVM, quòd iccirco dixit sanctus Thom. corpora gloriosa posse diuina virtute cũ aliis corporibus simul esse, non autem absolutè illa cum aliis esse simul posse, ne aliquis existimaret illa ex aliqua proprietate inhærẽte, scilicet ex dote subtilitatis habere vt simul cum aliis corporibus esse possint. Probat enim in quarto Sent. hoc esse nõ posse per dotem subtilitatis, sed tantum diuina virtute.

SED duo sunt quæ in hac secunda responsione difficultatẽ faciũt. Primum est, quia dicitur diuina virtute fieri posse vt duo corpora sint simul. Contra hoc enim arguit Durãdus sic: Partes eiusdem corporis sic necessariò distinguuntur situ, quòd impossibile est eas simul esse simultate oppositi huic distinctioni, tum quia hoc videtur esse de intrinseca ratione quãtitatis, q̃ habeat partem extra partẽ: tum quia aliquin tunc partes eiusdẽ quantitatis tantùm possent replicari, q̃ tota replicatio fieret supra vnam minimam partem, & tunc maximũ corpus posset à minimo loco contineri, ergo multo magis duo corpora oportet distingui situ & positione. Econtrario autem arguit Scotus in quarto distinct. 49. q. 16. quòd non per solam Dei potentiã duo corpora simul esse possint, tum quia si manẽt principia istorum corporũ, vt sint in eodem loco distincta, non solus Deus ea cõseruat: quia concurrentibus causis secundis hoc facit. si autẽ talia principia non manent, tunc illa non conseruat simul in esse; tum quia si situs est formale & essentiale distinctiuum quantitatis, sine ipso Deus non poterit conseruare quantitatẽ distinctã. si autem est accidentalis aut casualis distinctio, secundum suas causas priores cõseruari poterũt distincta, sine illo quod est accidentalis ratio distinctionis: tum quia nõ est impossibile duos respectus intrinsecos esse in diuersis respectu eiusdem termini: respectus autem vbi est respectus extrinsecus aduenientis.

Secundum quod facit difficultatẽ, est, quia signum quod adducitur de Christo ingrediente ianuis clausis, non videtur sufficiens ad ostendendũ duo corpora fuisse simul, nam non dicitur in euangelio quòd Christus intrauerit per ianuas clausas, sed q̃ ianuis clausis intrauerit. hoc autẽ esse potuit ipso per fenestras aut visibiliter aut inuisibiliter ingrediente.

Quomodo sit ad quid tritatem se habeat.

AD euidentiam horum considerandũ est primò, quòd situs dupliciter accipi potest. Vno modo vt est prædicatum per se: quod etiam dicitur positio, & dicit ordinem partiũ in loco, ordinem scilicet diuersarum partiũ locati ad diuersas partes loci. Alio modo vt est differentia quãtitatis, & significat ordinẽ partiũ in toto, non quidem quòd vna sit extra aliam secundũ locũ, sed quòd vna sit post aliam, & vna sit ab alia secundum quantitatẽ realiter distincta. situs primo modo sumptus non est de ratione rei quantæ vt sic, sed est extra eius rationẽ: sed bene situs secundo modo sumptus est de ratione quanti vt est quantum, item primo modo sumptus est secundarius effectus dimensionis in corpore quanto causatus, secundo autem modo sumptus est dimẽsionis primarius effectus. ex eo enim quòd materia est sub determinatis dimensionibus, corpus habet primò ordinem partium in seipso, secũdò etiam habet determinatum ordinem partium in loco: & ideo ex diuersitate materiæ sub diuersis dimensionibus non solùm sequitur diuersitas ordinis partium in toto, sed etiam sequitur diuersitas corporum secundum locum, cum & ipsæ materiæ dimensionatæ non sint naturaliter distinctæ, nisi sint in diuersis situbus.

Quomodo diuina virtute duo corpora simul esse possint.

CONSIDERANDVM secundò, quòd licet nullus istorum effectuum possit per naturalem causam impediri ne ex dimensionibus distinctis prouentat, quia vtriusque situs distinctio naturaliter ex distinctione dimensionum consequitur, & vna dimẽsio naturaliter expellit aliam à loco quem ingreditur, virtute tamen diuina dimensionum secundarius effectus formalis suspendi potest, & potest suspendi actio qua vna dimensio aliam ab eodem loco expellit: ideo virtute quidem naturæ fieri non potest vt duo corpora sint in eodem loco, sed bene diuina virtute quæ omnem effectum causæ agentis & effectum secundarium & extrinsecum causæ formalis potest suspendere, fieri potest.

AD PRIMVM itaque Durandi negatur assumptum. Nam sicut duo corpora omnino distincta possunt in eodem loco esse diuina virtute operante, ita & duæ partes eiusdẽ corporis. Ad primam eius probationem dicitur, q̃ de ratione quantitatis non est quòd habeat partem extra partem secundum locum, quarum vnaquæque habeat locum à loco alterius partis distinctum: nam si esset corpus extra vniuersum, constat quòd partes situ huiusmodi distinctas non haberet, sed quòd habeat partes secundum realem distinctionem distinctas, id est, quòd habeat plures partes quarum vna non sit alia, & vna sit post aliam in toto. Ad secundam probationem dicitur, quòd nullum inconueniens est virtute diuina fieri replicationem partium super minimam partem, & maximum corpus reductum per subintrationem partium ad minimam extensionem, à minimo loco contineri, puta quòd Camelus per foramen acus transeat.

Duo corpora non possunt naturaliter esse in eodem loco simul.

AD PRIMVM verò Scoti dicitur, quòd vtique manent principia essentialia distinctionis realis corporum simul in eodem loco virtute diuina existentium, quibus remota distinctione locali realiter distinguntur, remanent enim propriæ formæ, propriæ materiæ, & propriæ dimensiones. Ad huius improbationem dicitur, quòd non sic dicimus duo corpora sola virtute diuina distincta manere posse in eodem loco, quasi nulla alia ad horum distinctionem concurrant, sed quia illa sola principia essentialia quæ horum distinctionem causabant in diuersis situbus & locis, non possunt illam distinctionem in eodem situ causare, nisi concurrente particulari causalitate diuina præter communem influxum, & nulla causa naturalis potest impedire distinctionem localem natam consequi ex distinctione quantitatiua diuersorum corporum, sed sola diuina virtus. Ad secundum dicitur, quòd situs diuersitas secundum se non est causa distinctionis corporum, sed signum talis distinctionis, vt inquit sanctus Thomas super Boetium de Trinitate, & est effectus ab eadem causa prouenions à qua ipsa corporum distinctio prouenit: à qua quidem causa se parari naturaliter non potest. Sicut enim à diuersitate dimensionum, siue materiæ sub diuersis dimensionibus, prouenit diuersitas numeralis corporum, ita & diuersitas situũ. Ideo ista consequentia non valet, situs non est formale & essentiale principium distinctiuum quantitatis: ergo sine diuersitate situs potest per causas alias priores per se conseruari distinctio quantitatum absque diuersitate situum. licet enim non sit formale principium distinctionis quantitatis, est tamen naturalis eius effectus ad diuersitatem quantitatum consequens, sine quo naturaliter esse quantitatum distinctio non potest: sicut non valet, caliditas & frigiditas non sunt principia essentialia distinctionis ignis & terræ, ergo possunt naturaliter esse distincta ignis & terra absque diuersitate caliditatis & frigiditatis. Ad tertium negatur assumptum. Nam duo respectus non possunt naturaliter eundem terminum adæquatum respicere, respectus autem vbi, respicit locum tãquam terminum adæquatum, cum oporteat locum adæquari locato, si sit proprius eius locus.

Christi corpus post resurrectionem sunt simul cũ aliis corpore.

AD SECVNDVM dubium de signo adducto à sancto Thoma dicitur, quòd licet ex euangelij textu non habeatur expresse quòd Christus per clausas ianuas sit ad discipulos ingressus, & potuerit aliunde clausis ianuis ingredi, habetur tamen illud ex sacrorum doctorum interpretatione, maximè Augustin. Vnde etiam tenent sacri doctores in Christi ascensione corpus eius simul cum corpore cælesti absque vlla cælestis corporis fractione fuisse, quãuis Deus sua virtute potuisset cælum scindere, vt Christo cederet ascendenti: sed hoc non minus est apud Philosophos impossibile Deo, quàm duo corpora esse simul.

De sexu & ætate resurgentium.

Caput 88.

Idẽ 4. sen. d. 44.

NON est tamen æstimandũ quòd in corporibus resurgentium desit sexus fœmineus, vt aliqui putauerunt: quia cum per resurrectionẽ sint reparãdi defectus naturæ, nihil eorum quæ ad perfectionem naturæ pertinent, à corporibus resurgentium auferetur. sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent: ita & ea quæ generationi deseruiunt tam in maribus quàm in fœminis resurgent ergo membra huiusmodi in vtrisque. Neque tamen huic obuiat, quòd vsus horum membrorum non erit, vt suprà ostensum est: quia si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quæ nutrimento deseruiunt, in resurgentibus essent: quia nec ciborum vsus post resurrectionem erit: sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. erunt igitur omnia membra huiusmodi, quauis eorum vsus non sit ad integritatem naturalis corporis restituendam: vnde frustra non erunt. Similiter etiam nec infirmitas fœminei sexus perfectioni resurgentium obuiat. Non enim est infirmitas per recessum à natura, sed à natura intenta: & ipsa etiam naturæ distinctio in omnibus perfectionem naturæ demonstrabit, & diuinam sapientiam omnia cum quodam ordine disponẽtem ostendet. Non obstat tertiò dictum Apostoli ad Ephes. 4. quòd omnes occurramus in virum perfectum, quia illud nõ intelligitur quantum ad sexum virilem, sed quantum ad perfectionem & virtutem Ecclesiæ, quæ tota erit quasi vir perfectus occurrens Christo, intellige quantum ad animi perfectionem & virtutem. Secunda conclusio est. Omnes resurgent in ætate Christi quæ est ætas iuuenilis. probatur, in hac sola ætate ẽst perfectio naturæ. puerilis enim ætas hanc nondum est consecuta per augmentum: senilis autem iam ab ea recessit per decrementum, ergo &c.

Omnes in ætate iuuenili resurgent.

ATTENDENDVM quòd omnes esse resurrecturos in ætate iuuenili, non est intelligendum quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum perfectionis, vt inquit sanctus Thomas in quarto. idem enim status perfectionis erit in omnibus, qui solet hominibus secundum communem cursum in iuuenili ætate conuenire.

De qualitate corporum resurgentium in damnatis.

Caput 89.

Idẽ 4. sen. d. 44.

EX his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse: animæ autem malorum naturam quidem bonam habent, vtpote à Deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, & à fine proprio deficientem. corpora igitur eorum quantum ad id quod naturæ est, integra reparabuntur: quia videlicet in ætate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum, & absque omni defectu & corruptione quem error naturæ aut infirmitas introduxit. Vnde apostolus dicit 1. ad Corinthios 15. Mortui resurgent incorrupti. quod manifestum est de omnibus debere intelligi tam bonis quàm malis, ex his quæ præcedunt & sequuntur in litera. Quia verò anima eorum erit secundum voluntatem à Deo auersa, & fine proprio destituta: eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta: sed magis eorũ anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erũt agilia, quasi sine difficultate animæ obedientia: sed magis erunt ponderosa & grauia, & quodammodo animæ importabilia: sicut & ipsæ animæ per inobedientiam à Deo sunt aduersæ. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quòd patientur quidem à rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem: sicut & ipsorum animæ torquebuntur à naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ. Erunt etiam eorum corpora opaca & tenebrosa: sicut & eorum animæ à lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ: & hoc est quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 15. quòd omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur. Soli enim boni immutabuntur ad gloriam: malorum verò corpora absque gloria resurgent. Forte autem alicui posset impossibile videri, quòd malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cum omnis passio magis facta abiciat à substantia. videmus enim quòd si corpus diu in igne permaneat, finaliter cõsumetur: dolor etiam si sit nimis intensus, anima à corpore separatur. Sed hoc totum accidit suppositæ transmutabilitati materiæ de forma in formam: corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis: quia in vtrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturæ: ita vt iam non sit possibile hanc formam à tali corpore remoueri, neque aliam introduci, diuina virtute corpus animæ totaliter subiiciente: vnde & potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animæ, ne possit in actum alterius formæ reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subiecta, affligentur secundum sensum à contrarietate sensibilium. affligentur enim ab igne corporeo inquantũ qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur æqualitati cõplexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis: licet eam soluere non possit: non tamen talis afflictio animam à corpore poterit separare: cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere. Sicut autem corpora beatorum propter innouationem gloriæ supra cœlestia corpora eleuabuntur: ita & locus infimus & tenebrosus & pœnalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum. Vnde & in Psal. dicitur:

Dubitatio.

Solutio.

Veniat mors super eos: & descendant in infernum viuentes, &c. Apocal. 20. dicitur, quòd diabolus qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis & sulphuris: vbi & bestia & pseudoprophetæ cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum.

Super cap. 89.

POSTQVAM ostendit sanct. Thomas qualis futura sit in resurrectione conditio corporum beatorum: consequenter qualis futura sit conditio corporum damnatorum declarat, & ponit sex conclusiones. Prima est, corpora damnatorum quantũ ad id quod naturæ est, integrè reparabuntur, in perfecta scilicet ætate, absque omni membrorum diminutione, & absque omni defectu & corruptione quem error naturæ aut infirmitas intro duxit. probatur sic. Animæ malorum naturã bonam habent, vtpote à Deo creatã, ergo &c. probatur consequentia: quia oportet illa corpora animabus damnatorum esse proportionata.

Defectus naturales in corporibus damnatorum non reparabuntur.

ADVERTENDVM quòd dixit sanctus Thomas reparanda corpora damnatorum absque defectu quẽ error naturæ vel infirmitas introduxit, vt daret intelligere quicquid defectus ex corruptione vel debilitate naturę aut naturalium principiorum fuerit, totum in resurrectione remouendũ esse, vt sunt febris, lippitudo, & similia: non autem eos defectus qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, vt ponderositas & huiusmodi. Confirmatur per Apostolum dicentem 1. ad Corinth. 15. quòd mortui resurgent incorrupti. Secunda est, ralia corpora non erunt spiritualia quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectũ erit carnalis, id est, magis spiritus ad obedientiam carnis trahetur per affectum, quàm corpus spiritui sit subiectum. probatur, quia & eorum anima erit secundum voluntatem à Deo auersa, & fine proprio destituta. Tertia est, huiusmodi corpora non erunt agilia quasi sine difficultate animæ obedientia, sed magis erunt põderosa & grauia, & quodammodo animæ importabilia. probatur, quia & eorum animæ per inobedientiã à Deo sunt auersæ. Quarta est, remanebunt hic corpora passibilia sicut & nũc vel etiam magis, ita tamen quòd patientur quidem à rebus sensibilibus afflictionem, sed non corruptionem. probatur, quia & eorum animæ torquebuntur, à naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ, intellige de desiderio beatitudinis secundum communẽ rationẽ beatitudinis & summi boni: quia istud est naturale, non autem secundum particularem rationẽ beatitudinis, quæ est diuinæ essentiæ visio. hanc enim anima non absolutè naturaliter desiderat sub ratione summi boni, & finalis beatitudinis, sed tantùm supposita hac cognitione per reuelationem habita, quòd ipsa diuinæ essentiæ visio sit summum bonum, & totalis beatitudo intellectualis naturæ. Quinta est, ista corpora erunt opaca & tenebrosa. probatur, quia eorum animæ à lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ. Confirmantur prædictæ conclusiones per illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. Omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur.

SI OBIICIATVR contra quartam conclusionem quòd malorum corpora non poterunt esse impassibilia & incorruptibilia: quia omnis passio magis facta abiicit à substantia, vt per experientiam patet: dicitur primò, quòd illud est verum supposita transmutabilitate materiæ de forma in formam, hoc autem non erit post resurrectionem in corporibus, neque bonorum neque malorum: quia in vtrisque totaliter perficientur ab anima quantum ad esse naturæ, virtute diuina corpus animæ totaliter subiciente. Dicitur secundò, quòd potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata, ne possit in actum alterius formæ reduci.

ADVERTE quòd dicitur quodammodo: quia est Metaphorica locutio dicere quòd materiæ potentia sit ligata. Dicitur tertiò, quòd quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subiecta, scilicet quantum actiones & passiones, affligentur secundum sensum à contrarietate sensibilium, pura ab igne corporeo, inquantũ caliditas propter sui excellentiam contrariatur æqualitati complexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis, licet etiam soluere non possit. Dicitur quartò, quòd talis afflictio animam à corpore separare non poterit, cum corpus semper necesse sit sub eadem forma remanere.

Quomodo corpora dã naturam à sensibilibus rebus læsa possint.

AD HVIVS euidentiam considerandum est, quòd cum dolor & afflictio sensum læsionis importent, ad videndum quo modo damnati à sensibilibus rebus afflictionem & dolorẽ patiantur, videndum est quomodo ab eis lædi possint. Cum itaque duplex actio à sensibilibus rebus prouenire possit: vna scilicet naturalis, qua ab illis in passum imprimitur forma secundum suum esse materiale, sicut cum ignis sua caliditate ignum facit calidum, alia verò spiritualis, qua suam intentionem & similitudinem in sensum imprimit, sicut cum color suam similitudinem imprimit in sensum tactus, non possunt corpora damnatorum à sensibilibus lædi agẽtibus naturali actione in ipsa: quia vt dicitur quol. primo q. 16. ignis & aqua & cadẽ ratione alia sensibilia non agent in corpora damnatorum actione naturæ, ideo relinquitur quòd ab ipsis lædantur, inquantum actione spirituali agunt per sensus immutationem.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista læsio quæ fit per immutationem spiritualem, dupliciter potest intelligi, vno modo, quia per talẽ immutationem abiiciatur à corpore aliqua forma sibi secundum naturam conueniens: & sic non poterit accipi læsio in damnatis: quia anima, vt hîc dicitur, perfectè dominatur materiæ quantum ad esse naturale: vnde etiam dicitur hîc quòd licet qualitas ignis cõtrarietur qualitati complexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis: ea tamen soluere non potest. Alio modo, quia per ipsam immutationem causatur in organo sensus forma intentionalis illi improportionata & inconueniens: vnde ait san. Tho. in 4. d. 44. q. 3. ar. primò, quòd sensibile nõ solùm natum est delectare vel affligere sensum secundum q̃ agit actione naturæ confortando organum, sed etiam secundum quòd agit in sensum actione spirituali, secundum quòd est in debita proportione ad sentientem, vel in superabundantia & defectu: & sic accipienda est læsio in damnatis à rebus sensibilibus.

Quomodo afflictio & dolor possint ex intentionali forma causari.

SED tunc duplex oritur dubium. Primum est quomodo afflictio & dolor possint ex intentionali forma causari, cum illi sint effectus reales. Secundum est quare beati ex huiusmodi sensibilibus non poterunt affligi, sicut damnati, cum ita excellẽs sensibile sit improportionatum sensui beatorum, sicut damnatorũ sensui.

AD primum respondetur, quòd non dicitur similitudo sensibilis habere esse intentionale in sensu, vt esse intentionale distinguitur contra esse reale, quomodo entia rationis dicũtur habere esse intentionale. habet enim esse reale, & realiter informat: sed vt distinguitur contra esse naturale & materiale eiusdem formæ. sensibile enim est in sensu sine materia & modo quodam immateriali: vnde non denominat ipsum calidum aut frigidum: vt patet secundo de anima: tale autem habeas esse intentionale & spirituale non est inconueniẽs quòd dolorem aut aliquem alium realem effectum causet virtute formæ extrinsecę à qua causatur. Sed contra istam responsionẽ adhuc occurrit dubium. Nam tenet san. Thom. prima quæst. 67. artic. 3. & secundo sen. d. 13. art. tertio, quòd intentio coloris in aere, & similiter aliæ sensibilium intentiones transmutationem naturalem non causant, & tamen habent ibi aliquod esse reale. ergo eadem ratione intentiones quæ sunt in sensu, realem effectum inducere nõ possunt. Respondetur negando consequentiam. Nam licet non possent aliquam transmutationem causare, de quo in superioribus est dictum, non sequitur quòd dolorem causare in damnatis non possint. illa enim doloris causatio non est per aliquam transmutationem naturalem, cum corpora damnatorũ non sint naturali mutatione trãsmutabilia, sicut nec corpora beatorum, sed solùm per improportionem obiecti ad organum sensus.

Quare bona sensibilia excellentibus sensibus non possunt.

AD secundum dupliciter posset respondeti. Primò quòd licet aliqua sensibilia sint improportionata sensibus beatorum, si secundum se solùm considerentur, non tamen sunt illis improportionata, vt subduntur animæ glorificatæ, & dotem impassibilitatis habent: ex hoc enim redditur sensus & eorum organa toti latitudini sensibilis proprij proportionata. proportione passiui ad agens connaturale. in damnatis autem corpus non subsitat perfectè animæ, quantum ad omnes actiones & passiones, nec in ipsis est dos impassibilitatis, per quam eleuentur & perficiantur organa sensuum.

POSSET secundò respondeti, quòd vtique etiam aliquæ excellentiæ sensibilium erunt improportionatæ sensibus beatorum, sed tamen non poterunt agere in ipsum sensum per modũ læsiui, quia aut non agent in ipsum dote impassibilitatis prohibente: aut si agent suam similitudiuem imprimendo, illa tamen actio non habebit rationem læsiui, inquantum nullum sensibilem dolorem, aut tristitiam interiorem causabit, anima hoc prohabente ex pleno sui dominio supra corpus & supra omnes actiones & passiones eius, & dote impassibilitatis impediente.

Vtrum corpora parua rum eorum originali tã tum detenti sint impassibilia.

SI AVTEM quæratur de corporibus paruulorum cum originali tantum decedentium, in quibus secundum sanctũ Th. nulla erit pœna sensus, quomodo erunt impassibilia, cum non sint habitura impassibilitatis dotem: dicitur ex doctri. sancti Thomæ secundo Sententiarum distinctione trigesimatertia, quæstione secunda articulo primo ad quintum, quòd non patiẽtur passione corruptiua, quia cessante motu cæli nullum agens corruptiuum aut alteratiuum erit, non patienter etiam passione afflictiua per spiritualem immutationem à sensibilibus, diuina iustitia hanc passionem, vtpote illis nullo modo debitam, prohibente. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum in quarto distinctione quadragesimaquarta quæstione quarta. Sexta conclusio est. Locus infimus & tenebrosus ac pœnalis deputabitur corporibus damnatorũ. probatur, quia per oppositum corpora beatorum propter innouationem gloriæ supra cœlestia corpora eleuabuntur. Confirmatur authoritate Psalmistæ, Veniat mors, &c. & Apocal. 20. dicitur quòd diabolus qui seducebat, &c.

Quomodo substantiæ incorporeæ patiantur ab igne corporeo. Caput 90.

Vide 4. sent. d. 44. q. 3. ar. 2. de Gen. cap. 26. Substantia.

SED potest venire in dubium quomodo diabolus qui incorporeus est, & animæ damnatorum ante resurrectionẽ ab igne corporali possint pati, à quo patientur in inferno corpora damnatorũ: sicut & Dominus dicit Matthæi vigesimoquinto: Ite maledicti in ignem æternum, qui præparatus est diabolo & angelis eius. Non igitur sic æstimandum est quòd substantiæ incorporeæ ab igne corporeo pati possint, quòd earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercunque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne. substantiæ enim incorporeę non habent naturam corporalem, vt possint à rebus corporeis immutari: neque etiam formarum sensibilium susceptiuæ sunt, nisi intelligibiliter. talis autem susceptio non est pœnalis, sed magis perfectiua & delectabilis. Neque etiam potest dici quòd patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur: quia substantiæ incorporeæ organa sensuum non habent, ne que potentiis sensitiuis vruntur. Patiuntur igitur ab igne incorporeo substantiæ incorporeæ per modum alligationis cuiusdam. possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formæ, sicut anima corpori humano alligatur, vt det ei vitam: vel etiam absque hoc quòd sit eius forma, sicut necromantici virtute dæmonum spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. multo igitur magis virtute diuina spiritus damnãdi igni corporeo alligari possunt. & hoc ipsum est eis in afflictionem, quòd sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam. Est etiam conueniens quòd damnati spiritus pœnis corporalibus puniantur. omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quòd Deo obediendo non subditur. pœna autem proportionaliter debet culpę respõdere: vt voluntas per pœnam in contrario eius affligatur, quod diligendo peccauit. est igitur conueniens pœnam naturæ rationali peccanti: vt rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur. Item, peccato quod in Deum committitur, non solùm pœna damni, sed etiã pœna sensus debetur: vt in tertio *ostensum est. pœna enim sensus respondet culpę quantum ad conuersionem inordinatam ad commutabile bonum: sicut pœna damni respondet culpæ quantum ad auersionem ab incõmutabili bono. creatura autem rationalis, & præcipuè humana anima, peccat inordinatè se ad corporalia conuertendo: ergo conueniens pœna est vt per corporalia affligatur. Præterea, si pœna afflictiua peccato debetur, quam dicimus pœnã sensus, vt in tertio ostensum est: oportet quòd ex illo hæc pœna proueniat, quòd poreſt afflictionem inferre. nihil autem afflictionem infert, nisi inquantum est cõtrariũ voluntati. non est autem cõtrarium naturali voluntati rationalis naturæ, quòd spirituali substantiæ coniungatur, quinimo hoc est delectabile ei, & ad eius perfectionem pertinens. est enim coniunctio similis ad simile, & intelligibilis ad intellectum: nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. est autem contrariũ naturali voluntati spiritualis substantiæ, vt corpori subdatur, à quo secundum ordinem suæ naturæ libera esse debet: conueniens igitur est vt substantia spiritualis per corporalia puniatur. Hinc etiã apparet quòd licet corporalia quæ de præmiis beatorum in scripturis legũtur, spiritualiter intelligũtur, sicut dictum est de promissione ciborum & potuũ: quædam tamen corporalia quæ scriptura peccantibus comminatur in pœnam, corpora liter sunt intelligenda, & quasi propriè dicta. Non enim conueniens q̃ natura superior per vsum inferioris præmietur, sed magis per hoc q̃ superiori coniungitur. punitur autem cõuenienter natura superior per hoc quòd cum inferioribus deputatur: nihil tamen prohibet quædam etiam quæ de damnatorum pœnis in scripturis dicta corporaliter loquuntur, spiritualiter accipi & velut per similitudinem dicta: sicut dicitur Isa. vl. Vermis eorum non morietur. potest enim per vermem intelligi cõscientiæ remorsus, quo etiam impij torquebuntur. non enim est possibile q̃ corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam: neq; etiam corpora damnatorũ quæ incorruptibilia erunt. Fletus etiam & stridor dentium in spiritualibus substantiis non nisi metaphoricè intelligi possunt, quanuis in corporibus damnatorum post resurrectionẽ nihil prohibeat corporaliter ea intelligi: ita tamen quòd per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest: sed solùm dolor cordis, conturbatio oculorum & capitis, prout in fletibus esse solet.

Pulchra declaratio scripturarũ de hoc.

Solutio. Exclusio quorundam modi.

Exclusio alterius modi.

Declaratio veri modi.

Super cap. 90.

POSTQVAM manifestauit sanctus Thomas qualia sint resurgentium corpora, consequenter quales sint eorum animæ ante resurrectionem, declarat. Et primò quantum ad pœnam & præmium. Secundò quantum ad voluntatem, cap. 92. Circa primum duo facit. Primò ostendit capacitatem animæ ad pœnam & præmium. Secundò ostendit statim post separationẽ hęc sibi dari, cap. seq. Quãtum ad primum supposito ex tertio libro quòd animæ sint capaces præmij, scilicet diuinæ visionis. quia posset aliquis ex eo quòd dictũ est corpora damnatorũ ab igne corporeo pati, occasionem sumere dubitandi quomodo diabolus qui incorporeus est, & animæ damnatorũ ante resurrectionem ab igne corporali pati possint, à quo patientur corpora dãnatorum, sicut & Dominus dicit Mat. 25. Ite maledicti, &c. vult sanctus Thomas hanc difficultatem declarare. Et primò remouet quosdam falsos modos. Secundò veritatem declarat.

QVANTVM ad primũ dicit primò, quòd hoc non est intelligendũ quasi eorum natura corrumpatur per ignẽ, vel alteretur, aut qualitercunq; aliter transmutetur, sicut nũc corpora nostra corruptibilia patiuntur ab igne, quia nec habent substantiæ incorporeæ naturã corporalẽ, vt possint à rebus corporeis immutari, neq; formarum sensibiliũ, nisi intelligibiliter sunt susceptiuæ, quæ susceptio non est pœnalis, scilicet secundũ se, sed magis perfectiua & delectabilis. Dicit secundò, q̃ hoc etiã nõ est intelligendũ quasi ab igne patiãtur afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionẽ patiẽtur, quia organa sensuũ non habẽt, neq; potentiis sensitiuis vtũtur.

ADVERTE, quòd sanctus Thomas duos modos passionis substantiæ separatæ ab igne excludit, secundum quos ab ipso nostra corpora patiuntur. Vnus est secundum quòd in statu corruptionis existẽtia, per realem immutationem & alterationẽ patiuntur ab igne, & aliis rebus sensibilibus. Alius est secundum quòd in statu incorruptionis existentia patiuntur per spirituale immutationem sensus tactus ab igne causante afflictionem ratione contrarietatis ad æqualitatem cõplexionis & harmoniæ sensus. Quantum ad secundum ponuntur duæ conclusiones. Prima est: Patiuntur substantiæ huiusmodi ab igne corporeo per modum alligationis cuiusdam. Huius autem possibilitas alligationis à Deo, declaratur sic: Possunt alligari spiritus corporibus, vel per modũ formæ, sicut anima corpori humano vt det ei vitam: vel etiam absque hoc q̃ sit eius forma, sicut ne-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo spiritus damnati vnit corporeo alligatur.

cromantici virtute dæmonum spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. ergo multo magis diuina virtute possunt spiritus damnati alligari igni corporeo. Quòd autem ex hac alligatione patiantur afflictionem, probatur, quia sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam.

AD horum euidentiam considerandum est primò ex doctrina san. Th. 4. d. 44. art. vltimo q. 3. de anima ar. 1. & quolib. tertio artic. 11. quòd multipliciter potest substãtia spiritualis vniri corpori, scilicet sicut forma materiæ, quo modo anima humana corpori vnitur: sicut motor mobili secundum locũ, quo modo angelus vnitur orbi quem mouet: & sicut locatum loco secundum quo spiritualia sunt in loco, quo modo dicitur substãtia spiritualis loco diffiniri. Cum ergo hîc dicitur spiritus damnatos diuina virtute alligari igni corporeo, intelligitur non secundum vnionem formæ ad materiam, cum ignem non viuificent, nec secundum vnionem motoris ad mobile, quia non apparet quo locali motu habeat ignem mouere, sed secundum vnionem locati ad locum. vniuntur enim igni tanquam loco illis per diuinam iustitiam deputato.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista alligatio non dicit solam vnionem spiritus ad ignem, sed dicit violentam vnionem & detentionẽ eius ab igne, quæ scilicet est contra spiritus voluntatem & inclinationem. sicut & carceri detenti alligati qui in eo contra eorum voluntarium detinentur.

Dolor animæ per alligationẽ ad ignem ãplicem habet causã.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd afflictio & dolor per huiusmodi alligationem existens in spiritibus damnatis, duplicem habet causam ex parte ignis, vnam scilicet remotam, aliam propinquam. Remota est violenta ipsa alligatio spiritus ad ignem, ita quòd sic detinetur ab ipso, quòd in alio loco esse non potest. Propinqua verò est cognitio huiusmodi alligationis. nisi enim spiritus se cognosceret alligatum igni, non alligeretur ex tali alligatione, sicut non affligitur lapis ex eo quòd sursum per violentiam detinetur: sed quia cognoscit se infimo corpori, scilicet elementari, aligatũ esse, & ab ipso detineri ne alibi esse possit, cum tamen secundum suam naturam omnibus etiam supremis corporibus nobilior & præstãtior sit, ex hoc quàm maximè affligitur & dolet, non quidem dolore sensibili, cum ille in substantiis separatis esse non possit, sed dolore & cruciatu voluntatis. Primam causam doloris tãgit sanctus Thomas, cùm ait spiritus huiusmodi diuina virtute igni corporeo illigari. Secundam verò cum ait illos scire se infimis rebus alligatos in pœnam.

Secunda conclusio est. Conueniens est quòd spiritus damnati pœnis corporalibus puniantur, intelligẽ nõ corporalibus ex parte patientis pœnã, quasi ipsi spiritus habeant corpus in quo patiantur, sed ex parte pœnam inferentis. sensus enim est cõueniens esse vt aliquod corpus illi pœnã infligat. Probatur primò. Rationalis creatura peccat ex eo quòd Deo obediendo nõ subditur: ergo eius conueniens pœna est vt rebus inferioribus, id est corporalibus quodãmodo alligata subdatur. probatur consequentia, quia pœna debet proportionaliter peccato respondere, vt voluntas per pœnam de contrario eius affligatur quòd diligendo peccauit.

ADVERTENDVM primò, quòd alligari propriè cõuenit corporibus, non autem spiritui substantiæ: sed tamen hoc etiam dicitur de ipsa metaphoricè, inquantum contra voluntatem eius à corporeo igne detinetur. propterea dixit san. Th. ipsam esse quodammodo alligatam, nõ autẽ alligatam absolutè.

ADVERTENDVM secundò, quòd istam proportionẽ pœnæ ad culpam possumus interpretari, vt dicamus quòd sicut spiritualis substantia peccando subtraxit se à subiectione sui superioris, scilicet Dei: ita cõueniens est vt puniatur per subiectionẽ ad inferiora. sic enim punitur volũtas in cõtrario eius quod diligendo peccauit. Nam ex hoc peccauit, quòd voluit & amauit non subiici superiori, punitur verò ex eo quòd contra suam inclinationem subditur inferiori. Secundò. Pœna sensus correspondet culpæ quantum ad conuersionem inordinatam ad commutabile bonũ, sicut pœna damni sibi correspondet quantum ad auersionem ab incommutabili bono. ergo conueniens est vt per corporalia affligatur. probatur cõsequentia, quia creatura rationalis, præcipuè anima humana, peccat, inordinatè se ad corporalia conuertendo.

ADVERTENDVM quòd ista ratio propriè procedit de pœna animę rationalis, quia (vt innuit sanctus Thomas) substantiæ separatæ non peccauerunt per conuersionem effectus ad corporalia, sed ad spiritualia, scilicet aut appetẽdo proprium bonum naturale tanquam vltimum finem, aut appetendo veram beatitudinem, sed indebito modo, vt superius est ostensum. Tertiò. Pœna afflictiua, quam dicimus pœnam sensus, ex illo debet prouenire, quod potest afflictionem inferre. ergo conueniens est vt spiritualis substãtia per corporalia puniatur. probatur consequentia, quia nihil afflictionem infert, nisi inquantum contrariatur voluntati, est autem contrariũ naturali voluntati spiritualis substantiæ, vt corpori subdatur, à quo secundum ordinem naturæ suæ libera esse debet, nõ autem quòd spirituali substantiæ coniungatur, imò hoc est ei delectabile, & ad eius perfectionẽ pertinens, cum sit coniunctio similis ad similẽ, & intelligibilis ad intelligibile.

ADVERTENDVM, cum dicitur spiritualem naturam secundum naturæ ordinem à corpore debere esse liberam, quòd hoc quantum ad substantias spirituales quæ sunt completæ in specie, vniuersaliter est intelligendum: sed quantum ad animam intellectiuam quæ complementum suæ perfectionis accipit in corpore, est intelligendum cum hac exceptione, nisi illi vniatur vt forma.

SED quia posset aliquis dicere, quòd ea quæ de pœna corporali damnatorum dicuntur, sunt spiritualiter intelligenda. sicut & ea quæ de præmiis beatorum leguntur: hoc remouet sanctus Thomas, dicens quòd licet illa spiritualiter intelligantur, quædam tamen corporalia quæ scriptura peccantibus communatur in pœnam, sunt corporaliter intelligenda, & quasi propriè dicta, quia non est conueniens quòd natura superior per vsum inferioris præmietur, sed magis per hoc quòd superiori coniungitur, punitur tamen conuenienter per hoc quòd cum inferioribus deputatur.

POSSET etiam aliquis obiicere, quòd si quædam dictorum sunt corporaliter intelligenda, eadem ratione & omnia. Sed respondet sanctus Thomas hoc non oportere, quia quædã huiusmodi sunt spiritualiter intelligenda, & veluti per similitudinem dicta, sicut Isaiæ vltimo dicitur quòd vermis eorum non morietur. constat enim quòd hoc intelligi non potest quasi corporeus vermis spiritualẽ corrodat substantiam, aut corpora dãnatorum, quæ incorruptibilia erunt, sed per vermem, conscientiæ remorsus intelligi potest, quo etiam impij torquebuntur. Constat etiam quòd fletus & stridor dentium in spiritualibus substantiis nonnisi metaphoricè intelligi possunt, quamuis nihil prohibeat in corporibus damnatorum hæc corporaliter intelligi, ita tamen quòd per fletum intelligatur non lacrymarum deductio, sed solùm dolor cordis & cõturbatio oculorum & capitis, prout in fleatibus esse solet.

De anima passione ab igne cui alligatur pro tempore.

CIRCA animæ passionem ab igne, inquantum alligatur illi virtute diuina, & eadem virtute detinetur ab illo, ne in alio loco esse possit, dubitatur à Durando apud Capreolum in 4. di. 44. q. 4. Primò, quia si non est alia pœna animæ & dæmonis ab igne prouieniens quàm quòd ab ipso detinentur ne ad alium locum moueantur ad quem vellent, tunc æqualis pœna illis esset si eodem modo in pulchra cameta detinerentur: hoc autem nõ reputatur adeò pœnale & graue, sicut prædicamus grauem esse pœnam hominum damnatorum & dæmonum, ergo &c. Secundò, quia tunc animæ decedentium cum solo originali ita affligerentur, sicut & animæ damnatorum, cum & ipsæ detinearntur in limbo.

AD huiusmodi cuidentiam considerandum est primò, vt ex superioribus constat, q̃ licet substantia spiritualis esse possit secundum essentiã suam in loco corporeo, non quidem circumscriptiuè, quasi ab ipso contineatur & circundetur, sed diffinitiuè, inquantum ita est in vno loco, q̃ non in alio secundum cõtactum suæ virtutis, vt in superioribus est ostensum: ipsa tamen secundum suam naturam libera est & absoluta ab omni obligatione ad locum, quia locus propriè corporibus debetur, ipsa autem totum ordinem corporalium rerum transcendit. Considerandum secundò, ex doctrina san. Th. in q. de anima loco allegato, q̃ nocumentum alicui non infertur secundum q̃ recipit id quo perficitur, sed secundũ quòd à suo contrario impeditur. Cùm autem impediatur aliquid à suo contrario, & quantum ad esse per alterationem & corruptionem, sicut lignum comburitur ab igne, & quantum ad suam inclinationem, sicut lapis per violentiam sursum detinetur: constat animã non posse pati nocumentum ab igne, q̃ ab ipso primo modo impediatur, sed tantùm quia secundo modo impeditur, dũ scilicet contra eius naturalem inclinationem & contra eius naturã qua omnem corporũ ordinẽ transcendit, & libera est ab omni determinatione ad locum & corpus cuius non est forma, ad ignem virtute diuina alligatur, & per necessitatem ab ipso detinetur. Considerandum tertiò, q̃ nocumentum hoc licet in carentibus cognitione afflictionem non causet, quia non potest esse afflictio vbi non potest esse dolor & tristitia, hæc autem cognitionem nocumenti consequuntur, in habentibus tamen cognitionem afflictionem causat secundum q̃ apprehendẽtur vt contrarium voluntati & naturali inclinationi, & quandeq; magis affligit quàm nocumentum sensibile. vellet enim aliquis magis verberari, & secundum sensum affligi, quàm vituperari, aut aliquid huiusmodi quod sit cõtra eius voluntatẽ sustinere, præsertim si magni animi fuerit, & superbus. Quia ergo substantia spiritualis quę de sua nobilitate superbit & extollitur, alligatur igni, & ab ipso cõtra eius naturalem inclinationem detinetur, nec ad alia loca moueri possit, hócq; perfectissimè cognoscit sibi diuina virtute & iustitia contra suam voluntatem infligi, maximè dolet & tristatur, considerans se infimis rebus alligatam quæ nata fuit ad diuinam fruitionem eleuari. vt enim dicitur 4. d. 21. art. 1. q. 3. licet anima sit miaus passiua quàm corpus, et tamen magis cognoscitiua passionis. vbi autem est maior passionis cognitio, ibi est maior dolor, etiam si sit minor passio, vt de in locis maximè sensibilibus læsiones maximum dolorem causant.

AD primum itaque Durandi dicitur, q̃ etiam affligeretur spiritualis substantia, si in pulchra camera detineretur, suáq; libertate priuaretur. tantò autem magis affligitur ex detentione in igne, quàm ex detentione in pulchra camera, quantò cognoscit hoc sibi ad maiorem ignominiam inferri q̃ fœculento igni alligatur. non autem alicui ornato loco: sicut imperator affligeretur quidem si à principe aliquo in pulchro & ornato loco detineretur per violentiam, magis autem contristaretur si à rustico in loco detineretur immundo & fœtido. Ad secundum dicitur, q̃ non est eadem ratio de pueris qui detinentur in limbo, & de damnatis, quia ipsi voluntariè illum sustinent carcerem, considerantes illum sibi ex iustitia debere. Nam eorum voluntas iusta est, vt patet ex doctrina sancti Thomę 2. Sent. di. 33. q. 2. damnatorum autem voluntas semper diuinæ iustitiæ cõtrariatur, & contra voluntatem ab igne detinentur corporeo. De hac passibilitate animæ ab igne vide sanctum Thomam in locis præallegatis vbi diffusè hanc materiam tractat.

De fletu damnatorum.

CIRCA fletum autem damnatorum qui dicitur esse quantum ad dolorem cordis, & quantum ad conturbationem capitis & oculorum, dubium occurrit. Ista conturbatio capitis & oculorum non videtur posse esse nisi per hoc quòd corpus transmutatur à sua naturali dispositione: post resurrectionẽ autem hoc in corporibus esse non poterit, vt superiùs est ostensum. ergo & si fortè diceretur, vt videtur haberi à sancto Thoma in quarto Sententiarum distinctione allegata, q̃ licet non possint transmutari à sua naturali dispositione ab extrinseco, potuerunt tamen transmutari ab intrinseco, secundum quòd corpus ad phantasionem animæ transmutatur: hoc non videtur esse ad mentem ipsius, quia ipse in quarto distinctione quadragesimaquarta, quæstione tertia, articulo primò, quæstione tertia ad quartum, tenet quòd nec etiam ab interiori poterit esse talis transmutatio in corpore. Si etiam diceretur quòd nulla erit transmutatio, propter hoc, quia illa conturbatio erit in capite & in oculis ab intrinseco animæ ad corpus, & perseuerabit in æternum: hoc non videtur etiam esse ad mentem sancti Thomæ, quia in præcedẽti capitulo dixit quòd in corporibus damnatorum nullus erit defectus, nullâque corruptio, quem error naturæ vel infirmitas introduxit. Dicitur primò, quòd vtique ista conturbatio non erit per aliquam alterationem corporis à sua naturali & cõuenienti qualitate. hoc enim expressè tenet sanctus Thomas in locis præallegatis. Dicitur secundò quòd talis conturbatio erit quædam dispositio corporis, qua corpus anima dolente dispõnetur, vt dicitur quolibeto septimo, articulo decimotertio. Sicut enim dicitur in quarto distinctione quinquagesima, corpora damnatorũ non solùm ex exteriori affligentur, sed etiã ex interiori, secundum quòd corpus immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum. Dicitur tertiò, quòd talis immutatio capitis & oculorum ex dolore prouenientis, potest intelligi aut secundum motum localem tantùm spirituum, aut aliquorum humorum, ex quorum motu remanet quædam confusio in capite & in oculis, aut cum hoc etiam secundum immutationem spiritualem ab huiusmodi spiritibus & humoribus absque conuenienti ordine motis prouenientem, & hoc videtur mihi magis esse ad mentem sancti Thomæ, qui assignans rationem quomodo ista commotio & perturbatio possit esse in damnatis, hoc esse inquit inquantum ab interiori corpora damnatorũ affligentur, sicut & ab exteriori. constat autem ex superioribus, quòd affligentur corpora damnatorum ab exteriori per spiritualem immutationem. Addit autem sanctus Thomas in quolib. quòd si quis vellet tenere huiusmodi fletum esse per lacrymarum resolutionem, posset dicere quòd virtute diuina illa lacrymarum deperditio restauraretur.

Quòd animæ statim post separationem à corpore pœnam vel præmium consequuntur.

Caput 91.

EX his autem accipere possumus quòd statim post mortem animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam vel præmium. Sunt enim animæ separatæ susceptibiles pœnarum non solùm spiritualium, sed etiam corporalium, vt ostensum est. Quòd autem sint susceptibiles gloriæ, manifestum est ex his quæ in tertio sunt tractata. ex hoc enim quòd anima separatur à corpore, fit capax visionis diuinę: ad quam dum esset coniuncta corruptibili corpori, peruenire non poterat. In visione autem Dei, vltima hominis beatitudo cõsistit, quæ est virtutis præmium. nulla autem ratio esset quare differretur pœna & præmium, ex quo vtriusque anima particeps esse potest. statim igitur cùm anima separatur à corpore, præmium vel pœnam recipit pro his quæ in corpore gessit.

2 Adhuc, in vita ista est status merendi vel demerendi: nde comparatur militiæ & diebus mercenarij: vt patet Iob 7. Militia est vita hominis super terram: & sicut mercenarij dies eius. sed post statum militiæ & laborem mercenarij, statim debetur præmium vel pœna bene vel malè certantibus. Vnde & Leuiti. 19. dicitur: Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque mane. Dominus etiam dicit Ioelis vltimo: Citò velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum. Statim igitur post mortem animæ vel præmium consequũtur vel pœnam.

3 Amplius, secundum ordinem culpæ & meriti conuenienter est ordo in pœna & præmio. meritum autem & culpa non competit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti vel demeriti nisi inquantum est voluntarium: igitur tam præmium quàm pœna conuenienter ab anima deriuatur ad corpus. non autem animæ conuenit propter corpus: nulla igitur ratio est quare in punitione vel præmiatione animarum expectetur resumptio corporum: quin magis conueniens videtur vt animæ in quibus per prius fuit culpa & meritum, prius etiam puniantur vel præmientur.

4 Item, eadem Dei prouidentia creaturis rationalibus præmia debentur & pœna qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. sic est autem in rebus naturalibus, quòd vnumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Cum igitur animæ statim cum fuerint separatæ à corpore, sint capaces & gloriæ & pœnæ: statim vtrunque recipient: nec differtur vel bonorum præmium, vel malorum pœna quousque animæ corpora reassumant. Considerandum tamen est, quòd ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest ne animæ statim à corpore absolutæ vltimam mercedem recipiant, quæ in Dei visione consistit. ad illam enim visionem creatura rationalis eleuari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cum illa visio totam facultatem naturalem creaturæ excedat. Vnde Sapien. 7. dicitur de sapientia quòd nihil inquinatum in illam incurrit. & Isa. 35. dicitur: Non transibit per eam pollutus. polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinatè coniungitur: à qua quidem pollutione purificatur in hac vita per pœnitentiam & alia sacramenta: vt suprà dictum est. Quandoque verò contingit quòd purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor

Ratio retardationis accipiendi beatitudinem, & pœnæ purgatorium.

pœnæ,vel propter negligentiam aliquam, aut occupationem: aut etiam quia debitor pœnæ morte præuenitur: hæc tamen propter hoc meretur totaliter excludi à præmio, quia hæc absque peccato mortali contingere possunt, per quod solùm tollitur charitas, cui præmium vitæ æternæ debetur: vt apparet ex his quæ in tertio dicta sunt. oportet igitur quòd post hanc vitam purgentur antequam finale præmium consequantur. purgatio autem hæc fit per pœnas, sicut etiam in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quàm soliciti, si pœnam quam hîc pro peccatis non implent, non sustineãt in futuro. Retardantur igitur animæ bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, à præmij consecutione, quousque pœnas purgatorias sustineant. & hæc est ratio quare purgatorium ponimus.

Authoritas sacræ scripturæ.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli 1. ad Corinth. 3. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem.

Cõsuetudo ecclesiæ.

Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiæ vniuersalis, quæ pro defunctis orat: quæ quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur. nõ enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni vel mali: sed pro his qui nondum ad terminum peruenerunt.

Auth. sac. scripturæ.

Quòd autem statim post mortem animæ cõsequantur pœnã vel præmium, si impedimentũ non sit: authoritatibus scripturæ cõfirmatur: dicitur enim Iob vigesimoprimo de malis: Ducũt in bonis dies suos: & in puncto ad inferna descendunt. & Lucæ decimosexto: Mortuus est diues, & sepultus est in inferno, infernus autẽ est locus vbi animæ puniuntur. Similiter etiam & de bonis patet. vt enim habetur Lucæ vigesimoterrio, Dominus in cruce pendens Latroni dixit: Hodie mecũ eris in paradiso. per paradisum autẽ intelligitur præmiũ quod repromittitur bonis, secundum illud Apocalyps. 2. Vincenti dabo edere de ligno vitæ quod est in paradiso Dei mei.

Ad primã cõclusionẽ.

Opinio erronea.

Dicunt autem quidam quod per paradisum nõ intelligitur vltima remuneratio quæ erit in cælis, secundũ illud Matthæi quinto: Gaudete & exultate, quoniã merces vestra copiosa est in cœlis: sed aliqualis remuneratio quæ erit in terra. nã paradisus locus quidã terrenus esse videtur ex hoc quod dicitur Genesis 2. quòd plantauerat Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formauerat. Sed si quis rectè verba sacræ scripturæ consideret, inueniet quòd ipsa finalis retributio quæ in cœlis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur.

Improbatio.

Apostolus enim secundæ Corinthiorum quarto cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quòd id quod in præsenti est tribulationis nostræ momentaneum & leue, supra modum in sublimitate æternũ gloriæ pondus operatur in nobis: non contemplantibus nobis ea quæ videntur, sed ea quæ non videntur. quæ enim videntur, temporalia sunt: quę autẽ non videntur, æterna (quæ manifestum est de finali gloria dici, quæ est in cœlis) vt ostenderet et quãdo & qualiter hęc gloria habeatur, subiunxit capitulo sequenti: Scimus enim quoniã si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quòd ædificationẽ ex Deo habemus domũ non manufactã, sed æternam in cœlis. per quod manifestè dat intelligere quòd dissoluto corpore anima ad æternam & cœlestem mansionem perducitur: quæ nihil aliud est quàm fruitio diuinitatis, sicut angeli fruuntur in cœlis.

Obiectio.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum nõ dixisse quòd statim dissoluto corpore domum æternam habeamus in cœlis in re, sed solùm in spe, tandem habituri in re: manifestè hoc est contra intentionem Apostoli: quia etiam dum hîc viuimus, habituri sumus cælestem mansionem secundum predestinationem diuinam: & iam eam habemus in spe, secundum illud Rom. octauo, Spe enim salui facti sumus. frustra igitur addidit, si terrena domus nostra huius habitationis dissoluatur. sufficisset enim dicere, scimus quòd ædificationem habemus ex Deo &c. Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: Scientes quoniam dũm sumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum. Frustra autẽ vellemus peregrinari à corpore, scilicet separari, nisi statim essemus præsentes ad Dominum. nõ autem sumus præsentes nisi quando videmus per speciem. quandiu enim ambulamus per fidem & non per speciem, peregrinamur à Domino, vt ibidem dicitur. Statim igitur cum anima sancta à corpore separatur, Deum per speciem videt: quod est vltima beatitudo: vt in tertio ostensum est. Hoc autem idem ostendunt & verba eiusdem Apostoli Philip. primo dicentis: Desiderium habens dissolui, & cum Christo esse. Christus autem in cælis est: sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se peruenturum ad cælum. Per hoc autem excluditur error quorundam Græcorum qui purgatorium negant, & dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad cælum ascendere, neque in inferum demergi.

Super cap. 91.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd animæ damnatorum patiuntur ab igne corporeo, consequenter ostendit omnes animas statim post mortem pœnam vel præmium pro meritis recipere. Circa hoc autem tria facit. Primò ratione propositum probat. Secundò quandam tacitam remouet obiectionem. Tertio authoritatibus sacræ scripturæ principale propositum confirmat.

ARGVIT ergo primò sic. Animæ separatæ sunt susceptibiles pœnarum corporalium, id est quæ inferuntur à corporibus, & spiritualium, vt est ostensum. sunt etiam susceptibiles gloriæ, vt ex tertio libro patet, quia anima ex hoc quod separatur à corpore, est capax visionis diuinæ, in qua hominis beatitudo cõsistit, quæ est virtutis præmium: ergo anima cum separatur à corpore, statim præmium vel pœnam accipit pro iis quæ in corpore gessit. probatur consequẽtia, quia nulla esset ratio dilationis pœnæ & præmij, ex qua vtriusque est capax.

Duplex est capacitas animæ ad visionẽ diuinam.

ADVERTENDVM quod duplex est capacitas animæ respectu beatitudinis, vna scilicet remota, quæ est conditio naturæ. quia enim est naturæ intellectualis, diuinæ visionis est capax, & hæc capacitas conuenit sibi etiam dum est corpori coniuncta. Alia vero propinqua, quæ est conditio status nihil aliud exigentis ad hoc vt anima possit diuinam visionem participare. & hæc non conuenit animæ dum est in statu coniunctionis ad corpus, sed tantùm dum est à corpore separata. Et de hac intelligit sanctus Thomas cum ait quod ex eo quod anima à corpore separatur, fit capax visionis diuinæ, cuius antea capax non erat. Secundò. In vita ista est status merendi vel demerendi, vt de militiæ & diebus mercenarij comparatur Iob. 7. ergo &c. probatur consequentia, quia post statum militiæ & laborẽ mercenarij, statim debetur præmium vel pœna, iuxta illud Leuitici. 19. Non morabitur &c. & Iohelis vltimo, Citò velociter &c.

Tertiò. Meritum & culpa non competit corpori nisi per animam, cum nihil habeat rationem meriti vel demeriti nisi inquantum est voluntarium. ergo conuenienter tam præmiũ quã pœna deriuatur ab anima ad corpus, non autem econuerso: ergo nulla est ratio quare in præmiatione vel punitione animarum expectetur resumptio corporum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia secundum ordinem culpæ & meriti est ordo in pœna & præmio. Quartò. In rebus naturalibus vnumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. ergo &c. probatur consequentia, quia eadem Dei prouidentia debentur creaturis rationalibus præmia & pœnæ, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. Secundo loco remouet sanctus Thomas quandam tacitam obiectionem. Posset enim aliquis dicere, Si animæ post mortem statim consequuntur pœnam vel præmium, cum infernus sit locus pœnæ damnatorum, paradisus verò locus præmij bonorum, sequitur quòd anima statim aut in cœle recipitur, aut ad infernum descendit: ergo non datur purgatorium.

Anima à præmij consecutione retardatur quousque pœnas purgatorias sustineat.

AD hanc ergo obiectionem remouẽdam, dicit primò, quòd ex parte bonorum potest esse aliquod impedimentum ne animæ statim à corpore absolutæ vltimam mercedem recipiant, quia ad visionem diuinam rationalis creatura eleuari non potest nisi fuerit totaliter depurata, iuxta illud Sapientiæ septimo: Nihil inquinatum, & cæt. & Ysaiæ trigesimoquinto: Non transibit per eam pollutus, scilicet peccato, quo anima rebus inferioribus inordinatè coniungitur. Dicit secundò, quòd ab hac pollutione purificatur quidem anima in hac vita per pœnitentiam & alia fidei sacramenta, contingit tamen quandoque talem purgationem non totaliter in hac vita perfici, sed remaneat adhuc debitum pœnæ vel propter negligentiam, vel ob aliam causam: & ideo cũ non meruntur ob hoc animæ à præmio totaliter excludi, quia hæc absque peccato mortali contingere possunt, oportet vt post hanc vitam purgentur antequam finale præmium cõsequantur. Dicit tertiò, quòd hæc purgatio post hanc vitam fit per pœnas sicut & in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio complea fuisset: alioquin melioris cõditionis essent negligentes quàm soliciti. ideo retardantur animæ bonorum habentium aliquid purgabile, à præmij consecutione, quousque pœnas purgatorias sustineant: & hæc est ratio quare purgatorium ponimus.

Quod purgatorium ponatur fide.

CONFIRMANTVR hæc primò per Apostoli dicentem primæ ad Corinthios tertio: Si cuius opus, &c. Secundò ex consuetudine vniuersalis Ecclesiæ quæ pro defunctis orat. hoc enim esset inutile si non poneretur purgatorium post mortem, cum non oret Ecclesia pro iis qui sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum peruenerunt. Ex his vult habere sanctus Thomas quòd cũ dicitur animas post mortem statim consequi pœnam vel præmium, intelligendum est nisi sit aliquod impedimentum ex parte bonorum.

CIRCA id quod dictur animas retardari à præmij consecutione quousque pœnas purgatorias sustineant, aduertendum quòd ideirco addidit sanctus Thomas purgatorias, vt illas animarum pœnas à pœnis damnatorum distingueret. Vt enim dicitur in quæstio. de anim. articulo vigesimoprimo ad vigesimum, pœnæ eorum qui secuti sunt beatitudinem, purgatoriæ dicuntur, quia ad emendationem & purgationem infliguntur: damnatorum autem pœnæ non sunt purgatoriæ, sed ad vltimam damnationem inflictæ.

Quod purgatorium cadat sub fide.

ATTENDENDVM etiam quòd purgatorium esse sanctus Thomas probat etiam illa authoritate Apostoli primæ ad Corinthios tertio: Si cuius opus arserit, &c. tanquam ex authoritate manifesta in nouo testamento, quam etiam Augustinus vigesimoprimo de ciuitate Dei, capitulo vigesimosexto approbat. Scotus quoque in quarto distinctione vigesimaprima quæstione prima, dicit totam intentiam de purgatorio fundari in hoc verbo Apostoli. Vnde & authoritatem Augustini in loco allegato ad confirmationem assumit, & authoritatem etiam eius de vera & falsa pœnitentia quæ ponitur de pœnitentia distinctione septima. Magister autem Sententiarum in quarto distinctione vigesimaprima sequit post hanc vitam aliqua peccata in purgatorio dimitti, et authoritate Domini dicentis Matthæi duodecimo, quòd qui peccauerit in spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro: ex quo elicit Magister, & de mente Augustini vigesimoprimo de ciuitate Dei, capitulo vigesimoquarto, quòd sunt aliqua peccata quæ in futuro seculo dimittuntur quandoque in purgatorio. Confirmat sanctus Thomas etiam propositum, scilicet quòd sit purgatorium, in quarto distinctione vigesimaprima, articulo primo, per authoritatẽ secundi Machabæorũ duodecimo: Sancta ergo & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, vt à peccatis soluantur, qua etiam vtitur Petrus de Palude eadem distinctione conclusione prima.

QVANTVM ad tertium confirmat sanctus Thomas principale propositum, facr: scripturæ authoritatibus. Quòd enim mali statim post mortem consequantur pœnam, habetur Iob vigesimoprimo vbi dicitur: Ducunt in bonis, &c. & Lucæ decimosexto vbi dicitur: Mortuus est diues, &c. Quòd autem boni statim cõsequãtur præmiũ, habetur ex eo quòd Dominus in cruce latroni dixit: Hodie mecum eris in paradiso, Lucæ vigesimotertio. per paradisum enim intelligitur bonorũ præmiũ, iuxta illud Apocalypsis secundo: Vincenti, &c. Si dicatur per paradisum nõ intelligi vltimam remunerationem quæ erit in cœlis, de qua dicitur Matthæi quinto: Gaudete, &c. sed aliqualem remunerationẽ in terra, qui paradisus locus terrenus esse videtur, de quo fit mentio Genesis secundo, hoc nihil est, quia si quis rectè verba sacræ scripturæ consideret, inueniet ipsam finalem retributionem quæ in cælis promittitur sanctis, post hãc vitam statim dari. Nam cum Apostolus secundæ Corinthiorum de finali gloria quæ datur in cælis, dixisset, quòd id quod in præsenti est, &c. vt ostenderet quando & qualiter hæc gloria habeatur, subiungit: Scimus enim, & cæt. dans intelligere quòd soluto corpore anima ad æternam & cælestem mansionẽ, id est, ad fruitionem diuinitatis perducitur. Si dicatur Apostolum non dixisse quòd statim dissoluto corpore domum æternã habeamus in cœlis in re, sed tantùm in spe, postmodum eam habituri in re: patet hoc contra eius intentionem esse, tum quia cum & hic eam habituri simus secundum diuinam prædestinationem, & iam habeamus in spe, iuxta illud Romanorum octauo: Spe enim salui, &c. nõ dixisset, si terrena domus nostra huius habitationis dissoluatur, sed sufficisset dicere, scimus quòd ædificationem habemus ex Deo, &c. Frustra enim vellemus peregrinari, scilicet separati à corpore, nisi statim essemus præsentes ad Dominum, quod fit quando ipsum per speciem videmus: tum quia ad Philippenses primo inquit: Desideriũ habeo dissolui, & esse cum Christo. Nam cum Christus in cælis sit, sperabat Apostolus statim se post corporis dissolutionem peruenturum ad cælum.

EX HOC excluditur inquit sanctus Thomas quorundam Græcorum error negantium purgatorium, & dicentium animas ante corporum resurrectionem neque ad cælum descendere, neque in infernum demergi. De loco purgatorij vide sanctum Thomam in quarto distinctione vigesimaprima, articulo primo.

Quòd animæ sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Caput 92.

EX his autem apparet quòd animæ statim cum à corpore fuerint separatæ, immobiles secundum voluntatem redduntur: vt scilicet vlterius voluntas hominis mutari non possit neque de bono in malũ, neque de malo in bonũ. Quãdiu enim anima de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ. oportet enim vt solicitè resistat malo, ne ab ipso vincatur: vel conetur vt ab eo liberetur: sed statim cum anima à corpore separatur, non erit in statu militiæ vel pugnæ: sed recipiendi præmium vel pœnam pro eo quòd legitimè vel illegitimè certauit. ostensum est enim quod statim vel præmium vel pœnam cõsequitur. non igitur vlterius anima secundũ voluntatem vel de bono in malũ vel de malo in bonum mutari potest.

2 Item, ostensum est in tertio * quòd beatitudo quæ in Dei visione consistit, perpetua est. & similiter in eodem ostensum est quòd pro peccato mortali debetur pœna æterna: sed anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit. definit enim esse recta per hoc quòd à fine auertitur: & recta est per hoc quòd fine fruitur. non potest autem simul esse quòd à fine auertatur & fine fruatur. oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, vt non possit transmutari de bono in malum. *Cap. 7.

3 Amplius, naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: vnde non potest velle non esse beata: potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit: quod est voluntatem esse peruersam: & hoc quidem contingit, quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis: sed aliquid aliud in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem: puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, æstimat eas vt optimum: quod est ratio beatitudinis: sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo verè beatitudo est, sub ratione beatitu-

dinis & vltimi finis: aliàs in hoc non quiesceret appetitus: & per consequens non essent beati. quicunque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. non possunt igitur peruersam voluntatem habere.

4 Item, cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum: sed quicunque est beatus sufficit ei id in quo est vera beatitudo: aliàs non impleretur eius desiderium. ergo quicunque est beatus, nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. nullus autem habet peruersam voluntatem nisi per hoc quòd vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

5 Præterea, peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus. nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens. Propter quod dicitur Prouerbiorum decimoquarto: Errant qui operantur malum. & Philosophus tertio Ethicorum dicit, quòd omnis malus est ignorans. sed anima quæ est verè beata, nullo modo potest esse ignorans: cum in Deo omnia videat quæ pertinent ad suam perfectionem. nullo igitur modo potest malam voluntatem habere: præcipuè cum illa Dei visio semper sit in actu, vt in tertio est ostensum.

6 Adhuc, intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat. cum qua resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quæ falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis. quandiu igitur finem vltimum non consequitur voluntas nostra, potest peruerti: non autem postquam ad fruitionem vltimi finis peruenerit, quod est propter seipsum desiderabile: sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

7 Amplius, bonum inquantum huiusmodi diligibile est. quod igitur apprehenditur vt optimum, est maximè diligibile. sed substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum vt optimum. ergo maximè ipsum diligit. hoc autem habet ratio amoris, quòd voluntates se amantium sint conformes. voluntates igitur beatorum sunt maximè conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis: cum diuina voluntas sit prima regula omnium voluntatum: voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri peruersæ.

8 Item, quandiu aliquid est natum moueri ad alterum: nondum habet vltimũ finem. si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in vltimo fine: quod est contra beatitudinis rationem. manifestum est igitur quòd animæ quæ statim post mortem fiunt beatæ, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Super cap. 92.

POSTQVAM sanctus Thomas de statu animarum post mortem quantum ad earum pœnam vel præmium determinauit, consequẽter de statu earum quantum ad immutabilitatem voluntatis determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de earum immutabilitate secundum voluntatem. Secundò de causa huius immutabilitatis, capitulo nonagesimoquinto. Circa primum tria facit. Primò agit de immutabilitate sanctorum. Secundò de immutabilitate damnatorum, capitulo sequenti. Tertiò de immutabilitate eorum qui sunt in purgatorio, capit. 94.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Nullius beati voluntas potest mutari in malũ. Probatur primò ratione communi bonis & malis, sic: cum anima à corpore separatur, statim est extra statũ militiæ vel pugnæ, & instatu recipiendi pœnã vel præmium pro eo quod legitimè vel illegitimè certauit, vt patet ex superius dictis: ergo non vlterius secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. probatur consequentia, quia quandiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cum oportea eam solicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari vt abeo liberetur.

Secundò. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in tertio libro est ostensum: ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, cum desinat anima esse recta per auersionem à fine, recta verò per fruitionem finis: non possit autem esse simul quòd à fine auertatur, & fine fruatur.

Tertiò. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis & vltimi finis, aliàs nõ quiesceret eorum appetitus, & consequenter non essent beati. ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo. ergo &c. probatur prima cõsequentia, quia naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, nec potestque velle non esse beata, licet per voluntatem possit deflecti ab eo in quo verè beatitudo consistit, quia hoc non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud in quo voluntas sicut in finem deflectitur.

ADVERTENDVM, fundamentum huius rationis esse, quòd cũ voluntas naturaliter & necessariò feratur in beatitudinem sub ratione vniuersali bonitatis & summi boni quantum ad specificationem actus, inquantum obiectũ nõ potest velle miseriam, aut beatitudinis oppositũ, si aliquid sub ratione summi boni & veræ beatitudinis apprehẽdatur, ita se habet voluntas ad illud sicut ad rationem summi boni: & ideo sicut voluntas non potest auerti à summo bono, vt eius oppositum velit, quemadmodum in tertio libro est ostensum, ita non potest ab eo auerti quod esse summum bonum apprehendit, & veram beatitudinem. cũ igitur beati apprehendant Deum tanquam id in quo vera est ratio beatitudinis & summi boni, ab eo per voluntatem auerti non possunt & per consequens peruersam voluntatem non possunt habere.

Quartò. Omni beato sufficit id in quo est vera beatitudo: aliàs eius desiderium non impleretur: ergo nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. ergo &c. probatur prima consequentia quia cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum. Secunda verò, quia nullus habet peruersam voluntatem, nisi quia vult aliquid repugnans ei in quo verè beatitudo consistit.

Cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum.

CIRCA istam propositionem quicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum, aduertendũ quòd intelligitur de plena & omnimoda sufficientia: non autem tantùm quantum ad aliquid. nam nullus quærit quod non habet nisi propter aliquam indigentiam: ideo si nullo modo aliquo indigeat, nullo modo illud quærit: & si habet aliquid quod omni suæ indigentiæ & appetitui satisfaciat, nihil extra illud quærit. Item intelligitur non quòd nihil aliud præter illud velit, sed quòd quicquid vult, vult in ordine ad illud sufficiens bonum.

Vnde immutabilitas beatorum prouenit.

Quintò. Anima quæ est verè beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia quæ ad suam perfectionem pertinent, videat: ergo nullo modo potest malam voluntatẽ habere, præcipuè cum illa Dei visio semper sit in actu. Probatur consequentia, quia peccatum in voluntate non accidit sine aliqua ignorantia, vnde dicitur Prouerbiorum decimoquarto: Errant &c. & tertio Ethicorum, omnis malus ignorans.

ADVERTENDVM quòd error in intellectu nõ accidit nisi inquantum est in potenti, sicut & in naturalibus non accidit defectus nisi ratione potentialitatis: propterea si aliquis intellectus semper ponatur in actu in illo non potest error accidere. Addidit ergo sanctus Thomas in consequente, præcipuè cum illa Dei visio semper sit in actu, vt excluderet responsionem quam aliquis posset dare, dicẽdo quòd licet anima beata omnia in Deo videat, & pro tunc non sit ignorans, quandoque tamen ab illa visione cessat, & tunc ignorans potest esse. Hæc enim responsio excluditur per hoc quòd dicitur visionem beatorum semper esse in actu.

Sextò. Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat: sed facta resolutione in ipsa, iam habetur scientia de conclusionibus quæ falsa esse non potest. ergo & quandiu finem vltimum voluntas nostra non consequitur, potest peruerti, non autem postquam ad fruitionem vltimi finis per se desiderabilis peruenerit. probatur consequentia, quia sicut se habet principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis.

ADVER

Proportio inter principia in speculatiuis, & finẽ in appetibilibus.

ADVERTENDVM primò, quòd ex ista cõparatione primi principij & vltimi finis habetur nõ solùm quòd ipsum vltimum finẽ necessariò voluntas appetit, sicut intellectus primis principiis necessariò adhæret. sed etiam quòd circa ea quæ sunt ad finem, habentia necessariam & manifestam dependentiam ad finem, nõ potest esse peruersitas in appetitu, stante rectitudine eius circa vltimum finem, sicut neque potest error esse circa conclusiones si appareat illas à primis principiis necessariò depẽdere. vnde inquit sanctus Tho. prima parte quæstione 82. articulo secundo, quòd sunt quædam bona necessaria ad beatitudinem, ea scilicet quibus voluntas Deo adhæret: sed antequam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huius connexionis demonstretur, neque Deo, neque iis quæ Dei sunt voluntas necessariò inhæret, voluntas autem videntis Deum iis inhæret de necessitate.

ADVERTENDVM secundo, quòd illa comparatio inter finem & principium quæ est Philosophi secundo Physic. & sexto ac septimo Ethicorum, licet multipliciter accipi possit, in proposito tamen accipitur quantum ad hoc quòd est necessariò mouere. sed de hoc satis dictum est in præcedentibus.

Septimò. Substãtia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum vt optimum. ergo maximè ipsum diligit. ergo voluntates beatorum sunt maximè conformes Deo. ergo non possunt fieri peruersæ. probatur prima consequentia, quia cum bonum inquantum huiusmodi sit diligibile, quod apprehenditur vt optimum, est maximè diligibile. Secunda verò, quia hoc habet ratio amoris, quòd voluntates se amantium sunt conformes. Tertia autem, quia cum voluntas diuina sit prima regula voluntatum, Deus est qui facit rectitudinem voluntatis.

Deus facit rectitudinẽ voluntatis.

ADVERTENDVM, quòd Deus dicitur facere rectitudinem voluntatis non solùm effectiuè, sed etiam formaliter & obiectiuè, quia videlicet voluntas intantùm est recta, inquantum adhæret Deo vt obiecto, & inquantum diuinæ voluntati conformatur vt suæ regulæ.

Quomodo meritoria anima beatam nõ posse mutari de bono in malum.

Octauò. Si anima beata posset transmutari de bono in malum, nondum esset in vltimo fine, sed hoc est contra rationem beatitudinis, ergo &c. probatur consequentia, quia quandiu aliquid natum est moueri ad alterum, nondum habet vltimum finem.

ADVERTENDVM circa hanc cõclusionem ex doctrina sancti Thomæ quæstione vigesimaquarta, articulo septimo, & octauo, quòd licet liberum arbitrium creaturæ non possit naturaliter esse confirmatum in bono, vt scilicet nunquam possit flecti in malum: potest tamen per diuinam gratiam in bono confirmari. ideo cum dicimus animam beatam non posse de bono mutari in malum, non est intelligendum, quasi hoc sibi naturaliter conueniat, sed quia hoc habet ex diuina gratia per quam ad Dei visionem eleuatur: quanquã habeant angeli etiam ex propria natura, vt post primam electionem bonam mutari non possint in malum, vt inferius cap. 95. declarabitur.

CONSIDERANDVM tamẽ, quòd licet illud non sit naturale animæ absolutè inquantum anima rationalis est, est tamen aliquo modo sibi naturale inquantum est beata, & aliquo modo inquantum est anima rationalis. Nam inquantum beata est, sibi conuenit ex natura beatitudinis vt Deum summè diligat, & vt eius desiderium sit omni ex parte repletum. Est enim beatus qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, vt Augustinus ait: ex quo sequitur necessariò, vt nullo modo possit eius voluntas deflecti in malum. inquantum verò anima rationalis est, sibi conuenit vt naturaliter feratur in beatitudinem sub vniuersali ratione beatitudinis, & consequenter vt feratur naturaliter in illud quod sub ratione summi boni & veræ beatitudinis apprehendit, ex quo sequitur vt ab eo deflecti non possit per voluntatem. Ista ergo immutabilitas beatorum à bono in malum originaliter & primordialiter aliquo modo ex natura animæ dependet, sed formaliter & completiuè ex ipsa Dei visione prouenit, & ex diuina gratia. Cætera quæ circa hanc conclusionem difficultatem inducere possunt, superius in tertio libro sunt ostensa.

Quòd animæ malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Caput 93.

SIMILITER etiã & animæ quæ statim post mortẽ efficiuntur in pœnis miseræ, redduntur immutabiles secundum voluntatẽ. Ostensũ est enim in tertio, quòd peccato mortali debetur pœna perpetua animarũ: non autẽ esset perpetua pœna animarum quæ dãnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quòd ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuò punirentur. voluntas igitur animæ damnatæ non potest mutari in bonum.

2 Præterea, ipsa ordinatio voluntatis quædam pœna est, & maximè afflictiua: quia inquãtum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quæ rectè fiunt. & damnatis displicebit quòd voluntas Dei impleatur in omnibus, cui peccando restiterunt. igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

3 Adhuc, voluntatem à peccato mutari in bonum nõ contingit nisi per gratiam Dei: vt patet ex his quæ in tertio dicta sunt*. sicut autem bonorum animæ admittuntur ad perfectam participationem diuinæ bonitatis: ita damnatorum animæ à gratia totaliter excluduntur: non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem. *Cap. 156.

4 Præterea, sicut boni in carne viuentes, omnium suorum operum & desideriorum finem cõstituunt in Deo: ita mali in aliquo indebito fine auertente eos à Deo. sed animæ separatæ bonorum immobiliter inhærebunt fini quem in hac vita sibi præstituerunt, scilicet Deo: ergo & animæ malorum immobiliter inhærebũt fini quẽ sibi elegerunt. sicut igitur bonorum voluntas non potuit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

Super cap. 93.

POSTQVAM ostendit S.T. animas bonorum post mortem habere voluntatem immutabilẽ in bono, cõsequenter ostẽdit malorũ animas habere in malo immutabilẽ voluntatẽ, & arguit primò sic: Peccato mortali debetur pœna perpetua animarũ: ergo voluntas animæ damnatæ nõ potest mutari in bonũ. probatur cõsequentia, quia tunc nõ esset perpetua pœna. iniquũ enim esset ex quo bonã haberẽt voluntatẽ, q; perpetuò puniretur. Secundo. Inordinatio ipsa voluntatis quædã pœna est, & maximè afflictiua. ergo nunquã tolletur à dãnatis. probatur antecedens, quia inquantũ quis habet ordinatam voluntatem, displicent ei illa quæ rectè fiunt, contraria videlicet inordinationi suæ, & ipsis damnatis displicebit q; voluntas Dei in omnibus impleatur, cui peccando restiterunt.

ADVERTE quod consequentiã relinquit san. Th. manifestam ex eo quòd dictum est in præcedenti ratione pœnã damnatorum esse perpetuam. Tertiò. Damnatorũ animæ à gratia totaliter excluduntur. ergo &c. probatur antecedens ex comparatione ad animas beatorũ, quæ ad perfectam participationem diuinæ bonitatis admittuntur. cõsequentia verò probatur, quia voluntas à peccato in bonũ mutari non potest nisi per gratiam Dei. Quartò. Animæ separatæ bonorũ immobiliter adhærebũt fini quem in hac vita sibi præstituerunt, scilicet Deo. ergo & animæ malorum immobiliter adhærebunt fini indebito quem sibi elegerunt. ergo sicut bonorum voluntas nõ poterit fieri mala, ita nec malorum voluntas poterit fieri bona. probatur prima consequentia, quia sicut boni in carne viuẽtes finem constituũt in Deo, ita & mali in aliquo fine indebito eos auertente à Deo.

Quomodo voluntas dã natorũ est immutabilis in malo.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, quarto distinctione quinquagesima, quæst. 1. ar. 1. q. 1. quod cum duplex voluntas in damnatis cõsiderari possit, scilicet naturalis & deliberatiua: voluntas naturalis in eis bona esse potest aliquo modo, scilicet secundum speciem ipsius actus, sed voluntas deliberatiua in eis bona esse non potest, vnde cum dicimus voluntatem damnatorum esse immutabilem in malo, intelligimus de voluntate deliberatiua, non autem de voluntate naturali, quæ semper bona est. Propter quod rationes Scoti in 2. Sen. d. 7. quibus probat in dæmonibus & etiã damnatis posse esse bonũ actũ volendi, ex eo quòd ex puris naturalibus possunt bonum velle,

propositum non infringunt:quanuis etiam addi possit, quòd licet aliquem bonum actum volendi à voluntate naturali elicitum habere possint, ille tamen actus nõ est perfectè bonus bonitate circunstantiarum, sultem circunstantia finis, quia illum ad malum finẽ ordinant vel actu vel virtute.volunt enim damnati esse & viuere sub peccato.vnde loco prælegato ad primum inquit sanctus Thomas quòd naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur,inquantum bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circunstantiis appetunt.& prima quæstione sexagesimaquarta, articulo secundo, ad quintum ait, quòd bono actu abutuntur ad malum. Ex quo patet, quòd nihil etiam voluntate naturali volunt quod sit perfectè bonum.

De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis.

Caput 94.

SED quia quædam animæ sunt quæ statim post separationem ad beatitudinem non perueniunt, nec tamen sunt damnatæ: sicut illæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, vt dictum est: ostendendum est quòd nec etiam huiusmodi animæ postquam fuerint à corpore separatæ, possunt secundum voluntatem mutari.beatorum enim & damnatorum animæ habent immobilem voluntatem ex fine cui adhæserunt, vt ex dictis patet.sed animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum charitate per quam inhæremus Deo vt fini. ergo etiam ipsæmet immobilem voluntatem habebunt.

Super cap. 94.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas voluntatem beatorum & damnatorum immutabilem esse,consequenter ostendit etiam animarum quæ sunt in purgatorio volũtatem esse immutabilem: & arguit sic:Animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt,non discrepant in fine ab animabus beatis:ergo etiam ipsæ immobilem voluntatem habebunt,cum scilicet sint & ipsæ extra statum viæ.probatur antecedens.quia cum charitate decedunt, per quam inhæremus Deo vt fini.consequentia verò probatur, quia beatorum animæ & damnatorum immobilem habent voluntatem ex fine cui adhæserunt, vt dictum est superiùs.

De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus post separationem à corpore.

Cap. 95.

QVOD autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest. Finis enim, vt dictum est, se habet in appetitiuis sicut prima principia demonstrationis in speculatiuis:huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur: & error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturæ proueniret: vnde nõ posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut econuerso, nisi per mutationem naturæ. non tamẽ qui errant circa principia, reuocari possunt per aliqua certiora:sicut reuocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. Et similiter nec posset aliquis à vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia sedu i.sic igitur & se habet circa finem:quia vnusquisque naturaliter habet desiderii vltimi finis, & hoc sequitur in vniuersali naturam rationalem vt beatitudinem appetat: sed quòd hoc vel illud sub ratione beatitudinis & vltimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit.Vnde Philosophus dicit, quòd qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei.si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo vt vltimus finis,ab eo remoueri non possit: non poterit immutari voluntas eius quãtum ad desiderium vltimi finis.huiusmodi autẽ dispositiones remoueri possunt à nobis quãdiu est anima corpori coniuncta.quòd enim aliquid appetatur à nobis vt vltimus finis, contingit quandoq; ex eo quòd sic disponimur aliqua passione quæ citò trãsit:vnde & desiderium finis de facili remouetur,vt in contingentibus apparet.quandoque autem disponimur ad desideriũ finis alicuius boni vel mali per aliquem habitũ: & ista dispositio non de facili tollitur:vnde & tale desideriũ finis fortius manet:vt in temperatis apparet: & tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est, quòd dispositione manente qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desiderium moueri: quia vltimus finis maximè desideratur.vnde non potest aliquis à desiderio vltimi finis reuocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quandiu corpori vnitur:non autem postquam fuerit à corpore separata. dispositio enim animæ mouetur per accidẽs secundum aliquem motũ corporis.cũ enim corpus deseruiat animæ ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est, vt in ipso existẽs perficiatur quasi ad perfectionẽ mota.quando igitur erit à corpore separata, non erit in statu vt moueatur ad finẽ, sed vt in fine adepto semper quiescat.immobilis igitur erit voluntas eius quantũ ad desiderium vltimi finis.ex vltimo autẽ fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quæcunque aliquis vult, in ordine ad bonum finem bene vult: malè autẽ quæcunque in ordine ad malum finẽ.non est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malũ:licet sit mutabilis de vno volito in aliud volitum: seruato tamen ordine ad eundem vltimum finẽ.Ex quo apparet quòd talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat:cuius actus est eligere electio enim est eorũ quæ sunt ad finem:non autẽ vltimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quòd immobili voluntate desideramus beatitudinẽ, & miseriam fugimus in cõmuni: ita non erit contrariũ libero arbitrio quòd voluntas immobiliter feratur in aliquid determinatũ sicut in vltimum finem:quia sicut nunc immobiliter nobis inhæret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi:ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur vt vltimus finis. Substantiæ autem separatæ, scilicet angeli, propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, vltimæ perfectioni, quàm animæ:quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus:neque peruenire ratiocinando de principiis ad conclusionem sicut animæ: sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis peruenire: & ideo statim quòd debito fini vel indebitò adhæserunt, immobiliter in eo permanserunt. Non est tamen æstimandum quòd animæ postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseuerent: quia(vt suprà dictum est) corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiã animæ, non autem animæ immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseuerabunt.

Super cap. 95.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas omnium animarum postquam sunt à corpore separatæ immobilem voluntatem esse, quia hoc dictum est ex immobili adhæsione ad finem prouenire, consequenter vult ostendere quomodo ex fine immobilitas voluntatis consequatur. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò differentiam in hoc inter homines & angelos manifestat. Tertiò remouet quoddam dubium.

QVANTVM ad primum ponit tres cõclusiones.Prima est. Animæ separatæ voluntas immobilis est quantum ad desiderium vltimi finis. Ad huius autem declarationem præmittit primò, quòd eum ita se habeat finis in appetitiuis, sicut prima principia in speculatiuis:sicut illa naturaliter cognoscuntur, & error qui circa ea accideret,ex corruptione naturæ proueniret, non posséetque fieri mutatio de vera acceptione eorum in falsam,aut econuerso, nisi per mutationem naturæ,cò quòd non sint ipsis aliqua certiora aut manifestiora per quæ aut reuocari homo possit ab errore,aut seducibilita & vnusquisque naturaliter habet desiderium vltimi finis. Nam naturã rationalem in vniuersali sequitur vt beatitudinem appetat: quod autem hoc vel illud in particulari sub ratione beatitudinis & vltimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit.vnde & Philosophus dicit quòd qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei: quæ dispositio si ab aliquo remoueri non possit, non poterit eius voluntas quantum ad desiderium illius finis immutari. Præmittit secundò,quòd huiusmodi dispositiones remoueri possunt à nobis quandiu est anima corpori coniuncta. Nam quandoque illa dispositio est aliqua passio, quæ quia citò transit,desiderium finis de facili transit,vt in contingentibus apparet.quandoque verò est habitus, qui quia non de facili tollitur,desiderium finis fortius quidem manet, vt in tẽperatis apparet,sed tamen in hac vita auferri potest,sicut & habitus.

Quia sit illa dispositio qua aliquid desideratur vt vltimus finis desiderium mouetur.

ISTIS suppositis arguit sic:Anima non est in statu mutabili à dispositione habita, postquam fuerit à corpore separata: ergo quando erit à corpore separata, non erit in statu vt moueatur ad finem,sed vt in fine adepto semper quiescat.ergo erit immutabilis quantum ad desiderium vltimi finis.probatur prima consequentia, quia manente dispositione qua aliquid desiderarut vt vltimus finis, non potest desideriũ illius finis remoueri,cum ab eo per aliquid magis desiderabile reuocari nõ possit.antecedens verò probatur, quia dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis sibi naturaliter dati,vt in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionẽ mota. Secunda conclusio est. Voluntas animæ separatæ non est mutabilis de bono in malum: probatur,quia ex vltimo fine tota bonitas vel malitia voluntatis dependet. Nam quæcunque bona aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, malè autem quæcunque vult in ordine ad malum finem.

Tertia conclusio est:Talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat. Probatur primò. Actus liberi arbitrij est eligere, sed hic manet stante tali immutabilitate.ergo & cætc. probatur minor: Electio est eorum quæ sunt ad finem: sed cum illa immutabilitate circa finem stat mutabilitas voluntatis de vno in aliud volitum, in ordine tamen ad eundem finem.ergo & cætera. Secundò. Non repugnat libero arbitrio quòd immobili voluntate desideramus beatitudinem, & miseriam fugimus in communi:ergo neque quòd voluntas feratur in aliquid determinatum sicut in vltimum finem.probatur consequentia, quia sicut nunc nobis inhæret natura communis per quã beatitudinem appetimus in communi, ita etiam tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur vt vltimus finis.

AD cuidentiam primę conclusionis considerandũ est,quòd per dispositionem qua aliquid desideratur vt vltimus finis, tria possumus intelligere. Primò ipsam actualem apprehensionem, ipsumque iudicium intellectus quo apprehendit aliquid tanquam summum bonum & vltimum finem, ad quod iudicium sequitur actuale desiderium voluntatis in illud.Secundò ipsum actuale desiderium actualémque affectionem ad aliquid tanquam ad vltimum finẽ,ex quo ligatur voluntas vt in aliud tanquam in finem vltimum inclinari non possit. Tertiò aliquam dispositionem per modum actus primi,tam in intellectu quàm in voluntate causatam ex actu peccati, & ex causa inductiua ad peccandum, per quam & intellectus sit dispositus ad iudicandum aliquid tanquam summum bonum & vltimum finem, & voluntas sit inclinata ad illud tanquam vltimum amandum & desiderandum. Non videtur autem primo aut secundo modo posse accipi talis dispositio, quia actualis operatio intellectus & actualis motus voluntatis non necessariò continuatur vt post mortem maneat, imò videtur necesse esse vt interrumpatur, saltem cum quis morti appropinquat propter alterationem corporis, ex qua visus sensuum impeditur, & consequenter actus intellectiuæ partis. Videtur ergo accipienda tertio modo. Nam ex inducente intellectum ad falsum iudicium de fine, & appetitum ad malam inclinationem, ex actu etiam tam intellectus quàm voluntatis relinquitur in vtroque aliqua dispositio ad similes actus inducens, quæ quidem etiam fuisset, si dum anima erat coniuncta corpori, nõ fuisset in habitum conuersa: ipsa tamen à corpore separata conuertitur in habitum & quasi in naturã,eò quòd anima tunc ad statum immutabilitatis sit reducta, & ideo remanet & simile iudicium intellectus de fine, & affectio similis erga ipsum sicut ante separationem fuit.

Quomodo mutari potest intellectus de assensu in dissensum, & appetitus de volitione in volitionẽ.

CONSIDERANDVM secundò, vt dat intelligere sanctus Thomas in iis quæ præmisit, quòd intellectus dupliciter potest reuocari & remoueri ab opinione quam habet, aut scilicet ex remotione dispositionis qua ad illã opinionem inclinabatur,aut ex aliquo certiori vel manifestiori ex quo apparet intellectui quod prius existimabat verum, non esse verum, eo quod illi aut certiori aut manifestiori non concordet:sed reuocatio intellectus circa principiorum existimationem nõ potest esse per aliqua certiora aut euidentiora, quia nihil est aut certius,aut euidentiusvelmanifestius veritate primorum principiorum. ideo necesse est ipsam fieri per immutationem illius dispositionis per quam intellectus talem existimationem de principiis habebat. Vnde cum natura sit quæ ad veram existimationem principiorum inducit,nõ potest quis ab ipsa in falsam existimationem, nisi per aliquam naturæ corruptionem cadere: à falsa verò existimatione ad veram reduci nõ potest nisi per sanationem naturæ.Circa cõclusiones autẽ potest immutari intellectus ex propositionibus aut certioribus aut manifestioribus.

Nam si verum fuerit iudicium,potest mutari in falsum,quia occurrit sibi aliqua propositio,quæ quidem licet sit falsa,apud ipsum tamen est manifestius vera.si verò fuerit falsum,mutari potest in verum ex cognitione alicuius principij habentis certam veritatem cui ipsam conclusionem videt repugnare. Quod dicimus de intellectu, idem de appetitu suo modo est dicendum. Nam cum in aliquid tanquam in finem vltimum inclinatur,non potest ab illa inclinatione remoueri per aliquid magis desiderabile,cum sit de ratione vltimi finis vt summè diligatur. ideo si debet talis inclinatio & desiderium remoueri,oportet hoc esse per mutationẽ illius dispositionis qua intellectus iudicat illud esse vltimũ finem & summum bonum,& per mutationem illius dispositionis qua ipsa voluntas in illud tanquam in vltimum finem inducebatur. vnde manente eadem dispositione circa finem non potest inclinatio & appetitus finis remoueri,sed appetitus eorum quæ sunt ad finem,remoueri potest ex eo quòd aliquid ipso est magis desiderabile,scilicet finis. Nam cum iudicatur aliquid aut contrariũ aut inconueniens fini desiderato, cessat illius desiderium. Propterea bene probauit sanctus Thom. quòd manente dispositione qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desiderium remoueri, quia vltimo fine nihil est magis desiderabile.

Dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis.

CIRCA ILLAM propositionem, Dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis, considerandum est,quòd intelligitur ad hunc sensum, quòd, si aliqua dispositio animæ quæ in aliquod tanquam in bonum fertur,remoueatur, hoc non potest esse nisi per aliquam transmutationem factam in corpore,inquantum videlicet ab aliqua dispositione corporis dependet. Cum enim anima sit in corpore ad suam perfectionem acquirendam,& consequẽter in ipso moueatur ad finem, oportet eam diuersimode secundum corporis dispositionem disponi,& ad finẽ moueri. Videmus enim quòd stante aliqua concupiscentiæ passione, anima aliquid iudicat bonum & illud appetit: qua cessante non amplius iudicat bonum,nec illud amplius desiderat.ideo cum anima est à corpore separata,non amplus ad aliquam dipositionem,aut ad aliquem finem acquirendum mouetur,sed in dispositione habita & in fine adepto quiescit.

Quæcũque bona aliqs vult in ordine ad bonum finem bene vult.

CIRCA probationem secundæ conclusionis aduertendum primò, vt est de mente sancti.Thomæ prima secundæ quæstione 19.articulo secundo,quòd cùm finis ad voluntatem comparetur sicut obiectum,non autem ad alias vires,nõ differt in ipsa voluntate bonitas quæ est ex obiecto, & bonitas quæ est ex fine,nisi forte per accidens,sicut finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate:& ideo cum bonitas actus dependeat ex obiecto,constat quod bonitas actus interioris voluntatis ex fine dependet, & similiter est de malitia. Et quia, vt dicitur prima secundæ, quæstione decimaoctaua articulo sexto, id quod est ex parte volũtatis, se habet vt formale ad id quod est ex parte exterioris actus. ideo actus humani species cõsideratur formaliter quidem,id est completiue secundum finem,materialiter autẽ secundum obiectũ. propterea bene hic dicitur, quòd ex vltimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, id est & actus interioris eliciti,& actus ab ea imperati.

CONSIDERANDVM secundò, quòd non dixit sanctus Thomas absolutè quæcunque aliquis vult in ordine ad bonum finem,bene velle,sed dixit quæcunque bona:quia nõ sufficit ad bonitatem actus ordo ad bonum finem.Nam qui vult furari vt det eleemosynã,nõ dicitur habere simpliciter bonã volũ

Universidad de Navarra Biblioteca

tatem), sed sequitur etiam benitas ex obiecto & aliis circunstantijs.

Cum libertas arbitrij sit immutabilis de bono in malum, & econuerso.

CIRCA tertiam conclusionem aduertendum ex doctrina sancti Thomæ in q. de malo eo allegato, quòd mutari de bono in malum, aut econuerso, nō est de ratione liberi arbitrij, sed sibi tantùm conuenit, inquantum est in natura potenti deficere. vnde hoc in Deo non inuenitur, in quo tamen liberū ponimus arbitrium, sed bene per se conuenit libero arbitrio vt diuersa possit eligere in ordine ad finem, & sic etiam in Deo ponitur, qui potest eligere diuersa, in quibus suam bonitatē manifestet. propterea bene probat sanctus Thomas cum immutabilitate voluntatis circa vltimum finem libertatem arbitrij stare, quia cum ipsa stat electio & mutatio de vno volito in aliud volitum.

Virtus ex dispositione acquisitam quia solum non damnat immobilis fit in malo.

SED contra prædicta dubia quæ sic occurrunt, arguit enim Scotus in secūdo distinctione septima quòd voluntas habituata non necessariò habet actum malum. Primò, quia nullus habitus est potentiæ ratio agendi modo opposito modo proprio illius potentiæ, eum causa secunda inquārum causa secunda non determinet modum agendi causæ primæ, voluntas autem non habituata ex sua libertate potest non velle, ergo &c. Secundò. Quia omne inclinatiuum voluntatis ad peccatum, vel ad actum peccati, inclinat ad aliquem actum vnum in specie, non inconuenit autem quòd voluntas possit habere alium actum in specie ab illo, & tunc non habere illum, cum non possit simul habere plures actus, & consequenter non incōuenit quòd habeat actum bonum: & sic non sequitur quòd ex dispositione acquisita in vita & remanente in anima separata, voluntas habeat voluntatem immutabilem in malo. Arguit etiam quòd ex apprehensione immobili non reddit anima se obstinatā, quia hoc non est dum est in corpore, eum tunc habeat mobilem apprehēsionem, nec dum est extra corpus, quia in instanti separationis obstinatur & damnatur, & tamen tunc non habet immobilem apprehensionem, cum in illo nihil intelligat, ergo &c.

Virtus et voluntas ad meritū possit velle bonum.

POTEST etiam argui contra secundam conclusionem & eius probationem ex dictis Durādi, quia nō est necesse quòd voluntas damnati adhærens malo fini, omnia quæ agit, ex illo fine deducat, cum non omnia videat damnatus in malo fine, sicut beati omnia in suo fine vident, à voluntate autem adhærente peruerso fini potest bonum opus procedere, si non deducatur ex illo fine, ergo &c.

Ad primū dubium.

AD primum Scoti dicitur primò, quòd licet voluntas respectu eorum quæ sunt ad finem, libera sit, & necessariò in illa non feratur, respectu tamen finis vltimi & summi boni necessitatem habet: & ideo si qua dispositio vel habitus inclinet ipsam in aliquid sub ratione finis vltimi & summi boni, in illud necessariò fertur: & tūc habitus ille nō est voluntati ratio agendi contra proprium modum ipsius, sed secundum propriā eius inclinationem ad finem. Dicitur secundò, quòd non solus habitus aut dispositio voluntatis vel intellectus constituit voluntatem immobilē, sed & status animæ, quia videlicet est extra viam & statū mutationis, in quo ab ipsa poterat habitus omnis moralis & omnis dispositio ad malum inclinās remoueri. Concurrit etiā ad hoc diuina iustitia, per quam iustè anima destituitur omnino diuina gratia, quæ necessaria est ad hoc vt homo à malo redeat ad bonum, vt ex superioribus cōstat. Ad secundum dicitur, quòd licet habitus aut dispositio manens in anima inclinet ipsam ad vnum actū in specie, quia inclinat ipsam ad desideriū peruersi alicuius finis, nō tamen oportet vt alium actum habeat prætermisso omnino illo ad quem ex habitu inclinatur, sed semper est in appetitu illius peruersi finis, & omnem alium actum quem elicit, ad illū ordinat. non est autem inconueniens plures actus simul esse in voluntate, quorum vnus ad alium ordinem habet & dependentiam. & si dicatur quòd nō est semper in actuali consideratione illius finis peruersi, oportet tamē dicere quòd saltem virtualiter manet in quocunque alio actu illius peruersi finis appetitus. Sicut enim in hac vita vnumquodque desideratur inquantum in ipso est aliqua participatio beatitudinis quam vnusquisque naturaliter desiderat, ita in dānatorum statu vnumquodque desideratur inquantū est in eo aliquo modo participatio eius quod vt finis vltimus desideratur.

Ad tertium dicitur primò, quòd vtique ex immutabili apprehensione qua apprehēditur ab anima aliquid sub ratione vltimi finis, sequitur obstinatio qua voluntas illi fini immobiliter adhæret, & ab illo fine discedere non potest. Dicitur secundò, q̄ talis obstinatio causatur inchoatiuè, non ab immobili apprehensione, sed absolutè ab apprehēsione talis finis in via: quia ex hoc quòd in via fuit tale iudicium quo intellectus iudicauit esse summum bonum & vltimum finem quod verè summum bonum nō est, & fuit etiam inclinatio voluntatis in illud tanquam in vltimum finem: sequitur in anima separata obstinatio in malum: completiuè autem & perfectiuè est ab immobili apprehēsione existente in anima dum est separata. quia enim cū tali apprehensione & dispositione, modo superius explicato, cum anima separatur à corpore, ad eum statum deuenit, in quo à dispositione quam secum detulit, mutari non potest, illius apprehensio facta est immutabilis: & ex illa facta est obstinatio completa. Cum autem contra hoc instatur, quia in instanti quo anima separatur à corpore, nō est talis apprehensio eò quòd tunc anima nihil intelligit: Dicitur primò quòd falsum est animam tunc nihil intelligere. cum enim in eodem instanti separetur & fit separata, in illo instanti conueniens est vt aliquam habeat apprehēsionem circa illud cui existens in corpore afficiebatur, & pro quo tunc primò incipit puniri.

Dicitur secundò quòd cum obstinationis voluntatis nomine ipsius immobilem adhæsionē ad malum: adhæsio autē voluntatis ad aliquid non sit absque illius apprehensione, non potest in aliquo instāti voluntas primò esse obstinata, in quo non sit immobilis apprehensio per intellectum: & ideo in quocunque instanti, siue sit principium instans separationis à corpore, siue aliud instans, ponatur voluntas obstinata: oportet in eo siue aliud instans, ponatur immobilem ponere intellectus apprehensionem.

Anima in instanti separationis damneri non potest.

ATTENDENDVM tamen quòd licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehēsionem, & tunc primò incipiat esse obstinata: non tamen in illo habet demeritum, vt quidam dicunt, quia meritū & demeritū non est animæ, sed compositi, scilicet hominis, in illo autem instanti homo non est: sed est primum instans sui non esse, & primum instans in quo anima primò punitur & est obstinata. Remanet enim in illo instanti anima: propter quod non repugnat sibi aliquā habere operationē: sed homo nō remanet vt mereri possit.

Ad secundū dubiū.

EX his etiā patet quòd Durandi obiectio non procedit. Dicitur enim primò quòd oportet damnati voluntatē omnia quæ vult velle in ordine ad peruersum finem cui adhæret: quia semper est aut in actuali aut in virtuali desiderio illius finis, vt potest sibi facto connaturali. & ideo nihil potest bene velle: cum actus ad indebitum finem ordinatus non possit esse bonus.

Dicitur secundò quòd etsi damnati nō omnia simul videant in peruersō fine cui adhærent: vnūquodque tamen quod particulariter eligunt, ad peruersum finem ordinant.

Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas differentiam inter homines & angelos quantum ad immobilitatem voluntatis ex fine, & ponit hanc cōclusionem: Angeli statim quòd debito fini vel indebito adhæserunt, immobiliter permānserunt in eo probatur, quia propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, vltimæ perfectioni, quam animæ: quia videlicet non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque peruenire ratiocinando de principijs ad conclusionem, sicut animæ; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis deuenire.

Differētia inter immobilitatē voluntatis angelorum & hominum.

ADVERTENDVM primò circa hāc conclusionē, quòd per eam vult sanctus Thomas ponere differentiam inter immobilitatem hominum & angelorum, quia immobilitas nō conuenit homini statim post electionem debiti vel indebiti finis: sed quandiu homo in hac vita permanet, potest mutari voluntas eius, & remoueri ab eo cui adhæret vt fini: immobilitas autem sibi cōuenit tantùm post separationem animæ à corpore: sed angelus post primam electionem siue adhæsionem ad finem, statim habet immobilem voluntatem: ita quòd ab illo fine discedere amplius non potest.

ADVERTENDVM secundò, quòd differentiæ causa hīc assignata inter homines & angelos, sic est intelligenda, quòd cùm vltima perfectio intellectualis naturæ sit actualis cōtemplatio veritatis: angelus huic propinquissimus est: quia omnium quæ naturaliter natus est intelligere, habet à principio sui esse habitualem cognitionem. habet enim rerum species sibi congeniras: & simplici intuitu natus est conclusiones in principijs contemplatiuas. non autē indiget accipere species intellectuales à sensibus: aut ratiocinando ad cognitionem veritatis peruenire: ideo statim cum voluerit, contemplari veritatem potest. anima autem rationalis ab hac perfectione remotior est, quia creatur absque formis intelligibilibus: & eas à sensibus accipiat oportet: item nō statim in principijs conclusiones intuetur: sed necesse est vt ratiocinando in eorum cognitionem deueniat. non potest statim veritatem contemplari: sed opus est vt habitualem prius cognitionem accipiat eorum quæ nata est naturaliter cognoscere.

Quomodo intelligitur angelus post electionem habere liberum arbitrium inflexibile.

ADVERTENDVM tertiò ex doctrina sanc. Tho. in q. de ma. q. 16. ar. 5. quòd cum mutatio nō conueniat nisi existenti in potentia, non potest intellectus mutari de vna cognitione in oppositū, nisi ad vt unque fit in potētia. videmus enim quòd intellectus noster non potest mutari à vera cognitione principiorū in falsam, stante perfectione naturæ: quia non est in potentia ad eum, sed habet sibi à natura habitualiter inditas. cum ergo angelus nō sit in potentia ad cognitionē eorum quæ natus est naturaliter cognoscere, sed omnium habitualem notitiam actu habeat, non indiget atque ex naturaliter notis in aliqua sibi ignota deuenire: anima autem rationalis sit in potentia respectu conclusionis, in actu verò respectu primorum principiorum, & propterea indigeat à principijs naturaliter notis ad ignotas conclusiones deuenire ratiocinando: Angelus apprehensionem circa naturaliter cognita immobilem habet, sicut nos primorum principiorum habemus notitiam: anima autem circa conclusiones mobilem habet apprehensionem: & quia (vt deducit ibidē sanctus Thomas) quod aduenit alicui, aduenit ei secundum modum suæ naturæ, etiā respectu supernaturalis boni Angelus immobilem apprehensionem habet, anima autem mobilem. ex hoc vlterius sequitur, quòd cum voluntas intellectui proportionetur, Angelus immobilem etiam electionem habet: anima verò mobilem: quia videlicet ille immobiliter in eo quod se mel elegit perseuerat: anima verò potest ab illo quod elegit auerti.

Prima electio angeli, primus ac prehensio immobilis est.

ADVERTENDVM tamen quòd cum dicimus primā electionem Angeli & primam eius apprehēsionem immobilem esse, quòd loquimur de perfecta & completa electione, similiter de perfecta & completa apprehensione, quæ videlicet dicit complem iudicium intellectus, non autem de imperfecta electione & imperfecta apprehensione: quod dico, quia videtur dæmon aliquando mutasse iudicium & electionem, sicut cum primò induxit Iudæos ad occidēdum Christū, postea voluit ipsam Christi passionem per vxorem Pilati impedire: sed hoc fuit, quia non habuit perfectum iudicium circa ea quæ Christi erant, sed dubium & incertum: & ideo nunc vnum bonum iudicabat, nūc alterum.

SED contra prædicta dubitatur. Arguit enim Scotus primò contra hoc quod dictum est obstinationem Angeli ex immobilitate apprehensionis eius prouenire: quia cum intellectus Angelicus fuerit rectus in apprehēdendo antè peccatum, sequitur quòd nunquam potuisset peccare. Arguit secundò, quòd per primam electionem non est factus impeccabilis: quia cum voluntas vt est prior naturaliter sua volitione, non aliter se habeat per hoc quòd est sub actu volendi, quàm prius: sequitur quòd per illū actum volendi non se habet aliter in cauſando: & consequēter si primum actū volendi liberè elicit, etiam secundum eliciet liberè. Arguit tertiò, quòd carere discursu non sit ratio immutabilitatis in Angelo: quia intellectus hominis ita immobiliter adhæret ei ad quod discurrit, sicut Angelus illud sine discursu apprehendens. ita enim conclusionem certitudinaliter & absque dubio tenet, sicut Angelus ipsam tenet videndo eam in principijs sine discursu. Confirmatur per Aureolum, quia in principio falso potest quis apprehendere conclusionem falsam: nec tamen immobilitatur in ea.

Quomodo prima apprehēsio & electio prima angeli fuerit libera.

AD primum horum dicitur, quòd dupliciter possumus loqui de apprehensione & electione libera, scilicet aut de ea quæ est imperfectè & incompletè libera, aut de ea quæ est libera cōpletè & perfectè. Cum ergo dicimus apprehensionē & electionem Angeli immobilem esse, intelligimus de completè & perfectè libera: quia ista est propriè actus eius: non autem de libera incomplete. modò dicimus quòd prima electio primáque apprehensio Angeli licet fuerit libera & meritoria, non fuit tamen completè libera: vnde non sequitur quòd fuerit immobilis: & consequenter non sequitur quòd si prima apprehensio Angeli fuerit recta, quòd in sequenti instanti non potuerit peccare.

VBI aduertendum est, quòd sicut voluntas nostra necessariò inclinatur ad felicitatē in communi, ita quòd nō potest velle miseriam: ita voluntas Angeli in primo instanti suæ creationis erat determinata ad bonum: ita quòd non poterat malè velle: in secundo verò instanti poterat & in bonum & in malū inclinari: vnde etsi in primo instanti Angelus posset habere actū liberum quantum ad exercitium actus, eò quòd posset elicere vel non elicere actum, non erat tamen ille actus perfectè liber, quia quantum ad specificationem erat determinatus ad vnum, cum non posset terminari nisi ad bonum: in secundo autem instanti poterat habere actum perfectè liberum, quia videlicet in potestate sua erat elicere vel non elicere actum, & bene & malè eligere. Vnde post electionem in secundo instanti habitam voluntas Angeli immobilitata est.

Quomodo voluntas nostra necessariò inclinatur ad felicitatē.

EX hoc remouetur obiectio quæ fit contra sanct. Th. dum prima parte q. 63. articulo quinto ad sextum, tenet Angelos omnes in primo instāti habuisse actū liberum & meritorium: articulo autem sexto ad tertium, inquit quòd Angelus habet liberū arbitrium inflexibile post electionē. Videtur enim ex his sequi quòd nullus Angelus peccauerit. Sed dicitur quòd hoc nō sequitur, quia cum dicitur Angelū habere liberū arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur (vt dixnus) de electione cōpletè libera, quæ scilicet poterat elici & benè & malè: hoc autem modo in primo instanti non habuerūt omnes Angeli in primo instanti actum liberum, sed liberum tantùm quo ad exercitium actus, & quo ad hoc bonum vel illud eligendum, determinatum autem ad bonum. Vnde non sequitur quòd post illud meritum quod habuerunt in primo instāti, non potuerint peccare in secundo instanti in quo omnimodam libertatem habuerunt etiam ad bonum & malum, sed quòd post electionem habitam in secundo instanti, nec mali possunt bene velle, nec boni malè. Responsio autem quam dat Capreolus in secundo, distinctione quarta, conclusione quinta, scilicet quòd dictum sancti Thomæ, scilicet quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur de electione ex puris naturalibus & secundum inclinationem solius naturæ elicita, non autem de electione elicita Deo per gratiam mouente angeli volūtatem ad supernaturalia, qualis fuit electio in primo instanti habita, non videtur mihi esse ad mentem sancti Thomæ. Nam in quæstionibus de malo, quæstione decimasexta, articulo quinto, ex eo quòd voluntas angelorum naturaliter est immutabilis circa ea quæ ad ordinem naturæ pertinent, & omne quod aduenit alicui aduenit ei secundum modum suæ naturæ, cōcludit quòd immobiliter perseuerant in euersione vel in conuersione respectu supernaturalis boni. Ex his enim patet quòd non solùm electio secundum naturalem inclinationem elicita in ipsis est immobilis, sed etiam ea quæ Deo per gratiam mouente eius volūtatem ad supernaturalia producitur.

Nulla creatura est impeccabilis per naturam.

NEC OBSTAT quod inquit in prima, quæst. 63. articulo primo: & secundo Sententiarum, distinctione vigesima tertia, quæstione prima, articulo primo, nullam creaturam posse fieri quæ sit impeccabilis per naturā: & de veritate, quæstione vigesimaquarta, articulo septimo, nullam posse esse creaturam cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono. Illud enim intelligitur quòd nulli creaturæ potest conuenire vt nunquam possit peccare, sed cuilibet conuenit ex sua natura vt aliquando peccare possit, non autem quin aliqui creaturæ possit conuenire ex sui natura, vt post liberam electionem bonam non possit amplius in malum flecti. Ideo melius dicendum puto iuxta prædicta, quòd illud dictum intelligendum est de electione tam ex gratia, quàm ex viribus naturalibus elicita, quæ est merè libera, quæ scilicet elicitur ab angelo pro illa mensura in qua non est determinatus ad bonum, sed habet libertatem ad bene aut malè volendum: quod sanè conuenit angelo in secundo instanti sui esse, non autem in primo. Sicut autem dicimus de electione, ita de apprehensione angeli dicendum est.

Ad secundum negatur quòd voluntas vt prior aliqua sua volitione elicienda non aliter se habeat prout est sub aliquo actu volēdi quàm prius: imò aliter se habet, quia antequam esset sub actu volendi perfectè libero, erat ad alios actus indeterminata, & in se ad nullum obiectum determinata erat in secundo instāti sui esse: ipsa autem posita sub primo actu perfectè libero necessitatur ad obiectum illius actus, & ad modum eius, ita quod non potest in oppositum: determinatur etiam & necessitatur ad hoc, vt omnes alij actus quos eliciet, conformiter isti primæ electioni eliciantur. vnde voluntas ipsa sub illo primo actu existēs & aliter se habet in se, & aliter in cauſando.

Ad tertium dicitur primò, quòd carere discursu actuali in aliquo particulari, non est ratio immobilitatis angelorum, sed vniuersaliter carere discursu tam in actu quàm in potentia, ita quod quia angelus talis naturæ est, quòd simul & principium & conclusionem apprehendit, nihilque cum discursu potest accipere, non habet viam reuocationis ab eo quod semel bonum est se iudicauit & elegit, vt superius diximus.

Dicitur secundò, quòd intellectus humanus, licet aliquam conclusionem practicam certitudinaliter teneat veram vt nūc, non tamen ipsam absolutè immobiliter veram tenet, quia potest aut ex passione aut ex alia occurrente ratione sibi manifestiore & probabiliore, vel alio modo in oppositum iudicium deduci, quod in angelo esse non potest, in quo passio locum non habet, & cui ratio ad oppositum deducens nō potest occurrere, quum ad considerationem veritatis per ratiocinationem non deueniatur.

AD confirmationem dicitur quòd homo in principio falso videns falsam conclusionem, & vtrumque existimans esse verū, non immobilitatur in ea, quia potest per rationem & discursum deduci ad oppositum conclusionis vitæ in principio falso, & etiam in oppositum principij: angelus autem (vt dictum est) discurre non potest, ideo non est similis ratio.

Quantum ad tertium remouet sanctus Thomas quandam rationem obiectionem. Quia enim dictum est animam à corpore separatam immutabilem esse, quia immobiliter adhæret fini cui existens in corpore adhæserat, posset aliquis arguere quòd ista immutabilitas sibi conuenit dū est separata, sibi dum reunietur corpori non conueniet. Hoc autem remouet sanctus Thomas dicens quòd animæ etiam in resurrectione postquam reas-

Immutabi litas animæ separatæ in bo. & mala remanebit in ipsa corpori reu nita. Corpora in resurrectio ne secundū exigētiam anima dis ponentur.

sument corpora,immobilitatem voluntatis non amittent, quia tunc corpora secundum animæ exigentiam disponentur, non autem econuerso.

ADVERTENDVM primò,quòd hoc intelligẽdum est de animabus quæ dum separantur à corpore, ponuntur totaliter extra statũ viæ,& quæ in vniuersali resurrectione assument corpora:non autem de iis quæ separantur ad modicum tempus iterum per diuinam dispositionẽ ad corpus redituræ, vt de anima Lazari fuit.tales enim animæ non ponuntur omnino extra statum viæ,& ideo dum reuniuntur ad corpus, mutabilem iterum accipiunt voluntatem.

ADVERTENDVM secundò,quòd licet materia sit propter formam,& ideo oporteat ipsam secundum exigentiam formæ disponi:alia tamen est exigentia animæ in principio sui esse,& alia exigentia in resurrectione.in principio enim sui esse est exigentia tantùm si cũdum naturæ conditionem,vnde vt per ipsum possit via sensuum cognitionem accipere,requirit naturaliter corpus ex contrariis compositum,quod secundum suam naturam est corruptibile:in resurrectione autem erit exigentia nõ tantùm secundũ naturæ conditionem,sed etiã secundũ conditionem sibi diuinitus datã,qua plene corpori quãtum ad esse dominari possit,vnde secundum quòd ipsa immortalis & incorruptibilis erit,ita & corpus incorruptibile reassumet. Quod ergo hîc dicitur quòd corpora in resurrectione secundũ exigentiã animæ disponentur,intelligitur de exigẽtia animæ diuina virtute & dispositione perfectæ,nõ autem de exigentia secundũ naturalem eius duntaxat cõditionem. Cætera quæ ad hanc materiam spectant,vide apud Capreolum secundo senten.dist.7.

De finali iudicio.

Cap. 96.

Idē 4. sen. d.57.q.1.

PAX præmissis igitur apparet quòd duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit: vna secundum animam quam aliquis percipit statim cum anima fuerit à corpore separata:alia verò retributio erit in resumptione corporum, secundum quòd quidam impassibilia & gloriosa corpora,quidam verò passibilia resument & ignobilia.Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quòd diuisim singuli moriuntur.Secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundũ quod omnes simul resurgent.Omnis autem retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritorum,iudicium requirit.necesse est ergo duplex esse iudicium. vnum quo diuisim singulis quantum ad animam redditur pœna, vel præmium:aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam & corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. & quia Christus sua humanitate secundum quam passus est & resurrexit, nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit:sibi competit illud commune iudicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur.propterea de eo dicitur Ioan. 5. Potestatem dedit ei iudicium facere,quia filius hominis est. Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur:& quia finale iudicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum, conueniens est vt illud iudicium visibiliter agatur.vnde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit,quam omnes possunt videre tam boni quàm mali.visio autem diuinitatis eius beatos facit,vt in tertio ostensum est.vnde à solis bonis videri poterit.iudicium autem animarum quia de inuisibilibus est inuisibiliter agitur.Licet autem Christus in illo finali iudicio authoritatem habeat iudicandi, iudicabũt tamen simul cum illo velut iudicis assessores, qui ei præ cæteris adhæserunt,scilicet Apostoli,quibus dictum est Matth.19.Vos qui secuti estis me sedebitis super sedes iudicantes duodecim tribus Israel.quæ promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

Super cap. 96.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de vniuersali resurrectione,consequẽter de finali iudicio resurrectionem concomitante determinat. Circa hoc autem duo facit.Primò agit de ipso finali iudicio. Secundò de iis quæ finale iudicium consequuntur. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones.Prima est:Necesse est esse duplex iudicium, vnum scilicet quo diuisim singulis quantum ad animam redditur pœna vel præmium.Aliud verò commune, quo quantum ad animam & corpus redditur omnibus simul quod meruerunt. Probatur. Duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit.Vna scilicet secundum animam,quam aliquis percipit statim quum anima fuerit à corpore separata,quæ singillatim fiet.Alia verò erit in reassumptione corporum,secundum quòd quidam impassibilia & gloriosa corpora, quidam verò passibilia resument & ignobilia,quæ simul omnibus fiet,ergo,&c.Probatur cõsequentia,quia omnis retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritorum,iudicium requirit.

Per cõmune iudicium redditur retribu tionibus simul quid meruerit.

ADVERTENDVM primò,quòd conclusio hæc intelligitur non de necessitate absoluta,sed de necessitate congruentiæ. Aduertendum secundò ex doctrina sancti Thomæ,quarto,dist.47.art.1.quòd sicut particulare iudicium fit singulariter de vnoquoque,inquantum est singularis persona,ita commune iudicium de vnoquoque fiet secũdum quòd est pars totius humani generis,sicut etiam secundum humanam iustitiam dicitur quis iudicari,quando iudicium datur de cõmunitate cuius ipse est pars, vnde & propria sententia illius generalis iudicij erit vniuersalis separatio bonorum à malis. Propterea bene dicitur hîc quòd per commune iudicium redditur omnibus simul quantum ad corpus & animam quod meruerunt.

Secunda cõclusio est:Illud cõmune iudicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur,competit Christo, & intelligitur secũdum humanam naturam.Probatur,quia Christus sua humanitate secundum quam passus est & resurrexit, nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit.

Christo secundum q̃ homo, competit iudicare.

Cõfirmatur per illud Ioannis 5.Potestatem dedit ei iudicium facere,&c.

ADVERTENDVM primò ex doctrina sancti Thomæ, 3.q.59.art.2.& in quarto,dist.48.art.1.quòd dupliciter iudicium alicui conuenit. Vno modo tanquam habenti primariã authoritatem iudicandi:alio modo tãquam cui committitur iudicare ab habente primariam authoritatem.Primo ergo modo conuenit Christo iudicare,inquantum est Deus:iudicare verò secũdo modo sibi conuenit inquãtum est homo,qui est totius ecclesiæ caput.vnde rationes Scoti in quarto,dist.48,quibus probat non conuenire Christo secundum humanam naturam iudicare primaria & suprema authoritate, contra mentem sancti Thomæ non procedunt. Aduertendum secũdò,quum arguitur Christo conuenire iudiciariam potestatẽ,quia nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit, quòd non intelligitur de merito cum exclusione causæ efficientis,sed cum eius inclusione.Quia enim Christus nobis ista meruit & efficienter causauit secũdum humanitatem,inquantum erat diuinitatis instrumentum:ideo meruit vt sibi potestas iudicandi inter bonos & malos traderetur.Propterea rationes Scoti quibus probat malè probari Christo conuenire iudiciariam potestatem eò quòd nobis salutem meruerit,non procedunt contra nos,quia procedunt ac si diceremus Christum fuisse solam causam meritoriam salutis,& nullo modo causam efficientem. Tertia conclusio est:Cõueniens est vt illud iudicium visibiliter agatur,id est, quòd fiat visibilis omnium congregatio,& visibilis separatio bonorum à malis. Probatur: Finale iudicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum,ergo,&c.probatur consequentia,quia oportet iudicium proportionale esse iis de quibus iudicatur.

Confirmatur primò,quia etiam Christus in forma humanitatis iudicabit,quam omnes possunt videre tam boni quàm mali,licet eius diuinitas cuius visio beatos facit, à solis bonis possit videri. Confirmatur secundò,quia iudiciũ animarum,quia de inuisibilibus est,inuisibiliter agitur.

ADVERTENDVM circa antecedens rationis,quòd in hoc finali iudicio non sententiatur de pœna vel præmio animæ propriè & per se,quia hoc statim cum à corpore separatur,efficitur,sed de pœna vel præmio corporis,quod ab anima reassumitur non amplius deponendum, & cui conuenit cum anima puniri aut præmiari,sicut & eius instrumentum fuit dum peccaret,& bonum ageret:ideo bene dicitur quòd finale iudicium erit de pœna vel præmio visibilium corporum.

Vtrum autẽ mali sint vituri Christi diuinitatem, vide doctorem S.in quarto,dist.48. Quarta conclusio,simul cum Christo iudicabunt velut iudicis assessores,Apostoli, & qui eorum vestigijs imitantur.probatur,quia Christo præ cæteris adhæserũt. Con-

Qui Christi vestigia imitantur, cũ Christo iudicabũt.

firmatur per illud Matthæi 19.Vos qui secuti estis,&c.

AD huius conclusionis euidentiam considerandum primò, quòd per eos qui apostolorũ vestigia imitãtur,intelligẽdi sunt, nõ quidem omnes Christiani etiã boni sed perfecti viri,qui scilicet alios sanctitate præcellunt,vt dat intelligere sanctus Thomas in quarto,dist.47.art.2. Considerandum secundò ex doctrina sancti Thomæ ibidem, quòd cùm dicitur Apostolos & sanctos iudicaturos cum Christo,non intelligitur quasi ipsi habeant in alios sententiam ferre propria authoritate,(hoc enim solius Christi est)sed quia sententiam à Christo authoritate propria latam,in aliorum notitiam ducent, quod est pronunciare sententiam.ducent enim alios in diuinæ iustitiæ cognitionem, vt sciant quid eis iustè debeatur.vnde ad hoc insinuandum dicit sanctus Thomas hoc loco,quòd Christus habet authoritatem iudicandi,apostoli verò simul iudicabunt vt assessores.

ATTENDENDVM tamen quòd in illo iudicio duplex erit sententia.Vna videlicet generalis,qua mali ignẽ æterno adiudicabuntur,boni verò cælestibus sedibus:quam quidem probabile est faciendam esse vocaliter:& quia hæc vox Christi fiet omnibus manifesta,non pronunciabitur per assessores.Alia verò erit particularis,qua vnusquisque tali pœnæ aut tali præmio iudicabitur,quæ quidem mentaliter fiet, & de hac intelligitur quòd per assessores manifestabitur vnicuique, scilicet per modum intelligibilis reuelationis,eo modo quo vnus Angelus alteri aliquid intelligibiliter manifestat.

De statu mundi post iudicium.

Caput 97.

Quòd cessabit generatio.

*Cap.87.

PERACTO igitur finali iudicio natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia verò omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem,vt in tertio libro* est ostensum:tũc etiam totius creaturæ corporeæ conueniens est vt status immutetur: vt congruat statui hominum qui tunc erunt:& quia tunc homines incorruptibiles erunt,à tota creatura corporali tolletur generationis & corruptionis status.Et hoc est quod dicit Apostolus Rom.8. quòd ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. Generatio autem & corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cæli causatur.Ad hoc igitur quòd in inferioribus cesset generatio & corruptio,oportet quòd etiam motus cæli cesset:& propter hoc dicitur Apoc.10.quòd rẽpus amplius non erit.non debet autem impossibile videri quòd motus cæli cesset.non enim motus cæli sic est naturalis, sicut motus grauium & leuium: vt ab aliquo interiori actiuo principio inclinetur ad motum:sed dicitur naturalis inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum.principium autem illius motus est aliquis intellectus,vt in tertio ostensum est *. mouetur igitur cælum sicut ea quæ à voluntate mouentur: volũtas autem mouet propter finem:finis autem motus cæli non potest esse ipsum moueri: motus enim quum semper in aliud tendat,non habet rationem vltimi finis.Nec potest dici quòd finis cælestis motus sit vt corpus cæleste reducatur secundum vbi de potentia in actum: quia hæc potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus cælestе est actu in vno vbi, est in potentia ad aliud: sicut est de potentia materiæ primæ respectu formarum. Sicut igitur finis naturæ in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad diuinam similitudinem accedunt: ita finis motus cælestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. omnia autem generabilia & corruptibilia quæ causantur per motum cæli, ad hominem ordinantur quodãmodo sicut in finem, vt in tertio ostensum est*.

Quòd cessabit motus cæli.

*Cap.2.

*Cap.87.

motus igitur cæli præcipuè est propter generationem hominum.in hoc enim maximã diuinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediatè creatur à Deo,vt in tertio ostensum est*. non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum:quia infinitum contrariatur ratioui finis. nihil igitur inconueniens sequitur si certo numero hominum completo, ponamus motum cæli desistere.Cessante tamen motu cæli,& generatione & corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate diuinæ bonitatis. creauit enim res vt essent:vnde esse rerum quæ aptitudinem habent ad perpetuitatem, in perpetuum remanebit.Habent autem naturam vt sint perpetua secundum totum & partem corpora cælestia,elementa verò secundũ totum,licet non secũdũ partẽ, quia secũdũ partẽ corruptibilia sunt: homines verò secundũ partẽ,licet non secundũ totum. nã anima rationalis incorruptibilis est: compositũ autẽ corruptibile. Hæc igitur secundum substantiam remanebũt in vltimo illo statu mundi,quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest. alia verò animalia & plantæ,& corpora mixta quæ totaliter sunt corruptibilia,& secundum totum & partẽ, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendũ est quod Apostolus dicit 1.Corinth.7. Præterit figura huius mundi,quia hæc species mundi quæ nunc est, cessabit,substantia verò remanebit. Sic etiã intelligitur quod dicitur Iob 14. Homo quũ dormierit, non resurget,donec atteratur cælum, id est, donec ista dispositio cæli cesset qua mouetur, & in aliis motũ causat. Quia verò inter alia elementa maximè actiuum est ignis, & corruptibilium consumptiuũ:cõsumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent, conuenientissimè fiet per ignem.Et ideo secundum fidem ponitur quòd finaliter mundus per ignem purgabitur non solùm à corruptibilibus corporibus,sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum:& hoc est quod dicitur 2.Petri 3.Cæli qui nunc sunt & terra,eodẽ verbo repositi,sunt igni reseruati in diem iudicij: vt per cælos nõ ipsum firmamentũ intelligamus, in quo sunt sydera siue fixa, siue errãtia, sed istos cælos aëreos terræ vicinos. Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per cõgruentiam ad hominis statum, homines autem non solùm à corruptione liberabuntur, sed etiã gloria induentur, vt ex dictis patet: oportebit quòd etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur. Et hinc est quod dicitur Apoc.21. Vidi cælum nouũ,& terram nouam.& Isa.65. Ego creabo cælos nouos, & terram nouam, & non erunt in memoria priora, & non ascendent super cor: sed gaudebitis & exultabitis vsque in sempiternum. Amen.

Quòd per ignem purgabitur mũdus.

Quòd omnis creatura corruptibilis clarificabitur.

Super cap. 97.

POSTQVAM de finali iudicio determinauit sanctus Thomas, consequenter de statu mundi post iudicium determinat, & ponit sex conclusiones. Prima est, Peracto finali iudicio, à tota creatura corporali tolletur generationis & corruptionis status, id est, nulla deinceps generatio erit, aut corruptio. Probatur sic:Conueniens erit vt totius creaturæ corporeæ status immutetur,vt congruat hominum statui.ergo &c.probatur antecedens,quia omnia corporalia facta sunt quodãmodo propter hominem:tunc autem natura humana totaliter in suo termino constituetur.consequentia verò probatur ,quia tunc homines incorruptibiles erunt.

ADVERTENDVM primò, quòd cùm omnia corporalia aliquo modo ad hominem ordinentur,& ideo oporteat om

Universidad de Sevilla Biblioteca

Post finale iudicium non erit amplius generationis & corruptionis status.

nia statui hominis adaptari, sicut homo in finali iudicio mutabit statum, quia non remanebit amplius in via, sed in suo vltimo termino constituetur, ita oportet vt omnia corporalia à suo statu mutentur, adaptenturque illi hominum statui, & hic est sensus probationis antecedentis. Attendendum secundò, quòd non dixit san. Th. absolutè omnia corporalia esse propter hominem, sed addidit quodãmodo, vt daret intelligere hominem non esse finem principalem earum rerum, sed secundarium, modo quo in præcedentibus est ostensum. Attendendum tertiò, quòd idem status est generationis & corruptionis rerum: nam natura non operatur ad generationem, nisi propter conseruationem speciei quorum individua per successiuam corruptionẽ deficiunt: vnde videmus in rebus incorruptibilibus, cuiusmodi sunt corpora cælestia, generationem non esse: propterea volens sanctus Thomas ex similitudine ad statum hominum post iudicium inferre non esse amplius generationis & corruptionis statum, probat, quia tunc homines erunt incorruptibiles, per hoc intelligens quòd etiã tunc hominum generatio non erit. Confirmatur per illud quod dicitur Ro. 8. quòd. ipsa creatura liberabitur, &c. Secunda conclusio est: Cessabit etiam tunc motus cæli. Probatur, quia generatio & corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cæli causatur, supple, & ad ipsam generationem & corruptionem cæli motus ordinatur. Ostensum est autem quòd illa cessabunt. Confirmatur, quia dicitur Apoc. 10. quòd tempus amplius non erit.

CONTRA hanc conclusionem posset aliquis instare dicens impossibile esse vt motus cæli cesset, cùm sit naturalis. sed ad hoc respondet san. Th. & dicit primò, quòd motus cæli non est naturalis ex aliquo interiori principio actiuo, sicut motus grauium & leuium, sed quia cælum ad talem motum in sua natura aptitudinem habet: mouetur autem ab intellectu & voluntate. Dicit secũdò, quòd cùm voluntas moueat propter finem, motus cæli finis neque potest esse ipsum moueri, quia cũ motus semper in aliud tẽdat, non habet rationem vlt. finis, neque reductio corporis cælestis secundũ vbi de potẽtia in actũ: quia cum hæc potentia nunquã possit tota in actũ reduci, eò quòd cælum dũ est actu in vno vbi, sit in potentia ad aliud, quemadmodũ est de potentia materiæ respectu formarũ, sicut finis naturæ in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid ad hoc cõsequens, scilicet perpetuitas rerum per quam ad diuinam similitudinem accedunt, ita finis cælestis motus nõ est cælum reduci de potentia in actum, sed aliquid ad hoc consequens, scilicet assimilari Deo in causando. Dicit tertiò, quòd cùm omnia generabilia & corruptibilia quæ causantur per motum cæli, ad hominem quodãmodo ordinentur sicut ad finem, motus cæli præcipuè est propter hominum generationem, in quo maxime diuinam similitudinem consequitur in causando, cùm anima rationalis immediatè creetur à Deo. Dicit quartò, quòd cùm hic finis non sit multiplicatio animarũ in infinitũ, eò quòd infinitum rationi finis contrarietur, nihil incõueniens sequitur si certo numero hominum completo ponamus motum cæli desinere.

ADVERTENDVM primò, quòd ex primo dicto vult habere sanctus Thomas rationem permanentiæ motus cæli nõ posse sumi ex aliqua natura cælestis corporis, cum in eo sit principium tantùm passiuum motus, non autem actiuũ, sed ex principio actiuo separato, quod cùm agat propter finem, oportet rationem huiusmodi permanentiæ ex fine accipere. Si enim congruat eius fini quòd aliquando terminetur, cælum quandoque quiesceret: si autem non conueniat quies, motus erit sempiternus.

Quomodo similitudo ad Deũ in causando est finis motus cæli.

ADVERTENDVM secundò, quòd finis motus cæli nõ ponitur à nobis similitudo ad Deum in causando per motũ absolutè, sicut quidam philosophi posuerunt: sic enim oporteret dicere motum cæli esse perpetuum, quia hunc finem non consequeretur cælum, nisi dum actualiter moueretur. Nam cessante motu cælum non haberet suum finem, sed magis cessaret eius finis, quia non assimilaretur Deo in causando, eò quòd tunc nihil causaret: sed ponitur similitudo ad Deũ in causando hominũ multiplicationem vsque ad determinatum numerum electorũ: ideo ponimus quòd habito hoc fine, scilicet completo numero electorum per generationem virtute motus cæli proueniẽtem, motus cæli cessabit. ideo postquam dixit sanctus Thomas finẽ motus cæli esse assimilari Deo in causando, ne quis putaret hoc esse absolutè intelligẽdum, addidit præcipuè ordinari hũc motum ad hominum generationem, & multiplicationem animarum, non quidem in infinitum, sed vsque ad determinatum numerum. Aduertendũ tertiò, quòd cùm in generatione hominis duo sint, scilicet dispositio corporis pro anima intellectiua suscipiẽda, & introductio intellectiuæ in materiam dispositam, ipsa animæ productio est à Deo animã creante: ipsa verò corporis dispositio est à generante & motu cæli: vnde homo productus, est effectus hominis generantis atque motus cæli, & effectus Dei per se & immediatè vnam eius partem producentis: & ideo dum cælum per suum motum ad hominis generationem operatur, maximè assimulatur Deo in causando, quia ad eundẽ effectum cum Deo aliquo modo concurrit, scilicet ad animæ à Deo immediatè creatæ vnionem cum materia: propterea bene arguit sanctus Thomas esse maximam assimilationem cæli ad Deum, quum ad hominis generationem operatur, quia anima rationalis immediatè creatur à Deo.

Quomodo grauitas & leuitas ad motum grauis & leuium se habeant.

SED circa id quod dictum est grauia & leuia ab aliquo interiori principio actiuo inclinari ad motum, dubium occurrit. Oppositum enim huius videtur dicere sanctus Thomas primo cæli. lec. tertia, secundo cæli. lec. 2. & tertio cæ. lec. sexta. Item tertia q. 32. art. 4.

Ad huius euidentiam considerandum est, quòd cum ad motum grauis concurrat generans graue tanquam mouens, graue tanquam quod mouetur, & forma grauitatis tanquam id quo fit motus: dupliciter poterit grauitas considerari. Vno modo vt se tenet ex parte generantis, tanquam scilicet id quo mediante generans causat motum: alio modo vt se tenet ex parte ipsius grauis, vt scilicet est id ex quo in graui naturaliter motus resultat. si primo modo consideretur, sic habet rationem principij actiui quo: est enim id quo generans mouet grauia, sicut qualitas impressa ferro à magnete, est id quo magnes ad se trahit ferrũ. Si autem secundo modo consideretur, sic habet rationem principij passiui, non enim est principium quo graue moueat, sed quo à generante mouetur. Ad primum ergo sensum loquitur hoc loco san. Th. Vnde & de potentia quæst. 5. articulo quinto dicit, quòd formam corporis elementaris sequitur motus, sicut & aliæ proprietates ex essentialibus principiis consequuntur, & in eis generans dicitur esse mouens, inquantum dat formam quã consequitur motus. In aliis verò locis loquitur ad secundum sensum. Tertia conclusio est. Cessante motu cæli & generatione & corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit. Probatur. In vltimo illo statu mundi remanebunt secundum substantiam, quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinẽ habent, Deo supplente quod eis ex propria infirmitate deest. sed elementa sunt huiusmodi. ergo, &c. probatur maior, quia diuina voluntas quæ immobilis est, creauit res vt essent. minor verò declaratur, quia corpora cælestia habent naturam vt sint perpetua secundum totum & partem, elementa verò secundũ totum, non autem secundum partem, cum secundum partem corruptibilia sint, homo verò secundum partem, scilicet secundum animam intellectiuam, non autem secundum totum.

In vltimo statu remanebunt secundum formã quæ ad perpetuitatem aptitudinẽ habẽt, Deo supplente quod eis ex propria infirmitate deest.

CIRCA probationem maioris, aduertendum sensum eius esse, quòd cum diuina bonitas creauerit res vt essent, secundum quòd voluit illas esse, ita eis ad esse naturam & aptitudinem dedit. ideo si aliquibus dedit aptitudinem secundum naturam ad esse perpetuum, signum est quòd illas voluit habere esse perpetuum. si autem aliquibus non dedit ad esse perpetuum aptitudinem, signum est quòd illa non produxit vt perpetua essent. cum ergo diuina voluntas immobilis sit, oportet dicere quòd illa perpetuò secundum substantiam maneant, quæ ad perpetuitatem secundum naturam aptitudinem habent.

ADVERTENDVM secundò, quòd iccirco addit sanctus Thomas Deo supplente, &c. quia cum (vt dictum est superius) post finale iudicium nulla sit generatio & corruptio, illud quod aliquo modo est incorruptibile & perpetuum, & aliquo modo corruptibile, necesse est vt diuina virtute omnino incorruptibile fiat, cum hoc sibi ex propria virtute conuenire non possit. vnde elementa quæ secundum partem sunt corruptibilia, fient diuina virtute etiam secundum partem incorruptibilia: & homo qui secundum compositum est corruptibilis, fiet virtute secundum totum incorruptibilis: & sic in omnibus quorũ substantia post finale iudicium remanebit, supplebitur diuina virtute quod eis ad omnimodam incorruptibilitatem deest.

Quarta cõclusio est. Alia animalia ab homine, plantæ, & corpora mixta, nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt. probatur, quia sunt corruptibilia & secundum totum, & secundum partem.

EX prædictis infert sanctus Thomas intellectũ illius quod dicitur primæ ad Corinthios 3. scilicet, Præterit figura huius mundi. intelligitur enim quòd species mundi, id est status huius corruptionis qui nunc est cessabit, remanebit verò substantia. similiter quod Iob. 14. dicitur: Donec atteratur cælum, intelligitur donec ista cæli dispositio cesset, qua mouetur, & in aliis motum causat.

SED occurrit dubium contra prædictam conclusionem. Si enim corpora mixta post finale iudicium non remanebunt, videtur quòd eorum naturalis appetitus qui est ad perpetuitatem secundum speciem, & propter quem est generatio, erit frustra.

Respõdet san. Th. in quarto d. 48. art. vltimo ad quintũ, quòd iste appetitus naturalis mixtorum non est ad perpetuitatem simpliciter

pliciter, sed in ordine ad motum cæli, vt scilicet tantùm in esse permaneant, quantũ motus cæli durabit: ideo non est frustrà, si illa, cessante motu cæli, non permaneant. De hac conclusione & præcedenti egregiè determinat san. Th. in quarto, & in q. de potẽ. q. 5. Quinta conclusio est. Consumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent, cõsentientissimè fiet per ignẽ. Probatur, quia ignis inter omnia elementa est maximè actiuus, & corruptibiliũ consumptiuus. Ex hoc autem infertur quòd idcirco secundũ fidẽ ponitur conuenienter, quòd finaliter mundus per ignem purgabitur non solùm à corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste ex inhabitatione peccatorũ incurrit: iuxta illud 2 Pet. 3. Cæli qui nũc sunt, & terra, &c. nomine cæli intelligẽdo istos cæ os aereos terræ vicinos.

Deo igitur per quem purgandum est vniuersũ.

A D euidentiam huius conclusionis, considerãdum primò ex doctrina sancti Thomæ in quarto, dist. 47. quòd iste ignis qui vniuersum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tantùm differens ab illo, quòd sibi de materia aliena admiscebitur, & generabitur, secundum mentem Augustini 20. de ciuitate Dei, ex congregatione virtutes diuina facta omniũ causarum superiorum & inferiorum habẽtium igniendi naturam: vnde & virtus illa purgandi faciem mundi non erit illi igni naturalis: sed conueniet sibi virtute diuina, cuius erit instrumentum. Considerandum secundo, quòd quamuis res corporalis subiectum infectionis culpæ esse non possit: in ipsa tamen ex culpa quædam incongruitas relinquitur ad hoc vt rebus spiritualibus dedicetur: vnde & loca in quibus aliqua crimina sunt cõmissa non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercẽda. Cùm ergo hic dicitur ignem esse purgaturum hunc locum ab infectione ex inhabitatione peccatorum cõtracta: per infectionẽ non est intelligenda aliqua culpa ipsi inhærens loco, sed ineptitudo quædam ad gloriæ corporum susceptionem, quæ purgatione ignis eliminabitur.

ATTENDENDVM verò ex doctrina sancti Thomæ loco præallegato, quòd illa ignis conflagratio quantum ad sui initium iudicium præcedet, sed quantum ad hoc quòd corpora inuoluet impiorũ, iudicium sequetur. Sexta conclusio est. Creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequetur. probatur: quia creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum. homines autem non solùm à corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, vt ex dictis patet. Confirmatur per illud Apoc. 21. Vidi cælum nouum, & terram nouam: & per illud Isa. 65. Ego creabo, &c.

ADVERTENDVM quòd addit sanctus Thomas in conclusione, suo modo, vt daret intelligere non omnia corpora æqualiter esse luce perficienda, sed vnumquodque suo modo, id est, secundum conuenientiam suæ naturæ. Nam, vt dicitur, terra erit in superficie exteriori peruia vt vitrum, aqua sicut crystallus, aer vt cælum, ignis verò vt luminaria cæli, ad quæ nos Deus sua clementia, & meritis diui Thomæ Aquinatis dignetur perducere. Amen.

FINIS QVARTI ET VLTIMI LIBRI SVMMAE

D. Thomæ Aquinatis contra Gentiles, Commentariis Fratris Francisci de Silueſtris Ferrarienſis, ordinis Prædicatorum, ſacræ Theologiæ profeſſoris, totius ordinis Generalis Magiſtri, illuſtratæ: in quibus Commentariis ipſe enarrator omnia loca recondita, perplexa, abſtruſa, difficilia, & non niſi doctiſſimis cognita, in cæteris etiam D. Thomæ voluminibus paſſim obuia, quæ ferè infinita cùm theologica tum phyſica reperiebantur, adeò diſtinxit, notauit, enucleauit, declarauit, & ad vnum vſque deterexit, vt impræſentiarum etiam neoptolemis ſeu nouitiis ſtudentibus nihil amplius difficultatis ſuperſit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca